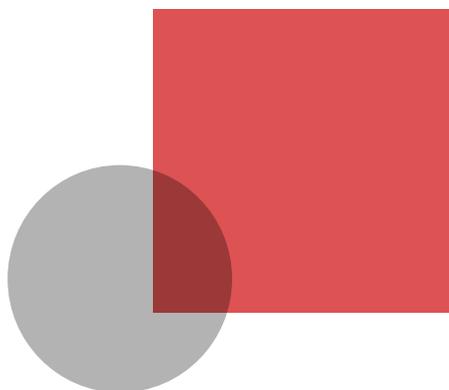


Università di Macerata
Facoltà di Lettere e Filosofia

Annali

XL-XLI 2007-2008



eum > annali della facoltà di lettere e filosofia

Università di Macerata
Facoltà di Lettere e Filosofia
Annali
XL-XLI 2007-2008

eum

Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia
dell'Università di Macerata

Direttore: Gianfranco Paci

Comitato di redazione: Roberto Mancini (coordinatore), Luciana Gentili,
Claudio Micaelli, Michele Millozzi

Comitato di lettura: Luigi Alici, Rosa Marisa Borraccini, Carla Danani,
Luciana Gentili, Roberto Lambertini, Roberto
Mancini, Laura Melosi, Claudio Micaelli, Michele
Millozzi

Isbn 978-88-6056-264-7

Prima edizione: marzo 2011

© 2010 eum edizioni università di macerata

Centro Direzionale, Via Carducci 63/a - 62100 Macerata

info.ceum@unimc.it

<http://eum.unimc.it>

Stampa:

Tipografia S. Giuseppe srl

Via Vecchietti, 51 - 62010 Pollenza

info@tipografiasangiuseppe.it

Sommario

Prima sezione: Archeologia

- Silvia Maria Marengo
9 Lapide paleocristiana nel Palazzo Piersanti di Matelica
- Roberto Perna
17 Attività della missione archeologica dell'Università degli Studi di Macerata ad *Hadrianopolis* e nella valle del Drino (Albania). Relazione preliminare anno 2007

Seconda sezione: Filologia e letterature classiche

- Giuseppe Flammini
39 La strofe alcaica dopo Orazio
- Maria Chiara Paparelli
61 Un aspetto strutturale della *Consolatio* boeziana: la collocazione del carme IX del III libro tra *quadrivium* e *geometrica medietas*

Terza sezione: Filosofia

- Emilio De Dominicis
107 Il fine ultimo dell'uomo in Tommaso D'Aquino
- Michele Feliziani
161 La filosofia spaziale del pensiero politico di Carl Schmitt
- Silvia Pierosara
179 Dalla genesi storica del sé all'etica narrativa. Un confronto fra Charles Taylor e Paul Ricoeur

Quarta sezione: Psicologia

- Paola Nicolini, Tamara Lapucci
211 L'Università per la formazione. Il contributo della psicologia nelle facoltà umanistiche

Quinta sezione: Storia

- Francesca Bartolacci
235 Tra terziari, contrade e computer: riflessioni sulle modalità di ricostruzione del tessuto urbano di Cingoli nel XIV secolo
- Monica Bocchetta
245 Un diario tra le pagine. La raccolta libraria del *magister* e predicatore Giuseppe Paci da Sarnano OFMConv (1629-1697)
- Donatella Fioretti
281 Chiesa, società e vita religiosa nell'Italia dell'Ottocento
- Paola Ciarlantini
315 Storia e Mito nei libretti italiani d'opera seria tra il 1825 e il 1850
- Michele Millozzi
357 Il "secondo" Novecento
- Marco Severini
369 I notabili, la città, il Parlamento
- Luana Montesi
381 Risorse *on line* per la ricerca storica contemporanea

Prima sezione: Archeologia

Silvia Maria Marengo

Lapide paleocristiana nel Palazzo Piersanti di Matelica

Tra gli oggetti d'arte e i cimeli storici conservati nel Palazzo Piersanti di Matelica¹ si conserva una lastra di marmo, di verisimile provenienza urbana, murata alla parete destra della piccola cappella², al di sotto della nicchia che racchiude la statua della Virgo Lauretana. Segnalata a Giovanni Battista De Rossi da Giuseppe Gnoli e accolta nella nuova serie delle *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*, la lapide è nota agli studiosi grazie ad un disegno che la riproduce abbastanza fedelmente:

3416. Exhib. de Rossi, sch. 3105 ex apographo Ios. Gnoli.
Matelicae, in sacello domus Piersanti, de Rossi.



¹ Sulla famiglia, le collezioni e il museo vd. *Museo Piersanti. Matelica*, presentazione di Pietro Zampetti, testi a cura di Mariolina Cegna e Milena Rotili, Ancona, APT Fabriano, 1998 e il catalogo di Angelo Antonelli, *Matelica. Museo Piersanti*, Bologna, Calderini, 1998 nella collana *Musei d'Italia-Meraviglie d'Italia*; la descrizione dettagliata dei materiali conservati, *Catalogo generale del Museo Piersanti, con numerazione e descrizione di duemila seicento oggetti*, si deve all'arciprete della Cattedrale di Matelica Don Sennen Bigiaretti; il catalogo fu redatto tra il 1915 e il 1918 su incarico del Vescovo di Fabriano e Matelica Mons. Andrea Cassulo ed è stato edito nel 1997 a cura di Angelo Antonelli; l'epigrafe è descritta a p. 64, n. 4: "... splendida cornice a stucco sotto la quale è incastrata epigrafe cristiana nella quale si legge *Criste* interrotta da un fregio di forma architettonica, nel quale avvi un orante col capo velato e le mani elevate..."

² *I.C.U.R.* n.s. I 3416; citata in Bigiaretti, *Catalogo*, cit., p. 64, n. 4 e in *Museo Piersanti*, cit., pp. 91-92. Non se ne conosce la provenienza che si dovrà verisimilmente attribuire ad una delle catacombe urbane; in *I.C.U.R.* risulta tra i materiali *originis incertae* conservati *locis varis*. Le dimensioni attuali (cm 20 x 46,5; spessore non misurabile) difficilmente corrispondono a quelle della lapide originale dalla quale dovette essere ritagliata la porzione iscritta; le lettere misurano cm 6,4-5,7.

Le fotografie che qui si pubblicano (fig. 1) consentono di apprezzare meglio i caratteri della scrittura e i dettagli della raffigurazione (fig. 2): una figura femminile orante su podio inquadrata da un architrave riccamente decorato sostenuto da due colonne corinzie a fusto liscio, ornate di racemi stilizzati di foglie di vite³. La donna ha il capo velato⁴ e indossa, sopra una *tunica manicata*, la veste dalmatica sulla quale è ben disegnato il *clavus*⁵; l'abito ricade fino alle caviglie e lascia scoperti i piedi, calzati da scarpe chiuse. Le braccia sono allargate e le mani aperte nel gesto caratteristico della preghiera dei cristiani. Ai lati della raffigurazione sono incise le lettere CRI, a sinistra, e STE, a destra, che compongono il nome della defunta: la forma *Criste* per *Chreste* (gr. Χρήστη) è attestata⁶, come pure i fenomeni fonetici ai quali si deve questa morfologia⁷. È un esempio di epitafio minimo con il formulario ridotto al solo nome personale⁸ declinato in un caso non facilmente precisabile: trattandosi di un nome greco traslitterato, la desinenza può corrispondere al nominativo o al vocativo⁹.

Il motivo di maggiore interesse di questa lapide è costituito dalla figura dell'orante che è tra i più diffusi temi iconografici di ambito funerario, ricorrendo nella pittura delle catacombe¹⁰, nei sarcofagi¹¹, nei vetri dorati¹², nella decorazione delle lastre di chiusura di loculi, come nel nostro caso¹³.

³ Vd. *infra* nota 49.

⁴ Patrick Bruun, *Symboles, signes et monogrammes*, in *S.I.C.V. 2*, Helsinki-Helsingfors, Institutum Romanum Finlandiae, 1963, pp. 85-86, s.v. *caput velatum*.

⁵ Per l'abbigliamento delle figure oranti si veda Bruun, *Symboles*, cit., pp. 133-134.

⁶ Nell'epigrafia urbana vd. *I.C.U.R.* I 2203; III 6618; VII 20390; VIII 20791; vd. anche *I.L.C.V.*, *Indices*, p. 37; cfr. la forma *Cristis* di *I.C.U.R.* X 27490.

⁷ Sulla omessa notazione dell'aspirazione e il passaggio di *-e-* lunga a *-i-* vd. Henrik Zilliacus-Rolf Westman, *La langue des inscriptions*, in *S.I.C.V. 2*, cit., rispettivamente pp. 13 e 7 e p. 22 sul nominativo singolare dei nomi greci.

⁸ L'affermarsi del *nomen singulum* nella prassi epigrafica è studiato Iiro Kajanto, *The emergence of the single name system*, in *L'onomastique latine, Actes du Colloque International du C.N.R.S. (Paris 1975)*, Paris, C.N.R.S., 1977, pp. 42-430 e *infra* nota 50.

⁹ Come in *I.C.U.R.* VII 20390; meno probabilmente un dativo in *-e* per *-ae* da un nominativo latinizzato *Crista*.

¹⁰ Ad esempio nel cubicolo della Velata in Priscilla o nel ritratto di *Proculus* nelle Catacombe di San Gennaro a Napoli (foto in Fabrizio Bisconti, *Temî di iconografia paleocristiana*, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, 2000, figg. 62 e 69).

¹¹ Ad esempio nel sarcofago 'della Lungara' (Bisconti, *Temî di iconografia*, cit., fig. 6).

¹² Ad esempio in *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, Città del Vaticano, Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie 1997, tav. 3.4.a12.

¹³ Vd. *I.C.U.R.* n.s. I 1261, 1280, 1387, 1501, 1521, 1780, 1783, 1821, 1903, 1904, 2026, 2061, 2062, 2063, 2438, 2249, 2606, 2624, 2640, 2668, 2688, 2711, 3415, 3416, 3872; II 4456, 6032, 6037, 6447; III 7309, 8100, 8101, 8410, 8519, 8539, 8578, 8748, 8761, 8921, 9081, 9149, 9166; IV 9934, 10658, 10772, 10912, 12349, 12517, 12692, 12791; V 14059, 14372, 15196, 15376, 15390; VI 15491, 15625, 15637, 16457, 16940, 17004, 17060, 17332; VII 18530, 18589, 18605, 18769, 19011, 19016, 19165, 19899, 19900, 20074, 20106, 20327; VIII 21099, 23030, 23269, 23311; IX 23885, 23931, 24041, 24635, 25621, 26258, 26259, 26260; X 26768, 26941-26943, 26984, 27309.

La pratica del pregare con le braccia alzate, largamente condivisa dai popoli mediterranei antichi¹⁴, venne accolta e continuata dalla chiesa primitiva che, mentre sottolineò come specifico cristiano il gesto delle mani aperte¹⁵, non mancò di spiegarne e commentarne il significato. La posizione eretta del corpo e le braccia distese evocano innanzitutto l'immagine della croce che, quasi iscritta nella conformazione stessa del corpo umano, viene resa evidente nell'atto del pregare, così che Tertulliano poteva affermare: *si statueris hominem manibus expansis, imaginem crucis feceris*¹⁶ e poteva riconoscere nella preghiera di Mosé durante la battaglia contro gli Amaleciti un'anticipazione della figura di Cristo¹⁷. Fu considerata però anche un'altra valenza del gesto, quella di rendere evidente che le braccia in preghiera, che mostrano mani aperte, nude e senza macchia, sono incapaci di nuocere e rivelano così l'attitudine del cristiano alla mitezza¹⁸. Come ogni singolo fedele, anche la chiesa intera può essere raffigurata *expansis brachiis*: si legge in un passo di Sant'Ambrogio che essa accoglie chi è in pericolo di naufragio *in gremium tranquillitatis suae* mostrandosi *portus salutis*¹⁹. Orante è infine la chiesa dei santi nella Gerusalemme celeste che attende i fedeli *expansis brachiis caritatis* pregando che, vincitori nella battaglia terrena, possano essere accolti nella gloria del paradiso²⁰.

L'immediata espressività dell'atteggiamento dell'orante e le complesse suggestioni che ne derivano sono tra le ragioni che determinarono la fortuna di questa immagine nell'arte paleocristiana²¹. A chiarire il significato di questa

¹⁴ Per una raccolta di attestazioni vd. Fabrizio Bisconti, s.v. *orante*, in *Temi di iconografia*, cit., pp. 235-236.

¹⁵ Paul., 1 Tim. 2, 8: *volo ergo viros orare in omni loco levantes puras manus*; Tertull., *de orat.* 14: *nos vero non attollimus tantum, sed etiam expandimus* (scil. *manus*).

¹⁶ *ad nat.* I 12; cfr. Cassiodor., *Expos. psalmodum*, 98 ad ps. 142: *nam qui expansis manibus orat, illam crucem redemptoris imitatur*.

¹⁷ *ubi nomen domini dimicabat, dimicaturi quandoque adversus diabolum, crucis quoque erat habitus necessarius, per quam Iesus victoriam esset relatores?* (*adv. Marc.* III e *adv. Iud.* 10); cfr. Firm. Mat., *de error. prof. relig.*, 27,3.

¹⁸ Tert., *Apolog.*, 30: *manibus expansis quia innocuis, capite nudato quia non erubescimus*.

¹⁹ *de patriarch.* V, 27: *si qui tempestatibus acti gravibus ad portum confugere velint, praesto sit ecclesia tamquam portus salutis, quae expansis brachiis in gremium tranquillitatis suae vocet periclitantes locum fidae stationis ostendens*.

²⁰ Caes. Arelat., *serm.* 151,3 (cfr. 215,4): *iam ad illam patriam nos praecessit multitudo patriarcharum et prophetarum, etiam apostolorum et martyrum gloriosus exercitus, et multa milia confessorum et virginum, et non parvus numerus fidelium populorum: qui omnes iam in beata requie constituti nos cotidie expansis brachiis caritatis expectant desiderantes pariter et orantes, ut de harena mundi istius, in qua contra diabolum nobis pugnare necesse est, victores nos cum triumpho et exultatione in illa patria paradisi suscipiant*.

²¹ Immagine ampiamente trattata nei lessici tematici e iconografici: Henri Leclercq, s.v. *orant-orante*, in *D.A.C.L.*, 12, 2, coll. 2298 ss.; Anna Maria Giuntella, in *Dizionario Patristico di Antichità Cristiane*, II, Casale Monferrato, Marietti, 1983, coll. 2493-2496; Gerd Heinz Mohr, *Lessico di iconografia cristiana*, Istituto di Propaganda libraria, Milano, 1984 (trad. it. dell'ed. Dusseldorf-Colonia, 1971), pp. 254-255; Bisconti, in *Temi di iconografia*, cit., pp. 235-236.

figura, in contesti funerari, hanno contribuito numerosi studi, i quali, pur con divergenze di opinioni sul senso più o meno realistico da attribuire all'immagine, ne hanno chiarito i rapporti con l'iconografia della *Pietas* romana e con gli scenari dell'immaginario ultraterreno, discutendo soprattutto sulla reale o simbolica raffigurazione del defunto e sul significato da attribuire all'azione della preghiera inquadrata ora in un contesto di supplica e di intercessione, ora nella prospettiva paradisiaca di un incessante rendimento di grazie²². È difficile affermare con certezza quale di questi significati fosse di volta in volta prevalente, cosa intendesse comunicare il committente della lapide e cosa venisse percepito da chi visitava le tombe; è peraltro possibile che tale scelta iconografica, nel corso del tempo, abbia modificato la sua funzione, essere malintesa o deformata, perdere di senso proponendosi come un riferimento esclusivamente decorativo o all'inverso arricchirsi dei significati richiamati dalle associazioni simboliche.

Una particolare composizione iconografica che è stata finora meno considerata, forse per la rarità delle sue attestazioni nelle iscrizioni urbane²³, è quella presente nel documento conservato a Matelica dove la figura appare sullo sfondo di un edificio. Confronti pertinenti si possono istituire con diverse tipologie di lapidi funerarie nelle quali l'orante, ugualmente rivolta verso lo spettatore, ha alle spalle un'architettura; un rapporto di dipendenza iconografica evidente mette in relazione queste raffigurazioni con i prospetti dei sarcofagi a colonne, ma va notato che le lapidi funerarie presentano una singolare varietà di tipologie rispetto all'architettura che fa da sfondo: si tratta a volte di solenni *triforia*²⁴,

²² Al 'problema dell'orante nell'arte paleocristiana' dedicò un intervento Lucien De Bruyne, nell'adunanza del 2 giugno 1960 della Pontificia Accademia romana di Archeologia, riassunta nei Rendiconti del 1960, p. 7 ('L'orante è la personificazione della salvezza nella pace eterna'), riaprendo una discussione che è stata continuata in anni recenti da Bruun, *Symboles*, cit., pp. 131-142 con contributi successivi di Mara Bonfioli, *Aquileia e Grado. Nuove testimonianze epigrafiche*, in *Atti del IX Congresso internazionale di Archeologia cristiana (Roma 1975)*, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, 1978, II, pp. 98-100 e di Fabrizio Bisconti, *La rappresentazione dei defunti nelle incisioni sulle lastre funerarie paleocristiane aquileiesi e romane*, in *Aquileia e Roma*, Udine, Arti grafiche friulane, 1987 (AntAAD., XXX), pp. 289-308; Id., *L'apparato figurativo delle iscrizioni cristiane di Roma*, in *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, cit., pp. 173-179; Id., *Il gesto dell'orante tra atteggiamento e personificazione*, in *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Roma, a cura di Serena Ensoli e Eugenio La Rocca, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2000, pp. 368-372; da questi studi si può risalire alla cospicua bibliografia precedente. L'ipotesi che il gesto esprima una 'specifica concezione escatologica' radicata nella tradizione egizia è stata ripresa da Luisa Bongrani Fanfoni, *La tipologia dell'orante rappresenta un gesto di preghiera?*, in «Rivista degli Studi orientali», 53, 1980, pp. 299-302.

²³ Nelle I.C.U.R. posso segnalare il solo confronto di I 1821; il tema ricorre più frequentemente nella produzione norditalica, soprattutto ad Aquileia, Grado, Trieste.

²⁴ Vd. la lastra da Grado citata *infra* a nota 43.

di strutture porticate²⁵, di edicole²⁶, di mura con aperture ad archi²⁷, o anche di semplici schermi divisorii a tendaggi²⁸ che, per essere talvolta presenti a complemento delle altre raffigurazioni prima citate²⁹, sembrano da intendersi come riferiti ad esse in una forma allusiva, compendiaria e cursoria³⁰.

Questo particolare sfondo a edifici fu segnalato qualche decennio fa da Fabrizio Bisconti; in un articolo dedicato alle raffigurazioni dei defunti sulle lastre funerarie di Roma e di Aquileia³¹, lo studioso si domandava quale senso attribuire alla casetta a forma di mausoleo timpanato disegnata sulla lapide aquileiese di *Marciana*³² e concludeva per una ‘rappresentazione della città celeste’³³, un’allusione architettonica alla dimora ultraterrena che riconosceva anche nella simbologia delle strutture su colonne dell’epigrafe aquileiese di *Abra*³⁴, di quella tergestina di *Balerius e Malisa*³⁵ e nei *parapetasmata* della lapide di *Valentina*³⁶. Si tratta di un’ipotesi verisimile e anche suffragata dall’apparato di simboli che completano questo tipo di composizione a suggerire un ambiente di pace paradisiaca definitivamente posseduta: monogrammi cristologici e croci³⁷, colombe³⁸, stelle³⁹, alberi⁴⁰, agnelli⁴¹ uniscono, all’immaginario classico del *locus amoenus*⁴², l’evocazione del cielo e la simbologia dell’incontro con Cristo. È l’impressione che si trae dalla bella lastra dell’*infans* di Grado, dove il piccolo defunto e un adulto sono rappresentati nell’atto della preghiera al centro di un *triforium* ad

²⁵ Si veda la complessa raffigurazione di *Inscr. Aquil.* 2943 e quella, più essenziale, di 2989.

²⁶ Ad esempio *Inscr. Aquil.* 3090 descritto come *tentorium cum tympano*.

²⁷ Così in *I.C.I.* 30 con due figure oranti sullo sfondo di archi e velario nell’apertura centrale.

²⁸ Ad esempio *Inscr. Aquil.* 3016, 3104, 3138, 3234, 3243.

²⁹ Ad esempio *I.C.I.* 30 e *Inscr. Aquil.* 2989, 3090.

³⁰ Sono i *parapetasmata* o *velaria* nel lessico dei repertori sui quali vd. Danilo Mazzoleni, s.v. *parapetasma*, in *Dizionario patristico di antichità cristiane*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, col. 2684 e in *Temi di iconografia*, cit., p. 243 con discussione della bibliografia attraverso la quale si afferma l’ipotesi di un’allusione allo scenario ultramondano; che si tratti delle cortine in uso negli allestimenti funebri è sostenuto da Giuseppe Bovini, *I sarcofagi paleocristiani. Determinazione della loro cronologia mediante l’analisi dei ritratti*, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, 1949, pp. 57-58.

³¹ *La rappresentazione dei defunti*, cit., pp. 289-308.

³² *C.I.L.* V 1681; Bruna Forlati Tamaro, *Epigrafi cristiane sepolcrali con graffiti da Aquileia*, «Archeologia class.», 25-26, 1973-1974, p. 286, n. 2. Datata alla metà del IV sec. d.C.

³³ ‘Più in generale si potrebbe pensare ad una rappresentazione della città celeste, resa con elementi rustici ed urbani in contaminazione e combinazione, per indicare che il mondo a cui accedono i defunti è eccezionale’.

³⁴ Ettore Pais, *Suppl. Ital.* 336; *I.L.C.V.* 1365; Forlati Tamaro, *Epigrafi cristiane*, cit., p. 290, n. 16 e fig. LIV 1; *Inscr. Aquil.* 2943. Datata ai primi anni del V sec. d.C.

³⁵ *C.I.L.* V 1714; *Inscr. Aquil.* 2989. Datata alla fine del IV sec. d.C.

³⁶ Pais, *Suppl. Ital.* 361; Forlati Tamaro, *Epigrafi cristiane*, cit., p. 287, n. 5 e tav. L 2 la definisce ‘simbolica tenda’ in relazione alla dimora celeste. Datata al IV sec. d.C.

³⁷ *Inscr. Aquil.* 2943, 3016, 3090, 3104, 3138, 3234, 3243.

³⁸ *Inscr. Aquil.* 2989, 3016, 3138.

³⁹ *Inscr. Aquil.* 3016.

⁴⁰ *Inscr. Aquil.* 3138.

⁴¹ *Inscr. Aquil.* 3234.

⁴² Sull’iconografia paradisiaca vd. recentemente Bisconti, *L’apparato figurativo*, cit., p. 177.

arcate, poggianti su colonnine tortili, di eccezionale ricchezza architettonica e decorativa come si addice ad uno scenario di paradiso e dove si legge, per immagini e simboli, l'adesione alla dottrina trinitaria e battesimale⁴³.

Ci si può allora interrogare sul significato della costruzione, che non rispetta un modello e che appare perciò come l'interpretazione di un'idea, di volta in volta rielaborata in forma diverse. Ma quale? Nel caso dell'iscrizione qui in esame, ad esempio, l'identificazione dell'edificio raffigurato non è immediatamente evidente anche se l'architrave su colonne sembra alludere ad un passaggio o ad una porta⁴⁴ e quindi all'ingresso ad una abitazione o umana, come una *domus* o un *palatium*, o divina, come un *templum*. Così è anche per le immagini dei porticati che possono alludere agli ingressi monumentali di dimore fastose. Ancora più chiaramente l'idea dell'ingresso si rivela nelle raffigurazioni dei *velaria* dove i tendaggi rialzati, che fanno da cornice alla figura in preghiera, alludono ad un luogo segreto e separato che è ormai spalancato e accessibile. Senza voler del tutto escludere la possibilità che la fonte di ispirazione sia di volta in volta costituita da monumenti o situazioni reali, è difficile sottrarsi alla suggestione dei passi della sacra scrittura che descrivono la casa del Signore e lo stato di beatitudine di chi vi abita. Ne dà numerose testimonianze il libro dei Salmi. Si pensi ad esempio al salmo 27: 'una sola cosa ho chiesto al Signore, questa sola io cerco: abitare nella casa del Signore tutti i giorni della mia vita per gustare la dolcezza del Signore e ammirare il suo santuario'; al salmo 84 'Quanto sono amabili le tue dimore Signore degli eserciti, l'anima mia languisce e brama gli atri del Signore... beato chi abita la tua casa sempre canta le tue lodi... per me un giorno nei tuoi atri è più che mille altrove'; al salmo 135 'Lodate il nome del Signore, lodatelo servi del Signore, voi che state nella casa del Signore, negli atri della casa del nostro Dio'.

La casa di Dio è dunque immaginata come un santuario che accoglie nei suoi atri i fedeli riuniti nella liturgia della lode senza fine; se questa è la vita dei santi nell'eternità, le lapidi qui in esame ce ne restituiscono la raffigurazione nelle sue componenti essenziali: una costruzione che interpreta, in forme diverse, l'immaginario del tempio divino e una figura orante che esprime la lode innalzata a Dio dal defunto, ormai beato, sulla soglia della casa del Signore. Si tratta di una ulteriore conferma all'interpretazione della figura dell'orante come proiezione, nello spazio paradisiaco, del defunto che viene caratterizzato in uno *status* di continua benedizione. Si tratta anche di un riscontro dell'uso del patrimonio scritturistico da parte dei cristiani dei primi secoli non solo nell'ambito della citazione colta e diretta⁴⁵,

⁴³ Ezio Marocco, *Notiziario archeologico*, «Aquileia nostra», LXXI, 2000, p. 611, n. 2 (A.E. 2000, 598).

⁴⁴ Cfr. il significato della porta dischiusa che l'arte cristiana mutua dalla raffigurazioni etrusche e romane analizzato da Daniela Goffredo, *Le cosiddette 'scene d'ingresso' nell'arte funeraria cristiana*, «Riv. Archeol. crist.», LXXIV, 1, 1998, pp. 197-236.

⁴⁵ Sulla citazione scritturistica e il ruolo mediatore dell'immagine vd. Antonio Enrico Felle, *Biblia epigraphica. La sacra scrittura nella documentazione epigrafica dell'Orbis christianus antiquus (III-VIII secolo)*, Bari, Edipuglia, 1992, pp. 21 e 439-441 con bibliografia.

ma anche in quello, più sfumato e allusivo, ma non meno evocatore, della rielaborazione per immagini: oltre alle storie del vecchio testamento, che danno vita ad un ricco repertorio di raffigurazioni di 'salvati'⁴⁶, anche i salmi possono contribuire all'immaginario della salvezza che, insieme alla resurrezione, costituisce uno dei temi centrali dell'arte e dell'epigrafia funeraria delle comunità cristiane.

Tornando allora alla lapide conservata a Matelica, se questa lettura in chiave 'paradisiaca' corrisponde alle intenzioni del committente, può essere sottolineata la volontà del lapicida di rendere il portale degno di una dimora divina, caratterizzandolo come sontuoso e magnifico grazie alle volute che disegnano l'architrave e alle decorazioni che adornano le colonne; e mi domando se il *podium*, sul quale sta l'orante, non intenda rappresentare la soglia della casa di Dio dove i fedeli trovano dimora.

La datazione di questo documento dovrà tener conto del fatto che il tema compare precocemente nella pittura delle catacombe⁴⁷ fornendo un modello alle lapidi dei loculi, sebbene le più antiche iscrizioni urbane datate con orante siano degli anni 375-400⁴⁸; possono confortare una cronologia nel IV sec. i confronti suggeriti per la tipologia delle colonne⁴⁹, la dalmatica lunga fino ai piedi, i caratteri della scrittura; se il laconismo del testo potrebbe riportarsi anche ad un periodo anteriore⁵⁰, la scomposizione del nome disposto ai lati della figura sembra in qualche modo precludere a quella disarticolazione del rapporto tra immagine e testo epigrafico che caratterizzerà le lapidi successive al classicismo dell'età damasiana⁵¹.

⁴⁶ Bisconti, *L'apparato figurativo*, cit., p. 177; il valore profetico e simbolico del Vecchio Testamento rispetto a quello attuativo del Nuovo è messo in evidenza da Giorgio Otranto, *Alle origini dell'arte cristiana precostantiniana: interpretazione simbolica o storica?*, «*Vetera christianorum*», 26, 1989, pp. 287-306.

⁴⁷ Giorgio Otranto, *Tra letteratura e iconografia: note sul Buon Pastore e sull'Orante nell'arte cristiana antica (II-III sec.)*, «*Vetera christianorum*», 26, 1989, pp. 69-87.

⁴⁸ Censite da Bruun, *Symboles*, cit., p. 136.

⁴⁹ Il motivo della colonna ornata da tralci di vite, alternati a putti, ricorre ad esempio nel sarcofago di Giunio Basso definitivamente datato al 359 d.C. (Friedrich Gerke, *Der Sarkophag des Iunius Bassus*, Berlin, Gebr. Mann, 1936), sul coevo sarcofago a colonne del Museo lateranense dove i tralci si alternano a motivi floreali (Joseph Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, Roma, Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, 1929-1936, tav. 121, 2-4 e pp. 121, 159, 170), su quello detto di 'Sainte Madeleine', datato tra il 350 e il 360 da Marion Lawrence, *Columnar Sarcophagi in the Latin West*, «*The Art Bulletin*», 14, 1932, pp. 111, 131 e 16 n. 4 con fig. 7. Sono *vitineae* le colonne costantiniane di S. Pietro secondo il *Liber Pontificalis*, 34,16.

⁵⁰ Di 'laconismo arcaico' parla Giovanni Battista De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, II, Roma, 1867, pp. 250-254; per una valutazione dei dati statistici relativi alla presenza del *nomen singulum* nell'epigrafia precostantiniana vd. Carlo Carletti, *Epigrafia cristiana, epigrafia dei cristiani: alle origini della terza età dell'epigrafia*, in *La terza età dell'epigrafia. Colloquio AIEGL-Borghesi* 86, Faenza, Fratelli Lega, 1988, pp. 128-133; Id., *Nascita e sviluppo del formulario epigrafico cristiano: prassi e ideologia*, in *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, cit., pp. 145-148; inoltre Iiro Kajanto, *Roman Nomenclature during the Late Empire*, *ibid.*, pp. 104-106.

⁵¹ Carletti, *Nascita e sviluppo*, cit., pp. 147 e 160.



Fig. 1. Matelica, Palazzo Piersanti. L'iscrizione cristiana I.C.U.R. 3416



Fig. 2. Particolare della raffigurazione: l'orante e lo sfondo architettonico

Roberto Perna

Attività della missione archeologica dell'Università degli Studi di Macerata ad *Hadrianopolis* e nella valle del Drino (Albania). Relazione preliminare anno 2007

Tra il 13 luglio ed il 12 agosto del 2007 una équipe dell'Università degli Studi di Macerata (Dipartimento di Scienze Archeologiche e Storiche dell'Antichità), diretta dal Prof. G. Paci, e coordinata sul terreno dal sottoscritto, in collaborazione con l'Istituto Archeologico Albanese (Dipartimento di Antichità) ed in particolare con il Prof. M. Korkuti, direttore dello stesso Dipartimento ed il Dott. V. Qirjaqi, archeologo responsabile della Direzione regionale dei Monumenti di Gjirokaster, ha realizzato la terza campagna di scavo prevista dal Protocollo di collaborazione stipulato nel 2006 tra i due Istituti, conducendo attività di studio, scavo e ricognizione nella zona dell'antica città romana di *Hadrianopolis* (Sofratikë). Le indagini hanno interessato sia l'area urbana, sia quella della necropoli ovest, sia il territorio della valle del fiume Drino, nel cui bacino si è sviluppato l'insediamento antico. Ai lavori hanno partecipato, oltre che studenti laureandi e laureati dell'Ateneo maceratese, anche una équipe del Dipartimento di Geomorfologia dell'Università di Camerino, alcuni professionisti – esperti nelle indagini *remote sensing* – ed un gruppo di studenti di archeologia dell'Università di Gjirokaster¹.

Nonostante le analisi, in particolar modo sui materiali, siano ancora in corso e dunque risulti certamente prematuro proporre ipotesi relative alla destinazione funzionale ed alla cronologia delle strutture individuate, sembra però opportuno, come già successivamente alla prima campagna del

¹ Si ringraziano a tal proposito i dott. Chiara Capponi e Matteo Tadolti della società cooperativa Abaco, la dott.ssa Valeria Tubaldi, gli studenti del nostro ateneo Elena Ciccarelli, Fabio Fazzini, Alberto Rossi e David Sforzini, i proff. Gino Cantalamessa, Carlo Bisci dell'Università di Camerino, i dott. Daniele Morganti, Luca Pasqualini, Edoardo Gualtieri e Carlo Gualtieri, operatori per i sistemi *remote sensing*, ed infine Enkela Xheka, Klejda Ruçi ed Ermira Zeneli, studentesse dell'Università di Gjirokaster. Un particolare ringraziamento va infine alla nostra Ambasciata di Tirana nella persona del prof. A. Ciani, addetto alla Cooperazione Scientifica ed Universitaria.

2005², proporre un quadro sintetico delle principali attività svolte, rimandando alla prossima pubblicazione complessiva una più dettagliata analisi di carattere scientifico.

Nel corso del 2007 l'attività si è concentrata in particolare nell'ampliamento ed approfondimento³ del Saggio 4 all'interno dell'area urbana, nella realizzazione di sondaggi stratigrafici nell'area del teatro (in prosecuzione del Saggio 3 già avviato nel corso della campagna 2006) e nella prosecuzione delle indagini di carattere *remote sensing* relative sia alla città che alla necropoli ovest, attraverso metodologie di carattere geosismico e georadar (fig. 1).

Contemporaneamente all'attività di scavo è proseguita la realizzazione della carta archeologica della valle del Drino e l'équipe dell'Università di Camerino si è occupata delle indagini geologiche ed idrogeologiche sul territorio.

Proseguimento del saggio 4 nell'area urbana (fig. 2)

Nell'area antistante il teatro si è proseguito il Saggio 4 esteso su di una superficie complessivamente a forma di L ampia m² 450 ca., se si comprende anche l'area indagata l'anno precedente. È stato previsto sia lo spostamento della strada campestre (che passava a est a poca distanza dal teatro) di ca. 30 m fino ai limiti interni dell'area di proprietà pubblica, sia il collegamento fra l'area del teatro e quella degli scavi della missione, allo scopo di realizzare un'ampia area archeologica unitaria, più facilmente fruibile e valorizzabile, della quale si è proposta, mediante un basso muretto, la recinzione.

Su tutta la superficie è stato asportato il terreno superficiale, costituito da löss sterile, fino ai primi livelli archeologici, individuati ca. m 2,5 al di sotto del pdc. moderno (figg. 3, 4).

In due aree specifiche ad ovest del muro 2010 individuato l'anno precedente⁴, ed in particolare all'interno dell'ambiente quadrangolare delimitato dai muri 2013-2015-2022-2027, già noto, e tra il muro 2012 ed il muro 2010, sono stati realizzati due Saggi di approfondimento che consentono di proporre alcune ipotesi sulle principali fasi di vita attestate nell'area, un'area di particolare interesse ai fini dello studio dell'evoluzione storica e topografica della città romana e di quella poleografica della valle del Drino in età ellenistica e romana.

² Per quanto riguarda in particolar modo i risultati della campagna 2005 si veda in questa stessa sede: R. Perna, *Attività della Missione Archeologica dell'Università di Macerata a Sofratike (Albania). Relazione preliminare anno 2005*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata», XXXVII, 2004, pp. 47-71.

³ Per i risultati complessivi dei lavori sino al 2006 si rimanda a: Apollon Baçe, Gianfranco Paci, Roberto Perna (a cura di), *Hadrianopolis I. Il Progetto TAU*, Jesi, Stampa Nova 2007.

⁴ Si veda anche: Roberto Perna, *Le indagini archeologiche in area urbana*, in Baçe, Paci, Perna, cit., fig. 63.

Le indagini sembrano confermare⁵ che la prima fase edilizia⁶ ricollegabile alla città sia da collocare cronologicamente prima del II sec. d.C. a partire forse dall'età augustea. Certamente tracce più evidenti si rilevano in particolare a partire dall'età flavia⁷, come ad esempio la realizzazione di una canaletta.

Sulla base delle indagini in corso si può però ipotizzare che tale insediamento di età romana si sia sovrapposto ad uno più antico del quale stanno forse emergendo le tracce (fig. 5)⁸.

Nel corso del II sec. d.C. l'area fu caratterizzata da un edificio di proporzioni monumentali e di pianta quadrangolare: di esso dopo probabili interventi di restauro in una fase da collocarsi tra II e III sec. d.C.⁹, è per tre lati leggibile la planimetria dell'ultima fase (UUSS 2010-2033-2089, fig. 6). A ovest e di fronte al teatro monumentale¹⁰ si apriva probabilmente un ambiente scoperto, pavimentato con lastre calcaree di grandi dimensioni solo in parte conservate (2048-2051 e 2101, figg. 7, 8). Tale pavimentazione è successiva anche alla realizzazione di un sistema di canalizzazione delle acque di scolo, connesso all'edificio, formato anche da una canaletta e da un pozzo che si sovrappongono alla canaletta precedente.

Considerazioni di carattere planimetrico e funzionale inducono quindi a ritenere che il nuovo edificio monumentale sia connesso alla ricostruzione dell'ambiente precedente mantenendone la stessa funzione.

Di particolare interesse è la costruzione, probabilmente dopo il III sec. d.C., di alcuni muri (fig. 9), in opera cementizia di notevole spessore, che dovranno essere ancora indagati nella loro interezza: essi occupano in maniera sistematica l'area scoperta certamente in funzione della riorganizzazione monumentale dello spazio urbano di carattere pubblico.

È probabilmente nel corso del V sec. che tale sistemazione dell'area fu abbandonata e la stessa fu occupata da una serie di livelli di riempimento (fig. 10)¹¹ che precedettero la costruzione di un piccolo ambiente quadrangolare (UUSS 2013-2015-2022-2027, fig. 11) che, occupando lo spazio in origine scoperto, potrebbe essere connesso ad una totale riorganizzazione planimetrica e funzionale dell'area; la sua collocazione cronologica però potrà essere

⁵ Roberto Perna, *Per una proposta di prima lettura della città romana*, in Baçe, Paci, Perna, cit., p. 70.

⁶ Attestata per ora solo dal muro 2078, individuato al di sotto della US 2010.

⁷ Si veda tra i materiali in particolare un raro bollo in *planta pedis* (HD.07.S4.2086.5), su un frammento di TSOriente A, databile fra l'età neroniana e quella dei flavi.

⁸ Dalla US 2100 provengono in particolare frammenti di ceramica a vernice nera legati a produzioni sovradipinte.

⁹ Tali interventi sembrano essere documentati da livelli archeologici databili tra II e III sec. d.C.

¹⁰ Roberto Perna, *Nuove indagini per lo studio del teatro di Hadrianopolis*, in Baçe, Paci, Perna, cit., pp. 40-45.

¹¹ Tra i materiali più recenti si individuano in particolare di frammenti di ceramica da cucina di importazione africana, collocabili proprio in questa fase cronologica.

definita con maggior precisione solo nella prosecuzione degli scavi ma forse può essere collocata nel VI sec. d.C.

Di particolare interesse è stato lo scavo dei livelli di abbandono di tale edificio che hanno consentito di indagare il crollo del tetto (fig. 12), ancora ben conservato al di sopra di livelli di carbone – connessi a fenomeni di combustione in loco – e di reperire tracce di *instrumentum domesticum* schiacciato proprio dai crolli, cosa che ha fornito utili informazioni relative proprio alla tipologia delle coperture in questa fase cronologica.

La distruzione dell'edificio è legata ad un diffuso livello archeologico (formato dalle UUSS 2014 e 2011 individuato su tutta l'area del saggio 4, anche al di fuori delle aree interessate dagli approfondimenti stratigrafici), costituito da abbondante materiale edilizio (pietre, coppi, tegole) apparentemente legato ad una distruzione intensa che ha riguardato tutta l'area ed al successivo spianamento del materiale edilizio di risulta¹².

Un edificio, di cui rimangono i muri US 2012 e 2024 e del quale oggi non è possibile proporre un'ipotesi relativa alla planimetria ed alle funzioni, si sovrappone al precedente, stranamente quasi senza sfruttarne le strutture ancora conservate. I muri delimitano un ambiente di misura almeno m 4,6 x 2,0 del quale dovranno essere indagate con precisione forma e funzione.

L'ultima fase di vita documentata nell'area è legata alla costruzione di una serie di muri (in pessimo stato di conservazione), uno dei quali individuato già l'anno precedente (US 2003), altri invece proprio nel corso dell'ultima campagna (UUSS 2035, 2098) che, disposti ortogonalmente fra di loro, sembrano delimitare delle grandi aree aperte di forma subquadrangolare, forse legate alla parziale ruralizzazione della città.

Realizzazione di sondaggi stratigrafici nell'area del teatro, in prosecuzione del Saggio 3

Nella *summa cavea* lungo l'asse centrale dell'edificio, ad est, è stato aperto un Saggio al fine di analizzare nel dettaglio le caratteristiche ingegneristiche dell'edificio stesso, alla ricerca anche di una conferma o di una smentita rispetto a quanto proposto successivamente alle indagini del 2006¹³ (fig. 13).

Lo scavo è stato però interrotto successivamente all'asportazione dei soli livelli più superficiali e recenti, legati probabilmente ai lavori che negli anni '80 hanno riguardato l'edificio da spettacolo, in attesa di proseguirlo nel corso della campagna 2008.

¹² I rinvenimenti numismatici collocano tale distruzione dopo il VI sec. d.C.

¹³ Roberto Perna, *Nuove indagini per lo studio del teatro romano di hadrianopolis*, in Baçe, Paci, Perna, cit., pp. 40-45.

Prosecuzione delle indagini geosismiche

Indagini *remote sensing* sono state realizzate tramite sismografo, in quattro aree del sito scelte al fine di verificare, in relazione a quanto acquisito nel corso degli anni precedenti, l'estensione della città in particolare in direzione sud, est e nord rispetto al teatro e poi in direzione ovest.

La presenza di alcune significative anomalie, in corso di studio, conferma le proposte già edite nelle prime tre direzioni, dando utili informazione per la sua estensione verso ovest.

Avvio delle indagini georadar (fig. 14)

Verificata negli anni precedenti la possibilità di indagare l'area della città tramite georadar, è stata avviata una campagna estensiva al fine di verificare le caratteristiche urbanistiche dell'insediamento stesso, con l'obiettivo di incrociare i risultati desumibili dalle diverse metodologie: georadar e geosismica.

A tal proposito sono stati realizzati numerosi stendimenti (maglie di m 5 x 5) su una superficie di ca 25.000 m², collocati in particolar modo nella metà est della città di fatto integralmente indagata. I primi risultati (sono ancora in corso le analisi dettagliate che dovranno essere completate nel 2008), confermando la collocazione dei limiti urbani già proposta grazie alle indagini geosismiche e non contrastando con l'ipotesi di un insediamento ancora più sviluppato verso est, hanno consentito anche di verificare la presenza all'interno della città di numerosissime anomalie, che sembrano fornire il quadro di una città fittamente occupata da edifici all'interno del perimetro urbano con particolare riguardo proprio nell'area intorno al teatro.

Indagini presso la necropoli (fig. 15)

Propedeuticamente all'avvio dello scavo che si intenderebbe realizzare nel corso della campagna 2008, sono state avviate indagini georadar nell'area della necropoli della città antica presso Sofratikë, con il primo intento di verificarne l'estensione e le caratteristiche planimetriche.

Obiettivo non secondario era anche quello di porre all'attenzione pubblica il problema della tutela dell'area, attualmente a rischio a causa del non programmato sviluppo edilizio del quartiere più basso del paese di Sofratikë, in prossimità della Strada SH 4 ed intorno all'area del Municipio. Individuare le aree interessate dai resti archeologici e "delimitare" topograficamente il rischio (o meglio la risorsa) è infatti lo strumento fondamentale per consentire alle legittime esigenze di sviluppo del territorio di convivere con la necessaria

tutela del patrimonio culturale dell'area, che può, e deve divenire strumento di sviluppo economico per il territorio.

I primi risultati, condizionati in molti casi dall'impossibilità di muoversi liberamente per maglie regolari nell'area fittamente antropizzata, consentono di limitare l'area a maggiore potenzialità archeologica fra le tre strade asfaltate in senso nord, est e sud del quartiere basso di Sofratikë e le prime pendici della collina ad ovest; inoltre confermano quanto già proposto e nel contempo forniscono alcuni dati sulla distribuzione delle tombe e sulle loro caratteristiche planimetriche e costruttive.

Realizzazione della carta archeologica

La realizzazione della Carta archeologica della Valle del Drino è stata effettuata attraverso ricognizioni mirate che hanno consentito di individuare per la prima volta numerosi siti non noti, o comunque non documentati (fig. 16), e nel contempo di schedare e georeferenziare gli stessi insieme ad altri già noti (fig. 17).

La collocazione su base topografica è stata realizzata tramite rilievo satellitare GPS, garantendo la massima precisione del posizionamento¹⁴.

Per ogni sito è stata realizzata una breve scheda alfanumerica e la documentazione fotografica; solamente quando ritenuto utile è stata realizzata una documentazione grafica con particolare attenzione alle piante ed agli elevati dei singoli monumenti.

Tutti i dati – di base, ancillari, intermedi e finali – sono andati a confluire ad implementare la banca dati georeferenziata già realizzata a partire dal 2005, gestita tramite sistemi informativi geografici (GIS; Arc Gis 9) affinché possano progressivamente essere restituiti in forma cartografica adeguata ai fini sia della gestione delle informazioni territoriali sia della elaborazione della carta archeologica complessiva, che si vuole porre anche come fondamentale strumento di tutela.

*Lo studio dei materiali*¹⁵

È in atto lo studio dei materiali anche in funzione della loro prossima pubblicazione insieme a quella dei risultati delle campagne di scavo in corso; in

¹⁴ Si deve rilevare che una ulteriore missione, specificatamente finalizzata al completamento della Carta archeologica della valle del Drino, coordinata, oltre che dal sottoscritto, da M. Tadolti e da V. Qirjaqi, è stata effettuata dal 19.5 al 31.5.2008.

¹⁵ Per lo studio dei materiali provenienti dagli scavi del 2007 sono in particolare debitore a V. Tubaldi.

particolare i materiali restituiti dallo scavo sono costituiti prevalentemente da reperti ceramici, vasellame fine da mensa e ceramica di uso comune.

La ceramica fine più diffusamente rinvenuta nel Saggio fino ad ora è la terra sigillata orientale con frammenti per lo più riconducibili alla produzione B2 (fig. 18); la forma maggiormente documentata risulta la 60 (UUSS 2065/2070/2096), cronologicamente diffusa fra il 50/60 ed il 150 d.C. a cui si affiancano le Forme 52 e 74a, oltre che, in particolare nel Saggio 3, la Forma 25 (Atlante II, Tav. XII) e la 31 (Atlante II, Tav. XIII). Le altre produzioni di terre sigillate attestate sono la A (forme 20 e 23) e la B1 (Forme 17a, 31, 35, 36 e 37).

Numerose sono le attestazioni della ceramica a vernice nera, con legami anche con le produzioni sovradipinte.

Notevole anche la presenza di terra sigillata africana, in particolare della produzione A che si estende per un arco temporale compreso fra il II ed il III sec. d.C. Particolarmente ricorrente la forma Lamboglia 2a (100-160 d.C.). Attestate da un solo esemplare per tipo nella produzione A2 la Forma Ostia I, mentre per la C la Forma Lamboglia 40 bis, infine per la produzione D le Forme Hayes 50b e 61. Attestata è anche la produzione A/D (fig. 19).

Presenti anche le lucerne, in particolare del tipo Loeschcke VII (II-III d.C.), e pareti sottili con esemplari quasi sempre privi di decorazioni.

Chiudono il quadro delle ceramiche fini per il Saggio le sporadiche attestazioni della terra sigillata italica (3 frammenti in tutto nelle UUSS 2037, 2084 e 2100) e due frammenti di ceramica egiziana di cui uno (US 2081), prodotto presso il Delta del Fayyun, corrispondente alla Forma Hayes 1972, fig. 88b/c con datazione fra il V ed il VII sec. d.C. Attestata anche se quantitativamente in numeri ridotti è la ceramica a pareti sottili per la quale non è stata possibile l'identificazione dei tipi a causa dello stato di frammentarietà dei reperti.

Preponderante il materiale ceramico proprio delle classi dell'*instrumentum domesticum*.

I rapporti quantitativi fra queste classi evidenziano la netta prevalenza della ceramica da fuoco con frammenti quasi tutti riconducibili all'olla (fig. 20). Scarsa è invece la presenza delle altre produzioni da fuoco: la ceramica africana da cucina (2 frammenti attribuibili alla Forma Ostia I della prima metà del II-IV/V sec. d.C., fig. 21) e la vernice rossa interna.

Alla rozza terracotta segue quindi la ceramica comune (531 frammenti) che presenta una più ampia varietà di forme rispetto alla ceramica da fuoco; sono state individuate infatti olle, balsamari, brocche, bottiglie, anforette da conserva e ciotole. È stata riscontrata (UUSS 2059, 2065, 2070, 2083 e 2088) inoltre la presenza di un piccolo nucleo (12 frammenti) di ceramiche comuni a copertura rossa o bruna che rimandano ad un orizzonte cronologico tardo-antico (III/IV-V sec. d.C., con attardamenti fino al VII d.C.).

Importante anche la presenza delle anfore, tuttavia lo stato di forte frammentarietà ha reso difficile nella maggior parte dei casi l'identificazione dei tipi. Numerose risultano le pareti aventi costolature sulla superficie esterna; esse, rinvenute nelle UUSS 2004, 2011, 2014, 2037, forniscono un inquadramento cronologico al IV-VII sec. d.C. e suggeriscono una provenienza orientale. Allo stesso arco cronologico riconduce un frammento di *spatheion* dalla US 2026 Q.1. Gli altri frammenti attestano contatti con l'area egea (anfore cretesi Gortina MRC2a, MRC2b, MRC3 tutte comprese fra il III-IV/V sec. d.C.) e con quella iberica (Dressel 28, Gortina V Tav. LXIc), mentre alcuni impasti rivelano la provenienza africana di alcuni contenitori anforici.

Accanto ai materiali ceramici si attesta una consistente quantità di laterizi (543 frammenti) e, in minor misura, di vetri. Per quest'ultima classe sono riconoscibili orli e fondi a disco di bicchieri a calice di età tardo-antica.

Fra gli oggetti più pregevoli in metallo, precisamente in bronzo, si hanno un anello, una spatola ed una borchietta.

Sono state rinvenute, in cattivo stato di conservazione, 16 monete (la maggior parte *Folles*).

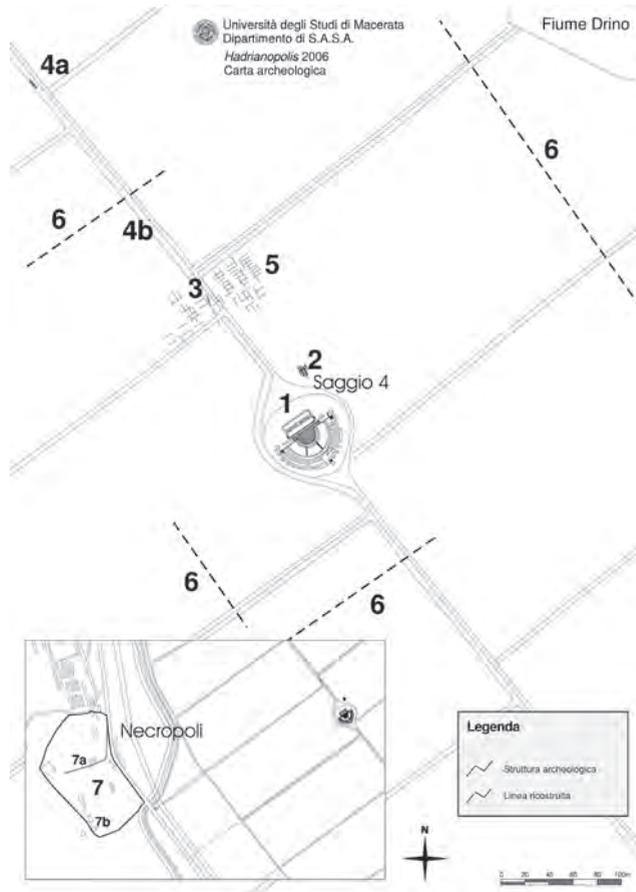


Fig. 1. Planimetria generale dell'area indagata

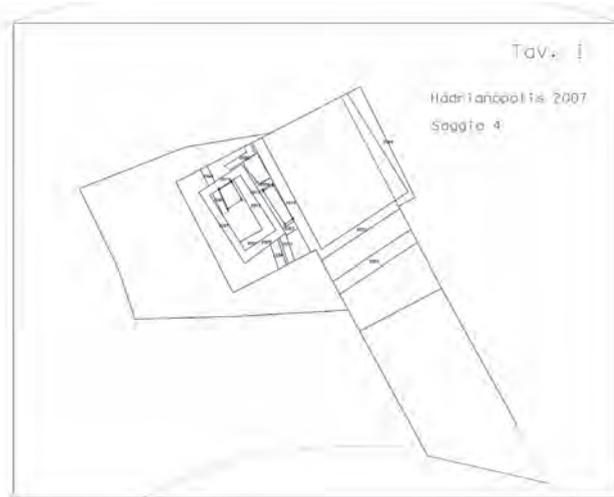


Fig. 2. Planimetria generale del Saggio 4 nel 2007



Fig. 3. L'area dello scavo da sud



Fig. 4. L'area dello scavo da nord-est



Fig. 5. I riempimenti più antichi al di sotto delle fasi romane



Fig. 6. L'ambiente delimitato dalle UUSS 2010-2033-2089, da nord



Fig. 7. Pavimentazione in calcare sopra la canaletta



Fig. 8. Tracce della pavimentazione in calcare



Fig. 9. Muri a ovest della US 2010



Fig. 10. Riempimenti tardi



Fig. 11. L'ambiente delimitato dalle UUSS 2013-2015-2022-2027, da ovest



Fig. 12. Crollo del tetto dell'ambiente delimitato dalle UUSS 2013-2015-2022-2027



Fig. 13. Il Saggio 3 da est

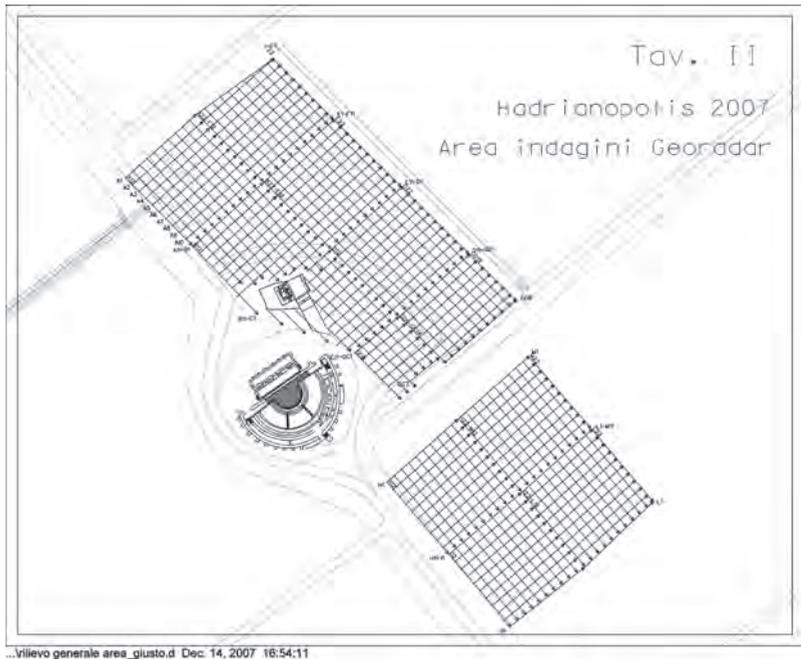


Fig. 14. Area indagata tramite georadar in area urbana

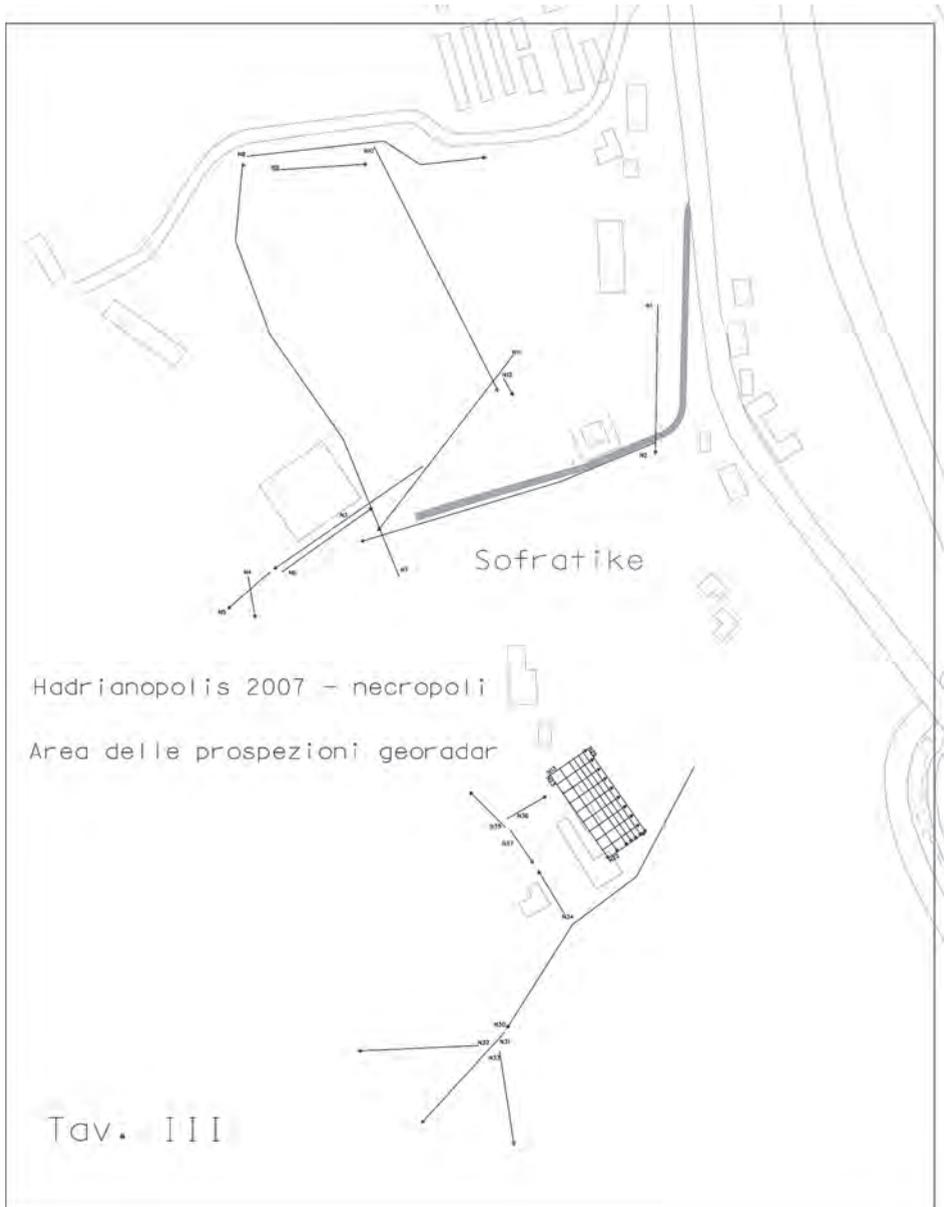


Fig. 15. Area indagata tramite metodologia georadar presso la necropoli



Fig. 16. Affioramento di materiali fittili relativi ad un sito d'età repubblicana



Fig. 17. Le fortificazioni ellenistiche di Labove



Fig. 18. Orlo di coppa in terra sigillata orientale B2



Fig. 19. Frammento di scodella in terra sigillata africana A/D



Fig. 20. Olla in ceramica da fuoco



Fig. 21. Orlo di ceramica africana da cucina

Seconda sezione: Filologia e letterature classiche

Giuseppe Flammini

La strofe alcaica dopo Orazio

È risaputo che, tra i sistemi sperimentati da Orazio nelle *Odi*, quelli che hanno goduto di una vitalità pressoché ininterrotta fino alla tarda latinità ed oltre sono stati la strofe saffica e l'asclepiadeo minore¹. La strofe alcaica, difformemente dal 'Fortleben' di queste due strutture metriche, non ha potuto mai vantare una fitta teoria di cultori, tant'è che l'unico esempio, del tutto isolato, di un carme composto in questo sistema tetrastico è reperibile solamente, dopo le 37 alcaiche composte dal Venosino, in Publio Papinio Stazio, il poeta di età flavia, che, oltre a cimentarsi con l'impegnativo, plurisecolare ed oramai consunto genere dell'epos, non disdegnò di affidare il suo estro poetico a quella Musa estemporanea cui sono ispirati tutti i carmi distribuiti nei cinque *libelli* delle *Silvae*².

¹ Catullo aveva già sperimentato la strofe saffica nei carmi 11 e 51. Dopo la produzione lirica oraziana questo sistema è impiegato da Seneca in alcune sezioni corali delle sue *Tragoediae* (cfr. *Med.* 579-606, cui fanno immediatamente seguito 8 endecasillabi saffici con adonio). Endecasillabi saffici in serie continua si trovano in *HF* 830-874, in *Pha.* 274-324 ecc., ed ancora in *Lux. Anth.* 294; 311; 326; 358. Ma per quanto concerne il 'Fortleben' della strofe saffica, cfr. ancora *Stat. silv.* 4, 7; *Auson.* 2, 1, pp. 7 e 11, 7, pp. 53 sgg. G.; *Prud. Cath.* 8; *Per.* 4; *Paul. Nol. carm.* 17; *Sidon. epist.* 9, 16, 3; *Ennod. carm.* 1, 4, 29-52; 8, 49-68; *Ven. Fort.* 9, 7; *AL* 648; 671, 1-24; 934 R. Quanto agli asclepiadei minori, essi sono diffusamente presenti in serie continua nelle sezioni liriche delle *Tragoediae* seneciane (cfr. *HF* 524-591; *Troad.* 371-408; *Med.* 56-74; *Pha.* 753-760; 764-882; 785-823; 1128 sgg.; *Thy.* 122-175; *HO* 104-172), in *Auson.* 27, 36-56, p. 239 G.; *Claudian.* 14, p. 105 H.; *Prud. Cath.* 5; *Paul. Nol. carm.* 33, 41-60; *Mart. Cap.* 1, 91; 2, 122; 9, 911-912; *Lux. Anth.* 289; 314; 316; 323; 356; 361; *AL* 629 R.

² I tratti stilistici distintivi sono notoriamente il *subitus calor* e la *festinandi voluptas*, come per altro l'Autore medesimo si premura di far rilevare nella epistola prefatoria al libro primo, indirizzata all'amico Stella. Quanto poi ai *libelli*, essi sono stati variamente denominati dal poeta: *opuscula* (cfr. *Silv.* II, *praef.* l. 3 e IV, *praef.* ll. 3 e 22), altrove *carmina* (cfr. *Silv.* II, *praef.* l. 10 e IV, *praef.* l. 10), e qualche volta, con giudizio autoriduttivo, sono stati designati *leves* (cfr. *e. g. Silv.* I, *praef.* ll. 2, 16, 27).

Orbene, nell'estate del 95³, era divulgato il libro quarto delle *Silvae*, comprendente nove componimenti, di cui il quinto, un *carmen lyricum* che si trova ad occupare non casualmente la posizione centrale⁴, esibisce proprio quel sistema metrico che, creato dal genio poetico di Mitilene, fu adattato agli *Itali modi* da Orazio. Il dedicatario dell'ode è Settimo Severo, ascendente del futuro imperatore omonimo, oratore e poeta originario di Leptis Magna, donde fu condotto a Roma negli anni della fanciullezza.

Nelle battute iniziali del carme il poeta, quasi a voler dare una giustificazione della scelta del metro, si premura di avvertire che l'ode esibisce un impianto oramai obsoleto⁵ (cfr. v. 3 sgg. *fortem atque facundum Severum / non solitis fidibus saluto*), un' affermazione che, a prescindere dal motivo stereotipo della *captatio benevolentiae*, ci consente di pervenire a conclusioni in una certa qual misura incontrovertibili in merito al grado pressoché nullo di frequentazione di cui aveva avuto certamente a soffrire il sistema alcaico nei cento e più anni intercorsi tra la dipartita del Venosino (8 a.C.) e la metà degli anni Novanta del I sec. d.C. Ritengo che l'oblio di cui è stata fatta oggetto l'alcaica sia da spiegare soprattutto con il fatto che l'architettura di questa strofe, a motivo dell'alternanza del ritmo ascendente e di quello discendente, che inevitabilmente finiscono con l'influire nella scelta delle parole metriche, esige un impegno maggiore e una cura formale più sorvegliata di quanto non reclamassero tutti gli altri sistemi eolici riesumati in parte dapprima da Catullo e poi in modo più cospicuo da Orazio. Per quanto concerne la struttura di *silv.* IV 5, va annotato che esso componimento ha un incipit epistolare, come suggerisce il tecnicismo formulare *saluto* (v. 4), variante sinonimica dell'espressione più usuale *salutem dico*.

Il debito contratto da Stazio nei riguardi di Orazio, indiscutibilmente rilevante nella scelta del metro, è ben visibile anche nei motivi che informano il contenuto dell'ode, che ha impostazione bipartita: nella prima sezione (vv. 1-18), infatti, il poeta non manca di indulgere a riferimenti autobiografici:

³ Mi attengo alla cronologia patrocinata da Frère (cfr. *Stace, Silvae, Texte établi par Henry Frère et traduit par Henry Jean Izaac*, I, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1961², p. XXI); ma sulla questione cronologica vd. ancora, con la bibliografia ivi stesso contenuta, Antonio Traglia, Giuseppe Aricò, *Le Opere di Publio Papinio Stazio*, Torino, UTET, 1987 (rist. dell'ed. del 1980), pp. 25-26. Per quanto invece concerne la cronologia dei restanti libri, essa riposa sull'accordo degli studiosi: il libro primo è assegnato agli anni 92-93, il secondo al 93-94, il terzo alla fine dell'estate o, tutt'al più, all'autunno del 94, mentre il quinto, come è risaputo, fu pubblicato postumo.

⁴ Faccio osservare che siffatta collocazione nell'architettura di un libro o di un insieme di componimenti è suggerita all'*Auctor* antico dalla *intentio* di porre in particolare rilievo il soggetto trattato rispetto alle altre tematiche svolte: ad es. Orazio, nella raccolta dei 17 *Epodi*, ha ritenuto di dover dislocare in posizione centrale il nono non tanto perché è dedicato a Mecenate, ma soprattutto perché esso risulta essere stato scritto in un momento nevralgico della storia politica di Roma, ossia in occasione dello scontro decisivo di Azio (2 settembre 31 a.C.), dal cui esito sarebbero dipesi i destini dell'impero.

⁵ Fra i restanti componimenti del libro IV alcuni sono stati composti nel metro eroico (1; 2; 4; 6; 8), altri in endecasillabi faleci (3; 9), ed infine uno nel sistema saffico (7).

sin da subito egli si presenta come un felice possessore di un piccolo appezzamento di terreno (v. 1 *Parvi beatus ruris honoribus*), ove par di cogliere un'allusione alla massima del *parvo esse contentum* di eziologia epicurea. A questo riguardo non può essere sottaciuta l'aspirazione, confessata da Orazio in *sat.* II 6, 1 sgg., ad entrare in possesso di un *modus agri non ita magnus*. Di sapore oraziano è anche il motivo della felicità derivante dal saper godere di piccole cose, che ritorna nei vv. 13-20, ove Stazio si dice appagato del suo piccolo podere, del focolare continuamente acceso, del vino versato dall'anfora in cui ha appena finito di fermentare. Altro motivo, soprattutto presente nelle *Odi* (cfr. I 4, vv. 1-10 e IV 7, vv. 1-6), è quello concernente la descrizione del ritorno della primavera, per cui vd. i vv. 5-12 del carme in oggetto. Nella seconda sezione (vv. 29-60) è disegnato il profilo del dedicatario che, fornito com'è di ingegno letterario ed avvedutezza politica, non si direbbe originario di una plaga selvaggia della Libia.

Ma veniamo ora all'esame del trattamento che la strofe alcaica ha ricevuto da parte del poeta di età flavia⁶. Innanzitutto è necessario fare una premessa metodologica che attiene ai termini stessi del confronto che è istituito tra le 15 strofe (= versi 60) di cui si compone *Silv.* IV 5 e le 317 strofe (= vv. 1268) di cui constano 37 dei 103 *carmina* che da Orazio sono stati composti in questo sistema metrico. Va da sé che dovranno essere valutati alla luce di questi dati numerici tutti i giudizi conclusivi in merito alla ricezione da parte di Stazio delle normalizzazioni introdotte dal Venosino nell'impianto delle sue alcaiche, come ad esempio l'allungamento costante esibito dal quinto elemento degli endecasillabi davanti alla dieresi, sillaba questa, la cui prosodia è oscillante, come è ben noto, nei frammenti superstiti delle alcaiche greche. Per quanto concerne la *facies* prosodica del primo elemento degli endecasillabi e dell'enneasillabo, che Orazio, salvo pochi casi, è incline a normalizzare, Stazio si dimostra più rigoroso del suo modello metrico in quanto la quantità di esso elemento è sempre lunga, ma questa conclusione non si spingerebbe al di là di un'arida constatazione, se non fosse confortata dalla considerazione statistica che Orazio deroga dal suo proprio *usus* prosodico una volta ogni 43 versi circa⁷. Ed ancora in Stazio è sempre rispettata negli endecasillabi la dieresi, ossia la forte pausa ritmica che coincide con la fine di parola dopo il quinto elemento, mentre nelle alcaiche oraziane se ne lamenta l'assenza in due casi (cfr. I 37, 14 *mentemque lymphantam Mareotico* e IV 14, 17 *spectandus in cer-*

⁶ Per quanto concerne l'esame metrico di *silv.* IV 5, mi sono attenuto all'edizione di Edward Courtney, *P. Papinii Stati Silvae*, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1990, pp. 102-104.

⁷ Questa media risulta dividendo il numero complessivo dei versi dell'alcaiche e quello dei casi in cui il primo elemento degli endecasillabi e dell'enneasillabo è breve: nei primi si contano 19 occorrenze (I 9, 1; 27, 12; 22; 31, 9; 17; 35, 37; 38; 37, 22. II 1, 6; 7, 22; 9, 5; 14, 6; 19, 22. III 1, 2; 26; 3, 34; 4, 78; 5, 22; 6, 10), mentre nel secondo se ne rilevano 10 (I 16, 19; 17, 7; 29, 7; 35, 15; 37, 15. II 3, 3; 17, 3; 20, 11. III 3, 71; 29, 11).

tamine Martio) ed inoltre in un numero esiguo di endecasillabi questa pausa si trova a cadere in voci composte subito dopo il prefisso⁸.

Dall'esame della metrica verbale del primo emistichio degli endecasillabi risulta che la combinazione impiegata più frequentemente è quella costituita dalla successione di monosillabo, trocheo e spondeo (v. 2 *qua prisca Teucros* ll...)⁹. A proposito di questa tipologia faccio rilevare che a v. 45 *non sermo Poenus* ll... si verifica la *correptio* della -o finale in parola spondiaca, fenomeno prosodico reperibile in altri bisillabi di questo genere, ma occorrenti tutti nei componimenti esametrici delle *Silvae*¹⁰. A seguire sono documentate sequenze quali palimbaccheo + spondeo (v. 6 *concessit altis* ll...)¹¹ e spondeo + baccheo (v. 1 *parvi beatus* ll...)¹². Confrontando questi dati con la frequenza delle varie configurazioni verbali utilizzate da Orazio in questa sede dell'alcaica, ci si accorge immediatamente di un'inversione di tendenza, giacché le strutture verbali più ricorrenti in quest'ultimo sono palimbaccheo + spondeo (27+46+63+33 = 164) e da spondeo + baccheo (37+47+53+27 = 164), mentre la sequenza, che in *silv.* IV 5 è la più attestata, si presenta 50 volte nel primo *colon* degli endecasillabi oraziani nei rispettivi quattro libri dei *Carmina* (9+14+19+8).

Occorre inoltre osservare che, mentre nelle *Odi* alle successioni palimbaccheo + spondeo o spondeo + baccheo nel primo endecasillabo corrispondono molto spesso nel secondo della stessa strofe queste medesime sequenze, ora con *parison* dei bisillabi spondiaci (cfr. *carm.* I 16, 13-14 *fertur Prometheus* ll.../ *limo coactus* ll...) ora con disposizione chiasmica di questi stessi (cfr. *ibid.* 25-26 *misit furentem* ll.../ *mutare quaero* ll...), nell'ode staziana a siffatti assortimenti subentrano altri formati da diversi agglomerati, come monosillabo, trocheo e spondeo nel primo endecasillabo e palimbaccheo + spondeo nel secondo (vv. 9-10 *nunc cuncta veris* ll.../ *crinitur arbos* ll...; vd. altresì vv. 13-14, 21-22, 41-42) o ancora monosillabo, trocheo e spondeo nel primo endecasillabo ma spondeo + baccheo nel secondo (vv. 37-38 *nec mira virtus* ll.../ *portus vadosae*; vd. ancora 57-58); infine può anche presentarsi un *ordo verborum* con inversione di queste due ultime strutture (vv. 1-2 *Parvi beatus* ll.../ *qua prisca Teucros* ll...).

⁸ Cfr. *e. g.* I 37, 5 *Antehac nefas dellpromere Caecubum*, ma vd. altresì I 16, 21. II 12, 25; 17, 21. Una considerazione a parte merita III 2, 6 *in rebus. Ill(um) ex moenibus hosticis*, ove non possiamo parlare di pausa ritmica, atteso che questa si troverebbe a cadere dopo il sintagma preposizionale che forma unità metrica con la parola seguente.

⁹ Per quanto concerne le altre occorrenze, vd. i vv. 9, 13, 17; 18, 21, 37, 41, 53, 57.

¹⁰ Cfr. *e. g.* *nemo* (II 1, 14), *Naso* (I 2, 255), *ordo* (V 1, 97), *tiro* (V 2, 106), *turbo* (II, 1, 72), *praedo* (II 3, 35), *umbo* (III 1, 110), *margo* (II 1, 45). Sull'abbreviamento poi di questo elemento in parole prosodicamente più complesse (cretici, bacchei, epitriti) impiegate da Stazio, cfr. Rudolphus Hartenberger, *De o finali apud poetas Latinos ab Ennio usque ad Iuvenalem*, Bonnae, Typis Caroli Georgi Typographi Academici, 1911, pp. 84-86.

¹¹ Cfr. ancora vv. 10, 14, 22, 26, 34, 42.

¹² Cfr. ancora vv. 30, 38, 58.

Sulla base di questo *usus* concernente la collocazione delle parole metriche, non mi sembra sia del tutto arrischiato concludere che da Stazio è messo in un certo qual modo in atto un affrancamento dagli influssi esercitati dal modello metrico oraziano. Altre sequenze documentate sono nell'ordine: monosillabo + monosillabo + baccheo (v. 25 *cum tu sodalis* ll...; cfr. ancora vv. 49 e 54)¹³, la successione di tre monosillabi seguiti da bisillabo spondiaco (v. 5 *iam trux ad Arctos* ll...; cfr. anche v. 33)¹⁴, palimbaccheo + monosillabo + monosillabo (v. 46 *externa non mens* ll...; cfr. anche v. 50)¹⁵, e da ultimo una struttura isolata costituita da trocheo in sinalefe + monosillabo + baccheo (v. 29 *ten(e) in remotis* ll...)¹⁶.

Per quanto concerne il ritmo discendente del secondo *colon*, che comporta di conseguenza una scelta diversa del tipo delle parole metriche, la combinazione più frequente è quella in cui si susseguono dattilo + cretico/dattilo (v. 9...ll *frondibus annuis*; v. 6...ll *obruta solibus*)¹⁷. Le altre sequenze impiegate in *silv.* IV 5 sono:

– dattilo + monosillabo + giambo/pirrichio: v. 13...ll *pervigil et focus*; vd. inoltre vv. 53, 54, 57¹⁸.

– coriambio + giambo/pirrichio: v. 5...ll *Parrhasias hiems*; vd. inoltre vv. 17, 34, 50¹⁹.

– monosillabo + anapesto + giambo/pirrichio: v. 10...ll *nunc volucrum novi*; vd. inoltre vv. 21, 45, 49²⁰.

– monosillabo + pirrichio + dattilo/cretico: v. 22...ll *hic mea carmina*; vd. inoltre vv. 30, 58²¹.

– trocheo + peone II: v. 1...ll *ruris honoribus*; cfr. inoltre v. 25²².

– trocheo + digiambio²³: v. 18...ll *mugit adultero*, cui è da associare la sequenza strutturalmente simile formata da trocheo + giambo + giambo di v. 2...ll *Alba colit lares*²⁴.

¹³ Nelle alcaiche oraziane questa combinazione si trova impiegata 48 volte (7+14+18+9).

¹⁴ Sono 5 le occorrenze oraziane: I 35, 21 *te Spes et albo* ll...; II 7, 13 *sed me per hostis* ll...; II 9, 13 *at non ter aevo* ll...; II 11, 13 *cur non sub alta* ll...; IV 9, 9 *nec, si quid olim* ll...

¹⁵ Questa struttura verbale si presenta 13 volte in Orazio (5+0+3+5): I 9, 2; 18; 26, 6; 27, 14; 35, 34. III 4, 5; 6, 45; 29, 6. IV 4, 25; 33; 9, 38; 14, 5; 15, 18.

¹⁶ Sono 6 le occorrenze oraziane (1+4+0+1): I 37, 25 *aus(a) et iacentem* ll...; II 1, 1; 13, 1; 5; 19, 1; IV 15, 25.

¹⁷ Cfr. rispettivamente vv. vv. 26, 33, 38, 41, 42 e vv. 14, 29, 37, 46. Nelle alcaiche oraziane la sequenza con il cretico finale occorre 85 volte (15+26+30+14), mentre quella con il dattilo finale si presenta 81 volte (6+29+29+17).

¹⁸ Cfr. in Orazio con giambo finale: 1+6+8+7 = 22, mentre con pirrichio finale: 3+2+2+1 = 8.

¹⁹ Cfr. in Orazio con giambo finale: 7+12+15+8 = 42, mentre con pirrichio finale: 5+4+15+6 = 30.

²⁰ Cfr. in Orazio con pirrichio finale: 8+10+20+3 = 41, mentre con giambo finale: 9+11+15+1 = 36.

²¹ Cfr. in Orazio con dattilo finale: 13+10+17+2 = 42, mentre con cretico finale: 8+9+6+2 = 25.

²² Cfr. in Orazio: 7+7+18+9 = 41.

²³ Cfr. in Orazio: 5+4+5+8 = 22.

²⁴ Cfr. in Orazio: 2+6+8+1 = 17.

Fornisco la tabella riassuntiva della occorrenza delle parole metriche in incipit e in explicit di endecasillabo:

Prima parola	Ultima parola
monosillabo: 16 (vv. 2, 5, 9, 13, 17, 18, 21, 25, 33, 37, 41, 45, 49, 53, 54, 57).	giambo (vv. 2, 5, 10, 17, 49, 53, 54, 57): 8 [26,66%]
palimbaccheo: 9 (vv. 6, 10, 14, 22, 26, 34, 42, 46, 50).	cretico (vv. 9, 26, 30, 33, 38, 41, 42): 7 [23,33%]
spondeo: 4 (vv. 1, 30, 38, 58).	dattilo (vv. 6, 14, 22, 29, 37, 46, 58): 7 [23,33%]
trocheo in sinalefe: 1 (v. 29 <i>ten(e) in...</i>)*.	pirrichio (vv. 13, 21, 34, 45, 50): 5 [16,66%]
	peone II (vv. 1, 25): 2 [6,66%]
	digiambo (v. 18 <i>adultero</i>): 3,33%

* Cfr. Hor. *carm.* II 19, 31 *caud(am) et recedentis trilingui*; III 1, 19 *dulc(em) elaborabunt saporem*

Negli endecasillabi alcaici delle *Odi* la prima parola, in ordine alla sua frequenza, è rappresentata da palimbacchei (32+47+78+41 = 198 [31,23 %]), da spondei (45+56+61+34 = 196 [30,91 %]), e da monosillabi (28+51+70+27 = 176 [27,76 %]), mentre il rimanente 11 % circa. è coperto da altro genere di parole metriche quali i pentasillabi, gli ionici a maiore in sinalefe, gli anfibranchi etc.), di cui non si trova assolutamente traccia nella posizione iniziale degli endecasillabi di *silv.* IV 5. Per quanto concerne invece la *facies* prosodica dell'ultima parola, il cretico occorre con maggior frequenza (30+41+51+27 = 149 [23,18 %]), seguono quindi il dattilo (26+44+51+25 = 146 [23,02 %]), il giambo (21+43+53+21 = 138 [21,76 %]), il pirrichio (23+23+44+12 = 102 [16,08 %]), il peone II (7+8+18+10 = 43 [6,78 %]), mentre il restante 9 % è coperto da parole esasilabiche, pentasillabiche e monosillabiche, che non figurano mai nell'explicit degli endecasillabi staziani. Ora, se mettiamo a confronto questi dati con quelli assemblati nella tabella qui sopra riprodotta, balza subito agli occhi che nel *carmen lyricum* in esame la parola più ricorrente in incipit di endecasillabo è il monosillabo (53,33 %), seguono poi il palimbaccheo (30 %: il dato è lievemente inferiore a quello delle *Odi*), e lo spondeo (13,3 %: un dato nettamente inferiore rispetto a quello rilevato nelle *Odi*). Il confronto, invece, tra i dati che si riferiscono alla frequenza delle parole impiegate in explicit di verso non fa registrare scarti di grande rilievo tra l'*usus* oraziano e quello staziano.

Occorre da ultimo prestare una qualche attenzione alle occorrenze della sinalefe, fenomeno prosodico che negli endecasillabi alcaici delle *Odi* è documentato in tutti gli elementi del verso con l'eccezione del primo e del decimo: esso si verifica ivi 114 volte (mediamente una volta ogni 5 endecasillabi e mezzo)²⁵, mentre nei 30 endecasillabi di *silv.* IV 5 si presenta soltanto a v. 29 *ten(e) in remotis Syrtibus avia*. Per quanto concerne gli altri due versi dell'alcaica, faccio rilevare che negli enneasillabi la sinalefe ha luogo soltanto a v. 3 *fort(em) atque facundum Severum*, mentre nei decasillabi essa non compare mai²⁶.

Passando all'analisi del terzo verso della strofe alcaica, faccio osservare che otto dei quindici enneasillabi di *silv.* IV 5 sono incisi da pausa ritmica dopo la terza sillaba²⁷, con conseguente sbilanciamento dell'architettura del verso che risulta diviso in due *cola* di 3+6 elementi (v. 27 *ut Castor* || *ad cunctos tremebat*)²⁸; il modello metrico di questo verso, esibente la successione monosillabo + trocheo + monosillabo + anfibraco, è reperibile in due *loci* dei *carmina* oraziani (cfr. I 31, 19 *cum mente*, || *nec turpem senectam* e II 3, 23 *de gente* || *sub divo moreris*). In tre enneasillabi questa cesura è accompagnata da un'altra pausa ritmica dopo il settimo elemento²⁹, donde il verso, essendo suddiviso in tre tronconi (3+4+2), risulta ritmicamente più armonico:

- v. 15 *solantur* || *exemptusque* || *testa*³⁰
- v. 47 *sunt Urbe* || *Romanisque* || *turmis*³¹
- v. 55 *Veiente*, || *nunc frondosa* || *supra*³².

La parola metrica più ricorrente prima della cesura tritemimere è il palimbaccheo (vv. 15, 19, 23, 51, 55), mentre nei restanti casi sono documentate le

²⁵ Per quanto concerne la lista delle occorrenze di esso fatto prosodico, rinvio a Dominicus Bo, *Q. Horati Flacci Opera*, vol. III. *De Horati poetico eloquio*. Indices nominum propriorum, metricarum rerum, prosodiacarum grammaticarumque, curavit D. B., Aug. Taurinorum, in Aedibus Io. Bapt. Paraviae et Sociorum, 1960, p. 45.

²⁶ Negli enneasillabi delle *Odi* il fenomeno si ripete 38 volte, ossia mediamente ogni 8 versi circa. (cfr. Bo, *Q. Horati Flacci* cit., p. 37), mentre nei decasillabi le sue occorrenze sono 28, mediamente una volta ogni 11 versi (cfr. Bo, *ibid.*, pp. 43 sgg.). Ricordo che negli enneasillabi la sinalefe non colpisce mai il primo elemento, mentre nei decasillabi ne restano immuni il primo e il decimo.

²⁷ La percentuale molto alta di questa pausa ritmica, pari al 53,33 %, è confermata dai dati rilevabili negli enneasillabi oraziani, ove essa cesura occorre 177 volte (35+46+70+26), con una percentuale pari al 56 %.

²⁸ Gli altri enneasillabi incisi dalla cesura tritemimere sono i vv. 3, 7, 19, 23, 35, 43, 51.

²⁹ Negli enneasillabi oraziani la coesistenza delle due pause ritmiche si presenta 51 volte (1+5+29+16), con una percentuale pari al 16 %.

³⁰ Questo enneasillabo è costituito dalla successione di palimbaccheo + epitrito IV + spondeo, una sequenza che da Orazio è stata impiegata 15 volte (1+2+5+7): cfr. *e. g.* I 37, 1s1 *sperare* || *fortunaque* || *dulci*; II 1, 31; 14, 19; III 3, 19; 4, 19; 47; 5, 11; 29, 39; IV 4, 35; 55; 63; 9, 15; 27; 14, 15; 15, 11.

³¹ Per il modello di questo verso, formato da monosillabo + trocheo + epitrito IV + spondeo, vd. *carm.* III 3, 55 *qua parte* || *debacchenur* || *ignes*; 4, 55; 5, 31; 6, 19; 26, 3; IV 14, 27; 15, 23; 27.

³² Questa combinazione, formata da palimbaccheo + monosillabo + baccheo + spondeo, si presenta 4 volte negli enneasillabi delle *Odi*: vd. III 29, 31 *ridetque*, || *si mortalis* || *ultra*; IV 9, 19; 39; 14, 43.

sequenze formate da monosillabo + trocheo (vv. 7, 27, 35, 47) o da trocheo in sinalefe + trocheo (cfr. qui sopra v. 3) o, infine, da spondeo + monosillabo (v. 43 *creciscis sed* || *immensos labores*³³). A proposito dell'enneasillabo di v. 3, nel quale si susseguono trocheo in sinalefe, trocheo, molosso e baccheo, faccio notare che esso presenta una struttura verbale irreperibile negli enneasillabi delle *Odi*. Il solo esempio di enneasillabo che inizi con trocheo in sinalefe è infatti offerto da II 19, 31 *caud(am) et recedentis trilingui*, ove tuttavia, dopo il trocheo con annullamento prosodico, segue diversa combinazione delle parole metriche (monosillabo, epitrito I e baccheo).

Un'altra pausa ritmica occorrente da sola è quella dopo il settimo elemento, con inevitabile sbilanciamento del verso (6+3). Questa cesura, che trova ancora il suo modello in Orazio³⁴, è attestata nei seguenti tre enneasillabi:

- v. 11 *questus inexpertumque* || *carmen*³⁵
 v. 31 *messes odoratisque* || *rara*
 v. 39 *intras adoptatusque* || *Tuscis*³⁶.

Non passa inosservato il fatto che la sequenza delle parole metriche è identica (spondeo + pentasillabo + spondeo/trocheo); quanto poi alla parola lunga che si trova tra i due bisillabi, faccio notare che essa esibisce la *facies* prosodica del *dochmios* (cfr. Diomede in *GLK* I 482, 8 sgg. *dochmios per synzugian antistrophos ex brevi et tribus longis et brevi temporum octo*).

Senza pausa ritmica è infine l'enneasillabo di v. 59 *nostri verecundo latentem*, con attestazione isolata dell'epitrito I al centro del verso. Il modello metrico di questo enneasillabo può essere rintracciato in *carm.* I 9, 3 *silvae laborantes geluque*, ove si susseguono spondeo, epitrito I ed anfibraco³⁷. Degli altri enneasillabi del *carmen lyricum*, che non sono stati ancora analizzati dal punto di vista metrico, questi sono i modelli oraziani:

³³ Per quanto concerne il modello metrico di questo enneasillabo, cfr. *carm.* I 35, 35 *aetas? Quid* || *intactum nefasti*; ma vd. ancora II 9, 15; 13, 31; 35; 14, 3; III 3, 35; 17, 7; 21, 15. Non sono da inserire in questa tipologia *carm.* III 29, 63 *tutum per Aegaeos tumultus* e IV 9, 43 *voltu, per obstantis catervas*, ove il sintagma preposizionale *per*, coincidente con il terzo elemento, forma unità metrica con la parola seguente, donde si lamenta assenza di cesura in entrambi gli enneasillabi.

³⁴ Cfr. *carm.* I 27, 3 *morem verecundumque* || *Bacchum*; I 34, 11 *sedes Atlanteusque* || *finis*; III 3, 43 *fulgens triumphatisque* || *possit*; IV 4, 35 *portus Alexandria* || *supplex*. Essa pausa è documentata anche in altri enneasillabi congegnati con un diverso genere di parole metriche: I 26, 11 *hunc Lesbio sacrare* || *plectro*; II 13, 15 *Poenus perhorrescit* || *nequ(e) ultra*; II 1, 35 *non decoloravere* || *caedes*, il solo enneasillabo delle *Odi*, in cui figurì attestata una parola con siffatto volume.

³⁵ Per il modello metrico di questo enneasillabo e di quello a v. 31 vd. *carm.* I 27, 3 *morem verecundumque* || *Bacchum*, ed ancora I 34, 11 e III 3, 43.

³⁶ La struttura di questo enneasillabo può essere confrontata con quella di *carm.* III 4, 11 *ludo fatigatumque* || *somno* e IV 14, 35 *portus Alexandria* || *supplex*.

³⁷ Per quanto concerne le altre occorrenze, cfr. *carm.* I 16, 27; II 3, 7; 15, 7; 19, 23; III 6, 43. La medesima sequenza, ma con il baccheo finale, ricorre in I 27, 19; II 7, 7; 9, 3; 11, 15; 14, 27; III 1, 7; 4, 35; 79; 23, 15; IV 9, 31; 14, 19.

– v. 7 *iam pontus ac tellus reident*, strutturalmente identico al v. 27, ove sia eccettuato il baccheo finale: cfr. *car. m.* I 31, 7 *non rura, quae Liris quieta* (vd. ancora II 7, 15; III 2, 19; 4, 3; IV 9, 51).

– vv. 19 *unique siquando canenti* e 23 *regina bellorum virago*: si tratta della combinazione (palimbaccheo + molosso + baccheo) più frequente nel terzo verso dell'alcaica; nelle *Odi* essa ricorre 56 volte (12+20+19+5): cfr. *e. g.* I 9, 7 *deprome quadrimum Sabina*.

– v. 35 *quis fonte Iturnae relictis*: questa combinazione, in cui si susseguono monosillabo + trocheo + molosso + baccheo, è impiegata 19 volte da Orazio (3+5+8+3): cfr. *e. g.* I 17, 23 *cum Marte confundet Thyoneus*.

– v. 51 *ensisque vagina quiescit*: questa sequenza con palimbaccheo, molosso ed anfibrico, trova il suo unico modello in *car. m.* II 20, 5 *Syrtsique Gaetulas canorus*.

Fornisco la tabella riepilogativa delle parole metriche in incipit ed in explicit di verso:

Parola iniziale	Parola finale
spondeo (vv. 11, 31, 39, 43, 59): 5 [33,33 %]	baccheo (vv. 7, 19, 23, 35, 43): 5 [33,33%]
palimbaccheo (vv. 15, 19, 23, 51, 55): 5 [33,33 %]	anfibrico (vv. 3, 27, 51, 59): 4 [26,66%]
monosillabo (vv. 7, 27, 35, 47): 4 [26,66%]	spondeo (vv. 15, 39, 47, 55): 4 [26,66%]
trocheo in sinalefe: v. 3 <i>fort(em) atque...</i> [6,66 %]	trocheo (vv. 11, 31): 2 [13,33 %]

Faccio osservare che, oltre alle parole metriche in elenco, da Orazio ne sono impiegate altre in posizione iniziale di verso, come l'anfibrico e il giambo, che non trovano attestazione in *silv.* IV 5, in quanto il primo elemento degli enneasillabi è sempre a quantità lunga; dal Venosino inoltre sono utilizzati nella medesima sede il palimbaccheo, il molosso e l'ionico a maggiore, tutti in sinalefe, fenomeno prosodico che negli enneasillabi si trova documentato una volta sola (cfr. *supra*). Per quanto poi concerne le parole pentasillabiche, che nelle *Odi* compaiono solo tre volte in incipit di enneasillabo (I 9, 11; II 14, 11; III 17, 3), mi limito a ricordare che esse non sono mai utilizzate da Stazio né in incipit né in explicit del terzo verso dell'alcaica. Entrando nel merito dei dati della tabella, le frequenze delle parole metriche iniziali degli enneasillabi delle *Odi* osservano un ordine del tutto diverso, atteso che in questi ultimi figurano al primo posto i palimbacchei (28+39+54+25 = 146 [46 %]), quindi i monosillabi (12+18+34+17 = 81 [25,55 %]), gli spondei (14+24+21+7 = 66 [20,82

%]), e da ultimo il trocheo in sinalefe ($0+1+1+0 = 2$ [0,63 %])³⁸. Per quanto invece attiene all'impiego delle parole finali, Stazio si conforma al modello degli enneasillabi delle *Odi*, ove figurano nell'ordine i bacchei ($32+36+47+21 = 136$ [42,90 %]), gli anfibrachi ($15+26+22+7 = 70$ [22,08 %]), gli spondei ($7+13+26+21 = 67$ [21,13 %]) e i trochei ($4+6+16+4 = 30$ [9,46 %])³⁹.

Il decasillabo è il verso conclusivo della strofe alcaica, la cui architettura può dirsi sostanzialmente sorretta dal ritmo ascendente del primo emistichio dell'endecasillabo incipitario e da quello discendente del decasillabo, che funge quasi da cerniera dell'intero sistema. Le pause ritmiche che incidono i decasillabi di *silv.* IV 5 sono di tre tipi:

a) cesura dopo il quarto elemento⁴⁰, per cui il verso risulta distinto in due *cola* formati rispettivamente da quattro e da sei sillabe (v. 12 *quod tacita* || *statuere bruma*; cfr. inoltre vv. 8, 24, 36, 40). La metrica verbale del primo *colon* è caratterizzata dalla successione monosillabo + anapesto, come nell'esempio testé riferito (vd. anche v. 8) oppure da parola coriambica (v. 24 *Caesareo* || *peramavit auro*; cfr. ancora vv. 36 e 40). La struttura esassillabica del secondo *colon* può essere distribuita tra un peone II + spondeo (cfr. qui sopra v. 24, ed ancora i vv. 8 e 12) o tra pirrichio + trocheo + trocheo (v. 36...|| *neget esse pastum*) o infine tra pirrichio + epitrito II (v. 40...|| *puer innatasti*). Per quanto concerne i modelli metrici il v. 8 *in Zephyros* || *Aquilone fracto*, nonché il v. 12, sono da confrontare con *carm.* I 9, 12 *nec veteres* || *agitantur orni*⁴¹; per il v. 24 vd. *carm.* I 9, 20 *composita* || *repetantur hora*⁴², mentre per il v. 36 *uberibus* || *neget esse pastum* e per il v. 40 *gurgitibus* || *puer innatasti* cfr. rispettivamente *carm.* II 17, 28 *sustulerat*, || *nisi Faunus ictum*⁴³ e III 6, 8 *Hesperiae* || *mala luctuosae*⁴⁴.

b) cesura dopo quarto e dopo settimo elemento⁴⁵, con frammentazione tripartita del flusso ritmico (4+3+3): v. 4 *non solitis* || *fidibus* || *saluto* (cfr.

³⁸ Cfr. *carm.* II 19, 31 *caud(am) et recedentis trilingui* e III 1, 19 *dulc(em) elaborabunt saporem*.

³⁹ In questa sede del verso Orazio utilizza anche parole monosillabiche ($2+2+6+0 = 10$), palimbacchei in sinalefe (cfr. II 3, 27 *sors exitur(a) et in aetern(um) / exsilium...* e III 29, 35 *cum pace delabentis Etrusc(um) / in mare...*, ove siamo in presenza di due enneasillabi ipermetri con l'ultimo elemento del verso prosodicamente nullo), il ditrocheo (II 3, 3 *ab insolenti temperatam*) ed infine l'epitrito secondo (II 19, 19 *nodo coerces viperino*).

⁴⁰ Si tratta della pausa ritmica più frequente nei decasillabi oraziani ($25+45+76+30 = 176$, con percentuale pari al 55,52 %).

⁴¹ Per quanto concerne gli altri decasillabi delle *Odi* esibenti questa medesima struttura, cfr. altresì I 26, 4; 27, 8; 29, 8; II 7, 4; 9, 8; 13, 20; 40, 20, 8; 12; III 1, 24; 35; 3, 40; 56; 4, 4; 24; 28; 6, 24; 29, 60; IV 4, 44; 14, 4; 15, 12; 20.

⁴² Vd. altresì I 16, 28; 17, 20; 27, 4; II 3, 4; 20; 9, 24; 13, 36; 14, 8; 28; 15, 12; 17, 16; 20; 24; III 1, 4; 2, 16; 20; 4, 40; 56; 5, 4; IV 4, 8; 9, 48; 14, 28; 44; 52.

⁴³ Cfr. ancora III 3, 12; 5, 20; IV 9, 44.

⁴⁴ Questa sequenza è impiegata ancora in III 29, 8 *Telegoni* || *iura parricidae*.

⁴⁵ Questa pausa è impiegata da Orazio 73 volte ($15+20+26+12$, con percentuale pari al 23 %).

altresì vv. 20, 28, 48, 52, 56). La metrica verbale del primo *colon* è in parte identica ai decasillabi esaminati nella precedente rassegna, come nei vv. 4 e 48, ove si susseguono monosillabo + anapesto, o nel v. 28, ove i primi quattro elementi sono coperti da parola coriambica, ed in parte esibisce combinazioni diverse, come quelle costituite da trocheo + giambo, soluzione del coriambo (v. 20 *mutus ager* ll...), o da dattilo + monosillabo (v. 56 *Hernica, nunc* ll...; vd. altresì v. 52). Per quanto concerne il secondo *colon*, ove la metrica verbale è condizionata dalla seconda pausa ritmica, si rileva in tutti i decasillabi così congegnati la successione anapesto + baccheo/anfibraco (cfr. qui sopra v. 4, ed ancora v. 20...ll *domino* ll *reclamat*; v. 56...ll *Curibus* ll *vetustis* etc.). Il modello del v. 4 e del v. 48 *qui Libyam* ll *deceant* ll *alumni* è reperibile in *carm.* I 17, 8 *nec viridis* ll *metuunt* ll *colubras*⁴⁶. Per i vv. 20 *mutus ager* ll *domino* ll *reclamat*, 28 *Bebryciae* ll *strepitus* ll *harenae* e 52 *stringere ni* ll *iubeant* ll *amici* (ma vd. anche v. 56) bisogna chiamare rispettivamente in causa *carm.* I 26, 8 *necte meo* ll *Lamiae* ll *coronam*⁴⁷, I 31, 4 *Sardiniae* ll *segetes* ll *feraces*⁴⁸ e I 27, 12 *volnere, qua* ll *pereat* ll *sagitta*⁴⁹.

c) cesura dopo settimo elemento⁵⁰, con sbilanciamento del verso che è diviso in due tronconi di diseguale ampiezza (7+3): v. 44 *indole patricia* ll *secutus* (cfr. inoltre vv. 32, 44, 60). Il secondo *colon* è perlopiù rappresentato da baccheo o anfibraco (vv. 16, 32, 44) ed una volta dalla sequenza monosillabo + spondeo (v. 60...ll *sub antro*). I sette elementi che formano il primo *colon* sono combinati variamente, in modo da dare vita ad una delle due seguenti strutture verbali: dattilo + coriambo (v. 32 *cinnama praeripiet* ll *Sabaeis*; vd. ancora vv. 44 e 60), monosillabo + pirrichio + coriambo (v. 16 *qua modo ferbuerat* ll *Lyaeus*). Il v. 44 ha il suo modello metrico in *carm.* I 37, 28 *corpore combiberet* ll *venenum*⁵¹, mentre per il v. 32, con baccheo finale, vd. *carm.* I 9, 4 *flumina constiterint* ll *acuto*⁵². Per quanto concerne la struttura del v. 16, avente una sequenza insolita (monosillabo, pirrichio, coriambo ed anfibraco), il modello metrico, per altro isolato, si trova in *carm.* III 29, 40 *cum fera diluvies* ll *quietos*, ove tuttavia faccio notare la presenza del baccheo in explicit di verso. In modo analogo, anche per il v. 60 *barbiton ingemina* ll *sub antro* il modello metrico è offerto dalla sequenza isolata di *carm.* IV 4, 56 *pertulit Ausonias* ll *ad urbes*.

⁴⁶ Cfr. inoltre I 37, 32; III 17, 16; IV 4, 28.

⁴⁷ Vd. inoltre II 5, 16; 14, 24; III 4, 68.

⁴⁸ Cfr. altresì I 35, 8; 12; II 1, 8; 12; 16; 32; 7, 8; 11, 12; 15, 8; III 3, 8; 4, 72; 80; 6, 16; 21, 16; 26, 8; IV 4, 24; 9, 12; 14, 16.

⁴⁹ Cfr. altresì I 29, 12; II 5, 8; 9, 16; 20; III 1, 32; 3, 32; 4, 64; IV 15, 8.

⁵⁰ Questa pausa ricorre negli enneasillabi delle *Odi* 31 volte (7+7+10+7, con percentuale pari al 9,77 %).

⁵¹ Cfr. ancora II 14, 20; III 4, 32; 6, 12; IV 4, 68.

⁵² Cfr. ancora I 27, 24; 35, 4; II 1, 28; III 4, 44; 5, 40; 6, 28; 23, 12; IV 14, 12; 48.

Fornisco la tabella riassuntiva delle parole metriche iniziali e finali nel decasillabo:

Parola iniziale	Parola finale
monosillabo (vv. 4, 8, 12, 16, 48): 5 [33,33 %]	baccheo (vv. 4, 28, 32, 48, 52, 56): 6 [40%]
dattilo (vv. 32, 44, 52, 56, 60): 5 [33,33%]	spondeo (vv. 8, 12, 24, 60): 4 [26,66 %]
coriambo (vv. 24, 28, 36, 40): 4 [26,66%]	anfibraco (vv. 16, 20, 44): 3 [20 %]
trocheo (v. 20): 1 [6,66 %]	trocheo (v. 36): 1 [6,66 %]
	epitrito II (v. 40): 1 [6,66 %]

Nella scelta della parola incipitaria Stazio manifesta inclinazioni diverse da quelle di Orazio, atteso che la parola impiegata più frequentemente all'inizio dei decasillabi delle *Odi* è il trocheo ($19+29+38+14 = 100$ [31,54 %]), e a seguire il coriambo ($11+25+32+19 = 87$ [27,44 %]), il monosillabo ($11+12+31+10 = 64$ [20,18 %]), il dattilo ($19+17+15+9 = 60$ [18,92 %])⁵³. Per quanto attiene alla parola finale, si nota la medesima dissonanza se si confrontano i dati della tabella con le seguenti risultanze emerse dall'esame dei decasillabi oraziani:

Spondeo: $19+37+48+22 = 126$ [39,74 %].

Trocheo: $13+21+30+9 = 73$ [23,02 %].

Baccheo: $19+19+22+12 = 72$ [22,71 %].

Anfibraco: $7+6+11+7 = 31$ [9,77 %].

Epitrito II: $2+2+4+2 = 10$ [3,15 %]⁵⁴.

Dopo Stazio non risulta che vi siano stati altri autori che si siano cimentati con la complessità della strofe alcaica. Ci imbattiamo soltanto in due poeti pressoché coevi che dell'architettura del sistema alcaico hanno riesumato soltanto i due versi iniziali, mi riferisco a Prudenzio e a Claudiano, che si sono limitati a congegnare endecasillabi alcaici in serie (cfr. rispettivamente *Per.* 14 e *carm.* 11, pp. 101 sgg. H.)⁵⁵.

⁵³ Orazio impiega altresì, in incipit di decasillabo, parola pentasillabica (0+2+0+1) e il peone I in sinalefe (0+1+2+0).

⁵⁴ Questa lista va integrata con la menzione del ditrocheo, impiegato 3 volte (II 13, 12 *in domini caput immerentis*; III 26, 12 *tange Chloen semel adrogantem*; IV 14, 40 *imperis decus adrogavit*), e di parola esasilabica, che si incontra 2 volte (III 1, 49 *divitias operosiores*; III 6, 49 *progeniem operosiozem*).

⁵⁵ L'esame metrico del componimento prudenziano è stato condotto sul testo allestito criticamente da Maurice Lavarenne, *Prudence*. Tome IV. *Le livre de couronnes (Peristephanon liber)*. *Dittochaeon*.

Per quanto concerne il poeta cristiano, occorre riconoscere preliminarmente che il suo debito nei riguardi di Orazio è indubbiamente vistoso nel ri-uso pressoché costante che questi, soprattutto nella sua produzione lirica, fa delle strutture e dei sistemi metrici presenti nella raccolta degli *Epodi* e nei libri delle *Odi*. Ad esempio, dimetri giambici acatalettici in serie, che da Orazio sono utilizzati in combinazione con trimetri giambici impuri negli *Epodi* 1-10 e con esametri dattilici negli *Epodi* 14 e 15, costituiscono l'impianto di *Cath.* 1, 2, 6, 11, 12 e di *Per.* 2 e 5, per non dire che la *praefatio* dell'*Apotheosis* (vv. 1-56) è formata da trimetri e dimetri giambici alternati. Asclepiadei minori in serie ricorrono in *Cath.* 5 e nella *praefatio* al *Contra Symmachum* I (vv. 1-88). Ed ancora la strofe saffica occorre in *Cath.* 8 e *Per.* 4, mentre gliconei in serie costituiscono la struttura metrica di *Per.* 7. Il sistema distico di *Per.* 9, formato da esametri dattilici e trimetri giambici alternati, è stato rimodellato su quello di *epod.* 16, come pure quello di *Per.* 12, esibente la combinazione di un archilocheo (= tetrapodia dattilica acatalettica ed itifallico) e di un trimetro giambico catalettico, ha il suo modello in *carm.* I 4. Versi archilochei in serie sono inoltre impiegati in *Per.* 13. Meritano di essere considerati, da ultimo, i due componimenti che racchiudono tutta la produzione poetica prudenziana, vale a dire la *Praefatio* autobiografica e l'*Epilogus*: la prima è costituita da strofe tristiche nella quali si succedono un gliconeo, un asclepiadeo minore e un asclepiadeo maggiore (per un totale di sillabe 8+12+16), un sistema di cui in Orazio non v'è traccia, mentre il carme esplicitario presenta il medesimo sistema distico (dimetri trocaici catalettici alternati con trimetri giambici puri), che Orazio ha impiegato soltanto in *carm.* II 18.

Il componimento quattordicesimo del *Peristephanon liber*, costituito dalla successione di 133 endecasillabi alcaici, è dedicato al racconto della *passio* di Sant'Agnes e fa parte di quel ciclo di versi celebranti il martirio affrontato da altri santi romani, come Pietro, Paolo e Lorenzo. La scelta del metro non ha alcuna relazione con il soggetto trattato. Ma esaminiamo nel dettaglio i fatti prosodici e l'impianto metrico di questo carme agiografico.

I. Fatti prosodici:

a) il primo elemento esibisce sempre quantità lunga.

b) La dieresi è sempre osservata. Per quanto concerne la quantità del quinto elemento, di norma lungo, occorre annotare che a v. 9 *mortis deinde* || *gloria liberae* esso coincide con la sillaba *-de* dell'avverbio, notoriamente breve: la modificazione quantitativa dell'elemento in oggetto è dovuta all'allungamen-

Épilogue, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1963³, pp. 196-200. Per quanto invece concerne il carme di Claudiano, ho utilizzato il testo critico di John Barrie Hall, *Claudii Claudiani Carmina*, Leipzig, Teubner Verlagsgesellschaft, 1985.

to in tesi⁵⁶ e non, come teorizzava la grammatica antica, ad un' improbabile *productio* provocata dal gruppo consonantico muta + liquida della parola seguente; analogo allungamento in tesi si verifica altresì ai vv. 91 *exutus inde* || *spiritus emicat* e 109 *nigrescit unde* || *spes homin(um) et decus*, casi per i quali il grammatico Beda chiamava in causa la *positio* determinata dalla parola seguente, iniziante per l'appunto con il gruppo consonantico formato da sibilante + labiale sorda⁵⁷.

c) L'aferesi, del tutto assente in Stat. *silv.* IV 5, si verifica davanti alla dieresi nei vv. 1 *Agnes sepulcrum* [e]st ||...; 7 *duplex corona* [e]st ||...; 132 *nil non pudicum* [e]st ||..., mentre nei vv. 26 *certum* [e]st...e 34 *praesto* [e]st è interessata dal fenomeno la seconda sillaba, a v. 21 *tum trux tyrannus*: || "si facile [e]st," ait la nona ed infine a v. 110 *et, quod malorum* || *taetrius omnium* [e]st l'undicesima. Mi premuro di segnalare che l'aferesi si presenta complessivamente 8 volte negli endecasillabi alcaici oraziani, di cui 6 davanti alla dieresi (cfr. *e. g.* I 17, 14 *et musa cordi* [e]st ||..., ma vd. ancora I 27, 2; II 17, 2; III 2, 13; 29, 5; 46), una volta nel secondo elemento (II 13, 14 *cautum* [e]st in horas ||...) ed una volta nel nono elemento (III 1, 6 *reges in ipsos* || *imperium* [e]st Iovis. Va da sé che nel poeta cristiano essa ricorre in media più frequentemente che nel suo modello metrico (5,26 % contro 1,26 %).

d) La sinalefe, fenomeno per il quale Stazio in *silv.* IV 5, come si è visto, manifesta una spiccata idiosincrasia, ha una frequenza molto elevata in *Per.* 14, come può desumersi dalla considerazione che il secondo elemento si trova in tale situazione prosodica 9 volte (cfr. vv. 6; 20; 36; 39; 49; 60; 75; 77; 82), il terzo 8 volte (cfr. vv. 3; 8; 72; 78; 92; 93; 101; 102), il settimo 3 volte (cfr. vv. 47; 83; 104) ed infine il nono 4 volte (vv. 1; 59; 100; 109). Le occorrenze assommano complessivamente a 24 (18 %), una cifra leggermente superiore alla frequenza con cui questo fatto prosodico si verifica negli endecasillabi alcaici oraziani, ove se ne contano 113 casi (17,82 %)⁵⁸.

⁵⁶ Cfr. a questo proposito Lucian Müller, *De re metrica poetarum Latinorum praeter Plautum et Terentium libri septem*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967 (= Leipzig 1894), p. 389: «...ut intendatur sequentium consonarum vi vocalis praecedens, propter causam manifestam in arsi potius quam in thesi evenire verumst. praeterea intelligitur illas eo minus esse efficaces ad producendam brevem, quo facilius poterit additis isdem anteuntis syllabae servari quantitas...quippe non in arsi modo, etiam in thesi potest produci», parole nelle quali possiamo percepire la sottile ironia con cui l'illustre metricologo accoglie la spiegazione dell'allungamento per *positio*. Tra gli esempi di allungamento in tesi addotti da Müller figura altresì Prud. *Per.* 14, 9.

⁵⁷ Cfr. GLK VII 231, 8 sgg. tertius modus est syllabae communis, cum verbum aliquod in vocalem desinens correptam excipitur a duabus consonantibus, quarum prior sit s: est enim natura brevis in hoc Fortunati, 'ordinibus variis alba smaragdus inest'; est positione longa in hoc Sedulii, 'adveniat regnum iam iamque scilicet illud'.

⁵⁸ Sono soggette al fenomeno le sillabe del secondo elemento (22 volte), del terzo (17 volte), del quarto (9 volte), del quinto (8 volte), del sesto (26 volte), del settimo (11 volte), dell'ottavo (3 volte), del nono (13 volte), dell'undicesimo (4 volte).

II. Metrica verbale del primo emistichio.

Le combinazioni impiegate più frequentemente prima della forte pausa centrale sono quelle in cui si susseguono lo spondeo con il baccheo⁵⁹ e il palimbaccheo con lo spondeo⁶⁰; a seguire sono attestate le successioni formate da monosillabo, trocheo, e spondeo⁶¹, due monosillabi e baccheo⁶², monosillabo con epitrito secondo⁶³, spondeo, monosillabo ed ancora spondeo⁶⁴, parola pentasillabica⁶⁵, ossia le medesime sequenze che si incontrano nello stesso ordine di frequenza che esse hanno negli endecasillabi delle alcaiche oraziane. Le altre combinazioni occorrenti prima della dieresi sono:

– spondeo in sinal. + epitrito II: v. *ultr(o) offerebat* ll...(cfr. altresì vv. 60; 75; 82), il cui modello metrico è offerto dall'occorrenza isolata di *carm.* II 7, 17 *erg(o) obligatam* ll...

– palimbaccheo in sinal. + baccheo: v. 72 *mollisque ephēbus* ll... (cfr. ancora vv. 93 e 101), che ha il suo unico modello metrico in *carm.* III 2, 1 *Angust(am) amice* ll...

– palimbaccheo in sinal. + monosillabo + spondeo: v. 8 *intactum ab omni* ll...(ma vd. ancora vv. 78 e 92), per il cui modello rinvio a *carm.* I 16, 18 *straver(e) et altis* ll...(cfr. inoltre III 4, 18; 46; 17, 5; 21, 18; IV 14, 42; 46).

– spondeo in sinal. + monosillabo + baccheo: vv. 6 *pur(o) ac fideli* ll...; 39 *flux(u) in plateae* ll..., per cui vd. *carm.* I 27, 5 *vin(o) et lucernis* e III 17, 2 *quand(o) et priores* ll...

– trocheo in sinal. + epitrito II: vv. 36 *ferr(um) impiabis* ll..., per cui cfr. *carm.* II 1, 5 *nond(um) expiatis* (ma vd. ancora II 3, 10; III 3, 17; 6, 13; 29, 50; IV 15, 10).

– trocheo in sinal. + monosillabo + baccheo: vv. 49 *atqu(e) in plateae* ll... e 77 *ferr(um) in papillas*, per cui cfr. *supra* n. 15.

– tre monosillabi + spondeo: v. 5 *nec non et ipsos* ll..., per cui cfr. *supra* n. 13.

– trocheo in aferesi + monosillabo + spondeo: v. 26 *certum [e]st, ad aram* ll..., il cui modello metrico è reperibile in *carm.* II 13, 14 *cautum [e]st in horas* ll...

⁵⁹ Questa combinazione si ripete 35 volte: cfr. vv. 2; 4; 9; 10; 12; 13; 18; 22; 24; 29; 32; 33; 40; 42; 48; 50; 52; 55; 59; 64; 80; 86; 87; 90; 95; 100; 103; 106; 115; 117; 119; 120-122; 127.

⁶⁰ Le occorrenze di questa combinazione assommano a 32: cfr. 14; 15; 19; 41; 43; 45; 47; 51; 53; 56; 58; 62; 63; 66; 68-70; 81; 91; 94; 96; 104; 105; 108; 109; 114; 123; 125; 126; 130; 131; 133.

⁶¹ Questa sequenza ricorre 17 volte: cfr. vv. 16; 23; 28; 31; 46; 65; 67; 79; 85; 88; 97; 99; 107; 112; 118; 124; 128.

⁶² Ricorre 12 volte: cfr. vv. 21; 25; 27; 44; 54; 57; 71; 73; 74; 83; 110; 113. Cfr. *supra* n. 12.

⁶³ Tale successione è impiegata 6 volte: cfr. vv. 17; 37; 38; 76; 84; 116, mentre in Orazio le attestazioni sono 34 (7+9+15+3).

⁶⁴ Essa combinazione ritorna nei vv. 11; 61; 89; 98; 129. In Orazio è documentata 22 volte (6+5+4+7).

⁶⁵ Il pentasillabo, che nell'ode alcaica di Stazio non si presenta mai in incipit di endecasillabo, è impiegato tre volte da Prudenzio: cfr. v. 30 *ludibriorum* ll...; v. 35 *integritatis* ll...; v. 111 *gentilitatis* ll... Pentasillabi iniziali sono documentati in Orazio 23 volte (5+4+13+1).

– monosillabo + monosillabo + anfibraco in aferesi: v. 132 *nil non pudicum* [e]st ll..., il cui modello metrico è rappresentato dall' occorrenza isolata di *carm.* II 17, 2 *nec dis amicum* [e]st.

Faccio da ultimo rilevare che in questa sede del verso sono impiegate dal poeta cristiano tre sequenze di cui non è traccia nei primi emistichi degli endecasillabi alcaici oraziani:

– molosso in sinal + monosillabo + spondeo: vv. 3 *conspect(u) in ipso* ll... e 102 *argent(i) et aurill*...

– spondeo+anfibraco + spondeo in aferesi: vv. 1 *Agnes sepulcrum* [e]st ll... e 7 *duplex corona* [e]st ll...

– spondeo + monosillabo in aferesi + baccheo: v. 34 *praesto* [e]st *pudicis* ll...

III. Metrica verbale del secondo emistichio.

Come nel modello oraziano, la sequenza più ricorrente nel secondo *colon* è rappresentata da due parole trisillabiche, o dattilo + dattilo⁶⁶ o dattilo + cretico⁶⁷. Altre combinazioni di parole metriche, largamente presenti negli endecasillabi alcaici oraziani, sono:

a) monosillabo + pirrichio + dattilo / cretico: più numerose sono le attestazioni con il dattilo finale (cfr. vv. 15, 26, 33, 63, 84, 89, 90, 96, 107, 112, 114, 124, 132), mentre quelle con il cretico si riducono a due (vv. 13 e 131). La prima combinazione ricorre 42 volte in Orazio (13+10+17+2), mentre la seconda 25 volte (8+9+6+2);

b) trocheo + peone secondo / digiambo: con il peone vd. i vv. 4, 11, 22, 37, 40, 43, 72, 76, 87, 101, 105, 106, mentre il digiambo figura nei vv. 54 e 77. La prima combinazione compare 41 volte nelle alcaiche oraziane (7+7+18+9), mentre la seconda 22 volte (5+4+5+8);

c) coriambio + pirrichio / giambo: con il pirrichio vd. i vv. 14, 30, 38, 42, 56, 82, 99, 119, 128, mentre con il giambo vd. i vv. 17, 50, 57, 79, 108, 116. La prima sequenza è impiegata 30 volte da Orazio (5+4+15+6), mentre largamente più utilizzata risulta essere la seconda (7+12+15+8);

d) monosillabo + anapesto + pirrichio / giambo: sono 8 gli endecasillabi con il pirrichio (cfr. vv. 27, 44, 61, 62, 69, 74, 78, 94), quelli con il giambo 6 (cfr. vv. 10, 20, 34, 88, 102, 103). Orazio impiega la prima combinazione 41 volte (8+10+20+3) e 36 volte la seconda (8+11+15+1);

e) dattilo+monosillabo + pirrichio / giambo: anche in questo caso il pirrichio risulta più attestato del giambo (cfr. rispettivamente vv. 23, 29, 31, 46, 68, 71 e vv. 36, 58). Negli endecasillabi oraziani la situazione è invertita,

⁶⁶ Questa sequenza si ripete 20 volte: vv. 3, 8, 16, 25, 28, 39, 48, 49, 66, 70, 73, 75, 80, 91, 98, 111, 118, 122, 125, 129.

⁶⁷ Essa si presenta 19 volte: cfr. vv. 2, 5, 6, 7, 9, 12, 18, 35, 45, 53, 60, 81, 85, 92, 93, 95, 117, 120, 121.

atteso che la combinazione con il giambo finale ricorre 22 volte (1+6+8+7), mentre quella con il pirrichio è meno frequente (3+2+2+1);

f) trocheo + monosillabo + cretico / dattilo: le frequenze della parola finale si equivalgono (cfr. rispettivamente vv. 32, 65, 97 e vv. 86, 115, 123). Nella corrispondente combinazione delle *Odi* il cretico è più impiegato del dattilo: 4+5+9+7 contro 3+4+2+6;

g) trocheo + giambo + pirrichio / giambo: gli endecasillabi con il pirrichio sono tre (vv. 52, 67, 113), uno solo con il giambo (v. 64). Queste occorrenze sono invertite nelle *Odi*, ove la combinazione con il giambo finale è leggermente più attestata di quella con il pirrichio: 2+6+8+1 contro 5+4+3+1.

Altre sequenze presenti nel carme agiografico di Prudenzio sono quelle in cui il secondo *colon* è coperto o interamente o parzialmente da *verba longa*⁶⁸: in quattro endecasillabi figurano parole esassillabiche (v. 19...ll *excruciatibus*⁶⁹; v. 51...ll *exequalibus*; v. 126...ll *conluvionibus*; v. 130...ll *propitiabilis*⁷⁰). A questo riguardo bisogna annotare che Prudenzio fa in proporzione un più largo uso di parole esassillabiche di quanto non faccia Orazio che, nelle alcaiche, ricorre a *verba* dotati di un tal volume 9 volte (0+2+6+1): cfr. II 14, 6...ll *inlacrimabilem*; II 17, 29...ll *Mercurialium*; III 3, 17...ll *consiliantibus*; III 3, 29...ll *seditionibus* [= III 6, 13]; III 5, 14...ll *condicionibus*; III 5, 17...ll *inmiserabilis*; III 5, 30...ll *deterioribus*; IV 9, 26...ll *inlacrimabiles*. In tre endecasillabi è documentata, infine, la successione formata da monosillabo e pentasillabo (v. 41...ll *nec petulantius*; v. 55...ll *nec violabile*; v. 127...ll *cum diademate*), ove la parola lunga esibisce nei tre versi l'aspetto del *mesomacros*⁷¹.

Altre strutture verbali del secondo emistichio, impiegate una volta sola dal poeta cristiano, sono rintracciabili nei carmi alcaici oraziani:

– trocheo con sinal. + anapesto + pirrichio: v. 47 *vibratur ardens* ll *atqu(e) oculos ferit*, sequenza che è documentata tre volte nelle alcaiche delle *Odi* (II 1, 6 *periculosae* ll *plen(um) opus aleae*; II 17, 5 *A, te meae si* ll *part(em) animae rapit*; III 21, 21 *Te Liber et si* ll *laet(a) aderit Venus*);

⁶⁸ Per quanto concerne la funzione stilistica dei *verba longa*, rinvio a Johann Baptist Hofmann, Anton Szantyr, *Stilistica latina*, a cura di A. Traina; trad. it. di C. Neri, aggiornamenti di R. Oniga, revisione ed indici di B. Pieri, Bologna, Patron, 2002, pp. 117-119 e 304 sgg.

⁶⁹ La funzione stilistica svolta da questa parola dal volume pronunciato può essere colta solo all'interno del contesto da cui è stata estrapolata: cfr. v. 18 sgg. *stabat* (sogg.: *Agnes feroci robore pertinax / corpusque duris excruciatibus / ultro offerebat non renuens mori*). La lunghezza della parola sembra riprodurre sul piano fonosimbolico l'interminabilità e la durezza del supplizio davanti al quale resisteva con ostinata fermezza la fede incrollabile della giovinetta.

⁷⁰ Per quanto concerne l'impiego di questo genere di composti in *-bilis* nei contesti esametrici virgiliani rinvio al contributo di Jean Fourcade, *Adjectifs pentasyllabes et hexasyllabes en -bilis chez Virgile*, in «Pallas» 17, 1970, pp. 81-108.

⁷¹ In explicit degli endecasillabi delle *Odi* le parole pentasillabiche sono impiegate 16 volte (6+5+3+2): cfr. I 17, 22; 34, 2; 37, 2; 6; 21; 22; II 9, 6; 13, 6; 25; 17, 18; 20, 22; III 1, 10; 3, 42; 21, 14; IV 4, 26; 14, 5.

– trocheo con sinal. + anapesto + giambo: v. 83 *ac te sequentem*, || *Christ(e), animam voca*, per cui vd. III 4, 26 *non me Philippis* || *vers(a) acies retro* e 5, 46 *firmaret auctor* || *numqu(am) alias dato*);

– trocheo con sinal. + pentasillabo: v. 104 *splendore multo* || *struct(a) habitacula* (cfr. III 3, 62 *fortuna tristi* || *clad(e) iterabitur*; III 4, 14 *quicumque celsae* || *nid(um) Acherontiae*; IV 9, 25 *vixere fortes* || *ant(e) Agamemnona*). Faccio rilevare che il poeta cristiano si è richiamato al suo modello anche nel congegnare il primo emistichio; la sola differenza è costituita dal pentasillabo *Acherontiae*, che è propriamente un *dochmios* (cfr. GLK I 481, 33 sgg.) rispetto al *mesomacros* che chiude l'endecasillabo nel carme agiografico;

– peone I con sinal. + monosillabo + giambo: v. 100 *reges, tyrannos* || *imperi(a) et gradus*, rimodellato su I 26, 1 *Musis amicus* || *tristiti(am) et metus* e IV 14, 33 *te copias, te* || *consili(um) et tuos*.

– pentasillabo + monosillabo: v. 24 *carus dicatae* || *virginitatis est*, per cui cfr. IV 9, 1 *Ne forte credas* || *interitura, quae*.

Le seguenti strutture, infine, non trovano riscontri di sorta negli endecasillabi alcaici oraziani:

– monosillabo + tribrachi con aferesi + pirrichio: v. 21 *tum trux tyrannus*: || “*si facile [e]st,*” *ait*.

– monosillabo + anapesto con sinal. + dattilo: v. 59 *luce[m] iacenti*: || *tunc iuven(i) halitum*.

– monosillabo + tribrachi con sinal. + monosillabo + pirrichio: v. 109 *nigrescit unde* || *spes homin(um) et decus*.

– dattilo + dattilo con aferesi: v. 110 *et, quod malorum* || *taetrius omnium [e]st*.

– coriambico con sinal. + monosillabo + giambo: v. 1 *Agnes sepulcum* [e]st || *Romule(a) in domo*.

La produzione poetica di Claudio Claudiano è prevalentemente in esametri e in distici elegiaci. Gli unici collegamenti con la metrica oraziana delle *Odi* sono offerti da due dei quattro componimenti che costituiscono i *Fescennina dicta Honorio Augusto et Mariae* (cfr. *carm.* 11-14, pp. 101-106 H.), ossia quell'insieme di versi in cui il poeta celebra il matrimonio che Onorio, imperatore unico d'Occidente, contrasse nel 398 circa, appena quattordicenne, con Maria, figlia del generale Stilicone. Questi quattro carmi, che fungono propriamente da appendice all'*Epithalamium* esametrico composto per i novelli sposi (cfr. 9-10, pp. 86-100 H.), esibiscono strutture metriche diverse: l'undicesimo, sul quale mi intratterrò più diffusamente, esibisce 41 endecasillabi alcaici in serie di fucina oraziana; il dodicesimo è formato da nove strofe pentastiche⁷²;

⁷² I primi tre versi di ciascuna strofe sono dimetri giambici catalettici con il medesimo numero di sillabe (anapesto, giambo, giambo, sillaba catalettica *indifferens*); il quarto verso, anch'esso di 8 sillabe come i precedenti, è formato dalla successione di due coriambi (vv. 4, 9, 14, 19, 29, 39) o dalla successione di un

il tredicesimo consta di dodici dimetri anapestici esemplati su alquante sezioni corali delle *Tragoediae* di Seneca (cfr. e. g. *Pha.* 1-84); il quattordicesimo, infine, comprende 38 asclepiadei minori in serie.

Passando all'esame della struttura degli endecasillabi alcaici di *carm.* 11, faccio innanzitutto rilevare che la dieresi è sempre rispettata, mentre il primo elemento esibisce quantità breve nei seguenti casi:

a) v. 3 *eques Gelonis* ll...; v. 8 *Venus reversum* ll..., con successione di parola giambica e di parola bacchiaca nel primo emistichio. A questo proposito faccio rilevare che il giambo iniziale figura attestato 5 volte nelle *Odi* e, ove sia eccettuato I 9, 1 *vides ut alta* ll..., è sempre seguito dal baccheo (cfr. I 27, 22 *magus venenis* ll..., ma vd. inoltre I 31, 9; 17; 35, 37; II 19, 22).

b) 19 *virentis umbra* ll..., ove l'anfibraco è seguito da parola spondiaca, una sequenza che da Orazio è sempre utilizzata tutte le volte che l'endecasillabo principia con l'anfibraco (cfr. I 27, 17 *amore peccas* ll..., ma vd. ancora I 35, 38; 37, 22; II 9, 5; 14, 6; III 1, 2; 3, 34; 4, 78; 5, 52). Per quanto invece concerne il v. 40 *beata, quae te* ll..., con l'anfibraco seguito da due monosillabi, faccio osservare che questa sequenza non trova mai riscontro negli endecasillabi delle alcaiche oraziane, ove è tuttavia documentata 13 volte la combinazione formata da palimbaccheo + monosillabo + monosillabo (5+0+3+5; cfr. e. g. I 9, 2 *Soracte nec iam* ll...).

c) 23 *quot aestuantes* ll..., ove si susseguono monosillabo ed epitrito secondo, ma a questo riguardo mi limito a segnalare che monosillabo a quantità breve, iniziale di parola, non si incontra mai negli endecasillabi alcaici delle *Odi*, per cui la sequenza in oggetto deve essere considerata un *hapax* all'interno delle combinazioni informanti la struttura della metrica verbale della strofe alcaica. Per quanto invece concerne i versi 26 *quis beluarum* ll... e 37 *et seminudo* ll..., essi hanno il loro modello in Orazio, ove essa sequenza è largamente impiegata (7+9+15+3).

Le sequenze più ricorrenti della metrica verbale del primo emistichio sono le medesime che abbiamo esaminato finora sia nel *carmen lyricum* di Stazio sia negli endecasillabi in serie del carme agiografico di Prudenzio, e cioè spondeo + baccheo (13 volte)⁷³, palimbaccheo + spondeo (8 volte)⁷⁴, monosillabo + trocheo + spondeo (6 volte)⁷⁵, monosillabo + monosillabo + baccheo (4 volte)⁷⁶. Le restanti combinazioni, occorrenti una volta soltanto, sono: tre monosillabi con spondeo (v. 12 *tu cum per alta* ll...), pentasillabo (v. 20 *tor-*

coriamba e un peone primo (vv. 24, 34, 44); il quinto verso infine, che conclude questo sistema obsoleto, presenta l'impianto dell'aristofanio, impiegato da Orazio con il saffico maggiore in *carm.* I 8.

⁷³ Cfr. vv. 1, 2, 7, 9-11, 13, 15, 32, 34-36, 38.

⁷⁴ Cfr. vv. 14, 16, 17, 24, 30, 33, 39, 41.

⁷⁵ Cfr. vv. 4-6, 21, 22, 28.

⁷⁶ Cfr. vv. 18, 27, 29, 31.

rentiorem ll...), ed infine monosillabo + spondeo in sinalefe + baccheo (v. 25 *quis ver(o) acerbis* ll...), combinazione che non si trova mai impiegata negli endecasillabi alcaici oraziani, ove tuttavia si incontra la sequenza strutturalmente consimile, formata da monosillabo + trocheo in sinalefe + baccheo (cfr. II 15, 1 *iam pauc(a) aratro* ll...; III 4, 34 *et laet(um) equino* ll...; *ibid.* 35 *qui terr(am) inertem* ll...).

Anche nel secondo emistichio troviamo frequentemente attestate le combinazioni ospitate abitualmente in questa porzione del verso, e cioè dattilo + dattilo / cretico⁷⁷, coriambo + giambo / pirrichio⁷⁸, trocheo + peone secondo / digiambo⁷⁹, monosillabo + anapesto + pirrichio / giambo⁸⁰, monosillabo + pirrichio + cretico / dattilo⁸¹, mentre una volta sola compaiono le combinazioni formate da trocheo + giambo + giambo (v. 15...ll *sponte tuis ferae*), trocheo + monosillabo + dattilo (v. 34 ...ll *patris et immemor*), esasillabo (v. 3...ll *imperiosior*).

Il 'Fortleben' dei metri oraziani continuò in età medievale, ove spicca il nome di Alfano I di Salerno, nato tra il 1015 e il 1020, che impiegò nella sua produzione poetica la strofe saffica, l'asclepiadeo secondo e quarto e trimetri giambici in serie. In età umanistica i cultori dei sistemi delle *Odi* oraziane si moltiplicarono: mi limito a ricordare Francesco Filelfo (1398-1481) che seppe ricreare temi e strutture formali delle liriche del Venosino, cimentandosi con quasi tutti i metri, da quest'ultimo impiegati, in quei cinque libri delle *Odae*, che dal poeta neolatino furono congegnate in obbedienza ad una rigida sticommetria che contemplava per ciascun libro dieci componimenti e un quantitativo di mille versi. In questa sede non possono, da ultimo, essere tralasciati i nomi di Michele Marullo (1453-1500) e di Giovanni Della Casa (1503-1556): il primo fu autore di quattro libri di *Epigrammata*, di altrettanti di *Hymni naturales*, ed infine di un *Neniarum liber*, che ci interessa più direttamente in tanto, in quanto in esso sono state riunite cinque composizioni di tono lamentoso, di cui la terza e la quarta esibiscono il sistema alcaico, mentre la prima e la quinta hanno l'asclepiadeo quarto e la seconda l'asclepiadeo secondo. Quanto a Giovanni Della Casa, la cui fama è soprattutto legata alle opere in volgare (*Il Galateo* e *Le rime*), questi non rimase affatto insensibile alle suggestioni della versificazione in latino, che fu pubblicata postuma da Giunti nel 1564 con il titolo di *Ioannis Casae Latina monimenta*. In questa produzione si segnala un *Carminum liber* denso di reminiscenze catulliane, properziane, virgiliane e soprattutto oraziane, come per altro si può desumere dalla scelta delle forme metriche utilizzate:

⁷⁷ Con il dattilo cfr. vv. 1, 2, 9, 11, 20, 24, 36, 37; con il cretico cfr. vv. 12, 30, 38.

⁷⁸ Con il giambo cfr. vv. 13, 14, 16, 23, 25, 28, 29, 33, 35, mentre con il pirrichio vd. v. 39.

⁷⁹ Con il peone II cfr. vv. 8, 10, 17, 21, 26, 41; con il digiambo vd. v. 32.

⁸⁰ Con il pirrichio vd. vv. 7, 22, 40, con il giambo vv. 18, 19.

⁸¹ Con il cretico vd. vv. 4, 5, 31, con il dattilo vv. 6, 27.

orbene dei sedici componimenti che costituiscono questa raccolta, il carme undicesimo, celebrante la purezza di una principessa, e il dodicesimo, un lamento funebre per un principe defunto e, al tempo stesso, una sorta di consolatoria per la giovane vedova, presentano endecasillabi alcaici in serie⁸².

Ma della riesumazione che gli umanisti hanno fatto dei sistemi eolici del Venosino, e del trattamento che, in particolare, hanno riservato al metro alcaico, mi occuperò in una prossima occasione.

⁸² L'influsso di Orazio è visibile inoltre nei carmi VI e IX, composti nella strofe dell'asclepiadeo II, e nei carmi VII, VIII e XIII, esibenti rispettivamente i sistemi dell'asclepiadeo III, dell'asclepiadeo I e dell'asclepiadeo V.

Maria Chiara Paparelli

Un aspetto strutturale della *Consolatio* boeziana: la collocazione del carme IX del III libro tra *quadrivium* e *geometrica medietas*

Introduzione

Affermare che il concetto di *harmonia* come *proportio*, vale a dire l'organicità e il rapporto intimamente ed esteticamente equilibrato delle parti, siano esse materiali o spirituali, sonore o visive, macrocosmiche o microcosmiche, rivesta una fondamentale importanza nell'economia del pensiero boeziano, non rappresenta certo un *quid novi*. Il valore «assiomatico» di tale assunto emerge infatti con evidenza, in qualità di ricercato retaggio pitagorico, dalle opere del filosofo romano, *in primis* dalla *Consolatio* e dai trattati quadriviali in nostro possesso, ed è stato più volte sottolineato dagli studiosi che, in maniera più o meno specialistica, si sono interessati a questa tematica. Non pare tuttavia inopportuno, a questo punto, ricordare, seppure nelle loro linee essenziali, le principali conclusioni cui si è giunti in proposito, non solo per «dispiegare» al meglio la nostra affermazione di partenza, vera e propria *institutio* per quanto sarà discusso in questa sede, ma anche per illuminare lo *status quaestionis* e per definire in che modo, rispetto ad esso, debba essere inquadrato il presente contributo. Mario Curti, ad esempio, nel suo recente studio sulla proporzionalità, definisce l'apporto boeziano a tale concetto in termini di «Armonia musicale come pura e assoluta Proporzione basata sul numero»¹, riprendendo una posizione già di Wladyslaw Tatarkiewicz che, nella sua *Storia dell'Estetica*, ricordava come la visione armonico-musicale boeziana, quale emerge dal *De Institutione Musica*, comprenda «l'armonia materiale e quella psichica, l'armonia del cosmo e quella dell'arte, l'armonia colta dal pensiero e quella colta dalla percezione. Così l'estetica di Boezio, che ha per oggetto quasi esclusivamente la musica e che si basa sul modello

¹ Mario Curti, *La Proporzione. Storia di un'idea da Pitagora a Le Corbusier*, Roma, Gangemi, 2006, p. 56.

musicale, è matematica nei fondamenti, intellettualistica nelle conseguenze [...], e metafisica nelle prospettive [...]»². Prima ancora, Edgar De Bruyne parlava, riferendosi in particolare ai trattati quadriviali, di una boeziana «*esthétique détaillée de la proportion*»³, o «*esthétique [...] positive*»⁴, nella convinzione che per Boezio «*c'est sur les proportions que se fonde la vision esthétique du monde. Les anciens eux-mêmes l'ont appelée musicale. Mais il est évident que ce terme ici n'a pas du tout la signification moderne: il est simplement synonyme d'esthétique et désigne toute harmonie quelle qu'elle soit*»⁵. A questo studioso sembra far eco Ugo Duse quando afferma che «*la mensura è la base della concezione estetica boeziana [...], il suo modello estetico è Vitruvio [...]. Per Boezio ciò che viene chiamato bellezza è costituito da molteplici elementi variabili e transitori, al di sotto dei quali stanno immutabili le proporzioni*»⁶. Mentre Alison White definiva la concezione boeziana della musica come «*harmonic theory based on pythagorean mathematics of proportion*»⁷, David Chamberlain, in maniera ancor più sintetica, stabiliva un'equazione diretta tra musica e proporzionalità: «*music is [...] all numerical proportions*»⁸; del resto, se presso i pitagorici «*la musica era [...] percezione dell'armonia in tutte le cose*»⁹, come già sottolineato da Leonardo Ferrero, e «*l'armonia, cioè il numero e la proporzione, è l'unica mediatrice fra l'animo umano e l'universo, accordando con quello, attraverso le sensazioni, le manifestazioni di questo e rendendole intelligibili*»¹⁰, Boezio, «*pythagorien dans l'âme*»¹¹, è proprio colui che, come ricorda anche Umberto Eco, «*tramanda al Medioevo la filosofia delle proporzioni nel suo aspetto pitagorico originario, sviluppando una dottrina dei rapporti proporzionali nell'ambito della teoria*

² Wladyslaw Tatarkiewicz, *History of Aesthetics*, Warszawa, Polish Scientific Publishers, 1970; trad. it. *Storia dell'Estetica*, 3 voll., Torino, Einaudi, 1979, vol. II, p. 105.

³ Edgar De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale, I. De Boèce à Jean Scot Erigène*, Genève, Slatkine Reprints, p. 3.

⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁵ *Ibid.*, p. 11. A p. 10 si ricorda inoltre che «*si par conséquent la proportion produit la beauté plastique dans les figures visibles de la géométrie et la beauté sonore dans les mouvements audibles de la musique, c'est dans l'arithmétique qu'il faut chercher la raison dernière de la beauté*».

⁶ Ugo Duse, *Il De Institutione Musica. Un aspetto dell'utopia boeziana della restaurazione*, Ferrara, Pubblicazioni della facoltà di Magistero dell'Università di Ferrara, 1974, vol. I, n. 4, p. 118.

⁷ Alison White, *Boethius in the Medieval Quadrivium*, in Margaret Gibson (a cura di), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 163.

⁸ David Chamberlain, *Philosophy of music in the Consolatio of Boethius*, in «*Speculum*», XLV, 1970, p. 8.

⁹ Leonardo Ferrero, *Storia del Pitagorismo nel mondo romano*, Torino, Giappichelli editore, 1955, p. 24, n. 18. Lo ribadisce anche Giovanni Comotti in *La musica nella cultura greca e romana*, Torino, EDT, 1991, p. 30: «*la definizione dei rapporti numerici che sono alla base degli accordi musicali era per i Pitagorici il punto di partenza per scoprire le leggi che governavano sia i sentimenti dell'animo sia i movimenti dell'intero universo*».

¹⁰ Leonardo Ferrero, *Storia del Pitagorismo nel mondo romano*, cit., pp. 23-24.

¹¹ Henri Potiron, *Boèce théoricien de la Musique Grecque*, Paris, Bloud & Gay, 1961, p. 18.

musicale. Attraverso l'influenza di Boezio, Pitagora diverrà per il Medioevo il primo inventore della musica»¹². Insomma, una disciplina armonica come scienza dei rapporti numerici, «emozione lirica – per riprendere una definizione di Leopoldo Gamberini – della ragione matematica dell'universo»¹³, che, come specificava Henry Chadwick, «consente di penetrare proprio nel cuore dell'ordine provvidenziale delle cose»¹⁴.

Quello che intendiamo analizzare nel presente contributo è una sorta di «variazione» su questo tema: nostro oggetto di studio è infatti l'esame dell'«ingerenza» che questo *Leitmotiv* può aver esercitato nei confronti dell'«architettura numerica» dell'ultimo trattato boeziano, in particolare nella collocazione di un carme cruciale, già a livello contenutistico, per l'intera opera, vale a dire il carme IX del III libro; ci proponiamo dunque di indagare una possibile declinazione strutturale, rispetto alla *Consolatio*, delle teorie armonico-proporzionali presenti nel *De Institutione Musica* e nel *De Institutione Arithmetica*. L'arditezza del collegamento tra il pitagorismo di questi ultimi trattati e quello che è stato definito il «testamento spirituale» boeziano risulta in parte mitigata dal fatto che la *Consolatio*, seppure stilisticamente e contenutisticamente lontana dalle opere quadriviali, trova proprio nella tematica dell'armonia proporzionale, a mio avviso, un punto di contatto con esse: obiettivo di *Philosophia* è infatti quello di ricomporre l'*harmonia humana* di Boezio e di ricondurla nell'âlveo della più ampia *harmonia mundana*; il traguardo è «comprendere» ed «essere compresi» nella complessa e divina semplicità di quell'armonia cosmica a cui la *Consolatio* tende come ad un *cacumen sapientiae*¹⁵. Oltre a ciò si considerino anche i motivi d'interesse

¹² Umberto Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Milano, Bompiani, 1987, p. 41. Si veda anche quanto lo studioso afferma alle pp. 170-171: «di tutti i concetti matematici greci, il Medioevo accetta come principio metafisico fondamentale, attraverso la rilettura musicologica di Pitagora, quello di *proportio*. Ma la proporzione va sempre di pari passo con la *claritas* e la *integritas*». Cfr. anche *Ibid.*, p. 42, n. 3, dove Eco, facendo riferimento a Jules Combarieu, *Histoire de la musique*, 3 voll., Paris, Colin, 1938, vol. I, p. 224, ricorda «che l'influenza di Pitagora è stata paralizzante in musica come quella di Aristotele lo fu in filosofia. Tuttavia non si può negare che si deve a tale influenza l'evolversi di un principio teorico importante come quello di *proportio*, che la pratica ha poi saputo rapidamente adeguare alle proprie esigenze».

¹³ Leopoldo Gamberini, *Musica e medicina: dal mito di Orfeo alla biomusica*, in «Atti dell'Accademia ligure di scienze e lettere», 53, 1996, p. 513. Sull'armonia come teoria del numero e della proporzione nel mondo romano, cfr. Wilma Di Palma, *Aspetti della cultura matematica a Roma dal I al VI secolo d.C.*, Roma, Palombi editori, 1991, pp. 20 sgg.

¹⁴ Henry Chadwick, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1981; trad. it. Boezio. *La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, Bologna, Il Mulino, 1986, p. 139.

¹⁵ In questo senso è naturale che i riferimenti alla concezione quadriviale di *proportio*, cioè ai suoi aspetti geometrici, astronomici, musicali e aritmetici appaiano sublimati a favore di una visione unitaria che è cosmica, filosofica, teologica ed etica insieme, benché anche a livello contenutistico rimangano tracce significative delle *quattuor matheseos disciplinae* in alcune affermazioni della *Consolatio*, in parte analizzate disciplina per disciplina da Myra Uhlfelder, *The role of the liberal arts in*

da sempre connessi al confronto di due teorie, ben riassunti da Boezio stesso in *Cons.*, III, 12, 25 («sed visne rationes ipsas invicem collidamus? Forsitan ex huius modi conflictatione pulchra quaedam veritatis scintilla dissiliat»)¹⁶: il proposito di chi scrive è infatti semplicemente quello di porre a confronto dialettico due aspetti del pensiero boeziano, esplorandone le eventuali complementarità e declinandone le possibili implicazioni concettuali. L'incontro di questi trattati, inoltre, non solo tiene conto della *forma mentis* profondamente matematica del nostro autore, ma va considerato nell'ottica di una interpretazione in qualche modo unitaria dell'opera boeziana, secondo una linea di studi inaugurata nel 1970 da David Chamberlain – al quale va riconosciuto il merito di aver visto nella *Consolatio* la realizzazione, in termini etici e metafisici, di una trattazione sulla *musica mundana e humana* promessa da Boezio nel *De Institutione Musica*¹⁷ – e compiutamente sviluppata poco più tardi da Henry Chadwick, che ha invece analizzato l'intera produzione del filosofo romano come realtà rigorosamente unitaria in cui i vari aspetti del sapere si uniscono in una *reductio ad unum* tesa essenzialmente al recupero della cultura classica.

Boethius' Consolatio, in Michael Masi (a cura di), *Boethius and the liberal arts, a collection of essays*, Berne-Francfort-Las Vegas, Lang, 1981, pp. 17-36. Sul *quadrivium* boeziano in rapporto al pensiero enciclopedico-liberale da Archita all'età imperiale, cfr. Ubaldo Pizzani, *Quadrivio*, in Ida Mastroianni, Antonino Zumbo (a cura di), *Letteratura scientifica e tecnica di Grecia e Roma*, Roma, Carocci, 2002, pp. 445-554 e Anja Heilmann, *Boethius' Musiktheorie und das Quadrivium*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

¹⁶ Ogni citazione dalla *Consolatio* presente in questo contributo fa riferimento all'edizione critica di Ludwig Bieler, presente in *Corpus Christianorum, Series Latina*, XCIV, Turnhout, Brepols, 1957, mentre per il *De Institutione Musica* e per il *De Institutione Arithmetica* è stata utilizzata l'edizione di Gottfried Friedlein, A. M. T. S. *Boethii De Institutione Arithmetica libri duo, De Institutione Musica libri quinque*, Leipzig, Teubner, 1867.

¹⁷ Cfr. *Inst. Mus.*, I, 2, p. 188, 25-26. Forse Boezio avrebbe voluto trattare altrove le prime due predilette tipologie di musica, anche in libri successivi ai cinque (peraltro incompleti) pervenutici del trattato musicale, come pure afferma Henry Chadwick in *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, cit., p. 113; gli fa eco Giuseppe Flammini, ne *Il proemium del De Institutione Musica di Boezio*, in C. Santini e N. Scivoletto (a cura di), *Prefazioni, prologhi, proemi di opere tecnico-scientifiche latine*, 3 voll., Roma, Herder, 1990, vol. I, p. 211: «congettura che [...] è confortata dalla considerazione che la materia svolta nel V libro e conservatasi parzialmente è analoga a quella trattata da Tolomeo, una delle fonti utilizzate da Boezio, nel primo libro degli *Harmonica*, mentre la trattazione della *musica mundana e humana* occupa l'intero terzo libro. Inoltre, in merito a tale questione, possiamo aggiungere che Boezio alla fine di questo capitolo, prima di passare alle disquisizioni tecniche, si accomiata dal lettore con queste parole: “de hac igitur instrumentorum musica primo hoc opere disputandum videtur”, ove la notazione *primo hoc opere* potrebbe indurci a supporre che il Nostro avesse già concepito il piano di dedicarsi anche agli altri due generi della musica, ma lo stato delle nostre conoscenze non ci consente di accertare se esso sia stato mai realizzato». Il fatto che Boezio ometta, nel trattato musicale, la trattazione della *musica humana e mundana* a favore della *instrumentalis* è anche da intendersi come una scelta precisa in senso propedeutico, soprattutto se considerata in rapporto alla *Consolatio*: ciò che è *simplex* (*musica instrumentalis*) è infatti propedeutico a ciò che è più complesso o *multiplex* (*musica humana e mundana*), e viceversa ciò che è complesso è capace di racchiudere in sé ciò che è più semplice.

È tuttavia importante, a questo proposito, chiarire due aspetti fondamentali della questione. In primo luogo, Chamberlain ha tagliato fuori dal perimetro concettuale della *Consolatio*, e quindi anche dal «pensiero armonico» in essa presente, la *musica instrumentalis* intesa in senso pitagorico-scientifico. Per questo studioso, infatti, non solo si può parlare di *musica instrumentalis* nella *Consolatio* esclusivamente in riferimento ai metri del trattato, volti soprattutto ad uno scopo etico¹⁸, ma la stessa mancanza in quest'opera di un linguaggio numerico, ampiamente usato, invece, da Boezio nel *De Institutione Musica*, viene concepita dallo studioso come qualcosa di naturale, se considerata alla luce delle particolari condizioni in cui si trova il filosofo¹⁹. In secondo luogo, Chadwick, nelle numerose pagine dedicate alla Musica all'interno del suo saggio²⁰, si sofferma principalmente sui valori matematici e profondamente «consolatori» della disciplina armonica boeziana, confrontando il contributo del nostro autore con altri testi di contenuto musicale, e ricordando, con Chamberlain, che sono tanti i temi della *Consolatio* ad essere in qualche modo anticipati nel *De Institutione Musica*²¹. Orbene, rispetto a queste posizioni, il presente contributo si propone di coniugare le visioni di Chamberlain e Chadwick per esaminare un aspetto trascurato da entrambi, vale a dire il ruolo che la *musica instrumentalis*, considerata nel suo aspetto meramente pitagorico, può aver giocato nella composizione della *Consolatio*, in particolare nella collocazione di un carme, come già detto, di per sé strategico nell'economia dell'opera. In altre parole, pur non negando la validità delle affermazioni sopra riportate, si ritiene più prudente, e al contempo più stimolante, adottare un'ottica interpretativa che non escluda dall'analisi testuale e formale alcuna parte dell'opera e del pensiero di Boezio stesso, se queste possono trovarsi in accordo o comunque in clima di confronto dialettico tra loro. Il caso del carme III, 9 è emblematico in questo senso perché consente di intessere, come vedremo,

¹⁸ Cfr. Chamberlain, *Philosophy of music in the Consolatio of Boethius*, cit., pp. 84-85: «Instrumental music appears abundantly in the *Consolatio* in the form of its many poems or meters, and this music serves precisely the purpose required in *De Musica*, the fostering of wisdom and virtues [...]. In the *Consolatio*, then, we actually see instrumental music at work helping to bring about one of those miraculous cures of the soul for which Boethius praises it in *De Musica*»; cfr. anche le pp. 83-84: «Regarding sonorous music or *musica instrumentalis*, we are interested at present not in its three subdivisions [...] but in its power, purpose, and moral varieties».

¹⁹ *Ibid.*, p. 80: «When he makes the early promises, he implies that he will say more about world and human music in physical and mathematical terms, but when he fulfills them indirectly in the *Consolatio*, he does so ethically and metaphysically, which is, perhaps, how one might expect a philosopher awaiting death to use his rich store of knowledge».

²⁰ Cfr. Chadwick, Boezio. *La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, cit., pp. 110-139.

²¹ *Ibid.*, p. 139: «non desta sorpresa che il *De Institutione Musica* anticipi molti temi che sono ribaditi nella Consolazione della Filosofia: l'armonia dei cieli e delle stagioni, l'«amore» che trae concordia dagli elementi contrastanti nel mondo, i numeri che tengono collegati gli elementi, e le [sic] «consona membra» dell'anima del mondo».

una suggestiva, dialogica corrispondenza non solo tra veste formale e sostanza testuale, ma anche, ad un livello questa volta intertestuale, tra la *Consolatio* e i precedenti trattati quadriviali, come se, in un sottile gioco di contrappunti concettuali, Boezio avesse voluto accennare, nell'involucro esterno del suo ultimo trattato, ad una forma schematica ed essenziale di *quadrivium*, chiaramente piegato alle esigenze dell'insieme, ma capace pur sempre di esaltare, attraverso l'originalità della sua applicazione, il concetto pitagorico di numero come principio, fine e *trait d'union* di ogni cosa²². In questo senso la concezione pitagorico-platonica di armonia proporzionale prospettata nel trattato musicale appare funzionale – quasi una *condicio sine qua non* – alla comprensione di alcuni equilibri che sembrano caratterizzare l'«architettura numerica» del *De Consolatione*, divenendo inoltre cassa di risonanza, come vedremo, per alcune tematiche rilevanti a livello testuale. A questo proposito ci sembra dunque suggestivo intendere il presente contributo, *in primis* laddove accenna ad un possibile rapporto, a partire dalla collocazione di *Cons.* III, m. 9, tra l'opera boeziana e quella particolare forma di proporzionalità che è la sezione aurea²³, come ulteriore, possibile risposta alla domanda che Leo Spitzer formulava nel primo capitolo del suo saggio sull'Armonia del mondo: «Come si possono mettere in rapporto con Dio i numeri che regnano sull'uomo nella storia?»²⁴.

Analisi dell'aspetto strutturale

Preliminare e funzionale alla comprensione del nostro aspetto strutturale è un breve esame della *proportionalitas*, ovvero dell'equivalenza dei rapporti,

²² Boezio ribadisce con insistenza l'intimo legame tra suono e numero, esso stesso *unitatum collectio* (*Inst. Arithm.*, I, 3), ingrediente primo di tutte le cose che esistono e, come tale, elemento di continuità del creato (cfr. *Inst. Arithm.*, I, 2, pp. 12, 14-15: «omnia quaecunque a primaeva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata»; cfr. anche *Ibid.*, I, 1, pp. 10, 11-17): non c'è infatti musica senza *consonantia*, *consonantia* senza suono, suono senza *pulsus*, *pulsus* senza *motus* e *motus* senza *numerus*, perché le differenze di movimento che originano i differenti suoni «secundum numerum conferuntur» (*Inst. Mus.*, I, 3, pp. 190, 30-31). Frequenti sono nel *De Institutione Musica* i richiami al *De Institutione Arithmetica* (tra l'altro in *Inst. Mus.*, I, 4; II, 14 e 15; II, 17; II, 20; II, 23; II, 29; III, 11; IV, 2), gli echi, le sovrapposizioni ad un sapere matematico di cui la musica viene considerata da Boezio versione sensibile e realizzazione concreta (*Inst. Mus.*, II, 3). Sulla priorità dell'aritmetica, cfr. inoltre *Inst. Arithm.* I, 1, pp. 10, 11-17: «haec enim cunctis prior est; prior arithmetica declaratur, quod, quaecunque natura priora sunt, his sublatis simul posteriora tolluntur»; I, 1, p. 11: «prior sit numerorum vis»; II, 42, p. 140, 13: «quod in superiore libro disputantibus nobis apparuit, arithmetica vim geometrica atque musica esse antiquiorem et quod inlata non has simul inferret, sublata vero perimeret».

²³ Anche De Bruyne, in *Études d'esthétique médiévale*, I. *De Boèce à Jean Scot Erigène*, cit., all'interno del capitolo dedicato a Boezio, sembra «sfiorare» il rapporto tra l'estetica proporzionale boeziana – messa in collegamento con Vitruvio – e la sezione aurea, tra l'altro alle pp. 4 e 25.

²⁴ Leo Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1963; trad. it. *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 32. Lo studioso si sofferma su Boezio, e in particolare sulla *ratio* come emblema dell'armonia universale, a partire dalla p. 39.

nel pensiero boeziano²⁵. Innanzitutto occorre precisare che il nostro autore affronta questo tema più volte nel corso del *De Institutione Musica*²⁶, ponendo da subito particolare attenzione ai «termini medi» della proporzione (vale a dire quei termini che si trovano immediatamente a destra e a sinistra del segno di equivalenza), come si vede anche dal capitolo II, 12:

Proportionalitas vero in tribus terminis minimis constat. Cum enim primus ad secundum terminum eandem retinet proportionem, quam secundus ad tertium, dicitur haec proportionalitas, estque inter III terminos medius, qui secundus. Has igitur proportiones medii termini coniungentis trina partitio est [...]. Vocatur igitur illa medietas, in qua aequae sunt differentiae, arithmetica, illa vero, in qua aequae proportiones, geometrica, illa autem, quam tertiam descripsimus, armonica (*Inst. Mus.*, II, 12, pp. 241, 19-24; pp. 242, 17-21).

Il tema della proporzionalità e dei medi proporzionali pare interessare la *tractatio* musicale boeziana soprattutto da un punto di vista aritmetico (e infatti la si ritrova anche nell'ultima parte del *De Institutione Arithmetica*, cui Boezio rimanda più volte²⁷), sebbene essa implichi un discorso geometrico di fondo che si collega a Vitruvio (e alle sue applicazioni architettoniche)²⁸ e fa capo alle teorizzazioni di Euclide sui medi proporzionali riportate negli *Elementi*; il fatto che essa, tuttavia, trovi luogo anche nel *De Institutione Musica* si spiega col fatto che la disciplina musicale ne risulta profondamente coinvolta, sia in maniera «analogica» che «letterale»: non solo i medi proporzio-

²⁵ Su questa ambiguità terminologica, per cui Boezio definisce *proportio* un rapporto tra numeri e *proportionalitas* quello che noi invece intendiamo con «proporzione», cfr. le opportune osservazioni di Jean-Yves Guillaumin presenti sia in Boèce, *Institution Arithmétique*, texte établi et traduit par J.Y. Guillaumin, Paris, Les Belles Lettres, 1995, alle pp. 204, 216, 218, sia nell'articolo del medesimo autore *Mathématique et organisation politique dans un texte scientifique latin des années 500* (Boèce, *Institution arithmétique*, II, 45), in Stephane Ratti (a cura di), *Antiquité et Citoyenneté: actes du colloque international, tenu a Besancon les 3, 4, et 5 novembre 1999*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 153 n. 6. Per ulteriori definizioni boeziane di *proportio* e *proportionalitas*, cfr., oltre a *Inst. Mus.* II, 12 (qui Boezio si sofferma, tra l'altro, a parlare anche dei tre medi proporzionali, armonico, geometrico e aritmetico), anche II, 15 (dove si dice che l'uguaglianza è il fondamento delle proporzioni come l'unità lo è del numero), II, 17 e III, 1 (si ritorna a parlare dei medi proporzionali).

²⁶ Cfr. *Inst. Mus.* da cap. II,12 a II, 17; cfr. anche III, 1.

²⁷ Cfr. *Inst. Mus.*, II, 12, pp. 242, 24-25: «non vero ignoramus esse alias quoque proportionum medietates, quas quidem in arithmetis diximus [...]»; cfr. anche II, 14, pp. 243, 22-24: «ac de his quidem diligentius in arithmetis disputatum est, nunc vero, ut commemoremus tantum ista percurramus».

²⁸ Cfr. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, I. *De Boèce à Jean Scot Erigène*, cit., pp. 4 e 22; cfr. anche Chadwick, *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, cit., p. 117: «è senza dubbio sbagliato parlare delle discussioni di Vitruvio a proposito della musica come di *excursus*. Questo scrittore sperava di trasmettere l'idea che le proporzioni di un edificio o di una stanza sarebbero apparse giuste allo sguardo, se le loro dimensioni fossero state calcolate in base alle proporzioni che governano l'arte musicale, e indirizzò così (per fare un esempio) il Palladio verso il concetto che le sue ville dovessero essere progettate in base ad una struttura articolata su rapporti armonici». Sul concetto vitruviano di *consonantia* come *convenientia*, cfr. anche Maria Alessandra Petretto, *Consonantia e dissonantia nel De Institutione Musica di Boezio*, in «Sandalion», 26-28, 2003-2005, p. 219. Sul sistema proporzionale di Vitruvio, cfr. anche Richard Padovan, *Proportion: science, philosophy, architecture*, London, E & FN Spon, 1999, pp. 156 sgg.

nali sono infatti considerati a tutti gli effetti la base delle teorie pitagoriche sulla consonanza, ma anche la *temperantia* che si realizza nella *commixtio vocum* della *consonantia* è *pendant* tecnico-strumentale del concetto di *medietas*²⁹, mentre la *musica optime morata* di *Inst. Mus.*, I, 1 ne è una sorta di trasposizione etico-morale. A questo proposito si veda l'*incipit* del capitolo II, 18, dove Boezio, al termine della trattazione sui termini medi, afferma: «sed de his hactenus. Nunc illud videtur addendum, quemadmodum Pythagorici probent consonantias musicas in praedictis proportionibus inveniri» (*Inst. Mus.* II, 18, pp. 249, 18–20). Inoltre uno dei tre medi proporzionali che sembrano interessare particolarmente Boezio è proprio la *medietas armonica*, ovvero una forma di temperante *commixtio* tra le restanti tipologie di *medietas*, quella *arithmetica*³⁰ e quella *geometrica*³¹:

²⁹ Cfr. anche Joan Bofill I Soliguer, *La problematica del Tractat De Institutione Musica de Boeci*, Barcelona, Publications Universitat de Barcelona, 1993, pp. 41 sgg. Il concetto di *medietas*, veicolato da Boezio anche attraverso l'aggettivo *medius*, si declina nel testo della *Consolatio* in senso geometrico (cfr. ad esempio IV, 6), morale (cfr. IV, 7), cosmico-teologico e ontologico (cfr. tra l'altro III, m. 9, v.13; IV, 6), riunendo nella pluralità delle sue sfaccettature semantiche sia il piano divino, sia il piano dell'uomo, al quale *in primis* è rivolto il messaggio etico dell'opera. Altra parola-chiave connessa al concetto di *medietas*, e piegata da Boezio ai limiti delle sue possibilità polisemiche, è *modus*, termine praticamente onnipresente nel *De institutione Musica*. Spesso anche all'interno di uno stesso capitolo, o a distanza di un capitolo dall'altro, lo ritroviamo ora col significato generico di «armonia» (cfr. I, 31; III, 15), ora con quello più tecnico di *tropus* (cfr. I, 1; IV, 15; ecc.), ora ancora con il significato di «misura» e come sinonimo di *proportio* (cfr. I, 11; I, 13; I, 14; I, 32; II, 3; II, 6; II, 18; V, 2; ecc.); ma non manca neppure il significato generico di «possibilità», «modalità» (cfr. I, 6; I, 33; IV, 2; V, 2; V, 3; V, 4; V, 7) e il suo uso avverbiale, anche nella correlazione *non modo ... verum etiam* (I, 1; V, 17; ecc.). La ricca polisemia di *modus* non è forse casuale: al di là del significato più strettamente tecnico in senso musicale come sinonimo di *tropus* (e si pensi all'importanza della codificazione boeziana per la teoria musicale medievale), è in effetti notevole il fatto che Boezio usi il medesimo termine, spesso anche rafforzato dall'assonanza *sonus-motus-modus*, per indicare i concetti di «musica» e «misura», perché sembra sottolineare l'importanza e la necessità di una «musica misurata» e di una «misura della musica». Più d'una volta Boezio si trova infatti a difendere la musica *modesta ac pudens* (cfr. *Inst. Mus.*, I, 1, p. 180, 25: «pudens ac modesta»; p. 181, 10: «musicam optime moratam pudenterque coniunctam»; p. 181, 22: «modesta ac simplex et mascula»; p. 184, 3-4: «modestia-modestam [armoniam]»; p. 187, 2: «modestior modus»), vero e proprio tesoro della cittadinanza, e ad insistere sul suo valore educativo: significativi a questo proposito sono non solo i capitoli dedicati al regolo armonico, strumento alla base della perfetta consonanza e «metro» dei suoni (*Inst. Mus.*, IV, 18; V, 3), ma anche l'elogio stesso della ragione e della musica, entrambe capaci di moderare gli opposti. Il *De Institutione Musica* potrebbe proprio essere sinteticamente definito un trattato sull'arte di misurare la musica e con la musica, vista l'insistenza sulla segmentazione anche grafica delle corde e dei suoni, e sull'incidenza della musica nell'ambito della moralità. Per questo Boezio, «geometra della musica», mira a ricostruire a tavolino le armonie musicali, rifiutando sia le dissonanze in quanto mancanza di misura, sia la mancanza di misura di alcuni *modi* musicali, come il frigio (cfr. *Inst. Mus.*, I, 1). Emblematico è inoltre, a questo proposito, il ricorrere dei verbi *temperare* (I, 1: «iracundiam temperasse; furentis animum [...] temperavit»; I, 2: «quasi unam consonantiam efficiens temperatio»; V, 2: «ratio quae errantem sensum regat et temperet») e *adstringere* (cfr. tra l'altro I, 2: «modestior modus possit adstringere»).

³⁰ Cfr. *Inst. Mus.*, II, 12, pp. 241, 24 sgg.: «aut enim aequa est differentia minoris termini ad medium et medii ad maximum, sed non aequa proportio, ut in his numeris I, II, III. Inter I quippe ac II et inter II ac III tantum unitas differentiam tenet; non est autem aequa proportio; II quippe ad I dupli sunt, III ad II sesquialter».

³¹ Cfr. *Inst. Mus.*, II, 12, p. 242, 2-7: «aut est aequa in utrisque proportio non vero aequalibus

Est vero tertium medietatis genus, quod neque eisdem proportionibus, neque eisdem differentiis constat, sed quemadmodum se habet maximus terminus ad minimum, ita sese habet maiorum terminorum differentia ad minorum differentiam terminorum, ut in his numeris III. IIII. VI. Nam VI ad III duplus est, inter VI vero et IIII binarius interest, inter quaternarium vero ac ternarium unitas. Sed binarius comparatus ad unitatem rursus duplus est. Ergo ut est maximus terminus ad minimum, ita maiorum differentia ad minorum differentiam terminorum (*Inst. Mus.*, II, 12, pp. 242, 7-17).

Boezio, tuttavia, in *explicit* a *Inst. Mus.* II, 12, afferma che, tra le forme di medietà, quella che costituisce la vera e propria proporzionalità è la *medietas geometrica*, perché completamente intessuta di rapporti equi: «sed inter has tres medietates proportionalitas quidem proprie et maxime geometrica nuncupatur idcirco, quoniam aequis proportionibus tota contextitur» (II, 12, pp. 242, 26-29). E della “proporzione geometrica” si ritorna a parlare anche in *Inst. Mus.* III, 1, pp. 268, 27 e 269, 1-6, all’interno del discorso sulla divisibilità della relazione superparticolare: «inter duos enim numeros superparticularem proportionem continentis, sive illi sint principales, quorum est unitas differentia, sive posteriores, nullus ita poterit medius numerus collocari, ut, quam minimus proportionem tenet ad medium, eam medius teneat ad extremum, scilicet ut in geometrica proportione». È importante precisare non solo che Boezio, per proporzione geometrica, intende quello che noi chiamiamo semplicemente «proporzione», vale a dire la forma «classica» $A : B = B : C$, basata su una uguaglianza di rapporti ($A/B = B/C$), ma anche che gli esempi forniti a questo proposito nel trattato musicale sono di tipo ora congiunto (con un medesimo termine medio; si veda l’esempio riportato precedentemente a proposito della *medietas geometrica*, vale a dire $4:2 = 2:1$), ora disgiunto (con due diversi termini medi, come nell’esempio $6:3 = 2:1$, riportato da Boezio in *Inst. Mus.* II, 13)³².

Rapporti molto forti intercorrono, a mio avviso, proprio tra questa teoria del medio geometrico e la *Gestalt* numerica della *Consolatio*, soprattutto per quanto riguarda la collocazione del fondamentale carme IX del III libro, che già rappresenta di per sé, secondo le intenzioni di Boezio, un *unicum* nel trattato, sia da un punto di vista metrico, sia da un punto di vista contenutistico, come ben riassunto da Claudio Moreschini:

differentiis constituta, ut in his numeris I. II. IIII. Nam II ad I ita sunt dupli, quemadmodum quaternarius ad binarium. Sed inter quaternarium binariumque binarius, inter binarium atque unitatem unitas differentiam facit».

³² È proprio nel capitolo II, 13, p. 243, 1-9 del trattato musicale che Boezio ricorda la definizione di proporzione congiunta e disgiunta: «sed in his alia continua est proportionalitas alia disiuncta. Continua quidam ut superius disposuimus; unus enim idemque numerus medius nunc quidem maiori subponitur, nunc vero minori praeponitur. Quotiens vero duo sunt medii, tunc disiuncta proportionalitas nuncupatur, ut in geometrica hoc modo: I. II. III. VI. Nam ut est binarius ad unitatem, ita senarius ad ternarium; et vocatur haec disiuncta proportionalitas». Sulla *medietas geometrica*, cfr. in particolare Paul Henri Michel, *De Pythagore a Euclide*, Paris, Les Belles Lettres, 1950, pp. 381-386.

Questo carme è sicuramente il più importante della *Consolatio* boeziana, e costituisce il fulcro di tutto il trattato [...]. Bisogna inoltre notare che, mentre gli altri carmi, nella quasi totalità (con l'esclusione di II, 8) ribadiscono, sostanzialmente, quello che è già stato discusso nella prosa a cui essi si collegano, il carme III, 9 di cui stiamo parlando, è assolutamente autonomo, ed introduce nella discussione l'elemento della filosofia neoplatonica che è, sostanzialmente, alla base di tutto: il significato e la posizione centrale di Dio, il quale è creatore dell'universo, e non è causa del male, ma costituisce, al contrario, il *summum bonum* [...]. Infine un ulteriore elemento che sottolinea l'importanza di questo carme è dato dal fatto che esso è in esametri dattilici, l'unico carme della *Consolatio* in questo metro: l'esametro dattilico è in effetti il metro della poesia didascalica, e Boezio, da quell'esperto artefice di metri che era, si inserisce a pieno diritto nella tradizione filosofica poetica, che aveva avuto inizio con Lucrezio in ambito latino³³.

Fatta questa precisazione, quello che si può subito notare *in numeris*, è che il carme III, 9 rappresenta, proprio per la sua collocazione, in rapporto all'intero numero dei metri del trattato, il termine medio all'interno di una *medietas geometrica* di tipo congiunto. Considerando infatti la globalità dei 39 carmi, III m. 9 si trova in una posizione tale (è il n. 24) da spezzare la serie totale in un *punctum* strategico che è medio proporzionale tra il *totum* (39) e i rimanenti carmi (15), creando così una *sostanziale* uguaglianza di rapporti tra questi termini numerici (il numero totale dei carmi, 39, il termine medio, 24, e i rimanenti carmi, 15):

$$\begin{array}{ccc} 39 : 24 = 24 : 15 \\ \underbrace{\quad\quad} & & \underbrace{\quad\quad} \\ 1,625 & & 1,60 \end{array}$$

Sebbene l'uguaglianza tra i rapporti non sia matematicamente esatta (1,625 ≠ 1,60), appare comunque evidente che i nostri termini, individuati a partire dalla collocazione del carme III, 9, sono quelli in grado di avvicinarsi maggiormente ad essa, come risulta da un'esemplificazione di contrasto che identifichi il punto di sezione anche solo nel carme immediatamente precedente o seguente il nostro metro III, 9:

$$\begin{array}{ccc} 39 : 25 \neq 25 : 14 & & 39 : 23 \neq 23 : 16 \\ \underbrace{\quad\quad} & \underbrace{\quad\quad} & \underbrace{\quad\quad} & \underbrace{\quad\quad} \\ 1,56 & 1,785 & 1,695 & 1,437 \end{array}$$

Traducendo geometricamente tale proporzione numerica, come illustrato di seguito (operazione non arbitraria se si considera che Boezio, nelle *descriptiones* del trattato musicale, traduce spesso, per chiarezza, gli intervalli tra grandezze numeriche, consonanze e corde, in segmenti lineari da dividere attraverso lettere

³³ Cfr. Boezio, *La Consolazione della Filosofia*, C. Moreschini (a cura di), Torino, Utet, 1994, p. 210, n. 1.

dell'alfabeto), il totale dei carmi diventa il segmento AB, tagliato in due parti diseguali dal punto C (il carme III, 9), per cui è possibile affermare che l'intera linea (AB) sta alla parte maggiore (AC), così come la parte maggiore (AC) sta alla minore (CB), vale a dire $AB : AC = AC : CB$; e tale formulazione sembra curiosamente coincidere, in questi termini, con quel particolare rapporto numerico che oggi chiamiamo «sezione aurea», ma che già Luca Pacioli, nel Cinquecento, designava come «divina proporzione»³⁴, e che Euclide, nel VI libro degli *Elementi* (VI, 30), aveva definito «estrema e media ragione»³⁵.

1	I m. 1
2	I m. 2
3	I m. 3
4	I m. 4
5	I m. 5
6	I m. 6
7	I m. 7
8	II m. 1
9	II m. 2
10	II m. 3
11	II m. 4
12	II m. 5
13	II m. 6
14	II m. 7
15	II m. 8
16	III m. 1
17	III m. 2
18	III m. 3
19	III m. 4
20	III m. 5
21	III m. 6
22	III m. 7
23	III m. 8
24	III m. 9
25	III m. 10
26	III m. 11
27	III m. 12
28	IV m. 1
29	IV m. 2
30	IV m. 3
31	IV m. 4
32	IV m. 5
33	IV m. 6
34	IV m. 7
35	V m. 1
36	V m. 2
37	V m. 3
38	V m. 4
39	V m. 5

³⁴ Cfr. il primo volume del *De Divina Proportione* (1509).

³⁵ Per quanto riguarda l'utilizzo euclideo del termine *lògos* in senso proporzionale, cfr. Robert Falus, *La terminologie grecque du «rapport» et de la «proportion»*, in «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae», XXVII, 1979, pp. 353-380.

Il fatto che il metro III, 9 divida la serie dei carmi secondo un criterio proporzionale, che oltretutto sembra coincidere con l'euclidea «estrema e media ragione», impone la necessità di tre precisazioni: la prima, in *pendant* con quanto affermato all'inizio del presente contributo, intorno al valore profondamente armonico che la *proportio*, unità costitutiva di ogni forma di *proportionalitas* – e quindi anche della *medietas geometrica* – assume nei testi boeziani, in particolare nei trattati quadriviali (I); la seconda in relazione all'effettiva conoscenza della geometria euclidea da parte di Boezio (II); la terza, infine, relativamente al valore della «sezione aurea» e del medio proporzionale nel sapere matematico antico in generale ed euclideo in particolare (III).

I. Per quanto riguarda il primo punto, appare opportuno focalizzare l'attenzione su due aspetti entro i quali è possibile declinare la tematica dell'*harmonia* come *proportio* nel pensiero boeziano: A) il valore *instrumentalis* della *proportio* in rapporto alla *chorda* e le sue implicazioni concettuali; B) la centralità dei concetti di «parte» e «porzione» in rapporto alla proporzione armonica.

A. Nel *De Institutione Musica*, pur accennando a tre generi di musica³⁶ (*musica mundana, humana e instrumentalis*), Boezio si sofferma effettivamente solo sull'analisi scientifica della *musica instrumentalis*, accostandosi al concetto di armonia come *proportio* da un punto di vista, per così dire, più «vicino» all'uomo e alla sua visione razionale delle cose. Lo studio della *musica instrumentalis* si risolve, infatti, nell'esame autoptico della corda, considerata *in primis* da un punto di vista geometrico e aritmetico come segmento da dividere in maniera proporzionale secondo precisi rapporti numerici (*proportiones*) e solo in un secondo momento da un punto di vista musicale, vale a dire come corpo sonoro in grado di tradurre fedelmente tali rapporti numerici in una veste acustica «mobile» e «sensibile». Boezio fa qui riferimento agli studi pitagorici, secondo i quali, infatti, il frazionamento di una corda in base ad alcune regole basate sugli interi permette di dare vita ad alcune *consonantiae*, vale a dire suoni armoniosi e gradevoli all'orecchio. Esse si producono facendo vibrare la corda, o le corde, in punti stabiliti con matematica precisione, per cui i rapporti tra le sezioni della corda, o tra le lunghezze delle corde, corrispondono nel dettaglio a rapporti tra numeri primi interi, come Boezio ricorda più volte nel corso del trattato musicale, e in particolare, con esemplare e sintetica chiarezza, alla fine del IV libro (IV, 18, pp. 348-349)³⁷.

³⁶ Cfr. *Inst. Mus.*, I, 2.

³⁷ Se, ad esempio, l'unisono si ha quando le corde hanno la stessa lunghezza (rapporto 1/1), l'intervallo consonante di «ottava» si ottiene quando una corda è lunga la metà dell'altra (rapporto 2/1) oppure quando, di una corda tesa divisa in tre parti uguali, si pongono in vibrazione rispettivamente la lunghezza

Rispetto agli altri due generi di musica (quella *humana* e quella *mundana*), certamente l'*instrumentalis* rappresenta il gradino inferiore e meno metafisico, proprio perché ancorata, più delle altre, al mondo sensibile. Ma in fondo può essere suggestivo pensare che proprio per questo motivo Boezio vi abbia soffermato la sua attenzione con tanta insistenza: è infatti, delle tre, l'unica su cui l'uomo può esercitare il controllo della propria ragione, l'unica con cui sottoporre a verifica di tipo scientifico un concetto così impalpabile come quello dell'armonia musicale. In questo senso la *musica instrumentalis*, come l'aggettivo stesso sembra del resto sottolineare, appare effettivamente l'*instrumentum* più pratico e più vicino all'uomo per la produzione e l'analisi dell'Armonia: la corda che lo scienziato-*musicus* fa vibrare tra le dita diventa quasi una *iunctura*, poetica e scientifica al contempo, tra la mano dell'uomo e quella di Dio, come sembrano suggerire i pur classici paragoni tra le *chordae* della cetra e i pianeti (si pensi in particolare ai capitoli 2, 20 e 27 del I libro) e i raffinati giochi di parole intessuti, lungo tutto il corso del trattato, intorno al sostantivo *chorda*, in alcuni casi in vicinanza paronomastica con *cor-cordis*³⁸, e al verbo *intendere* usato non solo con un significato meramente *instrumentalis*, cioè come sinonimo di *torquere*, in riferimento alla tensione delle *chordae* necessaria a produrre i suoni, ma anche in senso «gnoseologico», come sinonimo di *intelligere in numeris naturam rerum*, capacità che distingue lo scienziato-*musicus* dal semplice esecutore, avvicinandolo piuttosto a Dio.

Credo dunque che l'insistenza di Boezio su questo primo genere di musica, che peraltro attraverso l'opera di Nicomaco di Gerasa, modello testuale di Boezio, si collega allo studio del monocordo pitagorico, non faccia altro che sottolineare l'importanza della *musica instrumentalis* come derivazione più direttamente intelligibile di quella *proportio* (matematicamente intesa) che sta alla base del creato, sia a livello umano che cosmico. Proprio in quanto tale, essa può essere intesa, a mio avviso, come una sorta di «metafora», o perfino una forma di «metonimia», delle due restanti tipologie di musica, vale a dire

di corda corrispondente alle prime due porzioni e la rimanente terza porzione; la consonanza di «quinta» si ha quando invece le lunghezze delle corde stanno tra loro come 3 sta a 2 (rapporto 3/2) o quando, divisa la lunghezza di una corda in cinque sezioni, si pongono in vibrazione la parte di corda corrispondente alle prime tre porzioni e l'altra parte rimanente (corrispondente a due porzioni); la *consonantia* di «quarta», quando le lunghezze stanno tra loro come 4 sta a 3 (rapporto 4/3), e così via.

³⁸ Cfr. l'espressione *pulsus cordis* di *Inst. Mus.*, I, 1, p. 186, 5 a confronto con le teorie del *pulsus* in riferimento alla *chorda* di I, 3 (cfr. *in primis* pp. 190, 7-8). Questo accostamento rimanda in particolare alla capacità dell'animo umano di vibrare per simpatia, quasi fosse una *chorda*, con la *musica instrumentalis* che si sta ascoltando; si tratta di una concezione presente non solo nel testo boeziano (cfr. *Inst. Mus.* I, 1), ma anche in Aristosseno di Taranto. Cfr. anche Spitzer, *L'armonia del mondo*, cit., cap. IV; cfr. Alberto Gallo, *Anima e corpo nell'ascolto della musica: il "raptus" secondo Pietro d'Alvernia*, in C. Casagrande e S. Vecchio (a cura di), *Anima e Corpo nella Cultura Medievale*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. 231-235, che parla di teorie dell'ascolto come «trasporto dell'anima» (p. 231); cfr. anche Alfred Ernout, *Cor et c(h)orda*, in «Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne», 26, 1952, pp. 157-161.

dell'armonia delle sfere (*musica mundana*) e dell'armonia che l'uomo racchiude dentro di sé (*musica humana*). In altre parole, come un modello in scala è in grado di riprodurre fedelmente le proporzioni dell'originale, così la *chorda musicalis*, dove trovano applicazione pratica le *proportiones*, appare una sorta di «diorama» imperfetto ma poeticamente (e matematicamente) indicativo, capace di rimandare alle forme e ai meccanismi sublimi della *machina mundana e humana*, di cui l'uomo percepisce o intuisce la perfezione senza però poterla abbracciare sensibilmente e razionalmente nella sua interezza. Del resto, per Boezio, il concetto di *proportio* scientificamente inteso è il minimo comun denominatore dei tre generi di musica da lui proposti, visto che in tutti e tre i casi si tratta comunque di un rapporto «concertato» e proporzionale tra un «tutto» e le sue «parti» (e contestualmente delle parti tra di loro), sia esso il macrocosmo, per la *musica mundana*, in rapporto ai suoi elementi (vale a dire le stagioni, i pianeti, i quattro *semina rerum*) o il microcosmo umano, per la *musica humana*, in rapporto al suo essere spirituale e corporale, o ancora, per la *musica instrumentalis*, la *chorda* in relazione alle sue sezioni. La musica, infatti, sia *mundana* che *humana* o *instrumentalis*, è pur sempre e semplicemente musica e come tale l'effetto più diretto di una relazione matematica, il risultato più o meno consonante di un rapporto numerico più o meno equilibrato, come Boezio afferma esplicitamente in *Inst. Mus.*, IV, 1³⁹.

B. Per quanto riguarda il ruolo nodale svolto dai concetti di *pars* e *portio* nel pensiero armonico-proporzionale boeziano, possiamo innanzitutto notare come il filosofo romano rivolga costantemente la sua attenzione, nel corso del *De Institutione Musica*, agli elementi in cui un intero può essere diviso⁴⁰, sia

³⁹ *Inst. Mus.*, IV, 1, pp. 301, 25-27: «sonorum [...] coniunctio proportionibus constituta est. Proportiones autem principaliter in numeris considerantur». Il numero, a sua volta, è realtà metafisica vicinissima a Dio; Boezio parla spesso, non a caso, di *divina potentia* dei numeri: cfr. *Inst. Arithm.*, I, 2, p. 13, 6; I, 9, p. 20, 2; I, 27, p. 35, 28; II, 2, p. 81, 17; II, 31, p. 123, 27. Giovanni Reale precisa che furono proprio i Pitagorici a collegare la potenza del numero al divino: «è un universo in cui gli elementi contrastanti sono pacificati in armonia; è un universo costituito dal numero, col numero e secondo il numero. E non solo nella sua totalità, ma anche nelle sue singole parti e in ciascuna delle singole cose in esso contenute [...]. È così chiaro come questo universo dovesse risultare per i Pitagorici un "cosmo", che vuol dire ordine [...]. E che i Pitagorici abbiano collegato la potenza del numero in generale e di certi numeri in particolare, con il Divino è certo. [...] Nel frammento 11 Filolao dice: "né solo nei fatti demonici e divini tu puoi vedere la natura del numero e la sua potenza dominatrice, ma anche in tutte e sempre le opere e le parole umane, sia che riguardino le attività tecniche in generale, sia propriamente la musica"» (cfr. Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. I, Milano, Vita e pensiero, 1996, pp. 97-105). Appare significativo, a questo proposito, per sottolineare il legame biunivoco tra *consonantia* e numero, anche il fatto che il trattato aritmetico termini con una panoramica sui tre principali tipi di *medietas* e sulle principali *proportiones*.

⁴⁰ Sia esso un'entità numerica, una linea o qualsiasi altra entità geometrica, una *chorda*, o ancora la *philosophia* in rapporto alle discipline del *quadrivium*, ecc. Gli interi «segmentati» che il *lector diligens* ha l'occasione di incontrare nel trattato musicale boeziano sono i più svariati, soprattutto se si tiene in considerazione il fatto che le numerose ripartizioni (una delle prime, anche per importanza, è sicuramente quella dei *tria genera musicae* in *Inst. Mus.*, I, 2) con cui Boezio ama portare avanti la sua

in senso «fisico» (cioè frazionando materialmente e realmente tale intero) sia in senso «astratto» o concettuale (cioè considerando tale separazione a livello invece puramente numerico, funzionale o qualitativo), elementi che, in quanto tali, vengono intesi non solo «individualmente», ma anche organicamente in relazione alle altre entità con cui forma un «tutto».

È importante, sin d'ora, precisare che è proprio l'armonica distribuzione delle parti fra loro e rispetto al tutto, vale a dire la conveniente corrispondenza delle forme e delle misure, quantificabile anche in termini numerici, ad essere la base imprescindibile per costruire *proportiones* e stabilire relazioni di proporzionalità.

In altre parole, la *proportio* è una *comparatio partium* in cui gioca un ruolo fondamentale l'armonia nella disposizione e nell'ordine delle parti stesse. Nel IV libro del suo trattato musicale, parlando del *sonus*, Boezio riassume in questi termini i poli principali della questione: «unde fit ut omnis sonus quasi ex quibusdam partibus compositus esse videatur. Omnis autem partium coniunctio quadam proportione committitur. Sonorum igitur coniunctio proportionibus constituta est. Proportiones autem principaliter in numeris considerantur» (*Inst. Mus.*, IV, 1, pp. 301, 23-27). Boezio spiega cosa intende con il termine *proportio* in *Inst. Mus.*, II, 12⁴¹: «proportio enim est duorum

tractatio nell'ambito della tematica armonica, non sono solo oggetto di studio, ma anche, in qualche modo, «spia» di una propensione metodologica che *in primis* è diairetica e solo in un secondo momento cerca la visione di sintesi. Cfr. anche il *De Divisione Liber* di Boezio, incentrato su quella che viene chiamata «scienza dividendi» (PL 64, c. 875D; ed. Magee, 1998, p. 4, 3); in quest'opera il filosofo romano afferma anche che «totum vero in partes dividitur quotiens in ea ex quibus est compositum unumquodque resolvimus» (PL 64, c. 877D; ed. Magee, 1998, pp. 8, 9-10). Per un'analisi dettagliata degli aspetti tecnici relativi alla teoria armonica degli intervalli, cfr. Christian Meyer, *Les traités de Musique*, Turnhout, Brepols, 2001, e in particolare, per Boezio, le pp. 21-28.

⁴¹ È importante notare che in *Inst. Arithm.*, II, 40, pp. 137, 13-15 è presente una definizione di *proportio* molto simile a quella di *Inst. Mus.*, II, 12: «proportio est duorum terminorum ad se invicem quaedam habitudo». Sul rapporto tra il concetto di *proportio* e la *musica mensurabilis* nella dottrina armonica medievale (il ritmo come *proportio* tra due tempi, ecc.), cfr. anche Letterio Mauro, *La "musica del polso" in alcuni trattati del Quattrocento*, in C. Casagrande e S. Vecchio (a cura di), *Anima e Corpo nella Cultura Medievale*, cit., pp. 235-259. Per uno studio delle *proportiones* armoniche in Macrobio (Macrobio le chiama *symphoniae*), cfr. Christian Meyer, *La Théorie des symphoniae selon Macrobie et sa diffusion*, «Scriptorium», 53 (1), 1999, pp. 82-107; interessante, dello stesso autore, anche *Lectures et lecteurs du De Institutione Musica de Boèce au XIII^e siècle*, in Alain Galonnier (a cura di), *Boèce, ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque International de la Fondation Singer-Polignac*, Paris, 8-12 juin 1999, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2003, pp. 665-678, in cui troviamo citata la definizione di musica di Riccardo di San Vittore, «plurium dissimilium vocum in unum redactorum concordia» (*Liber excerptionum*, I, 8, ed. J. Châtillon, 1958, p. 107), che si avvicina molto alle definizioni boeziane di *consonantia* e *proportio*. È forse importante ricordare anche lo studio di Giorgio Stabile, *Musica e cosmologia: l'armonia delle sfere*, in Letterio Mauro (a cura di), *La Musica nel pensiero medievale*, Ravenna, Longo, 2001, pp. 11-31, che si sofferma sui *numeri harmonici*, cioè sulle quantità numeriche analizzate dalla musica, in questi termini: «dire [...] che i numeri della musica sono *numeri harmonici* [...] vuol dire che esprimono la quota parte, la frazione di una grandezza geometrica o, meglio, di una linea geometrica data» (*Ibid.*, p. 22). Cfr. anche Ernst Mössel, *Die Proportion in Antike und Mittelalter*, München, Beck, 1926.

terminorum ad se quaedam comparatio. Terminos autem voco numerorum summas. Proportionalitas est aequarum proportionum collectio» (*Inst. Mus.*, II, 12, pp. 241, 16-19).

L'aspetto fondamentale della questione è che la Musica, fra le discipline del *quadrivium*, è l'unica ad avere approfondita esperienza dei rapporti di quantità, vale a dire della *comparatio* o *proportio numerorum*, a differenza dell'Aritmetica, che si occupa del *numerus per se*, o dell'Astronomia e della Geometria, che sono invece dedite allo studio di grandezze rispettivamente in movimento o immobili. Questo significa concedere alla Musica, e *solo* ad essa tra le discipline quadriviali, lo statuto quasi «architetonico» di scienza che studia il confronto tra numeri, *ars* che progetta e costruisce «edifici» numerico-armonici con criteri estetici ben definiti. Boezio riporta questa definizione in *explicit* al denso capitolo II, 3, dedicato al concetto di *quantitas* e contenente, peraltro, l'unico riferimento del trattato alle quattro discipline quadriviali: «discretæ vero quantitatis alia sunt per se, ut tres vel quattuor vel ceteri numeri, alia vero ad aliquid, ut duplum, triplum aliaque quae ex comparatione nascuntur. [...] per se vero discretæ quantitatis arithmetica auctor est, ad aliquid vero relatæ musica probatur obtinere peritiam» (*Inst. Mus.*, II, 3, pp. 229, 2-5; 7-9).

È importante, a questo proposito, fare alcune osservazioni: innanzitutto il concetto di *quantitas*, che è l'insieme e il «panorama» entro cui le discipline quadriviali ritagliano le rispettive competenze, trova esplicitazione in quella *numerositas* di cui Boezio parla pure in I, 3, ed è anche capace di comprendere in sé l'idea di un «confronto» organico tra un «più» e un «meno», che è *comparare numerum ad numerum*, a sua volta definizione (o, se vogliamo, almeno abbozzo definitorio) non solo del concetto di *proportio*, come abbiamo visto sopra (*Inst. Mus.* II, 12), ma anche della musica stessa: «pluralitas differentiam facit, ea necesse est in quadam numerositate consistere. Omnis vero paucitas ad pluralitatem ita sese habet, ut numerus ad numerum comparatus» (*Inst. Mus.*, I, 3, pp. 190, 27-30).

Oltretutto in questo contesto, come anche nel fondamentale capitolo incipitale (I, 1) del *De Institutione Arithmetica*, il concetto di *quantitas* è declinato da Boezio nei suoi caratteri di *magnitudo* (*quantitas continua*) e *multitudo* (*quantitas discreta*), che sono definiti nel trattato aritmetico, certamente non in maniera casuale, proprio attraverso un diverso modo di vedere le parti in rapporto al tutto; la *magnitudo* infatti è «una continua et suis partibus iuncta nec ullis finibus distributa ut est arbor lapis et omnia mundi huius corpora, quae proprie magnitudines appellantur» (*Inst. Arithm.*, I, 1, pp. 8, 16-19), mentre la *multitudo* è «disiuncta a se et determinata partibus et quasi acervatim in unum redacta concilium, ut grex populus chorus acervus et quicquid

quorum partes propriis extremitatibus terminantur [...]. His proprium nomen est multitudo» (*Inst. Arithm.*, I, 1, pp. 8, 19-23).

Come si deduce da queste definizioni, la *quantitas* è dunque strettamente connessa ai concetti di «parte» e «tutto», ed è per questo possibile affermare che lo studio del rapporto fra quantità numeriche come rapporto fra le parti e il tutto deriva alla Musica, e solo ad essa, direttamente dal suo essere «sottoinsieme» concettuale e funzionale della *quantitas* (a sua volta una delle tante *essentiae* di cui si compone «ciò che è»), come Boezio ricorda, ad esempio, in I, 6, dove si afferma che «gravitas et acumen in quantitate consistunt»⁴².

Fin qui il discorso di Boezio può essere quindi schematizzato in una *formula* di questo tipo:

proportio = comparatio numerorum = quantitas ad aliquid relata = musica

e questo significa, a mio avviso, non solo concepire la musica come architettura numerica basata su proporzioni e calcoli proporzionali, ma anche, in maniera biunivoca, suggerire un'interpretazione armonico-musicale per ogni architettura numerico-proporzionale: in questo senso i capitoli del *De Institutione Musica* sembrano completarsi a vicenda e *personare* tra loro come i *mallei* di Pitagora, componendo insieme una visione mano a mano sempre più completa della tematica armonica come *proportio*. Si pensi, ad esempio, al capitolo I, 7, dove Boezio mette in rilievo la precisa corrispondenza tra suono armonioso e armonizzazione di numeri, ricordando che «illud tamen esse cognitum debet, quod omnis musicae consonantiae [...] in [...] proportionem consistant» (*Inst. Mus.*, I, 7, pp. 194, 19-22), o ancora al noto capitolo I, 10, dove il nostro filosofo sottolinea come fu appunto Pitagora il primo a scoprire le *proportiones* con cui i suoni armonici si combinano⁴³, al termine di una ricerca affannosa del calcolo numerico capace di fissare il valore delle consonanze⁴⁴, per vedere se in queste proporzioni consistesse ogni regola delle consonanze stesse⁴⁵. Ed è utile a questo punto ricordare, anche in vista dell'ultimo trattato boeziano, che in *Inst. Mus.*, II, 3, Boezio ricollega il concetto di *quantitas*, tramite un'efficace sistema di equivalenze, non solo alle discipline quadriviali, ma anche alla definizione

⁴² *Inst. Mus.*, I, 6, pp. 193, 6-7. Cfr. anche *Inst. Mus.*, I, 16. Cfr., per un confronto con il testo nicomacheo, Angelo Meriani, *Un "esperimento" di Pitagora* (Nicom. Harm. *Ench.* 6, pp. 245-248, Jan), in B. Gentili e F. Perusino (a cura di), *Mousikè. Metrica ritmica e musica greca in memoria di G. Comotti*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1995, pp. 77-93.

⁴³ *Inst. Mus.*, I, 10, pp. 197, 25-26: «primus Pythagoras hoc modo reperit qua proportione sibi met haec sonorum concordia iungeretur».

⁴⁴ *Inst. Mus.*, pp. 197, 1-3: «diuque aestuans inquirebat, quanam ratione firmiter et constanter consonantiarum momenta perdisceret».

⁴⁵ *Inst. Mus.*, pp. 198, 11-13: «varia examinatione perpendit, an in his proportionibus ratio symphoniarum tota consisteret»; 16-17: «ceterasque proportiones aptans integerrimam fidem [...] capiebat».

di *philosophia* come *studium sapientiae*⁴⁶, attribuita da Boezio proprio alla figura di Pitagora⁴⁷.

I rapporti tra due numeri interi diseguali, l'uno maggiore e l'altro minore, si risolvono inoltre nel trattato musicale boeziano nella classificazione delle relazioni matematiche tra un «contenuto» e un «contenente». In altre parole, il *comparare* si risolve in *continere*, *habere in se*, e il confronto, vale a dire la *proportio*, si risolve nella misurazione della capacità da parte del numero maggiore di «accogliere» e «comprendere» in sé il numero minore. La maggiore o minore perfezione di una *proportio* dipende proprio dalla maggiore o minore perfezione di questo «contenimento», illustrato da Boezio in *primis* in I, 4, pp. 191, 10 sgg., dove il nostro filosofo fornisce denominazione, spiegazione matematica ed esempi numerici dei principali tipi di *comparationes* (*genus multiplex, superparticulare, superpartiens, multiplex-superparticulare, multiplex-superpartiens*)⁴⁸.

In I, 5, tuttavia, Boezio comincia col mettere da parte alcune tipologie (le ultime tre) perché le uniche *proportiones* rilevanti e apprezzabili per la produzione di consonanze, almeno secondo la dottrina armonica pitagorica, sono le prime due, cioè i «multipli» e i «superparticolari» – i nostri sottomultipli – (*Inst. Mus.*, I, 5, pp. 192, 24-26: «obtinere igitur maiorem ad consonantias potestatem videtur multiplex, consequentem autem superparticularis»), in quanto, da un punto di vista numerico, rapporti «semplici» in grado di mantenere le proprietà della *quantitas* addizionale o continua⁴⁹, e, da un punto di

⁴⁶ Nel *De Institutione Arithmetica* (I, 1), invece, la *quantitas* è rapportata, sempre tramite il solito sistema di equivalenze, al concetto superiore di *comprehensio veritatis*.

⁴⁷ *Inst. Mus.*, II, 2, pp. 227, 20-21: «primus omnium Pythagoras sapientiae studium philosophiam nuncupavit».

⁴⁸ *Inst. Mus.*, I, 4, pp. 191, 10 sgg. (si noti come la scansione degli esempi sia ritmata proprio dal ricorrere dei verbi *habere* e *continere*): «et primum quidem inaequalitatis genus multiplex appellatur. Est vero multiplex, ubi maior numerus minorem numerum habet in se totum vel bis vel ter vel quater ac deinceps, nihilque deest nihil exuberat. Appellaturque vel duplum vel triplum vel quadruplum atque ad hunc ordinem in infinita progreditur. Secundum vero inaequalitatis genus est, quod appellatur superparticulare, id est cum maior numerus minorem numerum habet in se totum et unam eius aliquam partem eamque vel dimidiam, ut tres duorum, et vocatur sesquialtera proportio, vel tertiam, ut quattuor ad tres, et vocatur sesquitertia, atque ad hunc modum etiam posterioribus numeris pars aliqua a maioribus super minores numeros continetur. Tertium vero genus inaequalitatis [i. e. superpartiens, ndr.] est, quotiens maior numerus totum intra se minorem continet et eius aliquantas insuper partes [...]. Quartum vero est inaequalitatis genus, quod ex multiplici et superparticulari coniungitur, cum scilicet maior numerus habet in se minorem numerum vel bis vel ter vel quotienslibet atque eius unam aliquam partem [...]. Quintum est genus inaequalitatis, quod appellatur multiplex superpartiens, quando maior numerus minorem numerum habet in se totum plus quam semel et eius plus quam unam aliquam partem».

⁴⁹ *Inst. Mus.*, I, 6, pp. 193, 20-24: «Multiplicitas igitur, quoniam finem crescendi non habet, numeri maxime servat naturam. Superparticularitas autem, quoniam in infinitum minorem minuit, proprietatem servat continuae quantitatis»; *Inst. Mus.*, I, 6, pp. 194, 6-12: «multiplicitas omnis in integritate se continet. Nam duplum bis habet totum minorem, triplum item tertio continet totum minorem atque ad eundem modum cetera. Superparticularitas vero nihil integrum servat, sed vel dimidio superat, vel tertia, vel quarta vel quinta; sed tamen divisionem singulis ac simplicibus partibus operatur».

vista «sonoro», consonanze originate da distanze o movimenti scarsamente diseguali⁵⁰.

Non a caso appartengono proprio a queste due «classi» di *proportio* (multipli e superparticolari) le consonanze ricavabili dalla famosa esperienza dei magli di Pitagora (illustrata da Boezio in I, 10), quella attraverso cui il filosofo arrivò a scoprire la *proprietas sonorum*⁵¹.

Boezio concretizza sensibilmente tutta la questione nel IV libro, quando, traducendo *in mensura nervi* ciò che prima aveva detto *in numeris*, sembra sottoporre ad una verifica di tipo scientifico-auditivo quanto aveva finora teorizzato⁵², tenendo presente che «maius spatium chordae et maior numeri multitudo sonos graviores efficiet» (*Inst. Mus.*, IV, 5, pp. 314, 11-13) e «ut superius dictum est, spatii et acuminis semper ordo conversus est» (IV, 5, pp. 315, 21-22), cioè la lunghezza della corda è sempre direttamente proporzionale alla gravità dei suoni. La *regula* (il monocordo), cui Boezio aveva già accennato in I, 11, capitolo dedicato agli esperimenti di Pitagora sulle consonanze⁵³, con le sue divisioni e misure, rimanda ad una *regularitas* non solo fisica, «pratica» (la divisione del monocordo come misurazione «a tavolino»

⁵⁰ Oltretutto in II, 20 Boezio conclude dicendo proprio che *sonus* deriva da un *pulsus* (vibrazione), a sua volta essenzialmente un *motus*, e i rapporti più semplici ed evidenti (*primaequae ac simpliciores* [...] *proportiones*) sono originati da «distanze» (*distantiae*) o «movimenti» scarsamente diseguali (*mediocriter inaequales*), al contrario delle dissonanze, nelle quali la mancata fusione delle voci dissimili è invece causata, tra l'altro, dall'estrema distanza esistente fra le voci stesse: «ex his vero quae in reliquis proportionibus vel multimodis vel non ita claris vel longe omnino a se distantibus inaequalitates fiunt, dissonantiae existunt, nulla autem sonorum concordia procreatur» (*Inst. Mus.*, II, 20, pp. 253, 21-25).

⁵¹ Cfr. *Inst. Mus.*, I, 10, pp. 197, 22-24: «cum igitur ante Pythagoram consonantiae musicae partim diapason partim diapente partim diatessaron [...] vocarentur, primus Pythagoras hoc modo repperit, quia proportione sibimet haec sonorum concordia iungeretur». Di cinque magli, *quintus vero reiectus, qui cunctis erat inconsonans* (*Inst. Mus.*, I, 10, pp. 197, 21-22), mentre i restanti quattro sono invece in grado di (cor)rispondere tra loro (*respondere*), come dice Boezio, secondo le consonanze principali, vale a dire la *diapason* (12 : 6 = 2 : 1), la *diapente* (12 : 8 = 3 : 2) e la *diatessaron* (12 : 9 = 4 : 3), sinteticamente descritte da Boezio anche in I, 7, pp. 194, 19 sgg. Tali consonanze, basate sostanzialmente sul rapporto dei primi quattro numeri naturali tra loro (1, 2, 3, 4), cioè 2:1, 3:2, 4:3, realizzano in maniera mirabile quel principio del «contenere» ed «essere contenuti» cui accennavamo sopra, che credo possa essere così esemplificato:

Diapason	:	Diapente	=	Diatessaron
2:1		3:2		4:3
Diapason	:	Diatessaron	=	Diapente
2:1		4:3		3:2
Diapason	:	Diatessaron	=	Tono
3:2		4:3		9:8

⁵² Cfr. le affermazioni di Boezio relative al monocordo regolare in *Inst. Mus.* IV, 1, p. 301, 11 («ad regulae divisionem quo tota tendit intentio») e IV, 5, pp. 314, 8-9 («tempus est ad regularis monochordi divisionem venire»).

⁵³ *Inst. Mus.*, I, 11, p. 198, 25: «regula [...] per quam magnitudines chordarum sonumque metimur».

dei suoni⁵⁴), ma anche, come credo, metaforica, quasi metodologica, sottolineando un'interpretazione dell'armonia come «suono della misura» e del *modus* come *reductio ad unum* di tutto ciò che è armonico.

Per riassumere, nel *De Institutione Musica*, a livello testuale, il discorso sulla *proportio*, oltre a poggiare su una concezione prettamente numerica della musica, si risolve nel rapporto *pars-totum*, cioè nella relazione tra un «contenente» e un «contenuto», sia a un livello numerico⁵⁵, sia a livello qualitativo⁵⁶.

Il messaggio del *De Institutione Musica* è dunque quello di un'armonia proporzionale dal duplice, quasi ossimorico atteggiamento: essa, infatti, in quanto esito di analisi e sintesi, divisione numerica e *concordia vocum*, è *comparatio* dialettica di due opposti o comunque di due enti fra loro dissimili, e come tale può farsi *consonantia* solo se si realizza una *reductio vocum dissimilium ad unum*. Pur non trattandosi ancora di un messaggio etico (anche se nel trattato musicale si aprono ampie parentesi moraleggianti, ad esempio il lungo capitolo incipitale), questo modo di intendere la *proportio* rappresenta un valido preludio alle tematiche della *medietas* spirituale, introducendole nel modo forse più logicamente inconfutabile, vale a dire *in numeris*. Come nella Musica, parte del disegno quadriviale, vive un riflesso della *comprehensio veritatis*⁵⁷, così nelle *proportiones in numeris et in sonis* del trattato musicale si specchiano le forme di un messaggio armonico cosmico di cui l'*Institutio musica* è, certamente, solo *pars* e *portio*, ma proprio per questo, *condicio sine qua non* perché il *totum* possa essere organicamente «compreso» e apprezzato nella sua interezza.

⁵⁴ Realtà cosmiche, interiorità umana e armonie musicali vengono allo stesso modo segmentate in *partes* (cfr. *Inst. Mus.*, I, 1; I, 21; II, 4; III, 1; III, 2; III, 5; III, 9; III, 11; IV, 5; IV, 6; IV, 8; IV, 9; IV, 10; V, 16; V, 17; V, 18-19-21; V, 22; V, 23; V, 24; V, 26-30; ecc.). Sebbene meno evidente a livello uditivo, Boezio si sofferma anche sulla divisione in parti del *tonus*, della cetra a 15 corde, fino ad arrivare alla musica *humana* e *mundana*. Nel testo musicale boeziano è inoltre frequente l'allitterazione del gruppo in dentale 'di-' soprattutto all'inizio di parola, che non solo crea una fitta trama sonora a sottolineare quasi l'incisività dell'azione analitica boeziana, ma fa anche da *pendant* al successivo essenziale lavoro di sintesi: *discedens* (I, 21); *diiunctio* (I, 25); *distantia* (I, 31); *disco* (I, 33); *differentiis* (II, 12); *disputatio*, *diligenter*, *dispono* (II, 16); *distinctio*, *demostratio* (II, 21); *distinguere*, *differentiam* (III, 1); *dividere* (III, 5); *diesis*, *distantia*, *diatonica*, *distat*, *dimidia* (IV, 6); *divisio*, *discordo*, *diversitate* (V, 1); *differentiis*, *discordia*, *disciplina* (V, 3); ecc. Le continue *partitiones* si risolvono infatti in sintesi e visione organica dei fenomeni (*Inst. Mus.*, IV, 8, pp. 327, 9-10: «paulatim iuncta dispositionis totius forma consurgeret», ma cfr. anche I, 2; IV, 9 sgg.; ecc.). Frequenti anche le catalogazioni nel corso del trattato musicale (I, 4; I, 15; I, 21; II, 19; IV, 14; V, 22; ecc.).

⁵⁵ Si pensi ai *genera inaequalitatis*, classificati proprio in base alla quantificazione della capacità di un numero di contenere un altro numero, e al concetto di *proportio* stesso che è essenzialmente un rapporto, cioè una 'divisione' in parti – fisica o solo teorica – ma anche e soprattutto *consonantia*, in quanto *quantitas ad aliquid relata*, e quindi 'unione' di *pulsus*, *motus*, *sonus*, e *numerus*. Cfr. *Inst. Mus.*, I, 3, pp. 191, 3-4: «est enim consonantia dissimilium inter se vocum in unum redacta concordia».

⁵⁶ Si pensi, ad esempio, al sistema del *quadrivium*, contenente quattro discipline, a sua volta contenute nel concetto di *quantitas*, parte ontologica di «ciò che è» e oggetto di studio della filosofia.

⁵⁷ Cfr. *Inst. Arithm.*, I, 10 e *Inst. Mus.*, II, 2 e II, 3.

Vediamo ora, dunque, come si pone la *Consolatio* rispetto a tali questioni. Innanzitutto, a livello contenutistico, il rapporto tra *pars* e *totum* appare di sensibile interesse anche in quest'opera, dal momento che esso investe, nel corso dei cinque libri, una serie di importanti tematiche etiche, gnoseologiche, fisiche e metafisiche, come il rapporto uomo-Dio, corpo-anima, sensi-ragione, Terra-cosmo, l'organicità nella composizione strutturale degli elementi, del corpo, dell'anima e del cosmo.

Il discorso sulla *pars* in rapporto al *totum* è infatti introdotto e utilizzato da Boezio in contesti di significativa rilevanza nell'economia dell'opera, ad esempio per sottolineare la relatività umana, la sua «finitezza» anche spazio-temporale in rapporto al Tutto e all'immensità del creato, condizione che dovrebbe condurre l'uomo stesso ad assumere atteggiamenti umili, rifuggendo tentazioni di superbia e vani desideri di gloria. È quanto si afferma in *Cons.*, II, 7, 3, dove *Philosophia* ricorda a Boezio la relatività della *magnitudo* terrestre in rapporto al cosmo: la sfera del mondo, infatti, per quanto imponente ai nostri occhi, è solo un *punctum* rispetto all'immensità dello *spatium caeli* (la *comparatio* è suggerita dal verbo *confero*); oltretutto, anche a voler solo considerare il globo terrestre, lo spazio occupato dall'ecumene, vale a dire la sezione effettivamente abitata e abitabile del mondo, è unicamente *quarta portio in mundo regionis exiguae* (cfr. *Cons.*, II, 7, 4), un *habitaculum circumsaeptum*, così come, del resto, la temporalità che viviamo quotidianamente, definita da *Philosophia* «*portio*» e «*mora momenti*» (*Cons.*, II, 7, 16) se messa in confronto (e la *proportio* è qui veicolata dal sostantivo *collatio* e dai verbi *confero* e *comparo*) con gli *infinita spatia aeternitatis* (*Cons.*, II, 7, 15). La finitezza spazio-temporale entro cui si svolge la vita umana, fortemente e materialmente segnata dalla «particolarità», dall'essere cioè solo una «parte», per quanto apprezzabile, del tutto, dovrebbe aiutare l'uomo a capire la scarsa importanza della *fama*, falso bene, e l'impossibilità di ottenere vera gloria, visto che ogni forma di potere dell'uomo sulle cose sarebbe comunque circoscritta, da un punto di vista sia geografico che cronologico, ad una parte del tutto. Anche in *Cons.*, III, 5, 3-5, si ribadisce tale concetto, sottolineando la limitata «particolarità» di ogni *imperium* umano, lontano da ogni forma di vera felicità.

Altrove il discorso sulla 'parte' rispetto al 'tutto' sembra invece sottolineare l'opera e l'operato di Dio, «sommo architetto» di un cosmo in sé armonioso e proporzionato, caratterizzato da una molteplicità di elementi tra loro discordanti o dissimili che pure trovano un senso nell'organicità del «tutto». In *Cons.*, II, 5, nel contesto del discorso sui falsi beni, Boezio definisce, ad esempio, la campagna «pulcherrimi operis pulchra portio» (II, 5, 11), mentre in *Cons.*, III, 12 ricorda, in termini che rimandano alla definizione di *consonantia*

presente nel trattato musicale⁵⁸, la *reductio dissimilium ad unum* realizzata da Dio nel cosmo stesso, *machina* perfetta la cui complessità è «tenuta insieme» dalla *simplicitas* divina, che, però, sarebbe un errore (*error humanus*) ripartire in sezioni, in quanto per natura indivisa e priva di *partes*: «quod enim simplex est indivisumque natura, id error humanus separat et a vero atque perfecto ad falsum imperfectumque traducit. An tu arbitraris, quod nihilo indigeat, egere potentia?» (*Cons.*, III, 9, 4).

Nel IX metro del III libro (come anche in IV, 6) Boezio ribadisce questa azione unificatrice divina che si esplica anche attraverso il numero (cfr. vv. 9 e 10: «perfectasque iubens perfectum absolvere partes / tu numeris elementa ligas»), e in III, 10 sembra suggerire, quando afferma «omnis beatus deus» (III, 10, 25), che l'uomo, a sua volta parte del tutto, può in qualche modo rendersi partecipe (*participatio*) della natura divina attraverso la felicità⁵⁹. Per questo l'uomo è anche invitato ad unire i *bona* per avvicinarsi al *verum bonum*, perché, come si ricorda in III, 11, tutte le cose aspirano all'unità (*omnia unum desiderant*), *cuncta bonum petunt*, e *unum id ipsum monstravimus esse quod bonum*, accennando, nel medesimo contesto, al concetto di *participatio* al Sommo Bene: «quae igitur [*i. e., potentia, reverentia, claritas, iucunditas*] cum discrepant, minime bona sunt, cum vero unum esse coeperint, bona fiunt, nonne, haec ut bona sint, unitatis fieri adeptione contingit? – Ita, inquam, videtur. – Sed omne, quod bonum est, boni participatione bonum esse concedis an minime?» (III, 11, 7-8).

La divisione di un «tutto» in parti si rende spesso necessaria, nel corso della *Consolatio*, per comprendere la natura delle cose, e il concetto di totalità si collega frequentemente all'immagine del *corpus*, che sussiste come qualcosa di unitario solo finché permane la compattezza delle parti, come si ricorda ancora in III, 11⁶⁰. L'immagine del *corpus* ricorre anche nella definizione di 'parte' in III, 10, 33 («haec enim est partium natura, ut unum corpus diversa componant») e nel dibattito se la felicità stessa sia o meno un *corpus* unitario, accennando nel medesimo *locus* anche ai *membra beatitudinis*. In III, 11, 28-29 il concetto di *pars* ritorna invece per analizzare le diverse modalità di frazionamento degli elementi (fluidi, solidi e ignei): «iam vero, quae dura

⁵⁸ *Cons.*, III, 12, 5-6: «mundus hic ex tam diversis contrariisque partibus in unam formam minime convenisset, nisi unus esset, qui tam diversa coniungeret. Coniuncta vero naturarum ipsa diversitas invicem discors dissociaret atque divelleret, nisi unus esset, qui quod nexuit contineret».

⁵⁹ *Cons.*, III, 10, 24-25: «sed uti iustitiae adeptione iusti, sapientiae sapientes fiunt, ita divinitatem adeptos deos fieri simili ratione necesse est. Omnis igitur beatus deus. Sed natura quidem unus; participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos».

⁶⁰ *Cons.*, III, 11, 12-13: «ipsum quoque corpus cum in una forma membrorum coniunctione permanet, humana visitur species, at si distributae segregataeque partes corporis distraxerint unitatem, desinit esse, quod fuerat. Eoque modo percurrenti cetera procul dubio patebit subsistere unumquodque, dum unum est, cum vero unum esse desinit, interire».

sunt ut lapides, adhaerent tenacissime partibus suis et, ne facile dissolvantur, resistunt. Quae vero liquentia ut aer atque aqua, facile quidem dividendum cedunt, sed cito in ea rursus, a quibus sunt abscisa, relabuntur, ignis vero omnem refugit sectionem».

Un riferimento a *pars* e *totum* può essere ritrovato anche in V, m. 3, quando l'autore passa in rassegna i procedimenti gnoseologici dell'anima che, nel processo di ricerca del vero, partendo da un'idea generale del «tutto», cerca di aggiungere *paulatim* i particolari dimenticati:

An, cum mentem cerneret altam, / pariter summam et singula norat? / Nunc membrorum condita nube / non in totum est oblita sui / summamque tenet singula perdens. / Igitur quisquis vera requirit, / neutro est habitu, nam neque novit / nec penitus tamen omnia nescit, / sed, quam retinens meminit, summam / consulit alte visa retractans, / ut servatis queat oblitus / addere partes (*Cons.*, V, m. 3, vv. 20 sgg.).

In V, 4 si precisa invece la diversità nel processo di percezione dei vari sensi: mentre il tatto, ad esempio, conosce «*partibus*», cioè coglie dapprima i *singula elementa* per arrivare gradualmente all'unità grazie alla composizione dei *singula*, la vista conosce invece simultaneamente (*simul*), cioè nella sua «totalità», una qualsiasi realtà empirico-oggettiva: «ille eminus manens totum simul iactis radiis intuetur, hic vero cohaerens orbi atque coniunctus circa ipsum motus ambitum rotunditatem partibus comprehendit» (V, 4, 26).

Allo stesso modo, il concetto di particolarità e universalità ritorna nel contesto gnoseologico del V libro, in particolare alla prosa 6: «haud igitur iniuria diximus haec, si ad divinam notitiam referantur, necessaria, si per se considerentur, necessitatis esse nexibus absoluta, sicuti omne, quod sensibus patet, si ad rationem referas, universale est, si ad se ipsa respicias, singulare» (V, 6, 36).

In IV, 6, 17 troviamo invece un esempio di quella che definirei «proporzionalità verbale», rivelatrice di un *modus operandi et scribendi* che sembra privilegiare, nel processo di ricerca della verità, una «disposizione» in qualche modo simmetrica del ragionamento: «igitur uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est, id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus, ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem». Quello che mi interessa di queste affermazioni, al di là della complessa pregnanza gnoseologica e ontologica⁶¹, è soprattutto l'implicazione «matematica» cui ci introduce in particolare «*ad*», cioè quella che potremmo definire la

⁶¹ Si tratta di un'immagine riconducibile a Plotino e a Proclo, studiata, tra gli altri, anche da Oberello. Cfr. anche Boezio, *La Consolazione della Filosofia*, C. Moreschini (a cura di), cit., p. 288, n. 17; Bruno Maioli, *Teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in M. S. Boezio*, Roma, Bulzoni, 1978.

«preposizione della proporzionalità»⁶², che credo si possa schematizzare in una *formula* di questo tipo:

I termine	II termine		III termine	IV termine
<i>ratiocinatio</i>	:			
<i>Id quod gignitur</i>	:	=	<i>mobilis series fati</i>	<i>stabilis simplicitas providentiae</i>
<i>tempus</i>	:			
<i>circulus</i>	:			
	<i>punctum medium</i>			

Si tratta, matematicamente parlando, di una proporzione di tipo disgiunto (cioè che presenta i termini medi diversi), che sembra quasi, ad uno sguardo dall'alto, mettere in evidenza un rapporto 4 : 1 (che il Boezio *musicus* avrebbe chiamato *bis diapason*) tra le due «metà» della proporzione. In virtù dell'equivalenza dei rapporti e dell'analogia concettuale che la proporzione è in grado di stabilire fra i suoi termini, la *magnitudo immobilis* del *circulus* (cfr. *Inst. Mus.*, II, 3) si trova qui ad essere strettamente interrelata ad un processo conoscitivo (*ratiocinatio*), ad una tipologia ontologica (*id quod gignitur*) e ad una categoria cronologica (*tempus*), «sovrapponendosi» e intersecando a un tempo, per così dire, l'asse concettuale dello Spazio, del Tempo, dell'Essere e del Conoscere. Se in una proporzione matematica gli antecedenti (I e III termine) sono sempre in relazione tra loro, come anche i conseguenti (II e IV termine), è dunque possibile creare una *comparatio*, da una parte, tra mobilità (e *multiplicitas*) del fato e circonferenza (I e III termine), e, dall'altra, tra *stabilitas* come attributo della *providentia* divina, e *punctum medium* (II e IV termine); tale *comparatio* sembra inoltre confermare l'esclusiva vocazione della figura geometrica del *circulus* ad essere ossimoricamente *specimen* del moto perpetuo, se considerata appunto nella sua circonferenza, e *magnitudo immobilis*, se considerata invece dal punto di vista del suo punto centrale. La presenza, in questo nostro passo, di una distinzione tra categorie della mobilità e dell'immobilità, insieme ad una differenziazione di tipo ontologico, consente inoltre un collegamento ai capitoli II, 2 e 3 del trattato musicale, in cui, a partire dal concetto di *esse* e dalle sue *essentiae* (*id quod est*), si distinguevano grandezze mobili e immobili, valori assoluti da valori relativi, per arrivare a definire le discipline quadriiviali (anche in quella sede, tra l'altro, compariva, a proposito della Geometria, il termine *circulus*)⁶³.

⁶² Cfr. gli usi boeziani del verbo *referre* in *Inst. Mus.*, II, 3; *Inst. Arithm.*, I, 1 a caratterizzare, tra l'altro, la precisa competenza della musica rispetto alle altre discipline quadriiviali. Cfr. anche l'articolo di Jean-Yves Guillaumin, *Note critique sur la désignation de la "quantité relative" dans Boèce*, in «Philologus», CXXXVI, 1992, pp. 130-135.

⁶³ Cfr. *Inst. Mus.*, II, 2, pp. 227, 20-26 - II, 3, pp. 228, 1-8, 27 sgg. Approfittando proprio della natura stessa della proporzionalità, che consente e pretende, quasi, la creazione di confronti fra contesti

Ritornando al discorso di partenza, vale a dire la centralità del concetto di *pars* in rapporto al *totum* nel pensiero armonico della *Consolatio*, possiamo senz'altro concludere attestando l'evidente importanza di tali aspetti nel (con)testo dell'opera e riconducendo questa importanza, con un forte nesso causale, anche al messaggio ultimo del trattato, vale a dire al recupero di una posizione di armonico equilibrio rispetto al creato⁶⁴, che è in primo luogo recupero della consapevolezza, da parte di Boezio, di essere *pars* di una totalità che è sempre, organicamente, in armonia con le sue parti, *portio* all'interno di una *proportio* che è ormai non più solo musicale e numerica come nel *De Institutione Musica*, ma anche cosmica, e come tale etica, estetica, filosofica, teologica, e politica insieme.

II. Per quanto riguarda, invece, i rapporti tra Boezio ed Euclide, nonché l'effettiva conoscenza, da parte del nostro filosofo, degli studi sulle proporzioni e sui medi proporzionali presenti nel testo euclideo, occorre innanzitutto ricordare che il trattato aritmetico, naturalmente, presenta forti legami a vario titolo con gli *Elementi*, come sottolineato, tra gli altri, da Guillaumin⁶⁵ e che un'altra opera euclidea, la *Sectio Canonis*, rappresenta una delle fonti sicuramente utilizzate da Boezio nel suo trattato musicale (*in primis* per i primi capitoli del IV libro), come dimostrato dal Pizzani⁶⁶. Anche Cassiodoro ci testimonia un *validus nexus* tra i due autori, sia

dissimili, si potrebbe provare ad «estendere» in senso quadriviale il rapporto dei primi due termini nella proporzione verbale boeziana di cui sopra, come in una sorta di *mathematica appendix*, dividendo le discipline più implicate sul piano della «materia» e della mobilità (musica-astronomia), da quelle invece più connesse con la staticità dell'intelligibile (aritmetica e geometria), secondo la corrispondenza precisata da Boezio nei medesimi capitoli II, 2 e 3 (e in *Inst. Arithm.*, I, 1). In altre parole, utilizzando il linguaggio della proporzionalità e la proporzionalità del linguaggio boeziano, credo sia possibile stabilire una *comparatio* (che non è una semplice equivalenza, bensì un *nexus diversitatum*, cioè un «annodare» differenze) di questo tipo: come l'astronomia sta alla geometria, come la musica sta all'aritmetica, così la molteplice serie di eventi del fato sta alla semplice stabilità della provvidenza divina. In questo senso, musica e astronomia, a differenza di geometria e aritmetica, appaiono strettamente connesse, e anzi in un rapporto quasi di biunivoca dipendenza, non solo con i «lacci» del tempo e quindi del fato, ma anche con i concetti di *orbis* e *circulus*, visto che questo costituisce per così dire lo *specimen* di entrambe le discipline (cfr. circolarità delle orbite e sfericità dei corpi planetari; cfr. la propagazione del suono nello spazio come *rotundus fluctus aëris*).

⁶⁴ Come ricorda anche Claudio Moreschini nella sua *Introduzione* a Boezio, *La Consolazione della Filosofia*, cit., p. 14.

⁶⁵ In Boèce, *Institution Arithmétique*, cit., p. XXXVIII: «Les livres 7, 8 et 9 des Eléments d'Euclide constituent la première ars arithmetica complète, qui a pu servir aux auteurs postérieurs, et qui est bien évidemment connue de Nicomaque. Mais il convient de noter, là encore, la différence entre l'ouvrage scientifique et l'épitomé de vulgarisation: si Euclide démontre toutes ses propositions, Nicomaque (pas plus que Théon ni que Boèce) ne fait aucune place à la démonstration».

⁶⁶ Ubaldo Pizzani, *Studi sulle fonti del "De Institutione Musica" di Boezio*, in «Sacris Erudiri», XVI, 1965, p. 105.

tra le pagine delle *Institutiones* dedicate alla Geometria⁶⁷, sia in due passi di una lettera scritta a Boezio in nome di Teodorico⁶⁸; un rapporto fecondo che avrebbe anche dato vita, a detta di Cassiodoro, ad una non meglio precisata boeziana *Institutio Geometrica*⁶⁹. Non è tuttavia ancora chiaro se Boezio abbia conosciuto per via diretta l'opera euclidea o se, invece, si sia servito di sue rielaborazioni, come ricorda, tra gli altri, anche Obertello⁷⁰. Ad ogni modo, si può convenire con quest'ultimo studioso quando afferma che Euclide era un autore sicuramente caro non solo a Boezio, ma anche ad una parte importante del panorama culturale coevo al nostro filosofo, vale a dire la scuola ateniese-alessandrina⁷¹. Interessante è anche quanto aggiunto, sempre a questo proposito, da Chadwick:

Boezio non fu l'unica personalità nell'Italia del V-VI secolo a ritenere auspicabile una lettura di Euclide da parte del pubblico latino, che avrebbe quindi avuto bisogno di brani scelti a scopo didattico. Nel suo primo commento all'*Interpretazione* di Aristotele egli parla

⁶⁷ Cfr. *Instit.*, cap. VI, ed. Mynors, pp. 152, 10-15: «cuius disciplinae apud Graecos Euclides, Apollonius, Archimedes, nec non et alii scriptores probabiles, exstiterunt; ex quibus Euclidem translatum in romanam linguam idem vir magnificus Boethius edidit; qui si diligenti cura relegatur, hoc quod praedictis divisionibus apertum est, manifesta intelligentiae [...] cognoscitur».

⁶⁸ *Variae*, I, 45, 3, ed. Mommsen, pp. 40, 5-8: «hoc te multa eruditione saginatum ita nosse didicimus ut artes, quas exercent vulgariter nescientes, in ipso disciplinarum fonte potaveris; sic enim Atheniensium scholas longe positus introisti, sic palliatorum choris miscuisti togam, ut Graecorum dogmata doctrinam feceris esse Romanam»; «translationibus enim tuis Pythagoras musicus, Ptolomaeus astronomus leguntur Itali: Nicomachus arithmeticus, geometricus Euclides audiuntur Ausonii: Plato theologus, Aristoteles logicus quirinali voce disceptant: mechanicum etiam Archimedes latiale sicutis reddidisti». Sulla tematica cfr. anche Max Lejbowicz, «Cassiodori Euclides»: *éléments de Bibliographie boécienne*, in Alain Galonnier (a cura di), *Boèce, ou la chaîne des savoirs*, cit., pp. 301-339.

⁶⁹ Cfr. anche David Pingree, *Boethius' Geometry and Astronomy*, in Margaret Gibson (a cura di), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, cit., pp. 155-162.

⁷⁰ Luca Obertello, *Severino Boezio*, 2 voll., Genova, Accademia Ligure di scienze e lettere, 1974, vol. I, p. 470.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 474-475: «è evidente l'interesse primario per i testi di Euclide e di Tolomeo, condiviso da alcuni discepoli di Proclo che fecero parte della scuola alessandrina (si ricorderà comunque che Proclo aveva iniziato i suoi studi ad Alessandria, sotto la guida del matematico Erone e di Olimpiodoro il Vecchio). Ivi l'interesse per i grandi luminari alessandrini del passato non s'era mai spento, come dimostra l'opera di Teone alessandrino il quale, verso la fine del quarto secolo, rifuse gli *Elementi* di Euclide e commentò l'*Almagesto* di Tolomeo [...] oltretutto Proclo scrisse una Introduzione alla fisica, ovvero sul moto, un famoso commento al primo libro degli *Elementi* euclidei (che ci è rimasto), una Parafrasi del *Tetrabiblion* di Tolomeo [...] e una Raffigurazione delle posizioni astronomiche. [...] La fortuna goduta da questi Autori, e da altri come Nicomaco, presso la scuola ateniese-alessandrina nell'età stessa di Boezio (di cui sono esattamente contemporanei i discepoli di Ammonio di Ermia), spiega anche il favore che ad essi accordò Boezio. Non è strettamente necessario pensare che egli avesse potuto compiere i propri studi ad Alessandria, dal momento che la diffusione delle conquiste e degli orientamenti era, anche in quell'epoca di innegabile decadenza rispetto alle precedenti, la conseguenza di un naturale processo osmotico; ed è peraltro ovvio che Boezio, discendente di una famiglia d'origine greca e affiliato poi a un'altra famiglia saldamente radicata anche a Bisanzio, avesse tutte le opportunità di contatti intensi e qualificati con correnti culturali, opere e rappresentanti dell'area linguistica greca, nella quale brillavano allora appunto le due scuole ateniese e alessandrina. Sarebbe dunque strano che, date queste circostanze, egli avesse cercato altrove le fonti della propria attività di studioso». Sul recupero della filosofia pitagorica nella tarda antichità e sul rapporto tra scuola neoplatonica e Pitagora, cfr. Dominic J. O'Meara, *Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 142-208.

del suo predecessore Albino, di cui non ha potuto vedere il trattato di logica, ma di cui conosce l'opera sulla geometria [...]. Proclo scrisse un commento al primo libro degli *Elementi* corredato da una lunga e importante prefazione, che Boezio potrebbe con buona probabilità aver conosciuto. Proclo dice che Euclide era un filosofo platonico vissuto al tempo di re Tolomeo I [...]. Nell'occidente il suo nome era noto se non altro attraverso Cicerone, *De Oratore* III, 33, 132 [...]. L'attrazione che il metodo geometrico esercitava sulla mente di Boezio è particolarmente evidente nel suo terzo trattato teologico, laddove comincia la dimostrazione per risolvere il suo problema ponendo assiomi e postulati che hanno o lo status di assiomi geometrici, come quello euclideo «se si tolgono parti uguali da uguali, le parti restanti sono uguali» (un luogo ben noto e continuamente citato del primo libro degli *Elementi* di Euclide, che già per Aristotele era un assioma), o lo status di principi tali da non aver bisogno di dimostrazione per tutte le menti istruite, basati sulle «nozioni comuni universalmente accettate», per esempio «le entità incorporee non occupano spazio»⁷².

III. Per quanto riguarda il «rapporto aureo», occorre innanzitutto precisare che esso è più volte nominato e discusso negli *Elementi* di Euclide: compare, infatti, una prima volta in relazione alle aree nel libro II (se ne fornisce una sorta di definizione indiretta), in qualità di «strumento» indispensabile per costruire la figura del pentagono, dell'icosaedro e del dodecaedro nei libri IV e XIII, mentre è nel libro VI che se ne trova, come prima ricordavamo, la più esplicita definizione in rapporto alla proporzionalità. È tuttavia necessario precisare che se «la prima chiara definizione del rapporto che sarebbe stato chiamato “aureo” fu formulata [...] dal fondatore della geometria in quanto sistema deduttivo», come ricorda Mario Livio⁷³, è anche vero che gli *Elementi* euclidei rappresentano una sorta di *reductio ad unum* delle principali conoscenze matematiche del tempo, come le ricerche sulle proporzioni di Eudosso di Cnido e della scuola pitagorica, particolarmente interessata a questa tematica, come annotato anche da Obertello⁷⁴. Per quanto riguarda i dati tecnici

⁷² Chadwick, *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, cit., pp. 141-143. A p. 141 Chadwick ricorda anche che «alcuni manoscritti delle *Institutiones* contengono passi estratti da una traduzione latina di Euclide che potrebbe essere quella di Boezio. Un palinsesto che si trova nella Biblioteca capitolare di Verona, scritto in una grafia che E.A. Lowe era riluttante a datare più tardi del 500, contiene passi tratti da una versione latina degli *Elementi* di Euclide [...]. Se questo codice contiene la traduzione di Boezio, il manoscritto potrebbe provenire dalla sua biblioteca privata, ed essere quindi vicino all'autografo: ma questo non lo si può accertare con piena sicurezza».

⁷³ Mario Livio, *La sezione aurea*, Milano, Rizzoli, 2007, p. 12.

⁷⁴ Luca Obertello, nel volume *Boezio e dintorni*, Firenze, Nardini, 1989, p. 165, n. 18, suggerisce che «la dottrina delle proporzioni era già stata indagata da egiziani e babilonesi, ai quali probabilmente si ispirò Pitagora». Lo stesso autore, in *Severino Boezio*, cit., p. 187, n. 73, ricorda: «quanto al metodo, una delle note distinte dell'opera di Pitagora fu senza dubbio la combinazione dell'aritmetica con la geometria. Le nozioni di equazione e proporzione furono introdotte fra i greci da Talete, a quanto sembra certo; ma furono sviluppate soprattutto dalla scuola pitagorica, che raggiunse il metodo scientifico con la teoria delle proporzioni»; Obertello afferma inoltre, nella stessa pagina, che «la geometria pitagorica costituì la premessa per la scoperta dell'irrazionale [...] e si occupò della costruzione di solidi regolari [...]; di fatto ciò costituisce il sostrato del quarto libro dell'opera di Euclide». Un'analisi del VI libro di Euclide si ritrova anche in Gino Loria, *Le scienze esatte nell'antica Grecia*, Milano, Cisalpino-

del rapporto aureo, il suo valore corrisponde, come precisato dall'astrofisico Livio, «al numero 1, 6180339887 [...] con infinite cifre decimali prive di sequenze ripetitive; un numero “interminabile” che ha incuriosito gli uomini fin dall'antichità»⁷⁵, anche perché «il rapporto aureo non appartiene né alla famiglia degli interi (i “numeri” per antonomasia: 1, 2, 3 ...), né a quella dei rapporti tra gli interi (come le frazioni 1/2, 2/3, 3/4...) note anche come “numeri razionali”»⁷⁶, per cui, come precisa sempre Livio, è impossibile trovare due numeri interi il cui rapporto corrisponda esattamente al rapporto delle lunghezze dei nostri segmenti AC e CB⁷⁷; in questo senso i rapporti boeziani sopra descritti (1, 625 e 1, 60) rappresentano dunque, ai nostri occhi, una buonissima approssimazione matematica del valore aureo⁷⁸. Se, come ricorda sempre Livio, «le successioni numeriche in cui la relazione tra termini successivi si può esprimere con un'espressione matematica si chiamano ricorsive, e quella di Fibonacci fu la prima di questo tipo conosciuta in Europa»⁷⁹, può essere inoltre importante precisare che proprio in *incipit* al II libro del *De Institutione Arithmetica* è presente un passo, in un contesto imperniato intorno al concetto di disuguaglianza ricondotta *ad aequalitatem*⁸⁰, che avvicina mol-

Goliardica, 1987, pp. 211-215. Sul rapporto tra Euclide e la sezione aurea, cfr. anche Richard Padovan, *Proportion: science, philosophy, architecture*, cit., pp. 137 sgg. e Paul Henri Michel, *De Pythagore a Euclide*, cit., pp. 530-532 e 556-589.

⁷⁵ Mario Livio, *La sezione aurea*, cit., p. 13.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 14-15.

⁷⁸ Che i numeri boeziani 39, 24 e 15, individuati, come abbiamo visto, dalla stessa collocazione del carme III m. 9, siano in rapporto con la sezione aurea è del resto testimoniato dal fatto che queste stesse cifre, divise per 3, si semplificano in 13, 8 e 5, numeri appartenenti alla nota serie di Fibonacci – 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, ecc. – che quest'ultimo aveva esposto nel XII capitolo del suo *Liber Abaci*, pubblicato nel 1202 (essa fu tuttavia chiamata «di Fibonacci» solo nel XIX secolo dal matematico Edouard Lucas, come ricorda Mario Livio, *La sezione aurea*, cit., p. 154). In questa serie ogni numero non solo è la somma dei due precedenti, ma è anche in rapporto di sezione aurea con il numero che lo precede (con tutte le proprietà numeriche e geometriche che ne conseguono, analizzate tra l'altro da Livio nel cap. 5 del suo lavoro, affini a quelle delle terne pitagoriche), relazione scoperta nel 1611 dall'astronomo tedesco Keplero (o forse ancora prima da un italiano rimasto anonimo) e dimostrata dal matematico scozzese Robert Simson solo nel primo Settecento (cfr. Mario Livio, *La sezione aurea*, cit., p. 154). Per quanto riguarda il rapporto tra questi numeri e la sezione aurea, riportiamo lo schema offerto da Livio a p. 154, in cui risulta evidente la sempre più precisa approssimazione dei rapporti (da sinistra a destra) al valore del rapporto aureo (1, 618033...):

1/1 = 1, 000000	2/1 = 2, 000000	3/2 = 1, 500000
5/3 = 1, 666666	8/5 = 1, 600000	13/8 = 1, 625000
21/13 = 1, 615385	34/21 = 1, 619048	55/34 = 1, 617647
89/55 = 1, 618182	144/89 = 1, 617978	233/144 = 1, 618056
377/233 = 1, 618026	610/377 = 1, 618037	987/610 = 1, 618033

⁷⁹ Mario Livio, *La sezione aurea*, cit., p. 149.

⁸⁰ Ecco il passo di nostro interesse, qui inserito nel più ampio contesto di pagina (Boezio coinvolge nel suo discorso proprio i quattro elementi, le lettere, i suoni, e infine i tre termini proporzionali): «superioris libri disputatione digestum est quemadmodum tota inaequalitatis substantia a principe sui generis aequalitate processerit. Sed quae rerum elementa sunt, ex hisdem principaliter omnia componuntur, et

to Boezio al concetto di ricorsività matematica⁸¹, e che Guillaumin sviluppa matematicamente⁸² arrivando ad una formula di frazione continua del tipo

$$q_n = \frac{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \dots}}}}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \dots}}}}$$

semplificabile nell'equazione⁸³ $q_n = 1 + 1/q_n$ giustamente ricollegata al nome di Fibonacci⁸⁴, che anche Livio cita nel suo testo dedicato alla sezione aurea come «frazione continua corrispondente al rapporto aureo»⁸⁵ (infatti, se attribuiamo il valore x al nostro segmento AC e 1 al segmento CB, x è uguale a $1 + 1/x$, definibile anche nella forma dell'equazione $x^2 = x + 1$, che è poi la formula del rapporto aureo)⁸⁶.

in eadem rursus resolutione facta solvuntur; ut, quoniam articularis vocis elementa sunt litterae, ab eis est syllabarum progressa coniunctio et in easdem rursus terminatur extremas; eandemque vim obtinet sonus in musicis. Iam vero mundum corpora quattuor non ignoramus efficere; namque ut ait: Ex imbri, terra atque anima gignuntur et igni. Sed in haec rursus eius quattuor elementa fit postrema solutio. Ita igitur, quoniam ex aequalitatis margine cunctas inaequalitatis species proficisci videmus, omnis a nobis inaequalitas ad aequalitatem velut ad quoddam elementum proprii generis resolvatur. Hoc autem trina rursus imperatione colligitur, eaque resolvendi ars datis quibuslibet tribus terminis inaequalibus quidem sed proportionaliter constitutis, id est ut eandem medius ad primum vim proportionis obtineat quam qui est extremus ad medium, in qualibet inaequalitatis ratione vel in multiplicibus, vel in superparticularibus, vel in superpartientibus, vel in his qui ex his procreantur multiplicibus superparticularibus vel multiplicibus superpartientibus, eadem atque una ratione indubitata constabit. Propositis enim tribus, ut dictum est, terminis aequis proportionibus ordinatis, ultimum semper medio detrahimus et ipsum quidem ultimum primum terminum conlocemus, quod de medio relinquitur, secundum. De tertia vero propositorum terminorum summa auferemus unum primum et duos secundos, eos, qui de medietate relictis sunt, et id quod ex tertia summa relinquitur tertium terminum constituemus. Videbis igitur hoc facto in minorem modum summas reverti et ad principalem habitudinem comparationes proportionisque reduci, ut si sit quadrupla proportio, primo ad triplam, inde ad duplam, inde ad aequalitatem usque remeare; et si sit superparticularis sesquiquartus, primo ad sesquitercium, inde ad sesquialterum, postremo ad tres aequales terminos redire» (II, 1, pp. 77, 1-19; pp. 78, 1-22).

⁸¹ Al di là dei calcoli matematici, l'immagine della ricorsività ciclica rimanda suggestivamente alla meccanica della *machina mundana* e alle sue implicazioni armoniche.

⁸² Cfr. Boèce, *Institution Arithmetique*, cit., pp. 207 e 208.

⁸³ Visto che la frazione continua è illimitata, il denominatore del membro di destra dell'equazione è uguale al membro stesso di sinistra.

⁸⁴ Ricorda infatti Jean-Yves Guillaumin, in Boèce, *Institution Arithmetique*, cit., p. 209: «fraction continue extrêmement simple. A propos de cette suite, on remarquera que les suites des numérateurs et des dénominateurs forment des suites dites de Fibonacci, c'est-à-dire que chaque terme de la suite est égal à la somme des deux précédents».

⁸⁵ Mario Livio, *La sezione aurea*, cit., p. 131.

⁸⁶ Henry Chadwick, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, cit., a p. 107, precisa a questo proposito che «tre termini in proporzione, di forma *multipla*, di forma *superparticularis* o *superpartiens*, possono essere ridotti a tre termini uguali, invertendo il procedimento di conversione descritto alla fine del primo libro. Questa interdipendenza dei tre tipi di rapporto numerico è «una riflessione profonda e stupenda», che riempie Nicomaco di esaltazione (III, 2, 3), in quanto illumina gli intervalli armonici in base ai quali, nel Timeo di Platone (35-36), è generata l'anima del mondo: questo capitolo esercitò, più di ogni altra sezione dell'*Arithmetica*, una notevole attrazione sugli

Quello che mi interessa non è tuttavia attribuire a Boezio, ultimo erede di un sapere scientifico antico, la conoscenza delle successioni numeriche ricorsive, né tantomeno, su questa strada, continuare a disquisire intorno ad un ipotetico rapporto tra Boezio e la sezione aurea, ricalcando gli errori del Duckworth, che negli anni Sessanta sovrinpose in maniera forzata gli schemi di quella che chiamava «*golden ratio*» all'*Eneide* di Virgilio⁸⁷ (anche se Duckworth aveva cercato di applicare questa proporzione al «testo» di Virgilio, mentre in questo caso ci si riferisce alla «serie numerica» dei carmi, per giunta costruita da un autore, Boezio, i cui interessi nell'ambito delle scienze matematiche risultano *in toto* acclarati), bensì sottolineare, più semplicemente, non solo l'estrema coerenza tra le teorizzazioni sull'armonia proporzionale (e sul concetto di *medietas*) presenti nei trattati quadriviali e la struttura compositivo-formale dell'ultima opera boeziana, che sembra così essere, rispetto a quelle, una sorta di «applicazione pratica», ma anche, e soprattutto, la *concinentia* che si realizza tra la collocazione del carme III, 9, medio proporzionale dell'intera opera, e il contenuto stesso del carme, in particolare i versi 9, 10 e 14, nei quali Boezio si rivolge a Dio come al Sommo Geometra che ordina il cosmo a sua immagine, secondo le leggi (anche) numeriche dell'armonica proporzionalità: «[...] pulchrum pulcherrimus ipse / mundum mente gerens similique in imagine formans / perfectasque iubens perfectum absolvere partes. / Tu numeris elementa ligas [...] / [...] / Tu triplicis mediam naturae cuncta moventem / conectens animam per consona membra resolvis» (vv. 7-14)⁸⁸. In questo modo è come se Boezio avesse voluto, in un atto di geniale rielaborazione compositiva, trasferire anche a livello dell'involucro numerico-formale il virtuosismo proporzionale che permea di sé l'*harmonia mundana*, concedendo anche al *vehiculum* del proprio messaggio filosofico di essere *consonum membrum* entro cui *resolvere* e *conectere* l'anima della sua creazione, sublimando a un tempo, nel valore simbolico della *medietas*, i *tria genera musicae*, le quattro discipline quadriviali e la sua visione etica e politica⁸⁹. Del resto, che il termine *numerus* di v. 10 (come anche la *iunctura*

scolasti; in particolar modo fu oggetto di un commento ad opera di Gerberto d'Aurillac che divenne famoso nel XII secolo, come il «saltus Gerberti». Sul *Saltus Gerberti*, cfr. Alison White, *Boethius in the Medieval Quadrivium*, in Margaret Gibson (a cura di), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, cit., pp. 169 sgg.

⁸⁷ In George Eckel Duckworth, *Structural patterns and proportions in Vergil's Aeneid*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962, poi smentito anche dal matematico R. Herz-Fischler, come si ricorda anche nel testo di M. Livio, *La sezione aurea*, cit., p. 292.

⁸⁸ E può essere interessante notare come ai versi 8, 9, 13, 14 vi sia anche la coincidenza della cesura metrica del III *longum*, rispettivamente dopo *iubens* e *gerens*, ai vv. 8 e 9, dopo *mediam* e *animam* ai vv. 13 e 14, che contribuisce tra l'altro a sottolineare le due coppie di omeototi.

⁸⁹ La *medietas* come forma di *temperantia* è infatti carattere precipuo di ognuno dei *tria genera*, sia in senso cosmico per la *musica mundana* (come riflesso diretto dell'azione ordinatrice divina), sia in senso etico per la *musica humana*, sia in senso tecnico per la *musica instrumentalis* (la *consonan-*

‘per consona membra’⁹⁰ di v. 14), sia collegato al concetto di proporzione, è già stato sottolineato dal Gruber, il quale, facendo riferimento non solo al *Timeo* di Platone (31C), ma anche al *De Institutione Musica*, I, 2, pp. 188, 7 sgg. («iam vero quattuor elementorum diversitates contrariasque potentias nisi quaedam armonia coniungeret, qui fieri posset, ut in unum corpus ac machinam convenirent?») ⁹¹, ricordava: «da die Proportion [...] durch Zahlen bestimmt ist, konnte auch so Boethius dafür numeris einsetzen»⁹².

Procedendo di *numerus* in *numerus*, possiamo spingerci fino ad una ulteriore osservazione, che in un certo senso si pone come un «corollario» a quanto già detto: se ammettiamo che Boezio non abbia scelto casualmente la collocazione del carme III, 9, è possibile che il nostro autore abbia concesso attenzione, scendendo ancor più nel dettaglio, anche al numero totale dei versi di cui si compone questo carme, 28 per l'appunto, dal momento che tale cifra, tra l'altro utilizzata solo per questo carme in tutta l'opera, è uno di quei rari numeri che Boezio definisce *perfecti*⁹³ in *Inst. Arithm.*, I, 19, pp. 41, 6 sgg. (gli altri sono 1, 6, 496 e 8128), perché in grado di mantenere – ed è una proprietà «rara», a quanto ricorda Boezio, perché vi è un solo numero tra 1 e 10, 11 e 100, 101 e 1.000, 1.001 e 10.000, capace di soddisfarne i requisiti – un rapporto di perfetta *temperantia* e *medietas* con le «parti»

tia). Il calcolo degli equilibri numerici e l'esaltazione della *mensura* sono inoltre aspetti condivisi a diverso titolo da *Astronomia*, *Geometria*, *Arithmetica* e *Musica*; per quanto riguarda queste ultime tre discipline, è inoltre da ricordare che Boezio parla, sia nel trattato aritmetico che in quello musicale, di *medietas geometrica*, *arithmetica* e *armonica*; cfr. inoltre *Inst. Arithm.*, II, 45, pp. 149, 11-16 in cui la *geometrica medietas* è simbolo dell'*aequum ius*: «Geometrica medietas popularis quodammodo et exaequatae civitatis est. Namque vel in maioribus vel in minoribus aequali omnium proportionalitate componitur, et est inter omnes paritas quaedam medietatis aequum ius in proportionibus conservantis»; a questo proposito cfr. anche Maria Luisa Silvestre, *Forme di governo e proporzioni matematiche: Severino Boezio e la ricerca dell'Aequum Ius*, «Elenchos», XVII, 1996, pp. 95-109, nonché Leonardo Ferrero, *Storia del Pitagorismo nel mondo romano*, cit., p. 113, che riconduce tale visione «politica» della *medietas* ad Archita. Sulla confluenza di valori etici, politici e geometrici nel concetto di *medietas*, cfr. anche Giovanni Garuti, che in *L'uso e il significato di mēsos (mesōtes) e mētron (mētrios) nella filosofia greca fino ad Aristotele*, «Atti e Memorie dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Modena», serie V, vol. XV, 1957, pp. 263-272, si è occupato del suo «corrispondente» greco (*mesōtes*). Sulla *medietas* nel mondo pitagorico, cfr. anche Paul Henri Michel, *De Pythagore a Euclide*, cit., pp. 365 sgg.; sul concetto di *proportio* nel pensiero pitagorico, cfr. anche Matila C. Ghyka, *Philosophie et mystique du nombre*, Paris, Payot, 1971, pp. 43 sgg.

⁹⁰ Cfr. Joachim Gruber, *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae*, Berlin-New York, De Gruyter, 1978, p. 283: «Bei der Schaffung der Seele kommt es besonders auf die rechte Proportion der Teile an: Plat. Tim. 35Bff.; vgl. besonders 37A».

⁹¹ Anche Guillaumin, in Boèce, *Institution Arithmetique*, cit., a p. XXX, collega il carme III, 9 al passo del trattato musicale quando ribadisce che l'anima del mondo è musicale («L'âme du monde est musicale, Boèce le redira dans l'un des passages les plus célèbres de son œuvre, le poème *O qui perpetua* [...] de La Consolation de Philosophie, 3, metr. 9»). Cfr. anche Chadwick, *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, cit., p. 296.

⁹² Gruber, *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae*, cit., p. 281.

⁹³ Lo studio di questi numeri inizia tradizionalmente con Euclide e prosegue poi per tutto il Medioevo.

numeriche di cui è composto e in cui può essere regolarmente scomposto⁹⁴: partendo da una *dispositio* numerica del tipo 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, in cui ogni numero è il doppio del precedente, '28' risulta infatti dalla somma di 1, 2, e 4 (7) moltiplicata per l'ultimo numero in questione (4), rimanendo comunque divisibile per ognuno di questi termini. Per questo, in *Inst. Arithm.*, I, 20, pp. 44, 14-16, a proposito di questo genere di numeri, Boezio usa l'espressione «haec autem est [...] perfecta et suis partibus aequa numerositas» che mi pare *stricto sensu* ricollegabile al verso 9, sopra ricordato, di *Cons.*, III m. 9, «perfectasque iubens perfectum absolvere partes», contribuendo quindi in modo mirabile ad estendere anche al numero totale dei versi del carme (quindi ancora una volta *in numeris*) il concetto di equa distribuzione tra le parti e il tutto⁹⁵, già prerogativa dell'azione temperante di Dio sul cosmo e, quasi specularmente, di quella altrettanto armonica del *musicus* sulla *chorda*.

⁹⁴ È un numero uguale alla somma di tutti i suoi divisori.

⁹⁵ Mi pare significativo che a questo genere di numeri Boezio dedichi i due capitoli I, 19 e I, 20 del trattato aritmetico, riferendo ad essi molto spesso il concetto di *medietas* ed armonica disposizione delle parti; cfr. *Inst. Arithm.*, I, 19, pp. 41, 6-20: «inter hos autem velut inter inaequales intemperantias medii temperamentum limitis sortitus est ille numerus, qui perfectus dicitur, virtutis scilicet aemulator, qui nec supervacua progressionem porrigitur, nec contracta rursus deminutione remittitur, sed medietatis obtinens terminum suis aequus partibus nec crassatur abundantia, nec eget inopia, ut -VI- vel -XXVIII-. Namque senarius habet partem mediam, id est -III-, et tertiam, id est II, et sextam, id est I, quae in unam summam si redactae sint par totum numeri corpus suis partibus invenitur XXVIII vero habet medietatem XIII et septimam III nec caret quarta, id est VII, possidet quartam decimam II, et repperies in eo vicesimam octavam I, quae in unum redactae totum partibus corpus aequabunt, XXVIII enim iunctae partes efficiunt»; cfr. I, 20, pp. 41, 21 sgg. - I, 21, pp. 42, 1-10: «Est autem in his quoque magna similitudo virtutis et vitii. Perfectos enim numeros rarerent invenies, eosque facile numerabiles, quippe qui pauci sint et nimis constanti ordine procreati. At vero superfluos ac deminutos longe multos infinitosque repperies, nec ullis ordinibus passim inordinateque dispositos et a nullo certo fine generatos. Sunt autem perfecti numeri intra denarium numerum VI intra centenarium XXVIII intra millenarium CCCCXCVI intra decem milia -VIII-CXXXVIII-. Et semper hi muneris duobus paribus terminantur, VI et VIII et semper aeternatim in hos numeros summarum fine provenient»; I, 20, pp. 42, 11 sgg.: «generatio autem procreatioque eorum est fixa firmaque, ne quo alio modo fieri possint, nec ut si hoc modo fiant, aliud quiddam ullo modo valeat procreari. Dispositos enim ab uno omnes pariter pares numeros in ordinem quousque volueris, primo secundum adgregabis, et si primus numerus et incompositus ex illa coacervatione factus sit, totam summam in illum multiplicabis, quem posterius adgregaveras. Si vero coacervatione facta primus inventus non fuerit, sed compositus et secundus, hunc transgredere, atque alium, qui sequitur, adgregabis. Si vero nec dum fuerit primus et incompositus, alium rursus adiunge et vide, quid fiat. Quod si primum incompositumque repperies, tunc in ultimae multitudinem summae coacervationem multiplicabis [...] XXVIII autem eodem modo nascuntur. Si enim super I et II, qui sunt III addas sequentem pariter parem, id est IIII, septenariam facies summam. Sed ultimum numerum quaternarium consequenter adiunxeras. Per hunc igitur si illam coacervationem multiplicaveris, perfectus numerus procreatur. Septies enim IIII-XXVIII sunt, qui est suis partibus par, habens I a se denominatum, id est vicesimum octavum, medietatem vero secundum binarium XIII, secundum quaternarium VII, septimum vero secundum septenarium IIII, secundum omnium collectionem quartum decimum II, qui vocabulo medietatis obponitur». Anche S. Agostino, nel *De Civitate Dei*, sembra accennare ai *numeri perfecti*, soffermandosi in particolare sul numero 6, numero della Creazione (XI, 30).

Stranamente, nonostante tali importanti rimandi alla teoria numerica della proporzionalità, non si è mai parlato, per la collocazione di questo carme, a quanto mi risulta, di *medietas* in senso proporzionale⁹⁶, ma piuttosto di «centralità». Gruber, infatti, più volte definisce il carme IX del III libro nel suo *Kommentar* come «die Mitte des Werkes» (p. 277: «Genau in Der Mitte der Consolatio steht dieser Hymnus»; p. 22: «Wenn man berücksichtigt, daß 3 m. 9 genau die Mitte des Werkes bildet, so läßt sich zur Anordnung der Metren folgendes beobachten»; p. 231: «des zentralen Hymnus»), naturalmente specificando in nota alla p. 22 che non si tratta di una centralità «numerica» ma piuttosto «quantitativa», cioè considerata sulla base dell'«estensione» dei testi stessi («nicht hinsichtlich der Anzahl der Prosastücke und Gedichte, aber es ist die Mitte des Textumfangs», p. 22, n. 155), tale da dividere «das ganze Werke in zwei gleich große Abschnitte» (p. 230). Nel suo *Überblick über die Gedichte der Consolatio*⁹⁷ Gruber segna questo carme in grassetto proprio per mettere in evidenza sia la sua unicità metrica, sia la fitta rete di corrispondenze metriche che, secondo lo studioso, sembrano svilupparsi intorno ad esso.

A proposito della «centralità metrica» di III m. 9 indicata dal Gruber, è opportuno ricordare quanto affermato da Chadwick che, condividendone le tesi, annotava quanto segue:

Con i 28 esametri dell'*O qui perpetua* Boezio creò un raffinato carme di supplica al Creatore. Esso occupa un punto nodale nel complesso dell'opera, e Boezio ne era consapevole. Un'osservazione acuta di Joachim Gruber nel suo [...] commento (1978) ha rilevato che i vari metri dei carmi contenuti nella *Consolazione* sono raggruppati in una struttura ordinata e simmetrica intorno a *O qui perpetua*, che occupa una posizione centrale. Questo dimostra incidentalmente che non c'è un valido motivo per accogliere congetture secondo le quali sarebbe andato perduto qualcosa alla fine dell'ultimo libro⁹⁸.

Anche Moreschini, pur esprimendo riserve sulle complesse corrispondenze metriche rilevate dal Gruber⁹⁹, ribadisce comunque con forza la centralità «materiale» e «concettuale» di questo carme rispetto all'intera opera: «costituisce il fulcro di tutto il trattato; la sua posizione centrale, a metà di esso, ne

⁹⁶ Naturalmente intendo, in questo caso, *medietas* nel senso proporzionale del termine e non nel significato letterale («la metà», «il centro»).

⁹⁷ Si trova a p. 17 del suo *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae*, cit.

⁹⁸ Chadwick, *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, cit., p. 295.

⁹⁹ Claudio Moreschini, in Boezio, *La Consolazione della Filosofia*, cit., pp. 57-58: «sembra che si possa rintracciare anche una complicata corrispondenza tra i carmi dei vari libri, nel senso che il carme più impegnativo e importante della *Consolatio* per quanto attiene il suo contenuto filosofico (III, IX), è stato posto al centro dell'opera, ed è scritto nel metro più consona alla poesia didascalica e più famoso in assoluto, cioè in esametri dattilici. Attorno a questo centro si disporrebbero, con corrispondenze talora evidenti, talora meno chiare, gli altri carmi; quelli dei primi due libri e mezzo, da una parte, quelli dei secondi due libri e mezzo, dall'altra. Il Gruber ha proposto uno schema per illustrare siffatta corrispondenza, uno schema che, come sempre in tali casi, presenta molti aspetti convincenti, ma può talora apparire sforzato».

sottolinea il rilievo»¹⁰⁰; «già la sua collocazione è importante perché serve a dividere in due parti non solo il terzo libro, ma anche la *Consolatio* intera. Prima di tale carme il problema del *tèlos* è affrontato in negativo: si esamina, cioè, quali cose non costituiscano il vero fine dell'uomo, mentre dopo di esso, appunto, la discussione si incentra a definire che cosa effettivamente sia»¹⁰¹. Così pure Myra Uhlfelder, che, in un articolo impegnato ad analizzare proprio la tematica delle discipline liberali nella *Consolatio*, parla di «III m. 9 as the central meeting place of two cosmic circles»¹⁰², ribadendo anche la posizione centrale di questo carme rispetto alle 32 composizioni metriche dei libri dal II al V (escludendo il primo libro che viene considerato un «preludio» pre-filosofico ai libri successivi, il metro III, 9 è il n.17 su 32):

Significantly the heroic dactylic cosmology of 3 m. 9, the seventeenth of thirty-two poems in the philosophical argument of Books 2-5, marks the beginning at once of the second philosophical level and the second half of the philosophical "path" of the *Consolatio*, measured by the number of passages. It also is the center of the *Consolatio* as whole, dividing as it does the negative or dark half from the positive or light half. 3 m. 9, then, is the center where the two structural circles of the *Consolatio* are joined¹⁰³.

Se da una parte, considerando solo l'«estensione» dei carmi (visto che quantificare l'estensione delle prose risulta più problematico per la mancanza di un «metro» oggettivo), è vero che il carme III, 9 si colloca *vicino* alla metà dell'opera (contando i versi, essa cade in *incipit* al carme III, 8), è anche vero, dall'altra, che mi sembra effettivamente più complicato, soprattutto dal punto di vista boeziano, e al contempo meno preciso matematicamente parlando, cercare la centralità del carme rispetto all'«estensione» dei metri che non prendere in considerazione la media proporzionalità rispetto all'architettura numerica. Ad ogni modo, senza voler negare la validità delle tesi sopra presentate, il fatto che il carme III, 9 sia medio proporzionale dell'intero gruppo dei carmi, non mi sembra in contraddizione né con la teoria di quanti vedono in questo carme il «centro» materiale dell'opera, né con altre teorie compositive, come quella della Uhlfelder (per la quale la centralità riguarda anche il computo dei carmi dal libro II al V), ma credo anzi che possa armonicamente convivere con esse, quasi nel rispetto della polisemia del termine *medietas* (che letteralmente indica non solo 'il centro', 'la metà', ma anche la media proporzionalità), a confermare ulteriormente sia la consapevole ricerca di un equilibrio compositivo anche formale da parte di Boezio, sia le sue originali (se non geniali) doti rielaborative di quei saperi matematici tradizionali ai quali

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 210.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁰² Myra Uhlfelder, *The role of the liberal arts in Boethius' Consolatio*, in Michael Masi (a cura di), *Boethius and the liberal arts, a collection of essays*, cit., p. 27, n. 21.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 31.

aveva dedicato trattati sostanzialmente compilativi, sia, ancora, il concetto di *proportio e medietas proportionalis* come «chiave» esplicativa dell'universo, la cui perfezione può essere posseduta solo attraverso il *trait d'union* delle discipline quadriviali.

Spostandoci su di un livello fonico, esaminando cioè la *Consolatio* non più *in numeris* ma *in sonis*, aspetto questo che rientra comunque nella *musica instrumentalis*, uno sguardo dall'alto sui «volumi sonori» dell'opera sembra rivelare un ulteriore virtuosismo boeziano sul tema della *medietas*; anche il livello «uditivo» sembra infatti riflettere il graduale recupero di un'armonia cosmico-spirituale da parte di Boezio, visto che il III libro rappresenta una sorta di *punctum medium* tra le dissonanze e gli «eccessi fonici» dei primi libri (pianto, *clamor*, ma anche silenzio, di per sé già veste fonica di una immobilità cinetica¹⁰⁴, ovvero estremo limite della *gravitas*), espressioni dell'iniziale disagio interiore di Boezio, e la «misura» della fine del trattato, dove si registra una graduale scomparsa di lamenti e silenzi a favore di sempre più equilibrati rapporti dialogici tra Boezio e *Philosophia*.

Un ulteriore aspetto, questa volta di ordine geometrico, sembra essere coinvolto a partire dalla collocazione di *Cons.*, III, m. 9. Se Euclide negli *Elementi* aveva utilizzato il rapporto aureo principalmente per le sue implicazioni geometriche, *in primis* per la costruzione del pentagono¹⁰⁵ e di alcuni poliedri platonici come il dodecaedro, costituito proprio da 12 facce pentagonali, anche Boezio sembra costruire intorno alla *medietas geometrica* della serie dei carmi (applicabile comunque anche alle prose, visto che anch'esse sono in numero di 39 come le poesie) una struttura pentagonale, quella data dalla «pentade» dei libri del trattato. Al di là del parallelismo, naturalmente ipotetico, tra la struttura formale della *Consolatio* e le applicazioni geometriche euclidee, è comunque da notare che la figura del pentagono, oltre ad essere in rapporto

¹⁰⁴ Cfr. *Inst. Mus.*, I, 27, in particolare, pp. 219, 17-20.

¹⁰⁵ Cfr. Livio, *La sezione aurea*, cit., pp. 121-122: «in ogni figura piana regolare [...] la somma (in gradi) di tutti gli angoli interni è uguale a $180^\circ \times (n - 2)$, dove n è il numero dei lati [...]. In un pentagono $n = 5$, e la somma degli angoli è 540° . Immaginiamo ora di tracciare nel pentagono due diagonali adiacenti [...] ricavando tre triangoli isosceli (con due lati uguali). Siccome in un triangolo isoscele i due angoli adiacenti alla base hanno la stessa ampiezza, gli angoli alla base dei due triangoli laterali sono uguali a metà di $(180^\circ - 108^\circ)$, cioè a 36° . Pertanto, otteniamo per gli angoli del triangolo centrale, i valori di 36° , 72° e 72° [...]. Bisecando uno dei due angoli di 72° [...] otteniamo un triangolo più piccolo DBC con gli stessi angoli del triangolo maggiore ADB. Con l'aiuto di un po' di geometria elementare, si può dimostrare che in accordo con la definizione di Euclide, il punto C divide la linea AB esattamente secondo il rapporto aureo [...]. In altre parole, in un pentagono regolare il rapporto tra la diagonale e il lato è pari a *phi* [lettera greca che indica la sezione aurea, proposta nel Novecento dal matematico M. Barr]. Questo dimostra che la capacità di costruire una linea divisa secondo il rapporto aureo costituisce nello stesso tempo un semplice sistema per la costruzione di un pentagono regolare. Era questa la principale ragione dell'interesse dei greci per il rapporto aureo». Sul rapporto tra pentagono e sezione aurea, cfr. anche Claudio Lanzi, *Ritmi e riti. La proporzione aurea. Geometrie ed Armonie di derivazione Pitagorica*, Roma, Vecchiarelli, 1994, p. 43.

strettissimo con la sezione aurea, era anche particolarmente venerata dai pitagorici, soprattutto nella forma del cosiddetto «pentagramma» o «pentagono stellato», cioè una stella a cinque punte con 5 triangoli isosceli a formare le punte del pentagramma, nei quali il rapporto tra la lunghezza di uno dei lati e la base (implicita) è uguale alla sezione aurea¹⁰⁶; a quanto riferisce Luciano, nell'opera *Dell'errore nel salutare*, questo simbolo pitagorico era inoltre associato alla Salute, ritenuta la sintesi di tutte le fortune umane¹⁰⁷.

Ad ogni modo, quello che mi pare significativo sottolineare non è tanto lo stretto legame tra sezione aurea e pentagono, probabilmente già noto ai pitagorici, quanto il valore del numero 5 per il Boezio *musicus* e *arithmeticus*. Al di là della *querelle* sulla completezza o meno della *Consolatio* così come essa è pervenuta a noi, sembra infatti rilevante la coincidenza tra la presenza di questo numero all'«esterno» del trattato boeziano e la particolare attenzione ad esso riservata nei trattati quadriviali, *in primis* nel *De Institutione Arithmetica*, dove è oggetto di studio al centro di una serie di affascinanti rapporti tra la figura del pentagono e quella del *circulus*, a sua volta emblema di Dio, dell'eternità temporale e delle circolarità cosmiche.

È infatti in *Inst. Arithm.*, II, 30, pp. 121, 19 sgg., che Boezio istituisce una similitudine tra le figure del cerchio e della sfera e i *numeri cyclici vel sphae-*

¹⁰⁶ Livio, *La sezione aurea*, cit., p. 18. È inoltre da notare che anche la stessa figura del pentagono è collegata da Boezio ai triangoli, perché «pentagonus in V triangulos divisus» (*Inst. Arithm.*, II, 6, pp. 91, 19-20); cfr. anche Mario Curti, *La Proporzione. Storia di un'idea da Pitagora a Le Corbusier*, cit., pp. 11-12. Sul pentagramma pitagorico cfr. anche Matila C. Ghyka, *Le nombre d'Or*, Paris, Gallimard, 1980, vol. II, pp. 7 sgg; Robert Falus, *Pentagrammon*, «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae», XXX, 1982-1984, pp. 75-111.

¹⁰⁷ Per il passo in questione, cfr. Luciano, *Pro lapsu inter salutandum*, nel VI volume dedicato a questo autore presso «The Loeb Classical Library», London-Cambridge-Massachusetts, Heinemann-Harvard University Press, 1959, p. 176, 5-p. 178. Allotte De la Füye, ne *La pentagramme pythagoricien, sa diffusion, son emploi dans le syllabaire cuneiforme*, Paris, Geuthner, 1934, aveva suggerito anche un'assimilazione del pentagramma pitagorico alla dea greca della salute. Un breve studio sui significati anche matematici di questa figura, capace di contenere all'infinito pentagoni «al suo interno», e per questo strettamente collegata al concetto di «incommensurabilità», è riportato nel già citato saggio di Mario Livio, alle pp. 57-59: «in una progressione che può durare all'infinito [...]. Il fatto di poter creare una serie di pentagoni e pentagrammi inseriti gli uni dentro gli altri proseguendo indefinitamente può essere usato per dimostrare rigorosamente che la diagonale e il lato del pentagono sono incommensurabili, ovvero che il rapporto delle loro lunghezze pari a *phi* non può essere espresso come rapporto di numeri interi [...] i numeri che non possono essere espressi come rapporto di numeri interi si chiamano «numeri irrazionali» [...] alcuni ricercatori (come Kurt von Fritz nell'articolo intitolato *La scoperta dell'incommensurabilità da parte di Ippaso di Metaponto*, del 1945) hanno suggerito che le scoperte del rapporto aureo e dell'incommensurabilità siano da ascrivere ai pitagorici. Secondo questi storici della matematica, l'interesse della confraternita per il pentagramma e il pentagono, unito alle conoscenze geometriche della metà del V secolo a.C., rendono ampiamente plausibile che un pitagorico, e in particolare Ippaso di Metaponto, abbia scoperto il rapporto aureo e, con questo, l'incommensurabilità. La tesi appare almeno in parte suffragata dagli scritti del fondatore della scuola neoplatonica siriana, Giamblico [...]. La conclusione che la diagonale e il lato del pentagono regolare sono incommensurabili si basa sulla semplicissima osservazione che la costruzione di pentagoni sempre più piccoli può proseguire all'infinito. È chiaro che tale dimostrazione era accessibile ai matematici del V secolo a.C.».

rici: come infatti il *circulus* è il prodotto di una *reversio* intorno ad un punto fisso, e la *sphaera* l'esito della *circumductio* di un *semicirculus*, così i *numeri cyclici vel sphaerici* sono quei termini aritmetici risultanti dalle «multiplicationes quae a quinario vel a senario proficiscuntur» (pp. 121, 11-12), cioè tutti i numeri derivati dal prodotto, oltre che dell'unità, del 5 o del 6 per sé stesso: 5, 25, 125, 625, 3125, ecc.; 6, 36, 216, 1296, 7776, ecc. È come se il numero 5, insieme al numero 6, fosse una sorta di *punctum medium* intorno al quale e dal quale si producano, quasi per una forma di «autosimilitudine» e «irraggiamento» numerico, numeri che hanno la proprietà di terminare sempre con il medesimo numero da cui si era partiti¹⁰⁸, un numero capace insomma di ritornare sempre su sé stesso. Anche Marziano Capella, nel libro VII del *De Nuptiis*, dedicato all'*Arithmetica*, soffermandosi sulla pentade, collega questo numero al diametro e quindi all'idea della circolarità (VII, 735: «hanc numerum quis neget esse diametrum? Nam decadis perfectio circulusque huius hemisphaerio edissecatur») ¹⁰⁹, oltre che alle cinque fasce climatiche della terra (*zonae terrae*), ai cinque *sensus* dell'uomo e ai cinque *genera habitatorum mundi*. Nello stesso capitolo ricorda anche che questo numero, chiamato «*apocatastaticus*» proprio perché ritorna continuamente¹¹⁰, è attribuito all'universo (VII, 735: «pentas, qui numerus mundo est attributus») ¹¹¹, prodotto dall'unione naturale del numero 3, considerato *virilis*, e del 2, considerato *femineus*; pare inoltre significativo che per definire questa perfetta fu-

¹⁰⁸ *Inst. Arithm.*, II, 30, pp. 121, 19 sgg.: «hi autem numeri idcirco cyclici vel sphaerici vocantur, quod sphaera vel circulus in proprii semper principii reversione formantur. Est enim circulus positus quodam puncto et alio eminens defixo illius puncti, qui eminens fixus est, aequaliter distans a primo puncto circumductio et ad eundem locum reversio, unde moveri coeperat. Sphaera vero est semicirculi manente diametro circumductio et ad eundem locum reversio, unde prius coeperat ferri». Numero ciclico o sferico è quel numero che sembra dunque ritornare sempre su sé stesso: «quotiens enim punctum in se multiplicaveris, in se ipsum, unde coeperat, terminatur» (pp. 122, 4-6); «a quo [...] cybicae quantitatis latus coeperit [...] in eundem altitudinis extremitas terminetur» (pp. 121, 9-10). A p. 122 Boezio spiega anche che «si una fuerit multiplicatio, solam planitudinem reddit et fit circulus, si secunda, mox sphaera conficitur. Etenim secunda multiplicatio effectrix semper est profunditatis» (pp. 122, 7-10).

¹⁰⁹ La perfezione del numero 10, paragonata da Marziano Capella al *circulus*, è sottolineata anche da Boezio, che nel *De Institutione Musica* attribuisce a questo numero la proprietà di conservare la propria natura anche quando si trova ad essere aggiunto ad altri e stabilisce un parallelismo tra il 10 e la *consonantia diapason*, che ne potrebbe costituire, per così dire, la «*facies sonora*». Cfr. *Inst. Mus.*, V, 10, pp. 360, 6-11: «hoc vero idcirco evenire contendit, quoniam diapason paene una vocula est talisque consonantia est, ut unum quodammodo effingat sonum, et sicut denario numero qui fuerit additus intra eum positus integer inviolatusque servatur, cum in ceteris id ita minime eveniat, ita etiam in hac consonantia».

¹¹⁰ «Nam quinque per quinque habes viginti quinque, et quinquies terni quindecim, [...] et quinquies noveni quadraginta quinques». Questo aspetto è stato notato anche da Myra Uhlfelder, *The role of the liberal arts in Boethius' Consolatio*, cit., p. 27. Cfr. anche Livio, *La sezione aurea*, cit., pp. 166 e 191.

¹¹¹ *De Nuptiis*, VII, 735: «nam si ex quattuor elementis ipse sub alia forma quintus pentade est rationabiliter insignitus». Questo passo sembra oltretutto *in pendant* con *Timeo* 55C, dove Platone riferisce della presenza di un quinto elemento nella costituzione del cosmo.

sione di opposti Capella utilizzi un termine, *permixtio*¹¹², che verrà usato per indicare la natura della *consonantia vocum* non solo da questo stesso autore nel libro IX, 905, dove la consonanza è caratteristica precipua dell'*Harmonia* («[...] sed omnium organicarum vocum consociata permixtio»), ma anche da Boezio, ad esempio in *Inst. Mus.*, II, 20, p. 253, 9¹¹³. In questo modo è come se l'essenza del numero 5, come anche ciò di cui si fa portatore, fosse implicitamente investita di quell'equilibrio armonico, ovvero di quella forma di *medietas* anche musicale, che già caratterizza la *temperantia*¹¹⁴.

Ma per Boezio il 5 è anche un *numerus pentagonus*, cioè numero «qui ipse quidem in latitudinem secundum unitatem descriptis quinque angulis continetur» (*Inst. Arithm.*, II, 13, pp. 97, 5-7), come il 12, il 22, il 35, ecc., oltre all'unità¹¹⁵; i numeri pentagoni fanno parte, come i *numeri trianguli* (1, 3, 6, 10, ecc.), i *quadrati* (1, 4, 9, 16, 25, ecc.), gli *exagoni* (1, 6, 15, 28, ecc.), ecc. dei cosiddetti *numeri figurati* (*Inst. Arithm.*, II, 18, p. 102)¹¹⁶, cioè cifre traducibili in una particolare figura geometrica; i 'pentagoni' derivano in particolare dalla somma di un «numero quadrato» e di un «numero triangolo» (infatti 5 deriva dalla somma del numero quadrato 4 e del numero triangolo 1; 12, secondo numero pentagono, dalla somma del numero quadrato 9 e del numero triangolo 3, e così via), partecipando quindi della *natura* dell'uno e dell'altro: «pentagonorum vero summae conficiuntur ex uno super se tetragono et altrinscus triangulo constituto» (*Inst. Arithm.*, II, 18, pp. 102, 13-15).

Rispetto all'«architettura numerica» della *Consolatio* è possibile effettuare un'ultima osservazione intorno al possibile *nexus* esistente tra il numero 5,

¹¹² *De Nuptiis*, VII, 735: «qui quidem permixtione naturali copulatur; nam constat ex utroque sexus numero: trias quippe virilis est, dyas femineus aestimatur».

¹¹³ *Inst. Mus.*, II, 20, p. 253, 9: «cum igitur sit consonantia duarum vocum rata permixtio [...]»; sull'uso boeziano e marziano di questo termine, cfr. anche Maria Alessandra Petretto, *Consonantia e dissonantia nel De Institutione Musica di Boezio*, cit., p. 229.

¹¹⁴ Può essere inoltre significativo ricordare che in *Inst. Arithm.*, I, 7, il *quinarius numerus* viene curiosamente coinvolto in una dimostrazione sulla *medietas* numerica: Boezio parte dall'affermazione che «omnis quoque numerus circum se positorum et naturali sibimet dispositione iunctorum medietas est; et qui super duos illos sunt, qui medio iunguntur, si componantur, etiam ipsorum supradictus numerus media portio est» (I, 7, pp. 16, 1-6), come se intorno ad ogni numero, eccetto l'unità, fosse possibile costituire «cerchi concentrici» (l'idea di circolarità è suggerita anche dal fatto che nel giro di 26 righe le preposizioni *circa* e *circum* si ripetono cinque volte) che coinvolgano i numeri immediatamente precedenti e seguenti, dei quali il numero «di partenza» costituisce sempre la *media portio* (p. 16, 5).

¹¹⁵ *Inst. Arithm.* II, 15, pp. 98, 25 sgg.: «pentagoni vero natura fuit ex duobus interpositis relictisque qui se ternario vincerent», vale a dire che i numeri pentagoni, data la serie dei numeri naturali 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, ecc., si ricavano dalla somma del primo numero e del quarto ($1 + 4 = 5$), omettendo i due «centrali» (2 e 3), oppure, proseguendo, del primo, del quarto e del settimo ($1 + 4 + 7 = 12$), sempre omettendo due numeri tra un termine e l'altro (2-3 e 5-6).

¹¹⁶ Diogene Laerzio nella *Vita di Pitagora* (Diogene Laerzio, *Vite dei Filosofi*, 2 voll., a cura di M. Gigante, Roma-Bari, Laterza, 2002, vol. II, p. 328, 25) ricorda, facendo riferimento proprio al pensiero filosofico-pitagorico, che i *numeri figurati* non sono altro che uno dei momenti ontologici imprescindibili di quel percorso evolutivo che collega la monade al dispiegarsi del cosmo.

che racchiude l'opera nella sua interezza, e il 12, numero delle prose e delle poesie del centrale III libro, come già detto vero e proprio «perno» anche a livello contenutistico per l'intera *tractatio*; questi due numeri, infatti, non sono solo legati dal fatto di essere *numeri pentagoni* e membri di una terna pitagorica¹¹⁷, ma anche dall'essere riuniti nella figura del dodecaedro, solido costituito proprio da dodici facce pentagonali, cui allude anche Platone nel *Timeo* (55C). Nel contesto platonico¹¹⁸ delle origini e del funzionamento del cosmo, la struttura della materia è infatti fondata sui cinque solidi regolari già indagati dai pitagorici, quattro dei quali associati direttamente ai quattro elementi (il tetraedro, costituito da quattro facce triangolari, è associato al fuoco; il cubo, con sei facce quadrate, alla terra; l'ottaedro, con otto facce triangolari, all'aria e l'icosaedro, che presenta venti facce triangolari, all'acqua¹¹⁹), mentre il quinto, il dodecaedro appunto, viene ad essere quasi il simbolo del «cosmo» nel suo valore etimologico, visto che si trova ad essere collegato ad un non meglio precisato quinto elemento che il Dio di Platone ha utilizzato «per decorare l'universo»¹²⁰ nelle sue costellazioni. «Questo elemento – spiega Reale – sarà l'etere, se non per lo stesso Platone almeno per i suoi discepoli»¹²¹. In

¹¹⁷ $5^2 + 12^2 = 13^2$.

¹¹⁸ Per i rapporti tra *Timeo* platonico e III libro della *Consolatio*, cfr. il quadro sintetico delineato da Claudio Moreschini in Boezio, *La Consolazione della Filosofia*, cit., pp. 38 sgg.; cfr. anche Beatrice Bakhouché, *Boèce et le Timée*, in A. Galonnier (a cura di), *Boèce, ou la chaîne des savoirs*, cit., pp. 5-22.

¹¹⁹ Per l'associazione tra poliedri ed elementi si veda *Timeo*, 55E-56A sgg. Cfr. anche Andrew Barker, *Psicomusicologia nella Grecia antica*, A. Merlan (a cura di), Napoli, Guida editore, 2005, pp. 113-131.

¹²⁰ *Timeo*, 55C: «ma essendovi ancora una quinta combinazione, il Dio si servì di essa per decorare l'universo» (trad. di Giovanni Reale, da Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000).

¹²¹ Cfr. Platone, *Tutti gli scritti*, cit., p. 1415, n. 80. L'assenza di un preciso elemento associato al dodecaedro non fu infatti accettata da tutti i seguaci di Platone, alcuni dei quali supposero l'esistenza di una quinta sostanza fondamentale. Come ricorda anche Fabio Troncarelli in *Cogitatio mentis. L'eredità di Boezio nell'Alto Medioevo*, Napoli, D'Auria, 2005, pp. 71 e 72, «la misteriosa quinta figura-quinto elemento, che diverrà nella speculazione medievale la non meno misteriosa e celebre “quinta essenza”, fu identificata dagli allievi di Platone nell'etere: infatti nell'*Epinomide*, composto con ogni probabilità da Filippo di Opunte, si afferma esplicitamente che il quinto elemento è l'etere e che esso occupa il secondo posto nella gerarchia degli elementi dopo il fuoco (*Epinomis*, 984b-c, ed. a cura di E. de Places, Paris, 1956, p. 148). Aristotele, a sua volta, assegnò un ruolo fondamentale all'etere (*De Caelo*, I, III; II, IV) ponendolo nella sfera sublunare in posizione egemone sugli altri elementi, attribuendogli una natura più perfetta, dotata di moto circolare come gli altri corpi celesti»; Troncarelli inserisce questa precisazione per il fatto che alcuni codici altomedievali della *Consolatio* presentano alcune illustrazioni, derivate da manuali tardoantichi, volte a rappresentare schematicamente i rapporti dei quattro elementi alla luce del *Timeo* platonico, e riferite al verso 10 di *Cons.*, III m. 9: «tu numeris elementa ligas [...]». Per Aristotele l'etere è elemento costitutivo dei corpi celesti, ma è tuttavia presente anche nell'intero universo in qualità di «quintessenza» cosmica che pervade ogni altra materia: in questo modo essa permette il verificarsi del movimento e di ogni altro «cambiamento», in armonia con le leggi naturali. A p. 68, Troncarelli ricorda inoltre che se i principi del mondo, in Platone, sono assortiti mediante una proporzione matematico-musicale che riflette l'anima cosmica, anche i quattro elementi costitutivi dell'universo (fuoco, aria, acqua e terra) sono effettivamente disposti secondo rapporti matematici: «ma

altre parole, si può ipotizzare che la presenza di questi due numeri in alcuni dei «cardini» strutturali dell'opera non sia casuale ma risponda ad una *ratio geometrica* ben precisa, che affonda le sue radici nel pensiero pitagorico e platonico. Può essere inoltre suggestivo, prendendo spunto dal parallelismo instaurato da Boezio in *Inst. Mus.*, I, 20 tra i quattro elementi e le quattro corde della cetra in grado di creare le principali consonanze¹²², ravvisare un *pendant* tra questo quinto elemento che non partecipa dei rapporti di simmetria e biunivoca implicazione degli altri *quattuor pugnancia semina*, e il quinto maglio che Pitagora, in *Inst. Mus.*, I, 10, non prende in considerazione per il calcolo della *ratio consonantiarum*, in quanto non in grado di creare consonanze con gli altri quattro¹²³.

Alla luce di questi significati geometrici e armonici e della pluralità delle immagini che è in grado di evocare¹²⁴, la pentade, entro cui si incastona la

poiché essi sono, a differenza dell'*anima mundi*, realtà concrete, dotate di corpo, non è alla musica che dobbiamo far ricorso, bensì alla geometria dei solidi, per definire le loro relazioni e le loro figure. [...] i rapporti tra gli elementi sono, spiega Platone, in una proporzione numerica definita, come quella che lega tra loro le figure geometriche. Tale proporzione è quella di numeri che abbiano, in una serie, due termini medi in comune, come avviene nelle progressioni dei numeri elevati al cubo» (p. 68). Mario Livio, ne *La sezione aurea*, cit., p. 123, ricorda infine che proprio «la predilezione dei pitagorici per pentagoni e pentagrammi, sommandosi all'interesse di Platone per i solidi regolari e alla sua teoria che questi rappresentassero i principi della struttura materiale del cosmo, spinsero generazioni di matematici a prodigare tempo e fatica ai teoremi riguardanti il rapporto aureo». A proposito del *Timeo* di Platone, può essere inoltre significativo ricordare che in questo testo ritroviamo accostati in un medesimo contesto sia il concetto di proporzione come regola strutturale del mondo (31B-C/32A), sia il motivo della circolarità associata al mondo stesso (33B), sia la concezione dell'anima del mondo basata su intervalli musicali (36A-B, e si cita tra l'altro come rapporto numerico la *proportio* 256:243 ampiamente presente nel testo boeziano a proposito della divisione dell'intervallo di *tonus*), sia, infine, la definizione di armonia come «alleata per ridurre all'ordine e all'accordo con sé stesso il ciclo dell'anima che in noi si fosse fatto discordante» (47D, trad. di G. Reale), vale a dire i principali poli entro cui sembra muoversi anche la concezione dell'armonica proporzionalità boeziana. Sul concetto di *proportio* in Platone, anche nelle sue valenze musicali e/o in rapporto all'Armonia pitagorica, cfr. Monika Berger, *Proportion bei Platon*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2003.

¹²² *Inst. Mus.*, I, 20, pp. 206, 4-7: «[...] nihil vero in eis esset inconsonum, ad imitationem scilicet musicae mundanae, quae ex quattuor constat elementis». La pentade è entità numerica comunque familiare al lettore del trattato musicale, visto che per Boezio cinque sono anche i «modi» della diversa disuguaglianza, cioè i *genera inaequalitatis* oggetto di studio della scienza armonica (multipli, superparticolari, superparzienti, multipli più superparticolari, multipli più superparzienti) (cfr. tra l'altro *Inst. Mus.*, I, 4), e cinque sono anche i rapporti di consonanza possibili, contenuti nei rapporti tra i primi quattro numeri naturali (1, 2, 3, 4): *diapason* (2:1), *bis diapason* (4:1), *diapente* (3:2), *diatessaron* (4:3), *diapason-diapente* (3:1) (cfr. ad esempio *Inst. Mus.*, II, 18).

¹²³ Cfr. *Inst. Mus.*, I, 10, pp. 197, 11-22: «ubi id igitur animadvertit, malleorum pondus examinat, et cum quinque essent forte mallei, dupli reperti sunt pondere, qui sibi secundum diapason consonantiam respondebant. Eundem etiam, qui duplus esset alio, sesquitertio alterius comprehendit, ad quem scilicet diatessaron sonabat. Ad alium vero quendam, qui eidem diapente consonantia iungebatur, eundem superioris duplum repperit esse sesquialterum. Duo vero hi, ad quos superior duplex sesquitertio et sesquialter esse probatus est, ad se invicem sesquioctavam proportionem perpensi sunt custodire. Quintus vero est reiectus, qui cunctis erat inconsonans».

¹²⁴ Cfr. anche Umberto Eco, *Storia della Bellezza*, Milano, Bompiani, 2004, pp. 77 sgg.: «[...] la pentade è un'entità che simboleggia la perfezione mistica e la perfezione estetica [...] è matrice costrut-

macrostruttura della *Consolatio* e la «media proporzionalità» di III, m. 9, diventa dunque emblema di un percorso paideutico e filosofico ideale, che allude non solo alle discipline quadriviali, attraverso cui l'uomo può tentare di elevarsi fino alla *contemplatio veritatis*, prerogativa del *philosophus*, ma anche all'azione temperante di Dio sull'universo.

Conclusione

Rispetto a quanto ci eravamo prefissati inizialmente, vale a dire esaminare in che misura Boezio possa aver dato spazio, nella struttura formale della *Consolatio*, al concetto di armonia proporzionale pitagoricamente intesa, crediamo quindi di poter ragionevolmente affermare, giunti al termine del nostro percorso, l'esistenza di sottili corrispondenze, sul tema della *medietas*, tra le dottrine dei trattati quadriviali e gli accurati equilibri «numerici» entro cui sembra disporsi l'ultimo trattato boeziano, corrispondenze che, oltre a consentire i margini per un fecondo confronto dialettico tra queste opere, sembra prendere corpo, in particolare, nella collocazione di *Cons.* III, m. 9, rivelatrice di una strategia compositiva di tipo geometrico. Tale interpretazione, che ho cercato di illustrare seguendo alcune delle indicazioni metodologiche boeziane (cfr. quanto si afferma, in riferimento alla *probatio*, in *Cons.* III, 12 e V, 4¹²⁵), appare a mio avviso coerente con una concezione armonica che «attribuisce alla matematica la funzione di essere il fondamento delle altre scienze, in vista dell'ascesa alla contemplazione della vera realtà»¹²⁶, e compatibile non solo con la ricercatezza che caratterizza l'opera

tiva di Dio e la si rinviene anche nelle Scritture (il Pentateuco, le cinque piaghe del Signore); a maggior ragione la si rinviene nell'uomo, inscrivibile in un cerchio il cui centro è l'ombelico, mentre il perimetro formato dalle linee rette che uniscono le varie estremità dà la figura di un pentagono. La mistica di Santa Ildegarda di Bingen (con la sua conoscenza dell'*Anima Symphonizans*) si basa sulla simbologia delle proporzioni e sul fascino misterioso della pentade. Nel XII Ugo di San Vittore afferma che corpo e anima riflettono la perfezione della Bellezza divina, l'uno fondandosi sulla cifra pari, imperfetta e instabile, la seconda sulla cifra dispari, determinata e perfetta, e la vita spirituale si basa su una dialettica matematica fondata sulla perfezione della decade».

¹²⁵ In *Cons.*, III, 12, 35 Boezio afferma indirettamente, riferendosi al metodo di ragionamento seguito da *Philosophia*, che una *probatio* veritiera deve basarsi su prove radicate, personalmente rielaborate e capaci di confermarsi a vicenda: «atque haec nullis extrinsecus sumptis, sed ex altero altero fidem trahente insitis domesticisque probationibus explicabas»; in *Cons.*, V, 4, 13 si ricorda inoltre che una dimostrazione razionale non si può basare su semplici indizi o argomentazioni estrinseche alla questione trattata, ma necessita di motivazioni appropriate: «iam vero probationem firma ratione subnixam constat non ex signis neque petitis extrinsecus argumentis, sed ex convenientibus necessariisque causis esse ducendam».

¹²⁶ Lo afferma Moreschini, in Boezio, *La Consolazione della Filosofia*, cit., p. 12. Per Boezio, infatti, la ricerca della verità passa necessariamente attraverso il linguaggio numerico, che è veicolo di un armonico *foedus rerum*, come ribadisce non solo in *Inst. Arithm.*, I, 1, pp. 10, 1-10, ma anche in diversi passi del *De Consolatione*, tra i quali ricordiamo V, m. 3, vv. 6-10.

a livello metrico e contenutistico, ma anche con altri schemi interpretativi (si veda quello proposto, a livello metrico, dal Gruber, o l'individuazione di «sezioni filosofiche» come «cerchi cosmici» da parte di Uhlfelder)¹²⁷. In quanto tale essa è dunque da intendersi come possibile, ulteriore contributo di Boezio *doctus musicus* e *arithmeticus* sulla tematica dell'armonica proporzionalità, nonché manifestazione di quella Bellezza che il nostro filosofo, già nei *Topica*, aveva definito in termini di *membrorum commensuratio*¹²⁸; in questo senso il *De Institutione Musica* e il *De Institutione Arithmetica*, incentrati a livello contenutistico sul *numerus* come *modus*, diventano essi stessi, con una forte vocazione preparatoria e paideutica, *modi*, unità di misura e quasi «manuale di istruzioni»¹²⁹ per decifrare e declinare in un modo diverso la già ricchissima impalcatura concettuale dell'ultimo trattato boeziano.

In altre parole, nello studio e nell'utilizzo da parte di Boezio del 'medio proporzionale', ovvero nel ricercare il *punctum medium* capace di rendere *concors* ciò che è *discors*, sembra riflettersi quell'azione razionalizzante che il Sommo Geometra imprime nella *machina* cosmica, come se la *medietas* proporzionale fosse l'oggettivazione numerica e il corrispondente matematico di una *reductio dissimilium ad unum* già veicolata dal filosofo romano anche a livello verbale, attraverso una serie di parole "targate" dal prefisso *con-*, corrispondente al greco 'συν', oppure in allitterazione con questo, sia nel trattato aritmetico¹³⁰, sia in quello musicale¹³¹.

¹²⁷ Cfr. Joachim Gruber, *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae*, cit., p. 17; Myra Uhlfelder, *The role of the liberal arts in Boethius' Consolatio*, cit., p. 27, n. 21.

¹²⁸ Cfr. *Topicorum Aristotelis Interpretatio*, III, 1: «pulchritudo [...] membrorum quaedam commensuratio videtur esse» (PL 64, c. 935B).

¹²⁹ In questo modo essi sembrano anche dare effettiva concretezza a quel progetto boeziano di un *quadrivium* come *climax* propedeutica al raggiungimento di un sapere filosofico sommo.

¹³⁰ Cfr. ad esempio *Inst. Arithm.* I, 2: *constructa, conditoris, conversio, colligatione, compositus, coniungeret, compositus, componi, constat, coniunctus, coniunctum, constant, componendi, constant, contrariaque, compositionem*, ecc.

¹³¹ Cfr. *Inst. Mus.*, I, 1: *conciencia, coniungo, convenienter, coaptatum, conforment, sui compositionem, compactos, contemplatio, corporis compago, coaptatione, coniuncta, convertitur*; I, 2: *commisum, compaginatam, coniungere contrarias, convenire, consentaneum, consonum, conveniens, corpus, contineo*; I, 3: *concordia*; I, 6: *conciencia, se continet*; I, 5-6: *coaptationi consistunt, consentanea, concientia*; I, 14: *conquiescat*; I, 17: *comparo, concientia*; I, 27 e 28: *conversio, consimilis, coalesco, consonantia*; I, 29: *coniunctus, coaptatum, concordia, copulo; commensurare*; II, 16: *constitutus, concrescat, concordent*; III, 12-13: *commatibus, comparetur, contra commata comparatione*; IV, 1: *consonae coniungunt*; IV, 7: *consonantia constat*; IV, 8 sgg.: *consurgere, corpus, consonantia, coniunctione, consistere*; IV, 18: *colligatur consonet, consonantiarum*; V, 2: *colligere, consideret*; V, 5: *continuum*; V, 7 sgg.: *contineo, consento, consono, colligo, contendo, conservo*; ecc. Il termine *consonantia* è praticamente onnipresente nell'opera: cfr. I, 1; I, 3; I, 5; I, 6; I, 7; I, 30; II, 16; III, 10; IV, 3; IV, 15; IV, 18; V, 7 sgg.; ecc. Lo stesso si dica per il verbo *iungere* e composti; per l'utilizzo del verbo *coniungo* si veda tra l'altro *Inst. Mus.* I, 1 (dove compare con grande frequenza); I, 2; I, 21; I, 24; II, 2; IV, 1; IV, 11 e 15; V, 5; V, 9; ecc. A proposito di questo stesso verbo è possibile anche far riferimento al testo di Leo Spitzer, *L'armonia del mondo*, cit., e a Julia Bolton Holloway, *The Asse to the Harp: Boethian Music*

Ad ogni modo, al di là dell'effettiva gravidanza delle varie corrispondenze rilevate, riteniamo che il principale contributo del presente lavoro sia da ricercarsi soprattutto nell'invito a non sottovalutare, confinandola nella fase dei giovanili trattati compilativi, la *facies* numerica del nostro autore, che, fortemente permeato della dottrina pitagorica, non solo interpreta in senso musicale il confronto tra numeri, ma vede anche nel numero stesso la «dimora segreta della musica»¹³², come anche ricordava Agostino, prima di Boezio, nel suo *De Musica*¹³³, nonché un fondamento ontologico (*forma entis*) e gnoseologico (*forma mentis*) di imprescindibile importanza¹³⁴. Per questo, se da una parte appare forse eccessivo prestar fede a quell'immagine di Boezio intento ad occupare «il tedio della prigionia cercando di armonizzare numeri apparentemente opposti»¹³⁵ che Obertello, come anche De Bruyne¹³⁶, riporta *en passant* come leggenda medievale, è anche vero, dall'altra, che deve essere riconsiderato, o almeno ridimensionato, l'atteggiamento di chi, spesso con una punta di ironia, sorvola o prende le distanze dai meandri del pitagorismo armonico boeziano, operando così una netta cesura tra il Boezio prettamente «musicista» e «matematico» e il Boezio «filosofo». Credo, in altre parole, che non sia del tutto erroneo comprendere anche i *calcoli* matematico-proporzionali boeziani, oltre alle sezioni più propriamente «discorsive», all'interno di quel progetto paideutico di ampio respiro che è l'inquadramento teorico

in Chaucer, in M. Masi (a cura di), *Boethius and the liberal arts, a collection of essays*, cit., p. 178, che ricorda: «Boethius accounts for the doctrine of the influence of music upon morality [...] by stating "tota nostrae animae corporis compago musica coaptatione coniuncta sit" (I, 1). Earlier had noted that Plato's world soul was "coniunctam" to music [...]. This ethos still exists in the phrase "heart-strings" which puns in Latin *cor, chorda*; heart, string».

¹³² Vale a dire quella in cui la musica si spoglia del dato sensibile-uditivo per rivelarsi semplicemente *numerus* e ritmo numerico. L'espressione è di Domenico Gentili, che traduce così il termine *cubilia* usato da Agostino in *De Musica*, 5, 13, 28 (cfr. Agostino, *Dialoghi*, 2 voll., Roma, Città Nuova, 1976, vol. II, p. 621).

¹³³ *Aug.*, *De Musica*, 5, 13, 28: «ab his vestigiis eius sensibilibus ad ipsa cubilia, ubi ab omni corpore aliena est, quanta valemus sagacitate veniamus».

¹³⁴ Cfr. *Inst. Arithm.*, I, 2, pp. 12, 14-17: «omnia quaecunque a primaeva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata. Hoc enim fuit principale in animo conditoris exemplar». Per il numero e l'*harmonia proportionalis* come *forma mentis* «romana», cfr. lo studio di Monique Clavel e Leveque, *Centuriation, géométrie et harmonie. Le cas du Biterrois*, in Jean-Yves Guillaumin (a cura di), *Mathématiques dans l'antiquité*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1992, pp. 161-184.

¹³⁵ Cfr. Luca Obertello, *Boezio e dintorni*, cit., p. 129: «sulla teoria delle proporzioni Boezio fonda tanto la sua matematica quanto la sua musica. Essa è così essenziale al suo pensiero che il Medioevo, sempre concreto interprete della realtà, anche nelle sue allegorie e figurazioni più immaginose, favoleggiò che Boezio occupasse il tedio della prigionia cercando di armonizzare numeri apparentemente opposti per mezzo di rapporti semplici». Obertello rimanda, per questa immagine, ai testi di Moritz Cantor, *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik*, 4 voll., Lipsia, Teubner, 1880, vol. I, pp. 131 e 539; e Johan Ludvig Heiberg, *Beiträge zur Geschichte der Mathematik im Mittelalter. II. Euklids Elemente in Mittelalter*, in «*Zeitschrift für Mathematik und Physik, hist. - lit. Abteilung*», XXXV, 1890, pp. 48-58.

¹³⁶ Cfr. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, I. *De Boèce à Jean Scot Erigène*, cit., p. 11.

delle *matheseos disciplinae* nell'ambito del *quadrivium*; in questo modo essi non solo rispondono alle semplici esigenze compilative o probatorie della *tractatio*, ma diventano anche parte integrante di un orizzonte speculativo, quello boeziano, che non crede nella *casualità* ma piuttosto nella *causalità* degli eventi¹³⁷, cioè in una profonda organizzazione razionale della realtà, magari spesso oscurata o nascosta tra le pieghe della materia o dai limiti della conoscenza umana¹³⁸, ma mai leggibile in senso aleatorio.

Contestualizzato nel panorama della *Consolatio* e dei trattati quadriviali, il nostro aspetto strutturale può infine essere interpretato come una sorta di spiraglio che, «tenui [...] veluti rimula» (*Cons.*, III, 9, 3), sembra indicarci la metafora della vera sapienza, che «non è costituita soltanto dalla considerazione filosofica né dall'analisi scientifica, né da qualunque altra attività dello spirito, considerata isolatamente dalle altre, ma dal possesso unitario delle forme fondamentali di comprensione della realtà»¹³⁹: in quello che sembra un controllo totale del *corpus (verba)* e dell'*anima (res)* del proprio ultimo trattato, Boezio realizza una suprema *reductio ad unum* di *quantitas* e *qualitas*, ovvero di quelle che anche Obertello chiama «le diverse forme intelligibili della realtà»¹⁴⁰.

¹³⁷ Cfr. quanto Boezio afferma in *Cons.* V, 1, 8: «si quidem, inquit, aliquis eventum temerario motu nullaque causarum conexione productum casum esse definiat, nihil omnino casum esse confirmo et praeter subiectae rei significationem inanem prorsus vocem esse decerno; quis enim coercente in ordinem cuncta deo locus esse ullus temeritati reliquus potest?». Silvia Pieri, nell'articolo *Tra matematica e filosofia: il De Institutione Arithmetica di Boezio*, «Koinonia», 22 (1-2), 1998, p. 92, afferma che l'insegnamento ricavabile dal trattato aritmetico boeziano, estensibile secondo la studiosa anche al complesso delle scienze quadriviali, «non è l'applicazione pratica di regole e teoremi, ma la conoscenza dell'universo del numero, del tutto svincolato dall'arte del calcolo»; a questo proposito credo piuttosto che l'arte del calcolo sia, per Boezio, qualcosa che viene ancor prima di qualsiasi *institutio, condicio sine qua non* per la comprensione delle *quattuor matheseos disciplinae*, e che la conoscenza passi sempre attraverso il calcolo numerico, in questo senso mai fine a sé stesso, ma teso certamente a veicolare un significato di portata cosmica e metafisica.

¹³⁸ Cfr. *Cons.* V, m. 3, vv. 6-10: «an nulla est discordia veris / semperque sibi certa cohaerent, / sed mens caecis obruta membris / nequit oppressi luminis igne / rerum tenues noscere nexus?»; cfr. anche V, 4, 25: «omne [...] quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem».

¹³⁹ Luca Obertello, *Boezio e dintorni*, cit., p. 177.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 176.

Terza sezione: Filosofia

Emilio De Dominicis

Il fine ultimo dell'uomo in Tommaso d'Aquino

Introduzione

Il fine ultimo dell'uomo è ciò che decide in via definitiva del senso – direzione, ma soprattutto significato – dell'esistenza. Di qui, l'importanza della sua determinazione, che – diciamolo subito –, al di là delle intenzioni e delle scelte del soggetto, non può prescindere né dall'antropologia, né dalla metafisica. Non può prescindere dall'antropologia: altro è il fine ultimo dell'uomo di Hume, di Marx, di Schopenhauer, di Nietzsche, dell'esistenzialismo ateo, altro è il fine ultimo dell'uomo del personalismo. Non può prescindere dalla metafisica: altro è il fine ultimo dell'uomo se tutto è governato da un Dio provvidente, altro è se tutto è opera del caso o del fato.

La domanda sul fine ultimo dell'uomo è davvero cruciale. A livello introduttivo e orientativo, ascoltiamo Aristotele: «Se [...] vi è un fine di ciò che facciamo, che desideriamo a causa di esso stesso, e desideriamo le altre cose a causa di questo, e non scegliamo ogni cosa a causa di altro [...], è chiaro che quello viene a essere il bene e la cosa migliore (*to agathon kai to ariston*)»¹. Il fine ultimo coincide con il bene più alto. Ma si chiede Aristotele: «Qual è il bene pratico più alto?»². E risponde: «Per quanto riguarda il nome vi è un accordo quasi completo nella maggioranza: sia la massa che le persone raffinate dicono che si chiama “felicità” (*eudaimonian [...] legousin*)»³. Ma, di nuovo, cos'è la felicità? La felicità «è cosa ottima, e bellissima, e piacevolissima (*ari-*

¹ Aristotelous *Ethika Nikomacheia*; trad. it. *Etica Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza, 1999, 20075 (d'ora in poi: *E. N.*), I, 1, 1094 a 18-22. Per la traslitterazione di tutti i testi aristotelici adottiamo i criteri seguiti nella traduzione italiana appena citata (cfr. *ibid.*, pp. XVII-XVIII). In particolare: le indicazioni degli accenti e delle quantità vengono trascurate; lo spirito aspro su una vocale a inizio di parola si traslittera con *h* prima della vocale; γ con *g*, che è sempre dura, come in *gallo*; θ con *th*; κ con *k*; ξ con *x*; υ con *u*, che si pronuncia come una *u* francese; ϕ con *ph*, che si pronuncia come la *f* in italiano; χ con *ch*; ψ con *ps*; $\gamma\gamma$ con *ng*; $\gamma\kappa$ con *nk*; $\gamma\xi$ con *nx*; $\gamma\chi$ con *nch*. Per le edizioni critiche delle singole opere di Aristotele si rinvia a quelle da cui sono tratte le traduzioni qui utilizzate.

² *E. N.*, I, 2, 1095 a 15-16.

³ *E. N.*, I, 2, 1095 a 16-19.

ston [...] kai kalliston kai hediston)»⁴; «è cosa perfetta e degna di onore»⁵; «è una certa attività dell'anima secondo virtù completa (*psuches energeia tis kat'areten teleian*)»⁶; «non va sommata ad altro»⁷, nel senso che nulla può aumentarne la bontà; «deve essere posta tra le attività che sono scelte per sé e non tra quelle scelte per altro, dato che non ha bisogno di nulla, ma è auto-sufficiente (*autarkes*)»⁸ – «autosufficiente è ciò che, anche da solo, rende un modo di vivere degno di essere scelto, e fa sì che non gli manchi nulla»⁹ –.

Sinteticamente, «la felicità è il sommo bene», o, ciò che è lo stesso, «il sommo bene è la felicità». Aristotele dice che su questo tutti concordano¹⁰. Ma, concretamente, in che cosa consiste la felicità? Egli ammette senza remore la difficoltà dell'individuazione contenutistica della felicità. Sul piano sociologico, «su cosa sia la felicità vi è disaccordo, e la massa non la intende nello stesso modo dei sapienti»¹¹; in campo speculativo, «non è facile giudicare correttamente», «soprattutto a proposito di quel che a tutti pare facilissimo e a portata di ogni uomo conoscere: quale cioè sia da scegliersi tra le cose nella vita e tale che, una volta conseguita, compirebbe pienamente il desiderio di un uomo»¹².

Sul concetto di fine ultimo, e sulla felicità e i suoi caratteri, Tommaso, nel complesso, concorda con Aristotele. È d'accordo con lui anche nel rilevare che gli uomini, pur desiderando tutti la felicità, divergono nella sua determinazione. È d'accordo con lui particolarmente sull'eccellenza della contemplazione e sul rapporto che essa ha con la felicità. Ma Tommaso non segue in modo pedissequo il pensiero di Aristotele: lo precisa, lo interpreta, lo prolunga, lo traspone. Egli chiama questa tecnica: *exponere*¹³, che vuol dire non solo spiegare, chiarire, affinare la terminologia, ma anche superare il testo, talvolta anche utilizzarlo ai propri fini.

Ma non è il caso di insistere. Veniamo alla posizione di Tommaso sul fine ultimo dell'uomo. Dal punto di vista metodologico, riporteremo ampiamente brani delle opere di Tommaso: per brevità; per chiarezza; soprattutto perché il lettore abbia un rapporto diretto con i testi, e non si senta solo raccontare da altri ciò che l'autore ha detto, o avrebbe detto.

⁴ E. N., I, 9, 1099 a 24.

⁵ E. N., I, 12, 1102 a 1.

⁶ E. N., I, 13, 1102 a 5-6.

⁷ E. N., I, 5, 1097 b 17.

⁸ E. N., X, 6, 1176 b 4-5.

⁹ E. N., I, 5, 1097 b 14-15.

¹⁰ Cfr. E. N., I, 6, 1097 b 22-23.

¹¹ E. N., I, 2, 1095 a 20-22.

¹² Aristotelous *Ethika Eudemia*; trad. it. *Etica Eudemia*, Roma-Bari, Laterza, 1999, 20052, I, 5, 1215 b 15-18.

¹³ Thomae Aquinatis *Summa Theologiae*; trad. it. *La Somma Teologica*, 33 voll., Firenze, Salani, 1964-1975 (d'ora in poi: *S. Th.*), I, q. 39, a. 5 ad 1; III, q. 4, a. 3 ad 1. Per le edizioni critiche delle singole opere di Tommaso si rinvia a quelle da cui sono tratte le traduzioni qui utilizzate.

1. *Sul fine, sul bene, sul fine ultimo*

1.1 *Il fine*

«Ogni agente agisce per un fine (*omne [...] agens agit propter finem*)»¹⁴. Ma il fine, esattamente, che cos'è? Il fine è «la cosa verso la quale tende l'impulso dell'agente: poiché nel conseguirlo diciamo che esso raggiunge il fine, mentre quando fallisce diciamo che fallisce il fine prestabilito». E «in questo non c'è differenza tra l'agente che conosce e quello che non conosce: il bersaglio infatti come è il fine dell'arciere, così è il fine del moto della freccia»¹⁵.

Che l'agente tenda al fine non è solo un fatto, ma è una necessità: «è necessario che tutti gli agenti agiscano per un fine (*propter finem*)»¹⁶. Diversamente, l'agente non avrebbe motivo per agire, non agirebbe: «se chi agisce non tendesse ad un effetto determinato, tutti gli effetti gli sarebbero indifferenti»; «ma chi è indifferente a più cose non si volge a compiere più l'una che l'altra: ed ecco perché da chi è indifferente verso due alternative non segue nessun effetto, se non viene determinato in un dato senso»; «dunque sarebbe impossibile che agisse»¹⁷.

Chi agisce tende sempre a un fine determinato. Ma è vero questo in ogni caso? Ad es., la contemplazione, il gioco, le azioni casuali, sono davvero ordinati a un fine? Risponde Tommaso: «L'attività contemplativa non ha un altro fine, ma è fine a se stessa»; «quella ricreativa talora costituisce un fine, quando uno [...] gioca solo per il piacere del gioco», «talora invece è per un fine, come quando giochiamo per poi poter studiare meglio»; «gli atti compiuti distrattamente non derivano dall'intelletto», ma anch'essi «tendono a un fine, sebbene fuori dall'ordine intellettuale»¹⁸.

Gli esseri che agiscono, allora, lo fanno sempre per un fine. Non tutti, però, tendono al fine allo stesso modo. Alcuni vi tendono «per intelletto (*per intellectum*)», altri «per natura (*per naturam*)»¹⁹.

Un essere può tendere verso il fine, con la propria operazione [...], in due maniere: primo, muovendo se stesso verso il fine, come fa l'uomo; secondo, facendosi muovere da altri verso il fine, come la freccia che tende a un fine determinato perché mossa dall'arciere, il quale ne indirizza l'operazione verso il bersaglio. Gli esseri, dunque, dotati di ragione muovono se stessi al raggiungimento del fine; perché sono padroni dei propri atti mediante il libero arbitrio, che è «una facoltà della volontà e della ragione». Gli esseri invece privi di

¹⁴ Thomae Aquinatis *Summa contra Gentiles*; trad. it. *La Somma contro i Gentili*, 3 voll., Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000-2001 (d'ora in poi: C. G.), III, c. 2, 2.

¹⁵ C. G., III, c. 2, 1.

¹⁶ S. Th., I-II, q. 1, a. 2. Cfr. anche C. G., III, c. 2, 1.

¹⁷ C. G., III, c. 2, 7. Cfr. anche S. Th., I-II, q. 1, a. 2.

¹⁸ C. G., III, c. 2, 7.

¹⁹ C. G., III, c. 2, 5.

ragione tendono al fine in forza di un'inclinazione naturale (*per naturalem inclinationem*), come sospinti da altri e non da se stessi²⁰.

Il fine, quindi, è essenziale per l'azione, è essenziale per l'agente come tale; anzi, e più precisamente, la causa finale è «la prima delle cause (*prima [...] inter omnes causas*)»²¹ per l'agente.

1.2 Il bene

«Tutto ciò che agisce lo fa per un bene (*omne agens agit propter bonum*)»²². Quanto al bene, Tommaso accetta e fa propria la definizione aristotelica: «il bene è ciò cui tutto tende (*bonum est quod omnia appetunt*)»²³, definizione, però, che va intesa «non [...] nel senso che qualunque bene sia da tutti desiderato», bensì «nel senso che tutto ciò che è desiderato ha ragion di bene (*rationem boni habet*)»²⁴.

Che tutti gli esseri agiscano per un bene lo si può dimostrare con vari argomenti. Anzitutto, «ogni azione o moto ha per scopo una perfezione», ma «noi denominiamo bene ciò che è perfetto», perciò «tutte le azioni e tutti i moti sono per un bene»²⁵. Inoltre, «ogni agente agisce in quanto è in atto» e «nell'agire [...] tende a produrre una realtà consimile» e cioè «tende a un atto»; ora, «ogni atto ha natura di bene»; quindi «ogni azione è per un bene»²⁶. Ancora: dato che «l'agente intellettuale non si prefigge un fine se non sotto l'aspetto di bene, poiché l'oggetto intelligibile non muove che sotto l'aspetto di bene (*sub ratione boni*), che è oggetto della volontà», e dato che «anche l'agente naturale non si muove e non agisce per un fine se non in quanto è un bene, poiché all'agente naturale il fine viene determinato da un appetito»²⁷, tutto ciò che agisce, agisce per un bene. La stessa fuga dal male, poi, testimonia l'appetizione del bene: gli esseri intelligenti rifuggono da ciò che ritengono essere un male, e gli agenti naturali resistono alla corruzione che per il loro essere è un male; quindi, nell'evitare il male, tutti gli esseri agiscono per un bene²⁸.

²⁰ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 2.

²¹ *Ibid.* La causa finale «ha un primato (*prima est*), perché l'agente non opera se non in vista del fine [...]; perciò si dice che il fine è la *causa delle cause* (*finis est causa causarum*)» (*S. Th.*, I, q. 5, a. 2 ad 1).

²² *C. G.*, III, c. 3.

²³ «Il bene è stato definito, in modo appropriato, come ciò cui tutto tende (*kalos apephenanto tagathon, ou pant'epheetai*)» (Arist., *E. N.*, I, 1, 1094 a 2-3). Per Tommaso, cfr.: *S. Th.*, I, q. 5, a. 1, q. 5, a. 4 ad 1; I-II, q. 8, a. 1; *C. G.*, I, c. 37, 3; III, c. 3, 2, c. 16, 2.

²⁴ *S. Th.*, I, q. 6, a. 2 ad 2.

²⁵ *C. G.*, III, c. 3, 4; cfr. anche III, c. 3, 9.

²⁶ *C. G.*, III, c. 3, 5.

²⁷ *C. G.*, III, c. 3, 6.

²⁸ Cfr. *C. G.*, III, c. 3, 7.

Una prima obiezione: è proprio vero che gli agenti naturali tendono al bene? Per Tommaso, che gli esseri non dotati di ragione tendano al loro bene è innegabile. «Nelle funzioni della natura noi vediamo che sempre, o nella maggior parte dei casi, capita il meglio che possa capitare: nelle piante, per es., le foglie sono disposte per proteggere i frutti; e le varie membra degli animali sono disposte in modo da proteggerne l'integrità»²⁹. Ciò non può avvenire in maniera fortuita, perché allora in natura «gli effetti convenienti», le varie «convenienze e utilità», «non si verificherebbero nella maggior parte dei casi ma raramente»³⁰. Ciò dipende, invece, da un principio intrinseco alle cose. E in effetti, «tutte le realtà naturali sono inclinate a ciò che ad esse conviene, avendo in se stesse un certo principio della loro inclinazione, ragione per cui la loro inclinazione è naturale, cosicché in certo qual modo esse stesse vadano e non solo siano condotte ai debiti fini»³¹.

Un'altra obiezione. Se la pone lo stesso Tommaso. «Secondo il Filosofo, alcuni che possiedono la retta ragione agiscono contro la ragione; d'altra parte non agirebbero se non tendessero o volessero. Ma ciò che è contro la ragione è male: dunque alcuni tendono al male, e quindi non tutte le cose tendono al bene»³². Egli risponde: «Anche quelli che agiscono contro la ragione tendono al bene di per sé: per es., chi commette fornicazione si rivolge a ciò che è buono e dilettevole secondo il senso, mentre che sia male secondo la ragione è al di fuori della sua intenzione. Per cui il bene è desiderato *per se*, il male invece *per accidens*»³³.

Resta fermo, quindi, che tutti gli esseri che agiscono, quali che siano, agiscono per un bene.

1.3 *Il fine, il bene, l'essere*

«Tutto ciò che si riscontra avere il carattere di fine ha anche il carattere di bene», «dato che l'essenza del bene consiste nel fatto che una cosa sia perfetta di un'altra a modo di fine (*per modum finis*)»³⁴. Per l'esattezza, «due cose sono essenziali al fine: che sia ricercato o desiderato da quelle cose che non attingono ancora il fine, e che sia amato e quasi [goduto come] dilettevole da parte di quelle cose che partecipano il fine»³⁵. Queste due note distintive,

²⁹ C. G., III, c. 3, 8.

³⁰ Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae de veritate*; trad. it. *Le questioni disputate. La verità*, 3 voll., Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1992-1993 (d'ora in poi: *De verit.*), q. 22, a. 1.

³¹ *Ibid.*

³² *De verit.*, q. 22, a. 1 arg. 6.

³³ *De verit.*, q. 22, a. 1 ad 6.

³⁴ *De verit.*, q. 21, a. 2.

³⁵ *Ibid.*

però, sono essenziali, oltre che al fine, anche al bene. Così, il fine di per sé ha il carattere di bene, in quanto è perseguito perché è considerato un bene; il bene è fine, in quanto è ciò a cui tutto tende. Dunque, fine e bene, *per se* si implicano, si coappartengono. Il bene come fine e il fine come bene sono desiderati *per se*. Un fine senza bene e il male come fine sono voluti, come già detto, *per accidens*: sono voluti contro la natura del bene e del fine, e contro la natura dell'appetito, segnatamente della volontà – «oggetto della volontà è il fine e il bene»³⁶.

Oltre alla coappartenenza di bene e fine, ce n'è un'altra che è opportuno esplicitare: quella tra essere e bene. Essere e bene non differiscono realmente: «il bene e l'ente si identificano secondo la realtà (*sunt idem secundum rem*)»; «differiscono solo secondo il concetto (*differunt secundum rationem tantum*)»³⁷. L'identità reale di essere e bene può essere dimostrata sia a partire dal bene, sia partire dall'essere. A partire dal bene: il bene è perfettivo di un ente «secondo l'essere che ha nella realtà»³⁸; ma un bene può essere perfettivo di un ente, solo se esiste realmente, per cui «è impossibile che qualcosa sia bene senza essere ente»; perciò, «il bene include il carattere di ente»³⁹. A partire dall'essere: «ogni ente, in quanto ente, è in atto, e in qualche modo perfetto», dato che «ogni atto è una perfezione»; ora, «il perfetto ha ragione di appetibile e di bene»; conseguentemente, «ogni ente, in quanto tale, è buono»⁴⁰.

Dunque, il bene e l'essere si identificano, «il bene e l'essere si convertono (*bonum et ens convertuntur*)»⁴¹, sono tra loro convertibili. Questo risulta provato, sicuro. Una sola puntualizzazione da aggiungere. In qualsiasi realtà, vi è una perfezione iniziale, che coincide con la natura della cosa, per cui un ente è buono, e vi è una perfezione finale per cui lo stesso ente è buono pienamente, compiutamente. «Una cosa può essere detta buona sia per il suo essere, sia per qualche proprietà o rapporto aggiunto», «come si dice che l'uomo è buono sia in quanto esiste, sia in quanto è giusto e casto o ordinato alla beatitudine». Ora, «in ragione [...] della prima bontà l'ente si converte col bene e viceversa, ma in ragione della seconda il bene divide l'ente (*bonum dividit ens*)»⁴². Così, per es., «un uomo [...] privo di virtù, e soggetto ai vizi, può dirsi buono *secundum quid*, cioè in quanto è un ente e in quanto è un uomo; ma non può dirsi buono in senso assoluto (*simpliciter*), bensì deve dirsi cattivo»⁴³.

³⁶ C. G., III, c. 9, 1. Cfr. anche *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 3.

³⁷ *S. Th.*, I, q. 5, a. 1. Cfr. anche *De verit.*, q. 21, a. 1 ad 5.

³⁸ *De verit.*, q. 21, a. 1.

³⁹ *De verit.*, q. 21, a. 2.

⁴⁰ *S. Th.*, I, q. 5, a. 3. Cfr. anche *De verit.*, q. 21, a. 2 ad 1; C. G., I, c. 84, 4; *S. Th.*, I, q. 5, a. 2 ad 4.

⁴¹ *De verit.*, q. 21, a. 2.

⁴² *De verit.*, q. 21, a. 2 ad 6. Cfr. anche *S. Th.*, I, q. 5, a. 1 ad 1.

⁴³ C. G., III, c. 20.

1.4 *Il fine ultimo*

Il fine ultimo è il fine voluto per sé e non in vista di altro, il fine per cui tutto è voluto. Di conseguenza, se il fine è bene, il fine ultimo non può che essere il bene supremo, o almeno giudicato tale. Così, il fine ultimo è «il primo bene (*primum bonum*)»⁴⁴; è «bene perfetto e completivo (*bonum perfectum et completivum*)»⁴⁵ dell'essere che lo desidera, dato che ogni cosa desidera la propria perfezione; è il bene a cui nulla manca e nulla si può aggiungere – «si oppone alla nozione di bene perfetto l'esistenza di elementi capaci di integrarlo al di fuori di esso»⁴⁶ –; è «il bene perfetto che sazia l'appetito (*bonum perfectum complens appetitum*)»⁴⁷.

Il fine ultimo, allora, è la perfezione ultima, totale, di un essere: fine ultimo in senso proprio. Si dice anche, però, fine ultimo, in senso generico, il fine che l'agente si propone di fatto come ultimo, senza che esso costituisca necessariamente la perfezione massima di chi agisce. Ci si chiede: esiste un fine ultimo in senso generico? Che esista un simile fine ultimo è fuori dubbio. E in effetti, «per tutti gli esseri che agiscono per un fine diciamo che c'è un ultimo fine oltre il quale l'agente non cerca nulla: l'agire del medico, per es., termina con la guarigione, conseguita la quale non va oltre»⁴⁸. Ma c'è di più. Un fine ultimo, quale che sia, è assolutamente necessario, perché diversamente si avrebbe un processo all'infinito tra i fini, e non vi sarebbe alcun avvio all'operazione da parte dell'agente. Scrive Tommaso:

È da escludersi sotto tutti gli aspetti un vero processo all'infinito tra i fini. Poiché in ogni serie di cose ordinate tra loro, avviene necessariamente che tolta la prima vengano a cessare anche le altre connesse con quella [...]. Ora, tra i fini esistono due tipi di ordine, e cioè l'ordine di intenzione e l'ordine di esecuzione: e in tutti e due deve esistere un primo. Quello che è primo nell'ordine di intenzione costituisce come il principio motore degli appetiti [...]. Principio invece in ordine di esecuzione è il primo passo che uno compie nell'operare [...]. Principio in ordine di intenzione è il fine ultimo [...]. Perciò da nessuna delle due parti è possibile procedere all'infinito: poiché senza ultimo fine non ci sarebbe appetizione alcuna, nessuna azione avrebbe un termine, e l'intenzione dell'agente non sarebbe mai soddisfatta; senza un primo nell'ordine esecutivo nessuno comincerebbe mai ad operare⁴⁹.

Un fine ultimo in senso generico, quindi, esiste di fatto; anzi deve esistere, anche in via di principio. E il fine ultimo in senso proprio? Esiste di diritto e di fatto, perché è legato alla natura degli esseri che agiscono, e rappresenta la per-

⁴⁴ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 4 ad 1.

⁴⁵ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 5.

⁴⁶ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 5 ad 2.

⁴⁷ *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 7.

⁴⁸ *C. G.*, III, c. 2, 2.

⁴⁹ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 4. Sull'impossibilità di un processo all'infinito nell'ordine dei fini cfr. anche *C. G.*, III, c. 2, 3. 4.

fezione ultima a cui ciascuno tende *per naturam* o *per intellectum*. Come bene perfetto dell'ente, il fine ultimo è in qualche modo «necessario», nel senso che c'è, non può non esserci. Ed è anche unico: il bene completo, proprio perché tale, non può che essere unico per un determinato ente.

Dunque, il fine ultimo come perfezione piena e definitiva di un ente esiste; è necessario di «necessità di natura», nel senso che è in essenziale connessione con la natura dell'ente; è unico, come unica è la perfezione massima di ogni ente in relazione alla sua stessa natura.

2. *Sul fine ultimo dell'uomo*

Dopo questi brevi cenni sul fine, sul bene, sul fine ultimo, bisogna calibrare, modulare, il tutto in relazione all'uomo.

2.1 *Il fine in riferimento all'uomo*

Tutti gli agenti agiscono, necessariamente, per un fine specifico. Anche l'uomo agisce, necessariamente, per un fine determinato, anche se lo fa a suo modo. Intanto, però, una precisazione: le «azioni umane» si distinguono dalle «azioni dell'uomo». Le «azioni dell'uomo» sono quelle compiute senza l'intervento dell'intelletto e della volontà, e quindi non appartengono specificamente all'uomo, non sono dell'uomo in quanto uomo. Le «azioni umane» in senso proprio, invece, sono quelle compiute dall'uomo come tale, dall'uomo che, dotato di intelligenza e volontà, è padrone dei suoi atti. Ora, azioni dell'uomo a parte, «tutte le azioni umane saranno necessariamente per un fine»⁵⁰, e questo, oltre che per i motivi detti in precedenza, anche perché sono poste dalla volontà, che ha per oggetto il bene come fine.

E proprio dal fine, le azioni umane ricevono la specificazione, la specie. Ciò risulta evidente dal fatto che, in via generale, «ogni cosa deriva la sua specie dall'atto e non dalla potenza». Nel nostro caso: gli atti umani possono essere considerati come azioni e come passioni, dato che «l'uomo muove se stesso e da se stesso è mosso»; ma «l'azione e la passione [...] derivano la loro specie dall'atto», cioè «l'azione dall'atto che è il principio operativo (*principium agendi*), la passione dall'atto che è il termine (*terminus*) del moto»; il fine, però, per un verso è il «principio» degli atti umani, per altro verso ne è il «termine»; dunque, «gli atti umani, considerati in tutte e due le maniere, o come azioni, o come passioni, ricevono dal fine la loro specie»⁵¹.

⁵⁰ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 1.

⁵¹ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 3.

Le azioni umane ricevono la loro specie dal fine. Dal fine prossimo o dal fine remoto? Sicuramente dal fine prossimo: «un atto, numericamente identico in quanto promana concretamente da un agente, è sempre ordinato a un unico fine prossimo, dal quale riceve la specie»⁵². Tuttavia, «è possibile [...] che un atto, identico nella sua specie fisica (*secundum speciem naturae*), sia ordinato a fini diversi nell'ordine volitivo: l'uccisione di un uomo, per es., che fisicamente è sempre di una medesima specie, può essere ordinata sia all'esecuzione della giustizia che all'appagamento dell'ira». Ma allora «si avranno [...] atti specificamente diversi nell'ordine morale (*secundum speciem moris*): poiché nel primo caso si avrà un atto di virtù, e nel secondo un atto peccaminoso»⁵³.

Le azioni umane derivano la specie dal fine prossimo. Si tratta, naturalmente, della «specie naturale», della «specie fisica». Quanto, invece, alla «specie morale» di un'azione, il fine voluto risulta fondamentale. Certo, «la prima bontà dell'atto morale si desume dall'oggetto corrispettivo», come, «ad es., usare i propri averi»; «il primo male per le azioni morali è quello che deriva dall'oggetto, dalla roba degli altri, per es.»⁵⁴. E tuttavia, il fine voluto è determinante: «le azioni umane [...] desumono la loro bontà, oltre quella intrinseca esistente in esse, dal fine a cui tendono»⁵⁵. Più precisamente: «in un'azione volontaria si possono distinguere due atti, e cioè l'atto interiore della volontà, e l'atto esterno»; ora, «ciò che interessa la volontà sta a ciò che interessa l'atto esterno come l'elemento formale», «perché la volontà si serve delle membra per agire come di strumenti», e «gli atti esterni hanno un aspetto morale solo perché volontari»; perciò, «la specie dell'atto umano viene determinato formalmente in base al fine, e materialmente in base all'oggetto esterno»⁵⁶.

2.2 *Il fine ultimo in riferimento all'uomo*

Il fine ultimo, in quanto perfezione ultima di un essere, comprende tutti gli altri fini, che non possono che essergli subordinati. In ordine al fine ultimo, l'uomo vuole ciò che vuole. Il perché, in via generale, almeno in parte lo conosciamo: senza fine ultimo non vi è alcuna spinta ad agire. E in effetti, «il fine ultimo sta al moto dell'appetito, come il primo motore sta agli altri [motori e ai loro] movimenti»; «ora, è evidente che i motori subordinati non possono muovere, se non sono mossi dal primo motore»; «perciò anche gli appetibili secondari non possono muovere l'appetito se non in vista del primo appeti-

⁵² *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 3 ad 3.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *S. Th.*, I-II, q. 18, a. 2.

⁵⁵ *S. Th.*, I-II, q. 18, a. 4.

⁵⁶ *S. Th.*, I-II, q. 18, a. 6.

bile, che è l'ultimo fine»⁵⁷. Ma vi è un altro motivo, questa volta specifico, per cui «necessariamente l'uomo desidera tutto ciò che vuole in ordine al fine ultimo»: «l'uomo tutto desidera sotto l'aspetto di bene»; ma un bene, «se non è desiderato come bene perfetto, cioè come ultimo fine, sarà necessariamente desiderato come tendente al bene perfetto»; quindi, «ogni inizio di perfezione [o di bene] è ordinato alla perfezione completa, che si raggiunge con l'ultimo fine»⁵⁸. Evidentemente, questo non vuol dire che uno nell'agire debba pensare sempre al fine ultimo, «come non è necessario che il viandante a ogni passo pensi al termine del viaggio»: «l'influsso della prima intenzione rivolta all'ultimo fine rimane nel desiderio di qualsiasi cosa, anche se attualmente non si pensa a quel fine»⁵⁹.

Dunque, per l'uomo l'ultimo fine è necessario – pena l'inerzia –, ed è il bene perfetto in vista di cui egli vuole tutto ciò che vuole. Il fine ultimo dell'uomo, poi, è unico. Sappiamo già perché. Se il fine ultimo è il bene perfetto, questo non può che essere unico, per cui sarà unico anche il fine ultimo. Ma vi sono almeno altre due motivazioni per affermare l'unicità del fine ultimo dell'uomo. Anzitutto, «allo stesso modo che nozioni per natura evidenti costituiscono il principio del processo raziocinativo, così oggetti desiderati per natura devono costituire il principio nel processo dell'appetito razionale, che è la volontà»; ora, «il fine ultimo ha la funzione di principio nel processo dell'appetito razionale»; ma il principio «deve essere unico: poiché la natura tende a un unico termine»; dunque, «è necessario che sia unico l'oggetto verso cui tende la volontà come a suo ultimo fine»⁶⁰. In secondo luogo, dato che «le azioni volontarie ricevono la loro specie dal fine [...], è necessario che dal fine ultimo ricevano il loro genere», per cui «tutti gli oggetti razionalmente appetibili appartengono, come tali, a un unico genere»; ma «ciascun genere ha un unico principio primo»; quindi, «è necessario che unico sia il fine ultimo»⁶¹. Tra l'altro, poi, che il fine ultimo dell'uomo sia unico è anche testimoniato dal fatto che egli non può avere simultaneamente due fini ultimi: «non può verificarsi che la volontà voglia contemporaneamente due oggetti come se l'uno e l'altro fossero per essa il bene perfetto»⁶².

Il fine ultimo, per l'uomo, è il fine supremo. È necessario. È unico. Ma, a proposito del suo essere unico, il fine ultimo in senso proprio è unico per tutti gli uomini, per l'uomo come tale? Tommaso distingue.

⁵⁷ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 6.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 6 ad 3.

⁶⁰ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 5.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

Possiamo considerare l'ultimo fine sotto due aspetti: primo, fermandoci alla ragione [astratta] di ultimo fine; secondo, cercando l'oggetto in cui la ragione suddetta si trova. Stando alla ragione di ultimo fine, tutti concordano nel desiderio del fine ultimo; poiché tutti desiderano il raggiungimento della propria perfezione, costitutivo [...] della ragione di ultimo fine. Non tutti invece concordano nell'ultimo fine, quando si tratta di stabilire l'oggetto in cui la suddetta ragione si trova: alcuni infatti desiderano come bene perfetto le ricchezze, altri i piaceri, altri ancora qualunque altra cosa⁶³.

Il fine ultimo dell'uomo è ciò che è voluto per sé e in ordine ad esso è voluto tutto il resto; è necessario; è unico per tutti gli uomini, almeno in via di principio. Ma qual è il fine ultimo dell'uomo? È la felicità, intesa come piena realizzazione di sé (elemento «oggettivo») e come appagamento totale dell'appetito (elemento «soggettivo»). Spiega Tommaso:

Come insegna Aristotele, il fine si distingue in *cuius* [oggettivo], e *quo* [soggettivo]: abbiamo cioè l'oggetto in cui si trova la ragione di bene (*ratio boni*), e l'uso ovvero il conseguimento (*usus sive adeptio*) di tale oggetto. Sarebbe come se si dicesse che il moto di un corpo grave ha come fine, o la terra quale termine oggettivo (*ut res*), o il posare in terra quale termine soggettivo (*ut usus*): così fine dell'avaro sarà, o il denaro come oggetto (*pecunia ut res*), o il possesso del denaro come uso (*possessio pecuniae ut usus*)⁶⁴.

Per l'uomo, il fine ultimo è la felicità, e la felicità è il fine ultimo⁶⁵. Ma quali i caratteri della felicità? La felicità, considerata in generale, ha gli stessi caratteri del fine ultimo. La felicità è «il bene proprio e perfetto dell'uomo (*proprium et perfectum hominis bonum*)»⁶⁶; è «per natura sua “per se sufficiente” (“*per se sufficiens*”)», nel senso che «non è ammissibile la mancanza di un bene qualsiasi necessario all'uomo una volta raggiunta la beatitudine»⁶⁷; è «il vero [...] premio della virtù (*verum [...] praemium virtutis*)»⁶⁸; è «il più stabile dei beni»⁶⁹, dato che «deve avere una stabilità intrinseca e perenne»⁷⁰; è perseguita per sé e non per altro⁷¹; è «la cosa più desiderabile»⁷²; è «la cosa più amata»⁷³. Ma, in fondo, perché la felicità è «il vero bene dell'uomo (*verum hominis bonum*)»⁷⁴, e il bene più desiderato? Perché «la beatitudine è il bene perfetto

⁶³ S. Th., I-II, q. 1, a. 7.

⁶⁴ S. Th., I-II, q. 1, a. 8.

⁶⁵ Cfr. S. Th., I-II, q. 2, aa. 4 e 5.

⁶⁶ S. Th., I-II, q. 2, a. 4; cfr. anche I-II, q. 2, a. 3.

⁶⁷ S. Th., I-II, q. 2, a. 4.

⁶⁸ S. Th., I-II, q. 2, a. 2. Cfr. anche C. G., III, c. 27.

⁶⁹ S. Th., I-II, q. 2, a. 3 arg. 3.

⁷⁰ S. Th., I-II, q. 2, a. 3 ad 3.

⁷¹ Cfr. S. Th., I-II, q. 2, a. 1.

⁷² S. Th., I-II, q. 2, a. 4 arg. 3.

⁷³ S. Th., I-II, q. 2, a. 7 ad 2.

⁷⁴ S. Th., I-II, q. 2, a. 3 sc.

che appaga totalmente l'appetito (*totaliter quietat appetitum*), per cui, «se lasciasse ancora qualche cosa da desiderare, non sarebbe l'ultimo fine»⁷⁵.

2.3 Cosa non può essere il fine ultimo, la felicità, per l'uomo

La felicità ha i caratteri appena accennati. Ora, sono proprio questi caratteri a svolgere il ruolo di criteri per giudicare se alcune cose ritenute da molti come elementi costitutivi della felicità siano all'altezza, per determinare cioè se la felicità si concretizzi in quegli elementi oppure no. Tommaso prende in esame alcune realtà che non costituiscono la felicità per l'uomo: le ricchezze, la gloria, la potenza, il piacere, i beni del corpo, i beni finiti.

La felicità non consiste nelle ricchezze. Non sono desiderate per se stesse, ma per altro – quelle artificiali (come il denaro) per quelle naturali, e queste per le necessità naturali dell'uomo –, per cui non sono la felicità, che invece è voluta per sé: le ricchezze sono mezzi, e non hanno il carattere di fine che è proprio della felicità. La felicità è premio della virtù; ma gli atti, virtuosi, di liberalità comportano cessione di ricchezza; dunque, la felicità non consiste nelle ricchezze. La felicità, che è il sommo bene per l'uomo, non può essere inferiore all'uomo stesso, come invece sono le ricchezze, né può dipendere, come le ricchezze, dalla fortuna⁷⁶.

La felicità non consiste nella gloria, e negli onori. Vari, i motivi. L'onore è tributato a qualcuno per il suo valore e la sua eccellenza, che sono massimi nel sommo bene che è la felicità, per cui l'onore stesso può derivare dalla felicità, e non l'inverso. La felicità è il bene vero dell'uomo, mentre la gloria spesso è falsa, ingannevole. La felicità ha una sua stabilità, mentre la gloria è, per lo più, passeggera. La felicità è connessa con la virtù; ora, da un lato, la gloria non è nel potere dell'uomo virtuoso, e, dall'altro, sono onorati anche i malvagi; dunque, la gloria, non avendo connessione con la virtù, non può costituire la felicità⁷⁷.

La felicità non consiste nemmeno nel potere. Il potere, infatti, per un verso può essere usato bene o male, mentre la felicità è sommo bene; per altro verso, è instabile, al contrario della felicità. In linea generale, poi, né il potere, né la gloria, né le ricchezze sono la felicità, perché la felicità è autosufficiente, non manca di nulla quanto al bene, mentre chi ha potere, gloria, ricchezze può avere tante deficienze. Più radicalmente, queste realtà – ricchezze, gloria, potere – per il fatto di essere esteriori al soggetto, mentre «l'uomo deve essere

⁷⁵ *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 8; cfr. anche I-II, q. 1, a. 5.

⁷⁶ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 1. Cfr. anche *C. G.*, III, c. 30.

⁷⁷ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 2, aa. 2 e 3. Cfr. anche *C. G.*, III, cc. 28 e 29.

ordinato alla beatitudine da principi interiori, essendo ordinato ad essa per natura»⁷⁸, non possono costituire la felicità⁷⁹.

La felicità dell'uomo non consiste nel piacere. Anche fosse quel godimento che accompagna il bene perfetto, il piacere non sarebbe comunque l'essenza stessa della beatitudine, ma qualcosa che ne deriva, in quanto è sostanzialmente ciò che consegue al possesso di un bene conveniente. Tanto meno costituiscono la felicità i piaceri del corpo: in quanto forme di godimento materiale, non possono essere il bene perfetto dell'uomo, che ha l'anima intellettuale come forma, la quale, di tanto superiore al corpo, non si accontenta di piaceri materiali. A ciò si aggiunga che i piaceri del corpo non sono beni per se stessi, altrimenti il loro godimento intenso sarebbe cosa ottima e invece procura danno, per cui non possono costituire la felicità che è un bene per sé⁸⁰.

La felicità non può consistere nei beni del corpo. Questi sono beni comuni ai buoni e ai cattivi, sono instabili, non hanno legame con la virtù, e quindi non possono costituire la felicità, avendo caratteri che sono incompatibili con essa. E poi, i beni del corpo sono comuni agli uomini e agli animali, mentre la felicità è solo dell'uomo. Ma soprattutto, dato che l'uomo è composto di anima e corpo, e dato che il corpo è per l'anima come la materia per la forma, per cui i beni del corpo sono ordinati ai beni dell'anima, è impossibile che la felicità, ultimo fine dell'uomo, consista nei beni del corpo⁸¹.

La felicità non consiste nelle virtù morali, nella prudenza, nell'arte. Le virtù morali sono ordinabili ad altro, come la forza alla vittoria e la giustizia alla pace, e anche quando realizzano il giusto mezzo lo fanno in riferimento alle passioni e ai beni esterni, che sono ordinabili ad altri fini, per cui non sono la felicità, che non è finalizzabile ad altro in quanto è fine ultimo. E se la felicità non consiste nelle virtù morali, non consisterà nemmeno nella prudenza, che si esercita solo nell'ambito delle virtù morali. La felicità non può consistere nemmeno nell'arte, perché questa è ordinata ad un fine, mentre la felicità è fine ultimo⁸².

La felicità non consiste essenzialmente neppure in un bene dell'anima. Intanto, la felicità non consiste in un atto della volontà. E questo, per almeno due motivi. In primo luogo, «è impossibile che l'atto emesso dalla volontà sia l'ultimo fine». Il fine, infatti, «è oggetto della volontà, come il colore è oggetto della vista», per cui, come «è impossibile che il primo oggetto visivo sia il vedere medesimo, poiché ogni atto visivo è visione di un oggetto visibile», così «è assurdo che il primo oggetto appetibile, ossia il fine, sia il volere

⁷⁸ *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 4.

⁷⁹ Cfr. *ibid.* Cfr. anche *C. G.*, III, c. 31.

⁸⁰ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 6. Cfr. anche *C. G.*, III, c. 27.

⁸¹ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 5. Cfr. anche *C. G.*, III, cc. 32 e 33.

⁸² Cfr. *C. G.*, III, cc. 34-36.

medesimo»⁸³. Ma se l'atto della volontà non è un fine, tanto meno sarà fine ultimo, e quindi non potrà costituire la felicità. Detto in maniera diversa: la volontà è una potenza che è mossa dall'oggetto appetibile, e quindi «un atto della volontà non può essere la prima cosa voluta»; «ma la prima cosa voluta è il fine ultimo, che è la beatitudine»; «dunque è impossibile che l'atto stesso della volontà sia la beatitudine o felicità»⁸⁴. In secondo luogo, «se un atto della volontà fosse la felicità, questo atto sarebbe o il desiderio, o l'amore, o il godimento». Ora, nessuno di questi atti è fine ultimo: non il desiderio, che è solo aspirazione al fine; non l'amore, che è cosa diversa dal fine; non il godimento, che è l'effetto del conseguimento del fine. Dunque, «nessun atto della volontà può essere essenzialmente la felicità»⁸⁵, che è fine ultimo.

La felicità dell'uomo, quindi, non può consistere in un atto della volontà. Consisterà allora nella volontà, o, più ampiamente, nell'anima? Tommaso ritorna su una distinzione che conosciamo.

Il fine può indicare due cose [differenti], e cioè: l'oggetto (*ipsa res*) che desideriamo conseguire, e l'uso, ovvero il conseguimento, o il possesso (*usus, seu adeptio aut possessio*) di tale oggetto. Perciò, se parliamo dell'ultimo fine dell'uomo inteso come oggetto desiderato, è impossibile che l'anima stessa, o qualche suo accidente, sia l'ultimo fine dell'uomo. Infatti, l'anima stessa di suo (*in se considerata*) è una realtà potenziale (*est ut in potentia existens*): essendo in potenza a conoscere, diviene attualmente conoscitiva, ed essendo virtuosa in potenza lo diviene in atto. Ora, poiché la potenza è ordinata all'atto, come a suo complemento, è impossibile che una realtà, la quale di suo (*secundum se*) è in potenza, abbia la funzione di fine ultimo. Quindi è impossibile che l'anima stessa sia l'ultimo fine di se medesima [...]. Se parliamo invece dell'ultimo fine dell'uomo inteso come conseguimento, possesso, ovvero come uso dell'oggetto stesso desiderato quale fine, allora troviamo un elemento dell'uomo, cioè dell'anima, che fa parte dell'ultimo fine: poiché l'uomo raggiunge la beatitudine con l'anima. Perciò la cosa stessa che è desiderata come fine costituisce l'oggetto della beatitudine, ed è quello che rende beati (*est id in quo beatitudo consistit*): invece, il conseguimento di essa (*huius rei adeptio*) è la beatitudine stessa. Dunque si deve concludere che la beatitudine è un qualche cosa dell'anima (*aliquid animae*); mentre l'oggetto che costituisce la beatitudine è qualche cosa al di fuori di essa (*aliquid extra animam*)⁸⁶.

Il fine ultimo dell'uomo, quindi, l'oggetto della sua felicità, non è l'anima, non è la volontà, non è un atto della volontà. Ma non potrebbe essere l'uomo fine a se stesso, il fine ultimo di se stesso? Certamente l'uomo è il fine dell'universo materiale: «gli elementi sono per i corpi misti; questi sono per i viventi; e tra i viventi le piante sono per gli animali, e gli animali per l'uomo». «L'uomo è il fine di tutto il generare», è «l'ultimo fine delle cose soggette alla genera-

⁸³ S. Th., I-II, q. 1, a. 1 ad 2.

⁸⁴ C. G., III, c. 26, 2.

⁸⁵ C. G., III, c. 26, 5. Cfr. anche S. Th., I-II, q. 3, a. 4.

⁸⁶ S. Th., I-II, q. 2, a. 7.

zione e al moto»⁸⁷. È anche fine a se stesso, in un certo modo: non è mezzo ad altro da sé. Ma non è il fine ultimo, non è il fine ultimo di se stesso: il fine ultimo è il sommo bene, e «l'uomo non è il sommo bene»⁸⁸.

L'uomo non è a se stesso la felicità, come non lo è per lui alcun essere finito⁸⁹. Egli è «il soggetto» della felicità, non essenzialmente «l'oggetto»: può essere felice, ma da «altro». Che sia «l'infinito» questo «altro»? Lo si vedrà in seguito. Ma già ora sembra proprio di sì. Lo si nota, ad es., nel desiderio delle ricchezze. Un desiderio del genere risulta di per sé «limitato (*non est infinitus*)»⁹⁰. Può essere, però, «infinito (*infinitus*)»⁹¹, specie se riguarda le ricchezze artificiali: «coloro che ripongono il fine nelle ricchezze hanno di esse un desiderio senza fine (*habent concupiscentiam divitiarum in infinitum*)»⁹². Come mai? Chi cerca nelle ricchezze il fine ultimo, la felicità, sta sbagliando oggetto, in quanto ciò che vuole realmente è il bene sommo, «l'infinito», per cui, per un verso tende a «infinitizzare» l'oggetto, per altro verso rimane con il desiderio inappagato. Si ha come uno sdoppiamento di piani: l'uomo vuole un bene concreto e finito, ma in realtà vuole altro. È ciò che rileva lo stesso Aristotele in riferimento al piacere. Dato per scontato che tutti perseguono il piacere, egli nota: «Forse perseguono anche lo stesso piacere, ma non quello che credono, né quello che ammetterebbero di cercare: tutto ciò che è per natura (*phusei*) ha qualcosa di divino (*ti theion*) in sé»⁹³. La tendenza al piacere non è solo impulso, ma è anche, e prima ancora, opera del finalismo «divino» della natura, come, ad es., l'istinto degli esseri viventi alla procreazione non è puro istinto, ma è anche, o soprattutto, desiderio di partecipazione dell'eterno e del divino⁹⁴. Analogamente, l'uomo, spesso, di fatto cerca il finito, credendo falsamente di trovarvi la felicità, ma in questo errore di prospettiva ciò che vuole davvero è il sommo bene, l'«infinito», che, solo, è la sua felicità.

⁸⁷ C. G., III, c. 22.

⁸⁸ S. Th., I-II, q. 2, a. 5.

⁸⁹ Cfr. S. Th., I-II, q. 2, a. 8.

⁹⁰ S. Th., I-II, q. 2, a. 1 ad 3. In effetti, «l'uomo non desidera il cibo, o la bevanda senza limiti (*nunquam homo concupiscit infinitum cibum, vel infinitum potum*)» (S. Th., I-II, q. 30, a. 4).

⁹¹ S. Th., I-II, q. 2, a. 1 ad 3.

⁹² S. Th., I-II, q. 30, a. 4.

⁹³ Arist., E. N., VII, 14, 1153 b 31-33.

⁹⁴ Scrive Aristotele: «La funzione più naturale degli esseri viventi [...] è di produrre un altro individuo simile a sé: l'animale un animale e la pianta una pianta, e ciò per partecipare [...] dell'eterno e del divino (*hina tou aei kai tou theiou metechosin*). In effetti è a questo che tutti gli esseri tendono ed è per questo fine che operano gli esseri che operano secondo natura ("fine" ha due significati: "ciò in vista di cui" e "colui a vantaggio del quale")» (Aristotelous *Peri Psuches*; trad. it. *Anima*, Milano, Rusconi, 1996, II, 4, 415 a 27 – 415 b 3).

3. *Metafisica e antropologia*

Fin qui si è parlato, soprattutto in ordine all'uomo, del fine, del bene, del fine ultimo, della felicità e di alcune sue individuazioni inadeguate. Lo si è fatto piuttosto sul piano delle definizioni e a livello fenomenologico, con solo qualche riferimento all'ontologia e all'antropologia. È ora opportuno, invece, esporre specificamente, in forma sintetica, le linee fondamentali della metafisica e dell'antropologia di Tommaso, in modo che risultino pienamente intelligibili le cose già dette e quelle che seguiranno.

3.1 *La metafisica*

Non ci soffermiamo sul problema dell'essere, della sostanza e simili. Partiamo direttamente dal divenire. Il divenire è essenzialmente mutamento, passaggio dalla potenza all'atto. Ora, niente passa dalla potenza all'atto per forza propria: «è [...] impossibile che sotto il medesimo aspetto una cosa sia al tempo stesso movente e mossa»⁹⁵. Vi passa, allora, in forza di altro da sé. Ma il processo all'infinito delle cause, che in tanto muovono in quanto sono mosse, sposta il problema, non lo risolve. Bisogna quindi ammettere necessariamente un motore che muove senza essere mosso: diversamente, non si spiegherebbe il movimento, non vi sarebbe il divenire. Come è noto, questa è la prima via tomistica per la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Tutta l'argomentazione consiste, ha il suo fondamento, nell'applicare al divenire, come dato di fatto, il principio del primato dell'atto o di causalità.

Il divenire, se non rinvia ad altro da sé è impossibile, in quanto sarebbe contraddittorio. Ciò risulta particolarmente chiaro nella forma radicale del divenire, quella del passaggio dal non essere all'essere, forma che è alla base della prova tomistica che parte dalla contingenza delle cose del mondo. Si tratta della terza via della *Summa Theologiae*. La riportiamo nella formulazione, analoga, della *Summa contra Gentiles*.

Noi riscontriamo nel mondo l'esistenza di cose che possono essere e non essere (*quae sunt possibilia esse et non esse*), che sono cioè generabili e corruttibili. Ma tutto ciò che ha un'esistenza solo possibile, deve avere una causa: poiché, essendo di suo indifferente a essere e a non essere (*cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse*), qualora gli venga ad appartenere l'essere, è necessario che ciò avvenga per una causa. Nelle cause però non si può procedere all'infinito [...]. Dunque bisogna ammettere qualcosa la cui esistenza è necessaria. [...] Si deve ammettere una prima realtà necessaria (*aliquod primum necessarium*), che è necessaria per se stessa (*per seipsum necessarium*). E questa realtà è Dio⁹⁶.

⁹⁵ Thom. Aq., *S. Th.*, I, q. 2, a. 3.

⁹⁶ C. G., I, c. 15, 4.

Come si vede, anche in questo caso, risulta decisivo il principio di causalità: «ciò che ha inizio ha una causa». Si tratta di un principio di assoluta evidenza, in quanto, se ciò che ha inizio non avesse una causa, dovrebbe avere inizio da sé, ma allora esisterebbe già, e non avrebbe inizio: «è impossibile che una cosa sia causa efficiente di se medesima», perché «altrimenti sarebbe prima di se stessa, cosa inconcepibile (*quod est impossibile*)»⁹⁷.

Dunque, se, in definitiva, ultimativamente, nulla passa dal non esistere all'esistere se non in forza di un essere che esiste in sé, l'esistenza di Dio come ente necessario risulta provata.

Dio esiste. Ma qual è la sua natura? Che cosa, a partire dalla realtà, si deve affermare di lui come «spiegazione» del mondo, come ciò che è necessario perché il mondo del divenire non sia contraddittorio, e possa esistere? La risposta, ovviamente, non può che limitarsi all'essenziale.

Dio è trascendente: se fosse immanente, sarebbe diveniente e non darebbe ragione del divenire del mondo. Dio è immutabile: se mutevole, passerebbe dalla potenza all'atto, sarebbe diveniente, e non spiegherebbe il divenire. Dio è eterno: non è mai passato dalla potenza di esistere all'atto di esistere, in quanto non diveniente. Dio è atto puro: è senza potenza (passiva), in quanto immutabile. Dio è *ipsum esse subsistens*⁹⁸, cioè in Dio c'è identità di essenza e esistenza: «se [...] l'essenza divina fosse distinta dal proprio essere, ne seguirebbe che in Dio essenza ed essere sarebbero nel rapporto di potenza e atto», mentre «in Dio va esclusa ogni potenzialità, essendo egli puro atto»⁹⁹. Dio è perfettissimo: se qualsiasi realtà è perfetta in quanto è in atto, Dio, che è atto puro, non può non essere perfettissimo. Dio è infinito: in quanto atto puro, è infinito nella sua attualità, nella sua perfezione. Dio è unico: «se esistessero più dèi, bisognerebbe ammettere più [...] perfettissimi», «ma ciò è impossibile», perché «non ci sarà un elemento per cui si distinguano tra loro»¹⁰⁰. Dio è assolutamente semplice, nel senso che in lui non vi è composizione alcuna: «in ogni composto devono esserci necessariamente atto e potenza», ma «in Dio va esclusa qualsiasi potenzialità», e quindi «in lui va esclusa qualsiasi composizione»¹⁰¹.

Passiamo, però, a ciò che più ci interessa: intelligenza, volontà, bontà, beatitudine, amore in Dio; creazione.

L'intelligenza in Dio: Dio *non ha* l'intelligenza, Dio è intelligenza – «*intelligere Dei est sua essentia*»¹⁰² –. Dio è intelligente: poiché in natura gli enti

⁹⁷ *S. Th.*, I, q. 2, a. 3.

⁹⁸ *S. Th.*, I, q. 4, a. 2.

⁹⁹ *C. G.*, I, c. 22, 4.

¹⁰⁰ *C. G.*, I, c. 42, 2.

¹⁰¹ *C. G.*, I, c. 18, 1.

¹⁰² *C. G.*, I, c. 45.

privi di ragione agiscono per un fine, bisogna ammettere che l'autore della natura sia intelligente¹⁰³; «poiché nel mondo si riscontrano molti esseri che muovono intellettualmente, è impossibile che il primo motore muova privo di intelletto»¹⁰⁴. L'intellezione in Dio è la sua essenza: «l'intellezione è un atto immanente di chi intende», ma «tutto ciò che è in Dio non è che l'essenza divina», quindi «l'intellezione di Dio (*intelligere [...] Dei*) è l'essenza divina, l'essere di Dio e Dio stesso»¹⁰⁵. Dio conosce perfettamente se stesso, oggetto primo e immediato della sua conoscenza: siccome «l'essenza divina stessa, che è la specie intelligibile di cui si serve l'intelletto divino, si identifica totalmente con Dio stesso, ed è del tutto identica al suo intelletto», è chiaro che «Dio conosce se stesso con una perfezione assoluta»¹⁰⁶. Dio conosce perfettamente tutte le cose: essendo «causa dell'esistenza degli altri esseri con la propria essenza», e «conoscendo [...] pienamente la propria essenza», Dio «conoscerà necessariamente anche le altre cose»¹⁰⁷.

La volontà in Dio: Dio *non ha* la volontà, Dio è volontà – «*voluntas Dei est eius essentia*»¹⁰⁸ –. Dio è dotato di volontà: siccome «il bene conosciuto intellettualmente è l'oggetto proprio della volontà», e «Dio conosce intellettualmente il bene», Dio «è dotato di volontà»¹⁰⁹; dato che gli esseri intelligenti hanno la volontà, Dio, che è intelligenza, «deve avere la volontà»¹¹⁰. La volontà di Dio è la sua essenza: «a Dio spetta volere in quanto realtà intelligente», ma egli «intende mediante la sua essenza», dunque «egli vuole allo stesso modo», per cui «la volontà di Dio si identifica con la sua essenza»¹¹¹. L'oggetto principale della volontà di Dio è l'essenza divina: stante che «oggetto della volontà [...] è il bene intellettualmente conosciuto», e «ciò che Dio principalmente così conosce è l'essenza divina», «l'essenza di Dio è l'oggetto principale della volontà divina»¹¹². Nel volere se stesso, Dio vuole anche le altre cose, e con un unico atto di volontà: «Dio [...] vuole per se stessa la propria essenza, la quale non è [...] moltiplicabile in se stessa, [...] ma è moltiplicabile solo nelle sue somiglianze, che possono essere partecipate da molti», per cui Dio, «per il fatto che vuole [...] l'essenza e la perfezione proprie», «vuole la molteplicità delle cose»¹¹³; Dio vuole «se stesso e le altre cose [...] con un unico atto di

¹⁰³ Cfr. C. G., I, c. 44, 6.

¹⁰⁴ C. G., I, c. 44, 3.

¹⁰⁵ C. G., I, c. 45, 1.

¹⁰⁶ C. G., I, c. 47, 1.

¹⁰⁷ C. G., I, c. 49, 1.

¹⁰⁸ C. G., I, c. 73.

¹⁰⁹ C. G., I, c. 72, 1.

¹¹⁰ C. G., I, c. 72, 3.

¹¹¹ C. G., I, c. 73, 1; cfr. anche I, c. 73, 2.

¹¹² C. G., I, c. 74, 1.

¹¹³ C. G., I, c. 75, 2.

volontà (*actu voluntatis [...] uno et eodem*)¹¹⁴, perché «il volere di Dio [...] si identifica col proprio essere», con la conseguenza che, come unico è il suo essere, unico è anche il suo volere¹¹⁵.

La bontà in Dio: Dio *non ha* la bontà, Dio è bontà – «*Deus est ipsa bonitas*»¹¹⁶ –. Dio è buono: «ogni cosa [...] è buona per il fatto che è perfetta», ma «Dio è perfetto», dunque «è buono»¹¹⁷. Dio è la stessa bontà: «in ogni cosa il bene consiste nell'essere attuale», ma Dio «non solo è una realtà esistente in atto, ma è lo stesso suo essere», perciò «non soltanto è *buono*, ma è *la stessa bontà*»¹¹⁸.

La felicità in Dio: Dio *non ha* la felicità, Dio è la felicità – «*Deus est sua beatitudo*»¹¹⁹ –. Dio è felice: «felice [...] deve essere colui il quale è perfetto in rapporto a tutto ciò che può desiderare», ma Dio è perfettissimo, quindi è «veramente felice»¹²⁰. Dio è la sua stessa felicità: «Dio è il sommo bene», «la beatitudine è il sommo bene, per il fatto che è l'ultimo fine», e quindi «beatitudine e Dio si identificano», per cui «Dio è la sua beatitudine»¹²¹, «Dio è felice per essenza»¹²².

L'amore in Dio: Dio *non ha* l'amore, Dio è amore. In Dio c'è l'amore: siccome «l'amore è il primo moto della volontà e di qualsiasi facoltà appetitiva», «in qualunque essere c'è volontà o appetito, necessariamente vi è l'amore»; ma «in Dio c'è la volontà»; quindi «in lui bisogna ammettere l'amore»¹²³. Dio è amore: dato che «amare non è che volere (*amare [...] quoddam velle est*)» e «il volere di Dio si identifica con il suo essere»¹²⁴, anche l'amore si identifica con l'essere divino. Dio ama se stesso come oggetto primo e immediato: «poiché l'oggetto proprio della volontà divina [...] è la bontà di Dio, è necessario che Dio, come oggetto primo e principale (*primo et principaliter*), ami se stesso»¹²⁵. E nell'amore di sé, Dio ama anche le altre cose: «Dio ama e vuole per se stesso il proprio essere», e, «per il fatto che [...] ama e vuole se stesso, vuole e ama gli altri esseri»¹²⁶.

Dio è creatore. Dio vuole se stesso necessariamente: «rispetto a quell'oggetto principale che è la sua bontà, la volontà divina ha necessità», per cui

¹¹⁴ C. G., I, c. 76, 2.

¹¹⁵ Cfr. C. G., I, c. 76, 6.

¹¹⁶ C. G., I, c. 38.

¹¹⁷ C. G., I, c. 37, 1.

¹¹⁸ C. G., I, c. 38, 1. Cfr. anche *S. Th.*, I, q. 103, a. 2; C. G., I, c. 38, 2. 3.

¹¹⁹ C. G., I, c. 101.

¹²⁰ C. G., I, c. 100, 3; cfr. anche I, c. 100, 2. 5.

¹²¹ C. G., I, c. 101, 4; cfr. anche I, c. 101, 1. 2.

¹²² C. G., I, c. 102, 3.

¹²³ *S. Th.*, I, q. 20, a. 1. Cfr. anche C. G., IV, c. 19.

¹²⁴ C. G., IV, c. 19.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ C. G., I, c. 75, 3.

«Dio non può volere non essere buono, [...] non essere intelligente o potente, o qualsiasi cosa fra quelle incluse nella nozione della sua bontà»¹²⁷. Dio vuole le cose, non per necessità: «riguardo a qualsiasi altro oggetto [la volontà divina] non ha necessità», perché «nessun effetto divino adegua la potenza della causa»¹²⁸. Dio vuole le cose liberamente: tra l'altro, se fosse necessitato a volere il mondo, non sarebbe perfettamente se stesso se non dopo l'esistenza del mondo, con la conseguenza, inaccettabile, che il perfettissimo (Dio) unito all'imperfetto (il mondo) sarebbe più perfetto del solo perfettissimo.

Dio è causa di tutte le cose: queste hanno l'essere per partecipazione, hanno l'essere da Dio, cioè da chi è l'essere per sé, per essenza¹²⁹. Dio ha portato le cose all'essere, dal nulla, senza cioè che preesistesse nulla in funzione di materia. Ciò risulta da almeno due ragioni. Intanto, «non può darsi un essere», e quindi nemmeno la materia, «la cui esistenza non derivi da Dio», causa universale dell'essere. E poi, dato che «in senso assoluto è necessario che l'atto preceda la potenza», e dato che «la materia è ente in potenza», «Dio che è puro atto deve necessariamente precederla in senso assoluto», «ed esserne quindi la causa»¹³⁰.

Dio è creatore del mondo, è la «causa dell'essere (*causa essendi*)» di tutte le cose, è la causa senza di cui le cose non possono esistere¹³¹. Egli è in tutte le cose: «con la sua potenza, perché tutte sono soggette alla sua potestà»; «con la sua presenza, perché tutto è discoperto e come nudo davanti ai suoi occhi»; «con la sua essenza, perché è presente a tutte le cose quale causa universale dell'essere»¹³².

Dio crea, e lo fa non per un suo vantaggio, non per acquisire qualcosa, ma per diffondere la sua perfezione. A Dio, che è atto puro, non si può attribuire alcuna operazione posta in essere per la propria utilità; egli, che è sommamente liberale, mira soltanto a comunicare la sua perfezione e bontà¹³³.

Dunque, esiste Dio come lo stesso Essere sussistente, che è trascendente, eterno, immutabile, atto puro, perfettissimo, infinito, unico. Esiste Dio che per essenza è intelligenza, volontà, bontà, amore. Esiste Dio che vuole, liberamente, le cose *uno et eodem actu voluntatis* con cui vuole se stesso: le crea

¹²⁷ *De verit.*, q. 23, a. 4.

¹²⁸ *Ibid.* Cfr. anche *C. G.*, I, c. 81, 1.

¹²⁹ Cfr. *C. G.*, II, c. 15.

¹³⁰ *C. G.*, II, c. 16, 1. 10.

¹³¹ Tommaso distingue: *causa essendi* e *causa fiendi*. La *causa fiendi* è la causa del divenire di qualcosa, come, ad es., il costruttore per la casa e i genitori per il figlio. Ma né il costruttore, né i genitori cono *causa essendi* rispettivamente della casa e del figlio, tant'è che questi possono continuare ad esistere anche dopo la morte di quelli. La *causa essendi*, invece, è la causa dell'essere delle cose, quella che dà l'essere alle cose, la causa senza di cui le cose non esisterebbero, né potrebbero persistere nell'essere. Ora, Dio è propriamente la *causa essendi* delle cose, la sola *causa essendi* (cfr. *S. Th.*, I, q. 104, a. 1).

¹³² *S. Th.*, I, q. 8, a. 3.

¹³³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 44, a. 4 et ad 1.

e le ama – «Dio ama veramente sia se stesso che gli altri esseri»¹³⁴ –. Esiste Dio, sommo bene, sommamente felice: che sia, oltre che la sua felicità, anche la felicità, il fine ultimo, dell'uomo?

3.2 L'antropologia

Tommaso, nella sua concezione dell'uomo, quanto alla impostazione di fondo, alle linee essenziali e alle argomentazioni, dipende da Aristotele. Ne supera, però, le incertezze e gli esiti finali, affermando in termini chiari l'unità sostanziale di anima e corpo nell'uomo, e, per l'anima intellettiva, la sua sussistenza, e il suo essere forma, anzi l'unica forma sostanziale dell'uomo. Egli parte dalla definizione aristotelica dell'anima come «forma del corpo»¹³⁵, passa per la «gerarchia» delle anime onde quella superiore contiene quella inferiore¹³⁶, e completa il discorso con l'attribuzione all'anima intellettiva dei caratteri che per Aristotele sono propri dell'intelletto agente – e, in certo modo, anche dell'intelletto potenziale –: l'essere «separato», «impassibile», «non mescolato»¹³⁷.

Aristotele definisce l'anima «sostanza (*ousia*) nel senso che è forma (*eidos*) di un corpo naturale che ha la vita in potenza»¹³⁸, «l'atto primo (*entelecheia* *he prote*) di un corpo naturale dotato di organi»¹³⁹. Tommaso è sulla stessa linea: «noi [...] chiamiamo anima il *primo* principio della vita». E in effetti, «se un corpo è vivente [...], ciò dipende dal fatto che esso è *tale* corpo»; ma «un essere è attualmente tale in forza di un principio, che viene chiamato il suo atto»; quindi, l'anima è «il primo principio di vita», è «atto di un corpo»¹⁴⁰.

L'anima, forma del corpo, «causa primaria in virtù di cui noi viviamo, percepiamo e pensiamo»¹⁴¹, a prima vista pare «non [...] separabile dal corpo»¹⁴². Aristotele, però, è convinto, da un lato, che «nulla impedisce che almeno alcune parti [dell'anima] siano separabili, in quanto non sono atto di nessun corpo»¹⁴³, e, dall'altro, che «l'intelletto (*nous*) [...] sembra che sia un genere diverso di anima, e che [...] possa essere separato come l'eterno dal

¹³⁴ C. G., I, c. 91, 2.

¹³⁵ Aristotelous *Peri Psuches*; trad. it. *Anima*, Milano, Rusconi, 1996 (d'ora in poi: *P. Ps.*), II, 1, 412 a 20.

¹³⁶ Cfr. *P. Ps.*, II, 3, 414 b 20 – 32.

¹³⁷ Il *nous* è *choristos*, *apathes*, *amiges*: per l'intelletto agente cfr. *P. Ps.*, III, 5, 430 a 18-20; per l'intelletto potenziale cfr. *P. Ps.*, III, 4, 429 b, 6; 429 a 15, 19.

¹³⁸ *P. Ps.*, II, 1, 412 a 19-21.

¹³⁹ *P. Ps.*, II, 1, 412 b 5-6.

¹⁴⁰ Thom. Aq., *S. Th.*, I, q. 75, a. 1.

¹⁴¹ Arist., *P. Ps.*, II, 2, 414 a 13-14.

¹⁴² *P. Ps.*, II, 1, 413 a 4.

¹⁴³ *P. Ps.*, II, 1, 413 a 7-9.

corruttibile»¹⁴⁴. A tale riguardo, già all'inizio del *Peri Psuches* egli aveva posto un principio: «Se [...] tra le attività o affezioni dell'anima, ce n'è qualcuna che le sia propria, l'anima potrà avere un'esistenza separata; ma se non ce n'è nessuna che la sia propria, non sarà separabile»¹⁴⁵. Ora, l'anima ha un'attività sua propria, quella di conoscere, ad opera di quella parte dell'anima che è l'intelletto. Questo è «non mescolato (*amiges*)»¹⁴⁶ con elementi materiali, nel senso che non ha nulla in comune con gli oggetti che deve conoscere, perché diversamente non potrebbe conoscerli a livello intellettuale; è «non mescolato» con il corpo del soggetto, perché altrimenti si ridurrebbe nelle condizioni dei sensi, ciascuno con un sensibile proprio, e non sarebbe in grado di conoscere tutti gli intelligibili; è propriamente «impassibile (*apathes*)»¹⁴⁷, perché il «ricevere» le forme intelligibili non è un «patire», un «subire» un'alterazione privativa, ma l'attualizzazione e il perfezionamento dell'intelletto stesso¹⁴⁸; è «il luogo delle forme»¹⁴⁹; «pensa tutte le cose»¹⁵⁰; è in grado di pensare se stesso¹⁵¹; è «separato (*choristos*)»¹⁵², indipendente dal corpo. Tutto questo è vero dell'intelletto potenziale, l'intelletto che conosce gli intelligibili. Al di sopra di questo intelletto, Aristotele pone l'intelletto agente, il principio attivo che «produce» gli intelligibili e fa passare all'atto l'intelletto potenziale. L'intelletto agente è separato, impassibile, non mescolato, ma soprattutto è atto per essenza, ed è immortale¹⁵³. Da una parte, allora, abbiamo il composto, dall'altra il *nous*: *pathetikos* e *poietikos*. Così, Aristotele, per un verso, afferma che «il soggetto immediato delle attività psichiche – comprendendovi anche il pensiero – non è l'anima stessa, ma il composto di anima e corpo, l'uomo insomma, che le esercita per mezzo della sua anima»; per altro verso, ritiene che «il *nous* nella sua vera essenza è [...] immortale»¹⁵⁴. Per quanto concerne il *nous*, però, c'è bisogno di qualche esplicitazione.

L'intelletto preesistente e sostanziale è quello produttivo. Esso, entrando nel composto umano, gli conferisce la propria sostanzialità e adempie il ruolo di forma, diventando la vera e unica anima (intellettuale) dell'uomo, ed esercitando sia le funzioni dell'intelletto conoscitivo («possibile» e «passivo») sia quelle inferiori (la sensitiva e la nutritiva). Il *nous pathetikos* è quindi una potenzialità o facoltà del *poietikos*; questo è «atto», forma e principio efficiente rispetto a quello, che è «materia» e «potenza» [...]. Di conseguenza il *nous*

¹⁴⁴ P. Ps., II, 2, 413 b 24-28.

¹⁴⁵ P. Ps., I, 1, 403 a 10-13.

¹⁴⁶ P. Ps., III, 4, 429 a 19.

¹⁴⁷ P. Ps., III, 4, 429 a 15.

¹⁴⁸ Cfr. P. Ps., II, 5, 417 b 2-17.

¹⁴⁹ P. Ps., III, 4, 429 a 28.

¹⁵⁰ P. Ps., III, 4, 429 a 18.

¹⁵¹ Cfr. P. Ps., III, 4, 429 b 9.

¹⁵² P. Ps., III, 4, 429 b 6.

¹⁵³ Cfr. P. Ps., III, 5, 430 a 10-25.

¹⁵⁴ Giancarlo Movia, *Introduzione a Aristotele, L'anima*, Napoli, Loffredo, 1979, pp. 72-73.

pathetikos – pur non avendo un organo corporeo (di cui, *a fortiori*, è privo pure il *poietikos*) – dipende nel suo processo conoscitivo dalle immagini sensibili e quindi (indirettamente) dalla corporeità, e pertanto è corruttibile e mortale come il composto [...], mentre l'intelletto produttivo, che è atto per essenza e che per sua natura coincide col pensiero sempre in atto, sopravvive [...] al composto ed è immortale ed eterno come le sostanze separate¹⁵⁵.

Fin qui Aristotele. Tommaso accetta da lui l'impostazione del problema: l'anima può avere un'esistenza separata dal corpo solo se ha un'attività che le sia propria. Naturalmente, che l'anima abbia un'attività indipendente dal corpo va dimostrato. Tommaso, sulla linea di Aristotele, adduce varie prove in questo senso. Anzitutto, l'intelletto conosce tutti i corpi, cosa che non potrebbe fare attraverso un organo corporeo: «l'intelletto [...] può conoscere tutte le nature sensibili»; ma «non è possibile trovare nessun organo corporeo [...] che sia capace di recepire tutte le nature sensibili», dato che «ogni organo corporeo ha una sua natura sensibile»; quindi l'intelletto non pensa mediante un organo corporeo, ma «ha una propria attività, in cui non ha niente in comune col corpo»¹⁵⁶. L'intelletto, poi, conosce per concetti universali, cosa che non potrebbe fare attraverso un organo corporeo: «il senso non può conoscere che i singolari», «poiché ogni facoltà sensitiva conosce mediante specie individuali, ricevendo le specie o immagini delle cose in organi corporei»¹⁵⁷. Inoltre, l'intelletto è capace di riflettere su se stesso in totalità, è capace di autocoscienza piena, e può farlo solo perché è incorporeo: «l'azione di un corpo non può mai riflettere sull'agente medesimo, poiché nella *Fisica* si dimostra che nessun corpo può muovere se stesso se non rispetto a una sua parte, in modo che una parte sia movente e l'altra mossa»¹⁵⁸. Infine, l'intelletto nel conoscere mostra di avere caratteri opposti a quelli dei sensi, e quindi non opera attraverso organi corporei: «l'intelletto viene irrobustito dall'eccellenza delle realtà intelligibili», per cui «chi conosce le realtà intelligibili più elevate e alte non è per questo meno capace di comprendere le altre cose, anzi, le conosce di più», mentre «i sensi si indeboliscono e si corrompono se i loro oggetti sensibili sono troppo violenti»¹⁵⁹.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 76-77.

¹⁵⁶ Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae de anima*; trad. it. *Le questioni disputate. L'anima umana*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2001 (d'ora in poi: *De an.*), q. 14; cfr. anche q. 2. «Chi ha la facoltà di conoscere delle cose, non deve possedere nessuna di esse nella sua natura; perché quella che fosse insita in lui per natura, impedirebbe la conoscenza delle altre [...]. Se dunque il principio intellettuale avesse in se stesso la natura di qualche corpo, non potrebbe conoscere tutti i corpi» (*S. Th.*, I, q. 75, a. 2; sul principio *intus existens prohibet extraneum* in Aristotele, cfr. *P. Ps.*, II, 7, 418 b 26-28; II, 11, 424 a 7-10). Cfr. anche Thomae Aquinatis *Compendium Theologiae*; trad. it. *Compendio di Teologia*, in *Compendio di Teologia e altri scritti*, Torino, Utet, 2001 (d'ora in poi: *Comp. Th.*), I, c. 79, 137.

¹⁵⁷ *C. G.*, II, c. 66, 2. Cfr. anche *De an.*, q. 1; *C. G.*, II, c. 79, 3; *Comp. Th.* I, c. 79, 137, 138.

¹⁵⁸ *C. G.*, II, c. 49, 7. Cfr. anche *S. Th.*, I, q. 87, aa. 1 e 3; *C. G.*, II, c. 66, 4.

¹⁵⁹ *Comp. Th.*, I, c. 79, 139. Cfr. anche *C. G.*, II, c. 55, 9, c. 66, 5.

Dunque, l'anima intellettiva ha un tipo di conoscenza che è indipendente da qualsiasi organo corporeo. Ma allora, se ha un'attività propria, avrà anche un'esistenza propria: sarà sussistente.

Il principio intellettivo, chiamato mente o intelletto, ha un'attività propria, in cui non entra il corpo. Ora, niente può operare per se stesso, se non esistesse per se stesso (*nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit*). L'operazione infatti non compete che all'ente in atto; tant'è vero che le cose operano conforme al loro modo di esistere [...]. Rimane dunque dimostrato che l'anima umana, la quale viene chiamata mente o intelletto, è un essere incorporeo e sussistente (*incorporeum et subsistens*)¹⁶⁰.

L'anima intellettiva è sussistente; è incorporea, quindi pura forma. E in quanto sussistente e pura forma è incorruttibile. Un ente, infatti, può corrompersi o *per accidens*, o *per se*. L'anima intellettiva non può corrompersi *per accidens* perché non è una forma materiale, che perisce in seguito alla corruzione del composto; non può corrompersi *per se* perché è forma sussistente: «l'essere è legato in modo essenziale alla forma», per cui, «se ciò che ha l'essere è la stessa forma, è impossibile che l'essere se ne separi»¹⁶¹.

Ma che ne è, a questo punto, dell'intelletto agente e dell'intelletto potenziale di Aristotele? Superando la posizione aristotelica, e confutando sia l'unicità dell'intelletto agente separato di Averroè e Avicenna, sia l'unicità dell'intelletto potenziale separato di Averroè, Tommaso sostiene che, se pensare è proprio dell'uomo, bisogna che nella sua stessa natura vi siano le condizioni che lo rendano possibile. Per l'uomo, «l'operazione naturale propria è l'intellezione, la quale non si compie né senza una passione, poiché l'intelletto riceve passivamente l'intelligibile, né senza un'azione, in quanto l'intelletto trasforma gli intelligibili in potenza in intelligibili in atto», per cui «nella natura dell'uomo devono esserci i principi dell'una e dell'altra funzione, cioè l'intelletto agente e quello possibile», «e nessuno dei due può essere realmente separato dall'anima dell'uomo»¹⁶².

Dunque, l'anima intellettiva, pura forma, sussistente, incorruttibile, ha l'intelletto agente e l'intelletto potenziale come sue *virtutes*. Ma un'anima siffatta in che rapporto è con il corpo? Che tipo di unione realizza con il corpo, in modo che si abbia quel «composto» che è l'uomo? Per Tommaso, l'anima intellettiva, con un'esistenza indipendente dal corpo, è, nello stesso tempo, forma del corpo, atto per cui il corpo umano è tale, e l'uomo è uomo. Egli spiega:

¹⁶⁰ *S. Th.*, I, q. 75, a. 2.

¹⁶¹ *De an.*, q. 14. Cfr. anche *S. Th.*, I, q. 75, a. 6; *C. G.*, II, c. 55, 2. Evidentemente, ciò non implica che Dio, di per sé, non possa annientare anche una forma sussistente, dato che essa consta comunque di essenza e esistenza (cfr. Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae de potentia*; trad. it. *Le questioni disputate. La potenza divina*, 2 voll., Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2003, q. 5, a. 3).

¹⁶² *C. G.*, II, c. 76, 9.

Perché una cosa sia forma sostanziale di un dato essere si richiedono due condizioni. Primo, che tale forma sia principio dell'esistenza sostanziale (*principium essendi substantialiter*) di quell'essere di cui è forma: principio [...] formale [...]. Di qui segue la seconda condizione, cioè che forma e materia abbiano un unico essere [...]. Ora, la sostanza intellettiva dal fatto che è sussistente [...] non è impedita dall'essere principio formale ed esistenziale (*formale principium essendi*) della materia, nel senso che comunica il proprio essere alla materia. Niente impedisce infatti che identico sia l'essere in cui sussistono e il composto e la sua forma¹⁶³.

La singolarità dell'anima intellettiva, allora, consiste in questo: è per l'essere dell'anima, forma sussistente, che l'uomo esiste, e non che l'anima esiste perché esiste l'uomo – essa continua ad esistere anche dopo la dissoluzione del corpo –; le altre forme, invece, che non sono sussistenti, e sono immerse nella materia, esistono solo per l'essere del composto e fino a che esiste il composto¹⁶⁴.

L'anima intellettiva è sussistente, e, insieme, è forma del corpo, forma sostanziale dell'uomo. Ed è anche l'unica forma sostanziale. Se così non fosse, infatti, se l'uomo avesse più forme, quella vegetativa, quella sensitiva, quella intellettiva, non sarebbe *unum per se*, ma solo *unum secundum quid*; e se la forma intellettiva non fosse quella sostanziale, ma intervenisse per ultima come forma, sarebbe forma accidentale, e l'uomo sarebbe *intelligens per accidens*. In realtà, invece, «in un individuo concreto (*in hoc homine*) non vi è altra forma sostanziale che l'anima razionale, e [...] grazie ad essa (*per eam*) l'uomo non soltanto è uomo, ma anche animale, vivo, corpo, sostanza ed ente»¹⁶⁵. L'anima intellettiva, in quanto forma più perfetta, «contiene virtualmente (*virtute continet*)» le forme inferiori e «compie mediante una [potenza] ciò che le inferiori compiono mediante [potenze] diverse, e ancor di più (*et adhuc amplius*)»¹⁶⁶.

Per Tommaso, l'anima intellettiva è spirituale, pura forma, sussistente, immortale, e, insieme, è forma del corpo, unica forma sostanziale dell'uomo. E che si unisca al corpo come forma non fa meraviglia, anzi è del tutto naturale, perché, da un lato, il corpo umano è il più perfetto tra le realtà della natura e in certo modo è disponibile, anzi tende, ad essere informato da una realtà di ordine superiore, e, dall'altro lato, l'anima intellettiva è la più imperfetta delle sostanze intellettive, per cui, non avendo idee innate, per conoscere ha bisogno, almeno su questa terra, di ricevere le specie intelligibili dalle cose

¹⁶³ C. G., II, c. 68. Cfr. anche *S. Th.*, I, q. 76, a. 1.

¹⁶⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 76, a. 1 ad 5.

¹⁶⁵ Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis*; trad. it. *Le questioni disputate. Le creature spirituali*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2001 (d'ora in poi: *De spirit. creat.*), a. 3. Cfr. anche *De an.*, q. 9; *S. Th.*, I, q. 76, a. 6 ad 1.

¹⁶⁶ *De spirit. creat.*, a. 3. Cfr. anche *S. Th.*, I, q. 76, a. 3.

esterne¹⁶⁷. Unità sostanziale di anima e corpo è quindi l'uomo, unità di cui egli stesso ha piena coscienza in quanto si coglie, al tempo stesso, come spirito e corpo: è lo stesso soggetto, ad es., che, leggendo un libro, ha coscienza di pensare e, contemporaneamente, avverte un certo fastidio agli occhi per la stanchezza. Meglio di noi Tommaso, con la nota espressione: «*Ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire*»¹⁶⁸.

Dunque, per Tommaso, l'uomo è unità sostanziale di spirito – l'anima intellettiva è incorporea, spirituale – e corpo, unità in cui l'anima intellettiva è l'unica forma sostanziale, ed è ciò che, avendo l'essere, in quanto è sussistente, lo comunica al corpo, onde il composto esiste in forza di un unico essere, quello dell'anima intellettiva.

4. *La felicità dell'uomo consiste nella contemplazione dell'essenza divina*

Dopo le considerazioni sul fine ultimo dell'uomo e i suoi caratteri generali, e su alcune realtà che non possono costituire la felicità, e dopo la presentazione delle coordinate di fondo della concezione metafisica e antropologica di Tommaso, siamo in grado di affrontare, in via diretta, il problema della felicità dell'uomo, e di determinare in positivo l'oggetto e l'attività in cui consiste la felicità stessa. Per gradi.

4.1 *Dio è il fine ultimo di tutte le cose, delle sostanze intellettive in particolare*

Anzitutto, una prima affermazione: il fine ultimo dell'universo è fuori dell'universo stesso.

Il bene presenta l'aspetto di fine. Quindi fine particolare d'un essere è un bene particolare; mentre il fine universale di tutti gli esseri è un bene universale. Il bene universale poi deve essere tale per se stesso e per la propria essenza, che quindi è l'essenza della bontà (*bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis*); invece il bene particolare è bene per partecipazione. Ora, è evidente che in tutto l'universo non esiste un bene che non sia tale solo per partecipazione. Per conseguenza, quel bene, che è il fine dell'universo, bisogna che sia al di fuori di tutto l'universo¹⁶⁹.

L'universo non è il fine ultimo delle sue parti, né di se stesso: non è il bene per essenza. Il fine ultimo di tutte le cose è Dio, in quanto sommo bene. E in effetti, «se è vero che nessuna cosa tende verso un oggetto come al suo fine,

¹⁶⁷ Cfr. *De an.*, qq. 8 e 15. Cfr. anche *S. Th.*, I, q. 76, a. 5.

¹⁶⁸ *S. Th.*, I, q. 76, a. 1.

¹⁶⁹ *S. Th.*, I, q. 103, a. 2; cfr. anche I-II, q. 2, a. 8 ad 2.

se non in quanto è un bene, bisogna che il bene in quanto bene sia fine»; di conseguenza, «colui che è il sommo bene è sommamente fine di tutte le cose (*quod [...] est summum bonum, est maxime omnium finis*)»; ma «il sommo bene è uno soltanto, cioè Dio»; quindi «tutte le cose sono ordinate come al loro fine a quell'unico bene che è Dio»¹⁷⁰.

La cosa ha una sua precisa spiegazione.

La volontà divina ha come oggetto principale ciò che vuole naturalmente (*naturaliter*) e che è come il fine della sua volontà, vale a dire la sua stessa bontà, in vista della quale vuole tutto ciò che vuole al di fuori di sé: crea infatti le cose in vista della sua bontà (*propter suam bonitatem*), come dice Agostino, affinché cioè la sua bontà [...] si diffonda su molte cose [...] mediante una certa partecipazione di somiglianza. Per cui le cose che vuole riguardo alle creature sono come degli oggetti secondari che vuole in vista della sua bontà, in modo che così la bontà divina sia per la sua volontà la ragione per cui vuole tutte le cose¹⁷¹.

Detto diversamente: «il fine ultimo delle cose fatte da un agente che opera con la sua volontà è ciò che è voluto dall'agente per primo e di per sé», che è poi ciò per cui l'agente fa tutto quello che fa; ma «ciò che è voluto per primo dalla volontà divina è la sua bontà», cioè Dio stesso in quanto bene; dunque, «è [...] necessario che il fine ultimo per cui tutte le cose sono state fatte da Dio sia la divina bontà»¹⁷². Da un altro punto di vista: «il bene particolare è ordinato come al suo fine al bene comune (*ordinatur in bonum commune*), poiché l'esistenza della parte è per l'esistenza del tutto»; ma «il sommo bene che è Dio è un bene comune (*bonum [...] summum, quod est Deus, est bonum commune*), poiché da lui dipende il bene di tutti»; quindi, «tutte le cose sono ordinate come al loro fine a quell'unico bene che è Dio»¹⁷³.

In breve, Dio è il fine ultimo di tutte le cose, perché è il bene sommo: come si implicano fine e bene, così fine ultimo e bene sommo. Che poi Dio sia chiamato bene sommo, o bene universale, o bene comune – tutte espressioni ricorrenti in Tommaso –, la cosa non cambia. Dio è bene sommo in se stesso, per se stesso, e in tanto è bene universale, bene comune, ossia bene di tutte le cose, bene di ogni bene, bene per cui ogni cosa è buona, in quanto è appunto bene sommo, bene per essenza.

Dio è il fine di tutte le cose¹⁷⁴. Ma, precisamente, in che senso? Il termine fine, come si sa, può significare «qualcosa a vantaggio di cui» e «lo scopo stesso di qualcosa»¹⁷⁵. È evidente che Dio non è fine nel primo senso. «Dio è

¹⁷⁰ C. G., III, c. 17, 1.

¹⁷¹ *De verit.*, q. 23, a. 4.

¹⁷² *Comp. Th.*, I, c. 101, 194.

¹⁷³ C. G., III, c. 17, 5.

¹⁷⁴ *Cfr. S. Th.*, I, q. 44, a. 4.

¹⁷⁵ Aristotelous *Ta meta ta phusika*; trad. it. *Metafisica*, 3 voll., Milano, Vita e Pensiero, 1993, XII, 7, 1072 b 2-3.

il fine delle cose non come qualcosa di costituito o di effettuato da esse, o a cui esse apportano qualcosa»: «a Dio non si può procurare nulla con l'azione di nessuna cosa, poiché egli è la sua bontà assolutamente perfetta»¹⁷⁶. Dio, invece, è il fine delle cose «come un bene da acquistarsi da parte di ciascuna di esse», come «oggetto da ottenere in qualche modo da lui stesso»: «Dio, che è causa agente di tutte le cose, [...] agisce [...] per elargire qualcosa con la sua azione»¹⁷⁷.

Tutte le cose tendono a Dio come fine ultimo. Ciò significa che tendono a imitare, per quel che possono, la perfezione divina, la bontà divina: tendono a somigliare a Dio. Ad es., cercano di conservare l'essere, e desiderano così somigliare a Dio, che è l'essere sussistente; in quanto immagini, per qualche verso, della causa prima, tendono a raggiungere la perfezione propria delle immagini, cioè avvicinarsi il più possibile all'archetipo, a Dio¹⁷⁸; che se poi una cosa diviene causa di altre, con la sua stessa causalità tende a somigliare a Dio, causa di tutta la realtà¹⁷⁹. Ad ogni modo, «tutte le cose che tendono alla propria perfezione tendono a Dio stesso, in quanto che le perfezioni di tutte le cose altro non sono che delle somiglianze dell'Essere divino»¹⁸⁰. Più radicalmente: «le creature [...] tendono a una somiglianza con Dio come gli effetti tendono a somigliare alla causa agente»¹⁸¹.

Tutte le cose tendono a Dio come fine ultimo. Ovviamente, ciascuna realtà alla sua maniera, secondo il suo statuto ontologico: «di alcune creature [Dio] si dice fine in quanto esse partecipano qualcosa della similitudine di Dio, e ciò è comune a tutte le creature; di altre invece [Dio] è fine nel senso che [...] arrivano a Dio mediante la loro operazione», «e ciò è solo delle creature razionali, che possono conoscere e amare Dio»¹⁸². Di conseguenza, relativamente al fine ultimo, le realtà prive di ragione per un verso concordano con l'uomo, per un altro verso no.

Se [...] parliamo dell'ultimo fine dell'uomo sotto l'aspetto oggettivo, allora tutti gli esseri concordano con lui nell'ultimo fine: poiché Dio è l'ultimo fine, sia dell'uomo che degli altri esseri. Se invece parliamo del fine ultimo dell'uomo, considerando il conseguimento di esso, allora le creature prive di ragione non concordano con l'uomo. Infatti l'uomo e le altre creature intellettive raggiungono l'ultimo fine mediante la conoscenza e l'amore di Dio: e questo è impossibile per le altre creature¹⁸³.

¹⁷⁶ Thom. Aq., C. G., III, c. 18, 3.

¹⁷⁷ C. G., III, c. 18, 1. 4.

¹⁷⁸ Cfr. C. G., III, c. 19, 3-5.

¹⁷⁹ Cfr. C. G., III, c. 21, 1. 5. 6.

¹⁸⁰ S. Th., I, q. 6, a. 1 ad 2. Cfr. anche C. G., III, c. 21, 5, c. 24.

¹⁸¹ C. G., III, c. 21, 4.

¹⁸² De verit., q. 5, a. 6 ad 4. Cfr. anche S. Th., I, q. 65, a. 2; De verit., q. 22, a. 2.

¹⁸³ S. Th., I-II, q. 1, a. 8.

Sembra allora che, per Tommaso, la felicità dell'uomo consista nella conoscenza e nell'amore di Dio. Ma per l'esattezza, in che consiste «essenzialmente» la felicità? Nella conoscenza di Dio, nell'amore di Dio, o nella conoscenza e nell'amore di Dio?

4.2 *La felicità dell'uomo consiste, sostanzialmente, nella contemplazione dell'essenza divina*

Per Tommaso, il fine ultimo dell'uomo, che è la felicità, è costituito in via essenziale dalla conoscenza di Dio, da un tipo di conoscenza di Dio. È questa una tesi che evidentemente merita di essere approfondita, sia in sé, sia nelle ragioni che la supportano. Ripartiamo, per questo, dalla natura dell'uomo, precisamente dall'intelletto e dalla volontà.

Per quanto riguarda l'intelletto, Tommaso segue la via tracciata da Aristotele. L'intelletto è intenzionalmente aperto a tutto l'essere: «la conoscenza intellettiva non è delimitata a certi oggetti, ma abbraccia ogni cosa», «cosicché dell'intelletto possibile il Filosofo afferma che ha “la capacità di diventare ogni cosa”»¹⁸⁴; «il nostro intelletto è in potenza a conoscere tutte le forme delle cose»¹⁸⁵; l'intelletto «*est quodammodo omnia*»¹⁸⁶, «*omnium capax*»¹⁸⁷, ossia è, in certo modo, cioè in potenza, tutti gli intelligibili¹⁸⁸; «è “*species specierum*” (specie delle specie), perché non ha soltanto una specie determinata *ad unum*, [...] ma è una specie capace di tutte le specie»¹⁸⁹. L'intelletto è in qualche modo infinito.

Essendo l'anima razionale superiore a tutte le capacità della materia, la parte dell'anima che è indipendente dagli organi corporei [= quella intellettiva] ha una certa infinità (*quandam habet infinitatem*) rispetto al corpo [...]: per il fatto che gli esseri immateriali sono in un certo senso infiniti (*quodammodo infinita*) rispetto a quelli materiali, poiché la forma viene coartata e delimitata dalla materia, mentre la forma libera dalla materia è in qualche modo infinita (*quodammodo infinita*). Perciò, i sensi, che sono facoltà corporee, conoscono i singolari determinati dalla materia: mentre l'intelletto, che è una facoltà indipendente dalla materia, conosce gli universali, i quali sono astratti dalla materia e abbracciano infiniti singolari (*infinita singularia*)¹⁹⁰.

¹⁸⁴ C. G., II, c. 47, 4. Per il riferimento ad Aristotele, cfr. *P. Ps.*, III, 5, 430 a 14-15.

¹⁸⁵ Thom. Aq., *C. G.*, III, c. 48, 12.

¹⁸⁶ *S. Th.*, I, q. 16, a. 3; cfr. anche I, q. 84, a. 2 ad 2.

¹⁸⁷ *De verit.*, q. 24, a. 10 ad 2.

¹⁸⁸ Cfr. *De verit.*, q. 2, a. 2. Cfr. anche Arist., *P. Ps.*, III, 8, 431 b 20-29.

¹⁸⁹ Thom. Aq., *Comp. Th.*, I, c. 103, 206.

¹⁹⁰ *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 6. «Le forme quanto più sono immateriali, tanto più si accostano a una certa infinità (*accedunt ad quandam infinitatem*)» (*S. Th.*, I, q. 14, a. 1).

«Il nostro intelletto nell'intendere si estende all'infinito (*ad infinitum in intelligendo extenditur*)»: lo attestano, tra l'altro, «il fatto che, data una qualsiasi estensione finita, il nostro intelletto è in grado di pensarne una più grande»¹⁹¹ e il fatto che «può intendere progressivamente un'infinita serie di numeri, di figure, di proporzioni»¹⁹².

L'intelletto trova la sua attuazione nell'intendere, ed è tanto più perfetto quanto più conosce. Anzi, il desiderio di conoscere risulta in certo modo insaziabile, nel senso che «più uno conosce, più cresce il desiderio di conoscere, che è naturale nell'uomo»¹⁹³: l'intelletto, che «è in potenza i suoi intelligibili, i quali sono infiniti», tende ad essere «totalmente attuato secondo tutti gli intelligibili che ha in potenza»¹⁹⁴. «Ma niente di finito può quietare il desiderio dell'intelletto», che «col desiderio naturale (*naturali desiderio*) tende a conoscere una sostanza di dignità infinita (*altitudinis infinitae*)»¹⁹⁵, cioè Dio: «la creatura razionale è capace di Dio (*capax Dei*), perché [...] può conoscerlo e amarlo esplicitamente»¹⁹⁶.

In sintesi, l'intelletto umano come apertura infinita all'essere, come apertura all'infinito, trova la sua piena realizzazione solo nella conoscenza di Dio: il suo oggetto «adeguato», per così dire, è Dio, pur rimanendo lo stesso intelletto «inadeguato» rispetto a Dio.

Per quanto riguarda la volontà, essa è appetito razionale. Vi sono varie forme di appetito. Vi è un appetito «che non deriva dalla conoscenza del soggetto appetente, ma da quella di un altro» e cioè «di colui che ha istituito la natura»: è l'appetito naturale, tipico degli esseri fisici, naturali. Vi è un appetito «che segue la conoscenza dello stesso soggetto appetente, però la segue per necessità e non in forza di un libero giudizio»: è l'appetito sensitivo dell'animale. Vi è un appetito «che segue la conoscenza del soggetto appetente, dietro un libero giudizio»: «è l'appetito razionale o intellettuale, denominato volontà»¹⁹⁷. Oggetto dell'appetito, in ogni sua forma, è il bene, come fine. La volontà, in quanto appetito razionale, avrà come oggetto il bene come conosciuto dall'intelletto. Ma l'intelletto conosce l'universale, in questo caso il bene universale¹⁹⁸, per cui l'oggetto proprio della volontà è il bene universale, il bene come tale.

La volontà ha come suo oggetto proporzionato il bene intellettualmente conosciuto (*bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei*); invece il bene percepito

¹⁹¹ C. G., I, c. 43, 7.

¹⁹² C. G., II, c. 49, 5.

¹⁹³ C. G., III, c. 48, 2; cfr. anche III, c. 25, 10.

¹⁹⁴ *Comp. Th.*, I, c. 103, 206.

¹⁹⁵ C. G., III, c. 50, 4.

¹⁹⁶ *De verit.*, q. 22, a. 2 ad 5.

¹⁹⁷ *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 1.

¹⁹⁸ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 1.

dal senso e dall'immaginazione non è proporzionato alla volontà, ma all'appetito sensitivo: poiché la volontà può tendere al bene universale conosciuto dalla ragione (*voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit*); mentre l'appetito sensitivo tende soltanto al bene particolare conosciuto dalle potenze sensitive¹⁹⁹.

La volontà, allora, è libera nei confronti dei beni particolari, che in quanto finiti non adeguano il bene come tale: «l'applicazione del concetto intellettuale universale può essere fatta rispetto a oggetti molteplici e diversi», per cui «il giudizio dell'intelletto sulle azioni da compiere non è determinato a una soltanto»²⁰⁰. Nei confronti del bene come tale, invece, la volontà è determinata, nel senso che non può non volerlo, per la sua stessa natura di appetito razionale: «poiché l'intelletto muove la volontà mediante la forma conoscitiva» e «non solo conosce questo o quel bene particolare, ma il bene nella sua universalità (*ipsium bonum commune*)», «essendoci sempre proporzione tra motore e mosso, la volontà delle sostanze intellettive [...] sarà determinata dalla natura [...] al bene nella sua universalità (*ad bonum commune*)»²⁰¹. Così, «se alla volontà viene presentato un oggetto universalmente e sotto tutti gli aspetti buono, necessariamente la volontà tenderà verso di esso, quando desidera qualche cosa: infatti non potrà volere l'opposto»; «se invece le viene presentato un oggetto che non è bene sotto tutti gli aspetti, allora la volontà non sarà portata necessariamente a volerlo»²⁰². Ma, nella realtà, qual è il *bonum universale*, il *bonum commune*? È il bene in sé: «il bene universale [...] deve essere tale per se stesso e per la propria essenza»²⁰³. Il bene come tale è Dio.

L'oggetto della volontà, cioè dell'appetito umano, è il bene universale (*universale bonum*), come quello dell'intelletto è il vero nella sua universalità (*universale verum*). È evidente quindi che niente può appagare (*quietare*) la volontà umana, all'infuori del bene preso in tutta la sua universalità (*bonum universale*). Esso però non si trova in un bene creato, ma soltanto in Dio: poiché ogni creatura ha una bontà partecipata. Perciò Dio soltanto, può appagare (*implere*) la volontà dell'uomo²⁰⁴.

A questo punto, però, in margine quanto si sta dicendo, è d'obbligo una precisazione. Le espressioni «essere come tale» e «bene come tale» cosa significano esattamente? Quando si dice di conoscere l'albero come tale, ci si riferisce all'albero in universale, all'essenza di albero. Ovviamente, si ha l'idea universale di albero dalla percezione e dalla conoscenza di un certo albero o di vari alberi. Si conserva, però, l'idea di albero come tale anche se nessun albero

¹⁹⁹ *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 3; cfr. anche I, q. 59, a. 1; I-II, q. 2, a. 7, q. 4, a. 2 ad 2, q. 9, a. 1.

²⁰⁰ *C. G.*, II, c. 48, 4.

²⁰¹ *C. G.*, II, c. 48, 5.

²⁰² *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 2; cfr. anche I-II, q. 10, a. 1.

²⁰³ *S. Th.*, I, q. 103, a. 2.

²⁰⁴ *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 8; cfr. anche I-II, q. 3, a. 1.

esistesse più, per cui, in tal caso, all'idea di albero nulla corrisponderebbe nella realtà. In termini generali, l'idea di una cosa non ne comporta necessariamente l'esistenza. Ora, per «l'essere come tale», ci si riferisce qui all'essere in universale, inteso come ciò che appartiene a tutti gli enti che esistono, e per «il bene come tale» ci si riferisce al bene in universale, a ciò per cui le cose sono buone, con la conseguenza che, se scomparissero tutte le cose che sono e che sono buone, le idee di essere come tale e di bene come tale rimarrebbero, ma non avrebbero nulla di corrispettivo nella realtà? Non è assolutamente questo il significato che, in questa sede, si dà alle espressioni «essere come tale» e «bene come tale». Il loro vero senso è: «essere in sé, essere sussistente, essere la cui essenza è esistere»; «bene in sé, bene per essenza, bene la cui essenza è la stessa bontà». Sembra, questa, un'operazione di stampo, in certo modo, platonico: sostanzializzazione delle idee. Ma non è affatto così. Che l'essere in sé, *ipsum esse subsistens*, esista, è stato dimostrato a partire dalla contingenza del mondo; che il bene in sé esista è stato dimostrato in vari modi, ma basterebbe richiamare anche solo l'identità di essere e bene, da cui l'identità di essere in sé e bene in sé. Pertanto, le nostre formule possono ben risultare, anzi risultano comunque, inadeguate ad indicare ciò che Dio è come essere e come bene. E tuttavia, esiste realmente *un essere che è l'essere e che è il bene*, un essere che è «l'essere come tale» e «il bene come tale», per cui le nostre rispettive idee non sono pure «astrazioni».

A Dio, essere in sé, tende l'intelletto; a Dio, bene in sé, tende la volontà. In particolare, per quanto riguarda la volontà, l'uomo è «*capax summi boni*»²⁰⁵, «*perfecti boni [...] capax*»²⁰⁶: con l'intelletto conosce il bene come tale e con la volontà tende al bene come tale. Ma allora, dato che l'intelletto trova il suo appagamento nella conoscenza dell'Essere, e la volontà nell'amore del Bene sommo, sembra proprio che la felicità dell'uomo consista nella conoscenza e nell'amore di Dio. Tommaso, per certi versi, è d'accordo su questo, come si vedrà meglio più avanti. Ciò che gli sta molto a cuore, però, è individuare in che cosa consista «essenzialmente» la felicità dell'uomo. Egli ritiene che la felicità dell'uomo consista «essenzialmente» nella conoscenza di Dio, cioè in un'operazione dell'intelletto. Cerca di dimostrarlo attraverso due vie, una per affermazione, l'altra per esclusione. Più precisamente, da un lato egli sottolinea l'eccellenza dell'intelletto e la specifica appartenenza dell'operazione intellettuale alle sostanze intellettive come tali; dall'altro, evidenzia l'impossibilità che la felicità consista in un atto della volontà²⁰⁷.

²⁰⁵ *S. Th.*, I, q. 93, a. 2 ad 3.

²⁰⁶ *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 1.

²⁰⁷ Una puntualizzazione: Tommaso ha già escluso che la felicità consista in un atto della volontà, cioè nel volere stesso; qui, invece, nega che la felicità consista «essenzialmente» in un atto della volontà che raggiunga Dio, che abbia Dio come oggetto.

A giustificazione del primato dell'intelletto in ordine alla felicità, Tommaso porta varie prove. Ne citiamo solo tre. Per cominciare:

Fine di ogni cosa è la sua operazione propria [...]. Ora, la conoscenza intellettuale è l'operazione propria delle sostanze intellettive. Dunque essa è il loro fine. Quindi l'atto più perfetto in questa forma di attività è il loro ultimo fine: soprattutto trattandosi di operazioni [...] quali [...] l'intendere e il sentire. E poiché queste operazioni ricevono la specie e la conoscibilità dall'oggetto, è necessario che ciascuna di queste operazioni sia tanto più perfetta, quanto è più perfetto il suo oggetto. Perciò la conoscenza dell'intelligibile perfettissimo, che è Dio, è la più perfetta delle operazioni intellettive. Quindi conoscere Dio mediante l'intellezione è il fine ultimo di qualsiasi sostanza intellettuale²⁰⁸.

In secondo luogo, dato che «in tutte le serie di agenti e di motori coordinati bisogna che il fine del primo agente o motore sia l'ultimo fine di tutti gli altri», siccome «tra tutte le facoltà dell'uomo si riscontra che il primo motore è l'intelletto, poiché l'intelletto muove la parte appetitiva proponendole il suo oggetto», «il fine dell'intelletto costituisce il fine di tutte le azioni umane»; ma «fine e bene dell'intelletto è la verità»; quindi conoscere Dio che è la Verità «è il fine ultimo di tutto l'uomo, di tutte le sue azioni e di tutti i suoi desideri»²⁰⁹. Infine, l'uomo ha «il desiderio naturale» di conoscere le cause delle cose, anzi «per natura desidera, quale ultimo fine, di conoscere la causa prima»; ma «la causa prima di tutte le cose è Dio»; quindi «conoscere Dio è l'ultimo fine dell'uomo»²¹⁰.

Dunque, il fine ultimo dell'uomo è conoscere Dio. E aggiunge Tommaso:

L'ultimo fine dell'uomo e di qualsiasi sostanza intellettuale viene denominato *felicità* o *beatitudine* («*felicitas*» *sive* «*beatitudo*»), perché questo è ciò che tutte le sostanze intellettive desiderano come ultimo fine e per se stesso. Dunque conoscere Dio è la beatitudine o la felicità ultima di tutte le sostanze intellettive [...]. Con ciò si accorda l'insegnamento di Aristotele, il quale nell'ultimo libro dell'*Etica* afferma che l'ultima felicità dell'uomo è «speculativa e riguarda l'oggetto speculativo più eccellente»²¹¹.

La felicità, allora, consiste essenzialmente in un atto dell'intelletto. Questo risulta vero per le ragioni appena esposte. Ma è vero anche perché la felicità non può consistere essenzialmente in un atto della volontà. Tommaso adduce in tal senso alcuni argomenti, che da un lato militano contro la volontà, e, dall'altro, riaffermano la preminenza dell'intelletto. Intanto, «la beatitudine, essendo un bene proprio delle creature intellettive, deve appartenere alla natura intellettuale per quello che le è proprio»; ma l'appetito non è proprio delle nature intellettive perché è presente in tutti gli esseri, per cui «la volontà in

²⁰⁸ C. G., III, c. 25, 2.

²⁰⁹ C. G., III, c. 25, 7.

²¹⁰ C. G., III, c. 25, 8.

²¹¹ C. G., III, c. 25, 10. Per il riferimento ad Aristotele, cfr. *E. N.*, X, 7, 1177 a 17-21.

quanto appetito non è una proprietà della natura intellettiva», «ma lo è solo in quanto dipende dall'intelletto»; quindi, «la beatitudine o felicità consiste sostanzialmente e principalmente (*substantialiter et principaliter*) in un atto dell'intelletto piuttosto che in un atto della volontà»²¹². In secondo luogo, «la vera beatitudine non differisce da quella falsa per l'atto della volontà, poiché la volontà si comporta nello stesso modo nel desiderare, nell'amare o nel godere, qualunque sia l'oggetto proposto come sommo bene, vero o falso che sia»; «la distinzione tra sommo bene vero e falso», invece, «non è indifferente per l'intelletto»; e quindi «la beatitudine, o felicità, consiste essenzialmente (*essentialiter*) nell'intelletto»²¹³. Infine, dato che «non è possibile volere ciò che ancora non si conosce», «l'ultima felicità dell'uomo consiste essenzialmente (*substantialiter*) nel conoscere Dio con l'intelletto, non già in un atto della volontà»²¹⁴.

Il fine ultimo dell'uomo, quindi, la felicità consiste in un'operazione dell'intelletto. Ma di quale operazione intellettiva si tratta? Non dell'esercizio delle scienze speculative, perché «può estendersi solo entro quei limiti che si possono raggiungere con la conoscenza delle cose sensibili», e «l'ultima beatitudine dell'uomo [...] non può consistere nella conoscenza delle cose sensibili»²¹⁵. Non nella conoscenza delle sostanze separate, perché, in quanto realtà per partecipazione, sono vere per partecipazione, e quindi come «esseri che hanno una verità partecipata sono incapaci [...] di perfezionare l'intelletto secondo l'ultima sua perfezione»: «oggetto proprio dell'intelletto è la verità»²¹⁶ come tale.

La felicità dell'uomo consiste solo nella conoscenza di Dio, che è la verità per essenza. Ma quale conoscenza? Certamente, non la conoscenza di Dio che ha la maggior parte degli uomini: è confusa, è imperfetta, è spesso mescolata ad errori, è tale per cui si ha dell'oggetto una nozione per molti aspetti potenziale, mentre «la felicità è un'azione perfetta, e il sommo bene dell'uomo deve consistere in qualcosa di attuale»²¹⁷. E non costituisce la felicità nemmeno la conoscenza che si può avere di Dio attraverso la dimostrazione: «la felicità è un bene comune (*quoddam commune bonum*) possibile a conseguirsi da tutti gli uomini», mentre «sono pochi quelli che arrivano ad avere la [...] conoscenza di Dio per via di dimostrazione»²¹⁸; una volta conseguito il fine ultimo la volontà si acquieta, per cui costituisce la felicità quella conoscenza di Dio che, se raggiunta, esclude che vi sia altro da desiderare di conoscere, mentre tale non è la conoscenza di Dio mediante dimostrazione²¹⁹; «tutta la potenza

²¹² Thom. Aq., C. G., III, c. 26, 1.

²¹³ C. G., III, c. 26, 4.

²¹⁴ C. G., III, c. 26, 9.

²¹⁵ S. Th., I-II, q. 3, a. 6.

²¹⁶ S. Th., I-II, q. 3, a. 7.

²¹⁷ C. G., III, c. 38, 4; cfr. anche III, c. 38, 1.

²¹⁸ C. G., III, c. 39, 1.

²¹⁹ Cfr. C. G., III, c. 39, 5.

dell'intelletto può essere attuata simultaneamente» e questo è richiesto per la felicità, ma «di ciò non è capace la conoscenza di Dio che si può avere mediante la dimostrazione»²²⁰.

La conoscenza comune di Dio e quella per dimostrazione arrivano, nel migliore dei casi, ad affermare l'esistenza di Dio e ciò che a lui conviene necessariamente come causa prima di tutta la realtà. Ma la felicità richiede molto di più: la conoscenza dell'essenza divina.

La felicità ultima e perfetta non può consistere che nella visione dell'essenza divina. Per averne la dimostrazione si impongono due considerazioni. La prima, che l'uomo non è perfettamente felice fino a che gli rimane qualche cosa da desiderare e da cercare. La seconda, che la perfezione di ciascuna potenza è determinata dalla natura del proprio oggetto. Ora, l'intelletto, come insegna Aristotele, ha per oggetto la *quiddità*, o essenza delle cose [...]. Perciò rimane nell'uomo il desiderio naturale (*remanet naturaliter homini desiderium*) di conoscere la *quiddità* della causa, quando nel conoscere gli effetti arriva a comprendere che essi hanno una causa [...]. Ora, dal momento che l'intelletto umano, conoscendo la natura di un effetto creato, arriva a conoscere solo l'*esistenza* di Dio, la perfezione conseguita non è tale da raggiungere davvero la causa prima, ma gli rimane ancora il desiderio naturale (*naturale desiderium*) di indagarne la natura. Quindi non è perfettamente felice. Ma alla perfetta felicità si richiede che l'intelletto raggiunga l'essenza stessa della causa prima. E allora avrà la sua perfezione nel possesso oggettivo di Dio (*per unionem ad Deum sicut ad obiectum*), nel quale soltanto si trova la felicità dell'uomo²²¹.

4.3 Alcuni interrogativi sulla visione dell'essenza divina

La ragione, a partire dalla natura dell'intelletto, che ha per oggetto l'essenza delle cose, e dalla nozione della felicità come appagamento totale, è in grado di affermare che la perfezione ultima dell'intelletto e la felicità richiedono che l'intelletto contempi l'essenza divina. La felicità dell'uomo consiste nella visione dell'essenza divina. Due, quindi, gli elementi della felicità: l'oggetto e l'atto della felicità. L'oggetto della felicità dell'uomo è Dio. Nessun ente finito può riempire, colmare, saturare l'apertura potenzialmente infinita dell'intelletto all'essere e la tendenza della volontà al bene come tale, al bene assoluto. Solo Dio può costituire il compimento e l'appagamento dell'intelletto e della volontà. Quanto all'atto della felicità, esso consiste, come già detto, in quella che è «l'operazione umana più nobile (*optima [...] operatio hominis*)» «della facoltà più nobile (*optimae potentiae*)» «in rapporto al più nobile oggetto (*respectu optimi obiecti*)»²²²: consiste cioè nella contemplazione dell'essenza divina. Ma vi è un ulteriore componente della felicità: il godimento (*delectatio*,

²²⁰ C. G., III, c. 39, 6.

²²¹ S. Th., I-II, q. 3, a. 8. Cfr. anche C. G., III, c. 50, 2.

²²² S. Th., I-II, q. 3, a. 5.

meglio *gaudium*)²²³. «Il piacere (*delectatio*) [...] consiste [...] nella perfezione raggiunta»: «quando una cosa viene costituita nella propria operazione con-naturale e non impedita, segue il piacere (*delectatio*)»²²⁴. Causa del piacere è «la presenza del bene connaturale»²²⁵, e condizione ne è la consapevolezza del conseguimento del bene²²⁶. Ma come va inquadrato il godimento nella felicità? Tommaso sostiene che il godimento non fa parte dell'essenza della felicità, la quale consiste nella sola contemplazione di Dio. Talvolta lo definisce «accidente proprio» della felicità: «il godimento che accompagna il bene perfetto [= la felicità] non è «l'essenza stessa della beatitudine», ma è «un qualche cosa che ne deriva come un accidente proprio (*sicut per se accidens*)»²²⁷. Altre volte lo qualifica come elemento concomitante della felicità: «il godimento è una perfezione concomitante (*perfectio concomitans*), e non una perfezione che rende la visione perfetta nella sua specie»²²⁸. Ad ogni modo, siccome «la felicità non è altro che il conseguimento del sommo bene, non può esserci la felicità senza il godimento che l'accompagna»²²⁹. Resta comunque vero, però, che la contemplazione di Dio è certamente superiore al godimento: se «la gioia consiste in un acquietamento della volontà», «che la volontà si acquieti in una data cosa, dipende solo dalla bontà della cosa stessa in cui si acquieta», per cui «è un bene più grande l'operazione stessa in cui la volontà si acquieta, che l'acquietarsi della volontà in essa»²³⁰.

La felicità dell'uomo, dunque, consiste nella visione dell'essenza divina, accompagnata dal godimento.

a) Ma qui una prima domanda: *l'intelletto umano può comprendere l'essenza divina?* Tommaso distingue due significati del termine «comprensione». In un primo senso, comprensione «sta a indicare l'inclusione dell'oggetto compreso in colui che lo comprende (*inclusio comprehensi in comprehendente*)», per cui «tutto ciò che è compreso da un essere finito è cosa finita»: in questo modo, com'è evidente, «Dio non può essere compreso da nessun intelletto creato». In un altro senso, «la comprensione non indica nient'altro che la presa di possesso di una cosa già raggiunta e presente», per cui tale comprensione «è richiesta nella beatitudine»²³¹: «la visione stessa, oppure l'oggetto della vi-

²²³ «Il piacere (*delectatio*) è più esteso della gioia (*gaudium*)»: «il termine gioia si usa soltanto per il piacere che accompagna la ragione», per cui «per gli animali non parliamo di gioia (*gaudium*), ma di piacere (*delectatio*)» (S. Th., I-II, q. 31, a. 3).

²²⁴ S. Th., I-II, q. 31, a. 1 ad 1.

²²⁵ S. Th., I-II, q. 31, a. 1.

²²⁶ Cfr. S. Th., I-II, q. 31, a. 5.

²²⁷ S. Th., I-II, q. 2, a. 6. «Ogni godimento è un accidente proprio (*quoddam proprium accidens*) annesso alla beatitudine» (*ibid.*). Cfr. anche S. Th., I-II, q. 3, a. 4.

²²⁸ S. Th., I-II, q. 4, a. 2 ad 1. Cfr. anche C. G., III, c. 26, 8; S. Th., I-II, q. 4, a. 1.

²²⁹ S. Th., I-II, q. 4, a. 1.

²³⁰ S. Th., I-II, q. 4, a. 2.

²³¹ S. Th., q. 4, a. 3 ad 1. Cfr. anche C. G., III, c. 55; *De verit.*, q. 8, a. 2; S. Th., I, q. 12, a. 7 ad 1.

sione in quanto presente, è oggetto della comprensione»²³². Comunque, al di là di questo secondo senso del termine «comprensione», rimane fermo che «è impossibile che la visione di un intelletto creato veda adeguatamente l'essenza divina, ossia così da vederla in tutta la sua visibilità»²³³: Dio è «incomprensibile» non nel senso che qualcosa di lui resti invisibile, ma perché «non è veduto tanto perfettamente quanto è visibile»²³⁴. E tuttavia, l'uomo può raggiungere la visione dell'essenza divina, anche se in modo imperfetto: l'uomo «è capace di vedere l'essenza divina (*est capax visionis divinae essentiae*)»²³⁵. Più in generale, «qualsiasi intelletto creato può giungere alla visione dell'essenza divina, senza che la impedisca l'inferiorità della sua natura»²³⁶.

b) Un'altra domanda: *la beatitudine consiste in un'operazione dell'intelletto speculativo o dell'intelletto pratico?* Tommaso non ha dubbi: la beatitudine consiste in un'operazione dell'intelletto speculativo. Almeno tre, le ragioni. Anzitutto, se nell'uomo «la facoltà più nobile è l'intelletto, e il suo più nobile oggetto è il bene divino», questo «non è oggetto dell'intelletto pratico, bensì di quello speculativo», per cui «la beatitudine consiste principalmente (*maxime*) in tale operazione, cioè nella contemplazione delle cose divine»²³⁷. In secondo luogo, la felicità non può consistere nella vita attiva, che è di competenza dell'intelletto pratico, perché le relative operazioni non sono desiderate per se stesse ma per l'azione, mentre la contemplazione è ricercata per se stessa, come la felicità²³⁸. Infine, dato che la contemplazione assimila l'uomo agli esseri superiori, cioè a Dio e alle sostanze intellettive separate, mentre la vita attiva lo accomuna in qualche modo agli animali, è evidente che la felicità è un'operazione dell'intelletto speculativo²³⁹.

c) Un'ulteriore domanda: *come, in che modo, l'intelletto umano conosce l'essenza divina?* Il problema presenta una sua difficoltà. Intanto, siccome «tutte le specie intelligibili con le quali è possibile intendere l'essenza di una cosa abbracciano ed esauriscono la cosa che rappresentano», «è impossibile che un'immagine creata rappresenti Dio nella sua totalità», per cui «è impossibile che l'essenza divina sia conosciuta mediante un'immagine creata»²⁴⁰. Pertanto, «posto che si veda l'essenza di Dio, bisogna che l'intelletto la veda mediante la stessa essenza divina: cosicché in questa visione l'essenza divina

²³² S. Th., I-II, q. 4, a. 3 ad 3.

²³³ C. G., III, c. 55, 2.

²³⁴ S. Th., I, q. 12, a. 7 ad 2. Cfr. anche *De verit.*, q. 8, a. 2.

²³⁵ S. Th., I-II, q. 5, a. 1.

²³⁶ C. G., III, c. 57, 3. Cfr. anche S. Th., I, q. 12, a. 1; C. G., III, c. 51.

²³⁷ S. Th., I-II, q. 3, a. 5.

²³⁸ Cfr. *ibid.*

²³⁹ Cfr. *ibid.*

²⁴⁰ C. G., III, c. 49, 4.

è insieme l'oggetto veduto e il mezzo con cui si vede»²⁴¹. Lo stesso Tommaso riconosce che «a qualcuno può sembrare impossibile che mediante l'essenza divina l'intelletto creato possa vedere la stessa sostanza divina come mediante una specie intelligibile». Ma precisa: «Poiché la verità è [...] la perfezione dell'intelletto, potrà essere forma nell'ordine dell'intelligibilità [...] quell'intelligibile che è la stessa verità», per cui «l'essenza divina può esercitare rispetto all'intelletto creato la funzione di specie intelligibile: il che non può attribuirsi all'essenza di nessun'altra sostanza separata»²⁴². Dunque, «quando un intelletto creato vede Dio per essenza, la stessa essenza di Dio diventa la forma intelligibile dell'intelletto»²⁴³, e «la somiglianza dell'intelletto speculativo con Dio ha carattere di unione e di "informazione" (*est secundum unionem vel informationem*)»²⁴⁴. Così, l'essenza divina, come forma intelligibile dell'intelletto creato, attua la potenzialità dell'intelletto come la forma informa la materia, ma lo fa non esattamente come una forma qualsiasi, data l'infinità della stessa essenza divina, e stante l'inadeguatezza della materia, cioè, nel nostro caso, la finitezza dell'intelletto. Conclude Tommaso: «Con questa visione [= di Dio attraverso la sua essenza] otteniamo la massima somiglianza con Dio, e partecipiamo della sua beatitudine: poiché Dio stesso vede la propria sostanza mediante la propria essenza, e ciò costituisce la sua beatitudine»²⁴⁵. Insomma, nella visione dell'essenza divina noi contempliamo Dio mediante la sua essenza, in un modo che è «analogo» al suo: lo contempliamo nella sua obiettiva realtà.

d) Ancora una domanda: *nella vita presente è possibile la visione dell'essenza divina?* Tommaso ritiene di no.

La nostra conoscenza naturale trae origine dal senso: e quindi si estende fin dove può essere condotta come per mano dalle cose sensibili. Ora, mediante le cose sensibili il nostro intelletto non può giungere sino al punto di vedere l'essenza divina: perché le creature sensibili sono effetti di Dio che non adeguano la potenza della loro causa. Perciò mediante la cognizione delle cose sensibili non si può avere il pieno conoscimento della potenza di Dio, e per ciò stesso neppure quello della sua essenza²⁴⁶.

Ma se è così, «non essendo possibile in questa vita [...] intuire Dio per essenza», «è impossibile che l'ultima felicità dell'uomo sia in questa vita»²⁴⁷. Ciò è perfettamente vero. E risulta anche dalle considerazioni che seguono: la felicità consiste in un'operazione intellettiva, che è impossibile esercitare

²⁴¹ C. G., III, c. 51.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ S. Th., I, q. 12, a. 5. Cfr. anche *De verit.*, q. 10, a. 11.

²⁴⁴ S. Th., I-II, q. 3, a. 5 ad 1.

²⁴⁵ C. G., III, c. 51.

²⁴⁶ S. Th., I, q. 12, a. 12. Cfr. anche C. G., III, c. 47; S. Th., I, q. 12, a. 11.

²⁴⁷ C. G., III, c. 48, 1.

continuamente nella vita presente; la vita nel mondo non garantisce la piena soddisfazione del desiderio di conoscere, né la stabilità della felicità; la vita terrena non è esente da mali, né dalla morte²⁴⁸. In breve, la felicità non è di questo mondo, almeno non la felicità perfetta, che è quello stato in cui la mente umana è unita a Dio «mediante un'operazione unica, continua e sempiterna (*una et continua et sempiterna operatione*)»²⁴⁹. Su questa terra è possibile solo una felicità imperfetta. Essa è legata alla vita pratica secondo virtù, ma soprattutto alla contemplazione: «consiste [...] principalmente nella contemplazione; in modo secondario, [...] consiste anche nelle operazioni dell'intelletto pratico che regola le azioni e le passioni umane, come dice Aristotele»²⁵⁰. Anche qui, la preminenza della contemplazione: essa «impegna quello che è più peculiare dell'uomo, cioè l'intelletto»; «può essere più continua»; è autosufficiente nel senso che il contemplativo ha bisogno di poche cose, e basta a se stesso; «è amata di più per se stessa»²⁵¹. La felicità imperfetta rappresenta «una certa partecipazione della beatitudine [perfetta]»: una partecipazione che è «tanto maggiore quanto l'operazione viene ad essere più unitaria e continua», per cui, «nella vita attiva [...] si trova minore affinità con la beatitudine che nella vita contemplativa, la quale ha un unico oggetto, cioè la contemplazione della verità»²⁵².

Felicità perfetta e felicità imperfetta. La prima «esaurisce la vera nozione di felicità»; l'altra «partecipa un aspetto particolare di essa»²⁵³. La prima non dipende dal corpo, non ha a che fare con la sensibilità e con le specie sensibili, per cui «l'anima può essere beata senza il corpo»; l'altra, in quanto «operazione dell'intelletto, sia speculativo che pratico», stante che «non è possibile un'operazione dell'intelletto senza i fantasmi», «richiede necessariamente il corpo»²⁵⁴. L'una appartiene alla vita ultraterrena, l'altra alla vita in questo mondo. La felicità perfetta appartiene all'altra vita. Nessun problema in questo, dato che l'anima dell'uomo, l'anima intellettiva, è forma sussistente, e, come tale, incorruttibile, immortale. Anzi, salvo un miracolo da parte di Dio²⁵⁵, la visione dell'essenza divina è possibile solo all'anima separata dal corpo corruttibile, all'anima che non conosce più attraverso le specie sensibili.

²⁴⁸ Cfr. C. G., III, c. 48. Cfr. anche *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 3.

²⁴⁹ *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 2 ad 4.

²⁵⁰ *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 5.

²⁵¹ *S. Th.*, II-II, q. 182, a. 1.

²⁵² *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 2 ad 4.

²⁵³ *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 6.

²⁵⁴ *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 5.

²⁵⁵ Dio, senza dubbio, può «condurre la mente al punto di unirsi alla divina essenza nello stato di via in quel modo in cui si unisce ad essa nella patria»: in tal caso, «è necessario che la mente desista da quel modo di conoscenza con cui astrae dai fantasmi» (*De verit.*, q. 10, a. 11).

e) Ma qui un'altra domanda: *se è l'anima che contempla Dio, è l'anima, o è l'uomo, che è felice?* Tommaso sostiene che è l'uomo ad essere felice. E ciò, per vari motivi. Anzitutto, l'uomo si identifica, in certo modo, con la sua componente più eccellente: siccome «ogni cosa pare che s'identifichi col suo elemento principale», per cui «si attribuisce alla città quello che fa il suo capo», in questo senso «viene chiamato uomo quello che è principale in lui, e cioè [...], con ragione, la parte intellettuale»²⁵⁶. E poi, l'anima intellettuale, una volta che ha lasciato il corpo, «conserva l'essere del composto», in quanto «l'essere della forma è identico anche per la materia, e per il composto», per cui, poiché «conserva l'essere nella sua perfezione», «può avere l'operazione perfetta»²⁵⁷ e agire per il soggetto, pur non avendo la natura completa della specie. Infine, anche se «si può [...] affermare che l'anima intende, come l'occhio vede», «in senso rigoroso è meglio dire (*magis proprie dicitur*) che è l'uomo a intendere, mediante l'anima»²⁵⁸. Insomma, «la beatitudine appartiene all'uomo per il suo intelletto»²⁵⁹: è l'uomo ad essere felice, in forza dell'anima intellettuale, che è ciò per cui l'uomo è uomo.

Resta, comunque, il problema del corpo, dato che l'anima «per la sua essenza (*secundum suam essentiam*)» è «forma del corpo»²⁶⁰, è «forma del corpo secondo la propria essenza intellettuale (*secundum essentiam animae intellectualis*)»²⁶¹. L'uomo è felice nella sua anima intellettuale, per la sua anima intellettuale, ma in qualche modo sembra felice solo a metà, non veramente felice. Tommaso, dopo aver evidenziato che «una cosa può appartenere alla perfezione di un dato essere» come «costitutivo della sua essenza» o come «elemento integrativo», non ha difficoltà ad ammettere che il corpo appartiene realmente alla «perfezione» della beatitudine umana, anche se soltanto a livello integrativo, per cui, «poiché l'operazione dipende dalla natura di una cosa, l'anima avrà tanto più perfettamente la sua operazione in cui consiste la beatitudine, quanto più perfetta sarà nella sua natura»²⁶². E ammette altresì che «la separazione dal corpo impedisce all'anima di tendere con tutto lo slancio verso la visione dell'essenza divina», «poiché l'anima desidera di godere Dio (*frui Deo*), fino al punto che il godimento ridondi sul corpo, nella misura del possibile»: «finché essa ha il godimento di Dio senza il corpo, il suo appetito, pur acquietandosi nell'oggetto che possiede, vorrebbe ancora che il suo corpo arrivasse a partecipare»²⁶³. Rispondendo poi all'argomentazione per

²⁵⁶ *S. Th.*, I, q. 75, a. 4 ad 1.

²⁵⁷ *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 5 ad 2.

²⁵⁸ *S. Th.*, I, q. 75, a. 2 ad 2.

²⁵⁹ *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 5 ad 3.

²⁶⁰ *S. Th.*, I, q. 76, a. 1 ad 4.

²⁶¹ *De an.*, q. 9 ad 11.

²⁶² *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 5.

²⁶³ *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 5 ad 4.

cui, essendo la beatitudine un bene che quietava il desiderio, poiché l'anima separata desidera ancora l'unione con il corpo, l'anima separata dal corpo non è beata²⁶⁴ – e tanto meno lo è l'uomo –, egli precisa che nella visione di Dio «il desiderio dell'anima separata si acquieta totalmente rispetto all'oggetto appetibile», «poiché possiede quanto sazia il suo appetito», «ma non si acquieta totalmente in rapporto al soggetto appetente», «poiché questo non possiede quel bene in tutti i modi secondo cui vorrebbe possederlo»²⁶⁵. Di qui, la convenienza razionale, in certo modo l'esigenza, della risurrezione del corpo: con essa, «la beatitudine [...] crescerà», «in estensione (*extensive*)», anche se non «in intensità (*intensive*)»²⁶⁶.

f) Un'ultima domanda: *nella felicità perfetta, ultraterrena, che ne è degli affetti, degli amici?* È noto l'alto apprezzamento che Aristotele ha dell'amicizia: «Nessuno sceglierebbe di vivere senza amici, anche se avesse tutti gli altri beni»²⁶⁷; «si dubita [...] se l'uomo felice abbia bisogno di amici, o no»²⁶⁸, ma «pare assurdo [...] che chi attribuisce tutti i beni all'uomo felice non gli conceda di avere amici, i quali, per consenso comune, sono il bene esteriore più grande»²⁶⁹; «l'uomo felice avrà bisogno di amici eccellenti»²⁷⁰. Tutto questo rimane vero, anche se sul sapiente egli scrive: «Il saggio (*sophos*) [...] sarà in grado di contemplare anche stando da solo, e tanto più quanto più sarà sapiente; forse si troverà in condizione migliore se avrà dei collaboratori, ma ugualmente sarà in massimo grado autosufficiente (*autarkestatos*)»²⁷¹. Tommaso, per parte sua, tiene l'amicizia in grande considerazione, e ne esalta il valore e la bontà²⁷². In riferimento alla felicità, quanto agli amici, egli fa una distinzione. «Se parliamo della felicità della vita presente, allora l'uomo felice, come insegna Aristotele, ha bisogno di amici», «non per utilità propria», ma «per il compimento di opere buone» nella vita attiva e nella vita contemplativa. Nel caso della felicità perfetta nella vita futura, invece, «non si richiede necessariamente [...] la compagnia degli amici poiché l'uomo ha in Dio la pienezza della sua perfezione»²⁷³. «L'uomo trova in Dio la pienezza di ogni bene»²⁷⁴, di modo che «se esistesse un'anima sola ammessa a godere Dio, sarebbe beata anche senza avere il prossimo da amare»²⁷⁵. Supposto però il

²⁶⁴ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 5 arg. 5.

²⁶⁵ *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 5 ad 5.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ Arist., *E. N.*, VIII, 1, 1155 a 5-6.

²⁶⁸ *E. N.*, IX, 9, 1169 b 3-4.

²⁶⁹ *E. N.*, IX, 9, 1169 b 9-11.

²⁷⁰ *E. N.*, IX, 9, 1170 b 18-19.

²⁷¹ *E. N.*, X, 7, 1177 a 32-34.

²⁷² Cfr. Thom. Aq., *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 4, q. 27, a. 3, q. 28, aa. 1 e 2; II-II, q. 27, a. 7, q. 30, a. 2.

²⁷³ *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 8.

²⁷⁴ *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 8 ad 2.

²⁷⁵ *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 8 ad 3.

prossimo, «la compagnia degli amici conferisce alla completezza della beatitudine (*ad bene esse beatitudinis facit*)»²⁷⁶: «l'amicizia è un elemento concomitante della perfetta beatitudine (*quasi concomitanter se habet ad beatitudinem perfectam*)»²⁷⁷.

5. Visione beatifica: problemi

La felicità dell'uomo consiste nella contemplazione dell'essenza divina. È questa un'affermazione che all'apparenza risulta semplice, ma che non lo è affatto a livello speculativo. Lo testimoniano, tra l'altro, i vari interrogativi appena esaminati. Lo testimoniano i nodi problematici che prendiamo ora in esame.

5.1 Felicità e immutabilità

Un primo problema è rappresentato dalla conciliazione tra felicità e immutabilità. Tommaso afferma che «la sostanza intellettuale», «quando vede l'essenza divina», «è elevata al di sopra di ogni mutazione (*supra omnem mutationem*)»²⁷⁸, «raggiungerà la massima immutabilità (*summam immutabilitatem consequetur*)»²⁷⁹. E porta varie ragioni. Intanto, «in tutte le anime separate la volontà risulta immutabile rispetto al fine conseguito»: «l'anima è in stato di mutabilità fino a che è unita al corpo, non già dopo che se ne è separata»²⁸⁰. In secondo luogo, nella visione di Dio «non c'è successione, ma quanto è visibile in essa è veduto simultaneamente in un unico sguardo (*simul et uno intuitu*)»²⁸¹. In terzo luogo, la visione dell'essenza divina «non è nel tempo, ma nell'eternità»²⁸²: non è nel tempo né «per il suo oggetto, che è una sostanza eterna», né «per il mezzo con cui si compie, che è la medesima sostanza eterna», né «per il soggetto che vede, ossia l'intelletto, la cui esistenza non è soggetta al tempo, essendo una realtà incorruttibile»²⁸³. Infine, la visione di Dio è perpetua, perché non può cessare in alcun modo: «a una sostanza intellettuale che vede Dio non può mai mancare la capacità di vederlo, perché non può cessare di esistere, essendo perpetua»; «neppure può cessare in essa la volontà di godere di tale visione, [...] esattamente come non può volere non

²⁷⁶ *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 8.

²⁷⁷ *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 8 ad 3.

²⁷⁸ *C. G.*, III, c. 62, 9.

²⁷⁹ *C. G.*, III, c. 62, 10.

²⁸⁰ *C. G.*, IV, c. 95.

²⁸¹ *C. G.*, III, c. 61, 1.

²⁸² *C. G.*, III, c. 62, 1.

²⁸³ *C. G.*, III, c. 61, 3.

essere felice»; «e nemmeno può cessare per la sottrazione del soggetto [...], che è Dio, [...] inalterabile»²⁸⁴.

Le anime separate sono in uno stato di immutabilità in ordine al fine ultimo. Ma, se è così, sembra che la visione beatifica, come acquietamento nel fine, comporti la cessazione dell'attività. In realtà, però, le cose stanno diversamente. Anzitutto, la visione dell'essenza divina è un'«operazione», e, come tale, non può essere «inoperosa». E poi, la visione è sempre attiva, non solo perché non può cessare, ma soprattutto perché il suo oggetto, inesauribile, suscita perenne ammirazione e alimenta il desiderio di conoscenza: «ciò che viene considerato con ammirazione [...] finché desta ammirazione muove il desiderio»; ma «la realtà divina viene vista sempre con ammirazione da qualsiasi intelletto creato, poiché nessun intelletto creato è in grado di esaurirla con la comprensione»²⁸⁵; dunque, l'intelletto è sempre sollecitato ad un'intensa attività conoscitiva. Certo, la visione di Dio non implica più attività di ricerca del fine. Essa è appagamento nel fine, ma nel senso di attiva fruizione del fine, cosa che è perfettamente compatibile con l'immutabilità, intesa come continuità, perpetuità, simultaneità, della stessa contemplazione.

5.2 *Rapporto tra contemplazione di Dio e godimento, nella felicità*

Un altro problema, che, dopo quanto detto a proposito del godimento come effetto e «accidente proprio» della visione dell'essenza divina, di per sé non dovrebbe sorgere, ma che di fatto nasce dall'osservazione del comportamento degli uomini: l'uomo vuole come fine la felicità come godimento, o la felicità come contemplazione dell'essenza divina? La domanda non è affatto oziosa. Lo stesso Tommaso riconosce che «dipendono da un unico motivo il desiderio del bene e quello del godimento annesso», e che «il godimento, come il bene, è desiderato per se stesso (*propter se*) e non per altro motivo, se con il *per* (*propter*) s'intende la causa finale»²⁸⁶. Riconosce pure che «l'appetito sensitivo, che si trova negli animali, cerca le operazioni per il piacere»²⁸⁷, e che, tra gli uomini, «sono più coloro che cercano i piaceri sensibili che quelli i quali cercano la conoscenza intellettuale e il piacere che l'accompagna»²⁸⁸. Né è del tutto fuori luogo l'osservazione che, in via generale, «quelli che cercano il godimento sono più numerosi di quelli che cercano la conoscenza»²⁸⁹. Tommaso, però, sostiene, e ribadisce in tutti i modi, che il fine ultimo dell'uo-

²⁸⁴ C. G., III, c. 62, 5.

²⁸⁵ C. G., III, c. 62, 8.

²⁸⁶ S. Th., I-II, q. 2, a. 6 ad 1.

²⁸⁷ S. Th., I-II, q. 4, a. 2 ad 2.

²⁸⁸ C. G., III, c. 26 ad d).

²⁸⁹ C. G., III, c. 26 arg. d).

mo non è il godimento, ma è la contemplazione dell'essenza divina. I cardini della sua posizione, lo sappiamo, sono tre: «l'intelletto conosce la nozione universale del bene»²⁹⁰; «l'appetito umano, che è la volontà, ha per oggetto il bene universale»²⁹¹; «il bene che costituisce l'ultimo fine è il bene perfetto che sazia l'appetito»²⁹². Di conseguenza, «l'intelletto cerca più il bene che il godimento»²⁹³; e se «tutti desiderano il godimento allo stesso modo che desiderano il bene», tuttavia «desiderano il godimento a motivo del bene, e non viceversa»²⁹⁴. E poi, se è vero che «il retto ordine delle cose è conforme all'ordine della natura», secondo cui «le cose naturali sono ordinate al loro fine senza errore», «in natura si riscontra che il piacere, o godimento, è per l'operazione, e non viceversa»²⁹⁵. Ma, al di là di tutto, per Tommaso, che il godimento del soggetto sia superiore alla visione dell'essenza divina è assolutamente inaccettabile, per tutta una serie di motivi: il godimento del soggetto è sempre un bene particolare, e, come tale, da un lato non può mai essere il fine ultimo, che è il sommo bene, dall'altro, proprio perché non è il sommo bene, non appaga la volontà, non è la felicità per il soggetto; Dio stesso, il Bene sommo, sarebbe strumentale rispetto al godimento del soggetto, e sarebbe un bene di second'ordine, un bene particolare, ciò che è inammissibile; Dio sarebbe amato non in se stesso ma in funzione del soggetto, sarebbe amato con amore di concupiscenza²⁹⁶, cosa non degna di Dio. Dunque, è la visione dell'essenza divina ciò che l'uomo, informato e consapevole, vuole come fine ultimo, e non il godimento; vuole la visione di Dio come *primum*, il godimento come conseguenza. «Il fine ultimo della creatura intellettuale consiste nel vedere Dio e non nel dilettersi in lui, il che invece è concomitante al fine e quasi perfettivo del fine»²⁹⁷.

²⁹⁰ *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 2 ad 2.

²⁹¹ *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 7.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 2 ad 2.

²⁹⁴ *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 6 ad 3.

²⁹⁵ C. G., III, c. 26, 7. «Vediamo infatti che la natura ha annesso il piacere a quelle operazioni degli animali che sono ordinate manifestamente a dei fini necessari, quali l'uso del cibo che è ordinato alla conservazione dell'individuo, e quello degli atti venerei che sono ordinati alla conservazione della specie: se infatti non ci fosse il piacere, gli animali si asterrebbero da questi usi necessari» (*ibid.*).

²⁹⁶ Tommaso opera una distinzione, nell'amore, tra amore di amicizia e amore di concupiscenza. Nell'amore di amicizia si ama l'altro per se stesso, in se stesso, si vuole il bene dell'altro per l'altro, si vuole il suo bene; nell'amore di concupiscenza si ama l'altro non in sé, ma in funzione d'altro, in fondo per se stessi. In breve, «chi [...] ama un altro con amore di amicizia, vuole a lui del bene come a se medesimo (*vult ei bonum sicut et sibi vult bonum*)» (*S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1); «nell'amore di concupiscenza», invece, «il soggetto propriamente ama se stesso (*proprie amat seipsum*), nel volere il bene che brama» (*S. Th.*, I-II, q. 27, a. 3).

²⁹⁷ *Comp. Th.*, I, c. 107, 215.

5.3 Rapporto tra intelletto e volontà, nella felicità

Un altro problema è quello del rapporto tra intelletto e volontà, tra conoscenza e amore, in riferimento al fine ultimo dell'uomo. Tommaso dice sempre che la felicità dell'uomo consiste essenzialmente nella visione dell'essenza divina. Talvolta, però, fa delle affermazioni che rimettono in campo a pieno titolo la volontà e l'amore in riferimento alla felicità perfetta: «l'uomo e le altre creature intellettive raggiungono l'ultimo fine mediante la conoscenza e l'amore di Dio»²⁹⁸; «la beatitudine originariamente e sostanzialmente (*originaliter et substantialiter*) consiste in un atto dell'intelletto, formalmente invece e definitivamente (*formaliter autem et completive*) in un atto della volontà»²⁹⁹; «l'amore di un bene conveniente perfeziona e arricchisce chi ama», per cui «l'uomo viene perfezionato e arricchito al massimo dall'amore di [= verso] Dio»³⁰⁰; in via generale, «l'uomo ha un'attitudine naturale a conoscere e ad amare Dio»³⁰¹.

La posizione di Tommaso va precisata. È il caso di prendere in esame e individuare con esattezza il rapporto che intercorre tra intelletto e volontà, anche al di fuori delle loro operazioni in ordine alla felicità. Anzitutto, il rapporto quanto al muovere: è la volontà che muove l'intelletto, o è l'inverso? Per Tommaso,

prima e per sé (*primo et per se*) è l'intelletto a muovere la volontà, poiché la volontà in quanto tale è mossa dal proprio oggetto, che è il bene conosciuto. Invece la volontà muove l'intelletto quasi *per accidens*, cioè in quanto l'intellezione stessa è percepita come un bene, e quindi viene desiderata dalla volontà, da cui segue l'esercizio attuale dell'intelletto. Ma anche in questo l'intelletto precede la volontà, poiché la volontà mai desidererebbe l'intellezione, se prima l'intelletto non l'avesse conosciuta come un bene. Si noti inoltre che la volontà muove l'intelletto ad esercitarsi attualmente nel modo in cui muove la causa agente; l'intelletto invece muove la volontà nel modo in cui muove il fine, poiché fine della volontà è il bene intellettualmente conosciuto; ora, nel muovere la causa agente è successiva al fine, perché l'agente non muove che in vista del fine. Perciò è evidente che l'intelletto assolutamente parlando (*simpliciter*) è superiore alla volontà, mentre la volontà è superiore all'intelletto solo *per accidens* e *secundum quid*³⁰².

Il problema dell'attivazione tra l'intelletto e la volontà risulta complesso. Né lo è meno quello dell'attività.

Atto della volontà è il volere, lo scegliere e l'avere intenzione (*velle, eligere et intendere*):

²⁹⁸ S. Th., I-II, q. 1, a. 8.

²⁹⁹ Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae quodlibetales*; trad. it. *Le questioni disputate. Questioni su argomenti vari*, 2 voll., Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2003 (d'ora in poi: *Quodl.*), 8, q. 9, a. 1.

³⁰⁰ S. Th., I-II, q. 28, a. 5.

³⁰¹ S. Th., I, q. 93, a. 4.

³⁰² C. G., III, c. 26 ad e). Cfr. anche *De verit.*, q. 22, a. 12.

[...] il volere, in quanto la ragione propone alla volontà qualche bene in modo assoluto, sia che si tratti di qualcosa da scegliersi di per sé, come il fine, sia in vista di altro, come è ciò che è per il fine [...]; invece lo scegliere è un atto della volontà secondo che la ragione propone ad essa un bene come più utile per il fine, mentre l'avere l'intenzione [lo è] secondo che la ragione propone alla volontà un bene come fine da conseguirsi mediante ciò che è per il fine³⁰³.

Come si vede, la ragione e la volontà, precisazioni a parte, sono sempre in stretta relazione, pur essendo facoltà distinte, con compiti specifici. Per più versi, «la ragione e la volontà sono potenze operative vicendevolmente ordinate (*ad invicem ordinatae*)»³⁰⁴.

Ma al di là dei loro rapporti nel campo operativo, tra l'intelletto e la volontà, chi è che ha il primato? Tommaso distingue. Per un verso:

La perfezione [...] dell'intelletto consiste nel fatto che la specie della cosa intesa si trova nello stesso intelletto, dato che in base a ciò intende in atto, e in ciò va considerata tutta la sua dignità. Invece la nobiltà della volontà e del suo atto sta nel fatto che l'anima è ordinata a una certa cosa nobile secondo l'essere che quella cosa possiede in se stessa. Ora è più perfetto, puramente e semplicemente parlando (*simpliciter et absolute loquendo*), avere in sé la nobiltà di un'altra cosa che essere rapportati a una cosa nobile esistente al di fuori. Per cui la volontà e l'intelletto, se vengono considerati assolutamente (*absolute*), non facendo il confronto con questa o quella cosa, hanno un ordine per cui l'intelletto è puramente e semplicemente più nobile della volontà (*intellectus simpliciter eminentior est voluntate*)³⁰⁵.

Per altro verso:

Può [...] accadere che sia più eminente (*eminentius*) rapportarsi a una cosa nobile in un certo modo che non avere in se stessi la nobiltà di quella cosa, quando cioè la nobiltà di quella cosa è posseduta in un modo molto inferiore a quello in cui la possiede quella cosa in se stessa [...]. Ora, l'intelletto percepisce le forme delle cose che sono superiori all'anima in modo inferiore a quello in cui si trovano nelle cose stesse [...]. Così, [...] rispetto alle realtà divine, che sono superiori all'anima, [...] il volere è più eminente dell'intendere (*velle est eminentius quam intelligere*), come volere Dio o amarlo [è più eminente] che conoscerlo, e ciò perché la stessa bontà divina esiste più perfettamente in Dio, come è desiderata dalla volontà, di quanto non esista partecipata in noi in quanto è conosciuta dall'intelletto³⁰⁶.

Si capisce bene, allora, perché Tommaso, pur sostenendo, per i motivi sopra riferiti, che la felicità non consiste essenzialmente in un atto della volontà, non emargina affatto la volontà stessa. Egli riconosce senza difficoltà che, «sebbene l'anima si rapporti a Dio con l'intelletto prima che con l'affetto», «l'affetto lo raggiunge più perfettamente (*perfectius*) dell'intelletto»³⁰⁷. So-

³⁰³ *De verit.*, q. 22, a. 15.

³⁰⁴ *De verit.*, q. 22, a. 13.

³⁰⁵ *De verit.*, q. 22, a. 11.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *De verit.*, q. 22, a. 11 ad 10.

stiene che «l'essenza della beatitudine consiste in un atto dell'intelletto», ma «alla volontà [...] spetta il godimento che accompagna la felicità», definita da Agostino «“la gioia della verità”», «poiché la gioia è il coronamento della beatitudine»³⁰⁸. Anzi, dopo aver individuato nella beatitudine la visione, «che è la conoscenza perfetta del fine di ordine intellettuale», la comprensione, «che implica la presenza di questo fine», il godimento o la fruizione, «che implica l'acquietarsi di chi ama nell'oggetto amato»³⁰⁹, egli sottolinea che due di questi elementi sono di pertinenza della volontà: «spettano alla volontà e la comprensione e il godimento, poiché possedere una cosa e quietarsi in essa appartengono al medesimo soggetto»³¹⁰. In termini diversi: siccome l'uomo può attingere Dio solo con l'intelletto e la volontà, «l'adesione dell'intelletto», nel nostro caso la visione di Dio, «riceve il suo completamento (*completionem recipit*) da quella della volontà», ma «l'adesione a Dio per amore è il modo principale (*potissimus modus*) per aderire a lui»³¹¹. Di più: «fine di tutti gli atti e degli affetti umani è l'amore di Dio, col quale specialmente (*maxime*) raggiungiamo l'ultimo fine»³¹²; «amare Dio è la perfezione somma (*summa perfectio*) della creatura ragionevole, poiché così essa in qualche modo si unisce a Dio»³¹³. Insomma, quanto alla visione di Dio, questa, «in quanto visione» è dell'intelletto, «in quanto bene e fine» è oggetto della volontà. Come appagamento di ogni desiderio, la felicità non può non essere appagamento sia dell'intelletto che della volontà: dell'intelletto come contemplazione di Dio, l'Essere sussistente; della volontà come amore e fruizione di Dio, il Bene sommo. Anche qui, come in via generale, il primato è dell'intelletto – «visione di Dio» –, ma la volontà ha il suo peso – visione «beatifica» –.

5.4 *Naturalità e/o soprannaturalità della visione di Dio*

Un ultimo problema. Riguarda il modo con cui l'uomo raggiunge la visione dell'essenza divina: se per via naturale, o per via soprannaturale. La questione è delicata, perché il soprannaturale supera comunque l'ambito della ragione, al cui interno ci siamo mossi finora. Tommaso, sulla visione dell'essenza divina fa tre affermazioni che a prima vista sembrano inconciliabili: le sostanze intellettive hanno il desiderio naturale di vedere l'essenza di Dio; il desiderio naturale non può essere vano; l'uomo raggiunge la visione di Dio non con le sue forze naturali, ma per dono di Dio. Bisogna allora esaminare le singole

³⁰⁸ *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 4.

³⁰⁹ *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 3.

³¹⁰ *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 3 ad 2.

³¹¹ *C. G.*, III, c. 116, 1.

³¹² *S. Th.*, II-II, q. 27, a. 6.

³¹³ *C. G.*, I, c. 80, 5.

affermazioni e vedere se, e come, le prime due siano compatibili con la terza, o meglio se, e come, questa sia compatibile con quelle.

L'uomo ha il desiderio naturale di vedere l'essenza divina. Si tratta di un desiderio che ha a suo favore almeno due motivazioni. Intanto, la visione dell'essenza divina costituisce per l'uomo la felicità, e «la volontà vuole di necessità (*de necessitate*), come [...] determinata da una inclinazione naturale, [...] il fine ultimo, [...] la beatitudine»³¹⁴. E poi, l'intelletto umano, con il suo indomabile desiderio di conoscere, trova la sua piena realizzazione nella conoscenza dell'essenza divina: «il desiderio di sapere, innato (*naturaliter [...] inditum*) in tutte le sostanze intellettive, non può acquietarsi, se, una volta conosciuta l'essenza degli effetti, non si arriva a conoscere l'essenza della loro causa», per cui «il fatto che le sostanze separate, conoscendo la natura di tutte le cose, vedono che Dio è la loro causa, non acquieta in esse il desiderio naturale (*desiderium naturale*), se non nel contemplare l'essenza di Dio stesso»³¹⁵. Ciò resta vero in ogni caso, anche se quaggiù nessuno può comprendere «che cos'è la stessa gloria, e quale e quanto grande»: «nessuno può vedere la gloria se non è nella gloria», perché «essa supera [...] la comprensione di coloro che non la sperimentano»³¹⁶.

Le sostanze intellettive hanno il desiderio naturale della visione dell'essenza divina. Ma «un desiderio naturale è impossibile che sia vano», «poiché la natura nulla compie inutilmente»³¹⁷. Un desiderio naturale non è mai vano. Tommaso ritiene indiscutibile questo un principio, in quanto fondato sul finalismo voluto da Dio per le diverse specie di enti e per i singoli enti. E, tra l'altro, lo applica esplicitamente al desiderio naturale delle sostanze intellettive, per affermare che sono certamente capaci di arrivare a conoscere l'essenza di Dio. Egli scrive:

Dato che è impossibile che il desiderio naturale sia vano (*cum [...] impossibile sit naturale desiderium esse inane*), il che avverrebbe qualora non fosse possibile raggiungere l'intelligenza dell'essenza divina, che per natura tutte le menti desiderano (*quod naturaliter omnes mentes desiderant*), è necessario affermare la possibilità di vedere intellettualmente l'essenza di Dio (*neesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei videri per intellectum*), sia da parte delle sostanze separate, sia da parte delle nostre anime³¹⁸.

Altrove, Tommaso ripete la stessa argomentazione, anche se in forma diversa. In forma di sillogismo: «tutte le intelligenze desiderano per natura (*naturaliter*) la visione dell'essenza divina»; ma «un desiderio naturale non può essere vano»; «dunque qualsiasi intelletto creato può giungere alla visione

³¹⁴ *De verit.*, q. 22, a. 5. Cfr. anche *C. G.*, I, c. 80, 2.3; *De verit.*, q. 23, a. 4.

³¹⁵ *C. G.*, III, c. 50, 2. Cfr. anche *S. Th.*, I, q. 12, a. 1; I-II, q. 3, a. 8; *Comp. Th.*, I, c. 104, 209.

³¹⁶ *Quodl.* 8, q. 7, a. 1.

³¹⁷ *C. G.*, II, c. 55, 12. Cfr. anche *Comp. Th.*, I, c. 104, 208.

³¹⁸ *C. G.*, III, c. 51.

dell'essenza divina»³¹⁹. In forma ellittica: «perché nell'uomo è naturale il desiderio, quando vede un effetto, di conoscerne la causa», «se [...] l'intelligenza della creatura ragionevole non potesse giungere alla Causa suprema delle cose, in essa rimarrebbe vano il desiderio naturale»³²⁰.

Sembra logico, allora, concludere che l'uomo per via naturale, con le sue forze naturali, può arrivare alla visione dell'essenza divina. Tommaso, invece, sostiene che nessuna sostanza creata può giungere a vedere Dio per essenza con le proprie capacità naturali. E adduce in tal senso varie ragioni, riconducibili a due, di cui una generale e una specifica. Motivazione generale: «vedere Dio per essenza», «è proprio della natura divina», e «sorpassa i limiti di qualsiasi natura creata»³²¹. Motivazione specifica: stante che «l'intelletto creato vede la realtà divina mediante l'essenza di Dio», affinché possa vedere l'essenza di Dio «bisogna che l'essenza divina stessa si unisca all'intelletto quale forma intelligibile»³²², cosa che è in potere di Dio, non dell'uomo. Per la visione dell'essenza divina, quindi, c'è bisogno di un intervento di Dio, dell'aiuto di Dio all'intelletto.

Tutto ciò che viene elevato a qualche cosa che supera la nostra natura ha bisogno d'esservi disposto con una disposizione superiore a questa natura [...]. Ora, quando un intelletto creato vede Dio per essenza, la stessa essenza di Dio diventa la forma intelligibile dell'intelletto. Quindi bisogna che gli si aggiunga una disposizione soprannaturale (*dispositio supernaturalis*) perché possa elevarsi a tanta sublimità [...]. E questo accrescimento di potenza intellettuale la chiamiamo illuminazione dell'intelletto; come lo stesso intelligibile si chiama lume o luce (*lumen vel lux*) [...]. In forza di questa luce i beati diventano deiformi (*deiformes*), cioè simili a Dio³²³.

Tommaso aggiunge, e precisa: questa luce – «*lux gloriae*»³²⁴ –, questo lume – «*lumen gloriae*»³²⁵ –, si richiede non perché sia resa intelligibile l'essenza divina, che è intelligibile per sé, ma perché l'intelletto sia corroborato nell'intendere; detto lume «non è un mezzo *nel quale (in quo)* si veda Dio», «è un mezzo *in forza del quale (sub quo)* [Dio] è veduto», ma «ciò non toglie la immediatezza della visione di Dio»³²⁶; se «alla visione dell'essenza divina l'intelletto è innalzato da una luce soprannaturale (*supernaturali lumine*)», «non c'è intelletto creato [...] da non poter essere elevato a questa visione»³²⁷.

³¹⁹ C. G., III, c. 57, 3.

³²⁰ S. Th., I, q. 12, a. 1.

³²¹ C. G., III, c. 52, 1. 5. Cfr. anche S. Th., I, q. 12, a. 4; I-II, q. 5, a. 5.

³²² C. G., III, c. 52, 4. 3.

³²³ S. Th., I, q. 12, a. 5. Cfr. anche C. G., III, c. 53.

³²⁴ C. G., III, c. 53, 4.

³²⁵ De verit., q. 10, a. 11.

³²⁶ S. Th., I, q. 12, a. 5 ad 2.

³²⁷ C. G., III, c. 57.

Dunque, le sostanze intellettive hanno il desiderio naturale di vedere l'essenza divina, il desiderio naturale non è mai vano, e tuttavia la visione dell'essenza divina è possibile all'intelletto solo con l'aiuto soprannaturale di Dio. Sembra che le prime due affermazioni non siano conciliabili con la terza. La conciliazione, invece, è in certo modo possibile. Bisogna riprendere in esame il desiderio naturale. Che non sia «vano» può significare che il desiderio ha necessariamente il suo compimento. È il caso, ad es., dell'immortalità delle sostanze intellettive. Scrive Tommaso: «Gli esseri [...] che sono capaci di conoscere e apprendere l'essere nella sua perpetuità hanno di esso il desiderio naturale»; ma «questo si addice a tutte le sostanze dotate di intelligenza», che «con un desiderio naturale bramano di esistere sempre»; ora, «un desiderio naturale è impossibile che sia vano»; quindi, «è impossibile che esse [= le sostanze intellettive] cessino di esistere»³²⁸. Qui il compimento è necessario perché le sostanze intellettive sono già di per sé forme sussistenti e incorruttibili, e «Dio, il quale è l'istitutore della natura, non toglie alle cose quanto è proprio della loro natura»³²⁹. Talvolta, però, che il desiderio naturale non sia «vano» può significare che non è necessario ma che è possibile che sia soddisfatto. È questo il caso del desiderio della visione dell'essenza divina. Che l'adempimento sia possibile, Tommaso lo afferma esplicitamente: ad alcuni, che sostengono che «nessun intelletto creato può vedere l'essenza di Dio», egli replica che «ciò è inammissibile (*hoc inconuenienter dicitur*)», che ciò «sconfina [...] dalla ragione (*est praeter rationem*)»³³⁰. Lo afferma esplicitamente anche nei testi sopra citati, dai quali risulta che «è necessario affermare la possibilità (*quod possibile sit*) di vedere intellettualmente l'essenza di Dio», che «qualsiasi intelletto creato può giungere (*potest pervenire*) alla visione dell'essenza divina», che sarebbe contro il desiderio naturale «se [...] l'intelligenza della creatura ragionevole non potesse giungere (*pertingere non possit*) alla Causa suprema delle cose»³³¹.

Il desiderio naturale che l'uomo ha di vedere l'essenza divina non è vano, ha il suo valore, ma è un desiderio che egli da solo non può realizzare: la possibilità del compimento è fuori discussione, ma la sua attuazione dipende anche da lui, ma dipende essenzialmente dall'intervento soprannaturale di Dio. Questo pensa Tommaso. Tommaso filosofo, o teologo? Come teologo, in riferimento alla possibilità, per l'uomo, della visione dell'essenza divina, egli aveva in mente il peccato originale, la Redenzione, la grazia, e quant'altro, e non poteva ignorare l'ordine soprannaturale e la sua importanza. Come

³²⁸ C. G., II, c. 55, 12.

³²⁹ C. G., II, c. 55, 13.

³³⁰ S. Th., I, q. 12, a. 1.

³³¹ Rispettivamente: C. G., III, c. 51; C. G., III, c. 57, 3; S. Th., I, q. 12, a. 1.

filosofo, forse avrebbe potuto affermare, a partire dal desiderio naturale, che la visione dell'essenza divina è naturale per l'uomo, ma, sulla base della sua gnoseologia, egli vedeva bene la difficoltà di conoscere solo «naturalmente», solo «umanamente», l'essenza divina mediante la stessa essenza divina, in modo analogo a quello in cui Dio conosce se stesso. Posto tra due fuochi, non solo tra ragione e fede – ordine naturale e ordine soprannaturale –, ma anche all'interno della stessa ragione – desiderio naturale e possibilità di conoscere Dio soltanto attraverso la stessa essenza divina come forma intelligibile –, con il solito equilibrio, scrive:

La visione o scienza beata sotto un certo aspetto è soprannaturale per l'anima razionale (*visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animae rationalis*), nel senso cioè che con le proprie forze (*propria virtute*) non la può raggiungere. Ma sotto un altro aspetto è naturale per lei (*alio vero modo est secundum naturam ipsius*), in quanto precisamente per la sua natura ne è capace (*per naturam suam est capax eius*), essendo stata fatta a immagine di Dio (*prout scilicet ad imaginem Dei facta est*)³³².

L'anima intellettiva è immagine di Dio. Perché si dia l'immagine, e non il semplice vestigio, c'è bisogno di una «comunanza secondo la specie», o almeno di una «comunanza secondo qualche accidente proprio della specie»³³³. Ora, «per quanto riguarda la somiglianza con la natura divina, le creature ragionevoli arrivano in qualche modo a una imitazione secondo la specie (*ad repraesentationem speciei*), in quanto imitano Dio non solo nell'essere e nel vivere, ma anche nell'intendere»³³⁴. Immagine di Dio per la sua natura intellettiva, l'anima dell'uomo può arrivare alla visione dell'essenza divina: può, nel senso che ha una natura che è in grado di, è capace di, ma a certe condizioni, che possono non dipendere da lei, in tutto o in parte.

Insomma, per Tommaso, Dio vuol fare all'uomo un dono oltre quello della creazione, il dono della visione beatifica e ne crea le condizioni nell'uomo stesso: natura intellettiva e desiderio naturale. A lui, infinita bontà, il resto, nel rispetto della libertà umana.

Il fine ultimo dell'uomo è la visione dell'essenza divina. La ragione arriva a dire che ciò è vero. Non conosce esattamente come tale visione abbia luogo. Resta fermo, comunque, che essa rappresenta la piena realizzazione dell'uomo, la sua felicità perfetta. Che se poi l'uomo non potesse attuarla da sé, ciò non dovrebbe sorprendere la ragione più di tanto: l'uomo, come non è da sé quanto all'esistenza, può ben darsi che attinga la felicità ma non da sé, non soltanto da sé.

³³² *S. Th.*, III, q. 9, a. 2 ad 3.

³³³ *S. Th.*, I, q. 93, a. 2.

³³⁴ *S. Th.*, I, q. 93, a. 6.

Conclusione

Tiriamo le somme. Fine e bene di per sé si implicano. Si implicano anche fine ultimo (ciò che è voluto per sé, e in forza di cui tutto è voluto) e bene sommo (bene totale, perfetto). Tutti, poi, ammettono che la felicità è fine ultimo e bene sommo dell'uomo. Come si vede, le tre «categorie» si coappartengono, in certo modo si identificano. I caratteri del fine ultimo, della felicità: essere cosa ottima, perfetta, scelta per sé, autosufficiente; essere bene perfetto, stabile; essere il bene più desiderato, più amato; essere il bene che è tale da appagare totalmente l'appetito. In base a questi caratteri, sono da escludere come elementi costitutivi della felicità: le ricchezze, la gloria, il potere, il piacere, i beni del corpo, i beni finiti. Sono da escludere anche l'atto della volontà, la stessa volontà, l'anima, l'uomo, l'universo: non sono il sommo bene, non saziano l'appetito dell'uomo.

Il quadro di riferimento: metafisica e antropologia. Dalla metafisica risulta che: esiste Dio come Essere necessario, trascendente, eterno, atto puro, perfettissimo, infinito; esiste Dio che per essenza è intelligenza, volontà, bontà, amore; esiste Dio che crea le cose e le ama. Dall'antropologia risulta che: l'uomo è unità sostanziale di anima e corpo; l'anima intellettuale è sussistente e immortale, e comunica il suo essere al corpo, per cui è identico l'essere dell'anima intellettuale e del composto; l'anima intellettuale è l'unica forma sostanziale dell'uomo, e svolge anche le funzioni della forma sensitiva e di quella vegetativa; l'intelletto umano ha un'apertura «infinita» all'essere, ha un desiderio «infinito» di conoscere, e conosce il bene universale, il bene come tale; la volontà, *appetitus rationalis*, è tendenza al bene come conosciuto dall'intelletto, per cui, una volta che l'intelletto le presenta il bene come tale non può non volerlo, mentre è libera nei confronti dei beni finiti, che, appunto, non sono il bene come tale.

Da tutto questo, alcune esplicitazioni e conseguenze. Dio è il fine ultimo di tutte le cose: Dio vuole se stesso come oggetto principale e in vista di sé vuole le cose, che sono ordinate a lui come i beni particolari al Bene in sé. Dio è il fine ultimo delle sostanze intellettive, e quindi anche dell'uomo: l'intelletto non è mai sazio di conoscere fino a che non arriva alla conoscenza dell'essenza della Causa prima, che è Dio; la volontà, a cui l'intelletto propone il bene universale, il bene come tale, trova il suo compimento solo nel Bene in sé, che è Dio.

Il fine ultimo dell'uomo, allora, consiste nella conoscenza e nell'amore di Dio. Conoscenza e amore di Dio, però, non sono sullo stesso piano. La felicità dell'uomo consiste «essenzialmente» in un'operazione dell'intelletto, nella visione dell'essenza divina: l'intellezione è l'operazione «propria» delle sostanze intellettive, mentre la volontà è un appetito, e l'appetito è comune a tutti gli esseri; è l'intelletto a muovere la volontà, che nulla può volere senza la cono-

scenza previa dell'oggetto. La visione dell'essenza divina da parte dell'intelletto, poi, comporta come effetto il godimento, l'appagamento della volontà, che ama, non può non amare, Dio, somma bontà.

La felicità per l'uomo è contemplare l'essenza divina. Ma questo è possibile ad un ente finito come lui? È certamente possibile, perché le sostanze intellettive hanno il desiderio naturale di conoscere l'essenza divina, e il desiderio naturale non è mai vano. È possibile, tant'è che l'uomo per conoscere, o che conosce, l'essenza divina non deve cambiare natura. È possibile, a certe condizioni. Una condizione dipende dall'uomo: se la felicità è premio della virtù, si richiede la «rettitudine della volontà», in quanto «nessuna cosa può conseguire il fine, senza il debito ordine verso di esso»³³⁵. Un'altra condizione dipende da Dio: se la visione dell'essenza divina da parte dell'intelletto umano è possibile solo mediante la stessa essenza divina, ciò supera le possibilità naturali dell'intelletto stesso, per cui c'è bisogno di un aiuto da parte di Dio che lo elevi, aiuto che, in potere solo di Dio, è «superiore alla natura» dell'intelletto, è «soprannaturale».

Questo è Tommaso. Fin qui arriva la ragione, se si eccettuano, almeno per certi versi, l'esigenza della risurrezione del corpo e la specificazione del modo in cui l'uomo può pervenire alla visione dell'essenza divina.

Non si esclude che tutto questo sistema di pensiero possa sembrare, ad alcuni, improbabile, sorprendente, e che lo stesso Tommaso possa apparire «singolare». Realmente, però, non è affatto così. A conferma, e anche per puro piacere, proviamo a rileggere Aristotele sulla felicità.

Felicità è contemplazione (*theoria*) di ciò che vi è di più eccellente, contemplazione del «divino».

Se la felicità è attività secondo virtù, è ragionevole che lo sia secondo la più eccellente, e questa verrà a essere la virtù di ciò che è migliore. Quindi o che l'intelletto (*nous*) sia ciò che è ritenuto comandare e dominare per natura e avere nozione delle cose belle e divine (*ennoian echein peri kalon kai theion*), o che sia qualcosa d'altro; o che l'intelletto stesso sia divino (*theion*), o che sia la cosa più divina (*to theiotaton*) che è in noi, la sua attività secondo la virtù propria verrà a essere la felicità perfetta (*teleia eudaimonia*). Che è un'attività teoretica (*theoretike*) [...]. Tale attività è la più eccellente, dato che anche l'intelletto è la cosa in noi più eccellente, e l'oggetto cui si volge l'intelletto è la più eccellente tra le cose di cui abbiamo conoscenza³³⁶.

La felicità è nelle possibilità dell'uomo.

Ognuno di noi è questo elemento [= il *nous*], dato che è il principale e il migliore (*to kurion kai ameion*); quindi si avrebbe un assurdo, se uno non scegliesse il suo proprio modo di vivere, ma quello di un altro. [...] Ciò che a ciascuno è appropriato per natura è

³³⁵ S. Th., I-II, q. 4, a. 4; cfr. anche I-II, q. 5, a. 7.

³³⁶ Arist., E. N., X, 7, 1177 a 12-21.

per lui la cosa più importante e piacevole (*kratiston kai hediston*), e quindi per l'uomo lo è la vita secondo l'intelletto, dato che questo è, principalmente (*malista*), l'uomo. E questa vita sarà, per conseguenza, la più felice (*eudaimonestatos [bios]*)³³⁷.

La contemplazione, che è la felicità dell'uomo, è cosa tanto nobile che ha una certa «tangenza» con il divino.

Ma un tale modo di vivere [= secondo l'intelletto] verrà a essere superiore a quello concesso all'uomo, dato che non vivrà in tal modo in quanto essere umano, ma in quanto si trova in lui qualcosa di divino (*theion ti*); di quanto tale elemento divino si distingue dal composto, di tanto anche la sua attività differisce da quella secondo l'altra specie di virtù. Se quindi l'intelletto è cosa divina rispetto all'essere umano, anche la vita secondo l'intelletto sarà divina rispetto alla vita umana³³⁸. [...] L'attività degli dèi, che spicca per beatitudine, verrà a essere una attività contemplativa, e quindi tra le attività umane quella più vicina a essa sarà la più felice³³⁹. [...] Chi vive secondo l'intelletto e si dedica a esso potrà apparirci come uno che si trova nella disposizione migliore ed è prediletto dagli dèi (*theophilestatos*) [...]. È verosimile che il più amato dagli dèi sia anche il più felice³⁴⁰.

Così, Aristotele. Naturalmente, Tommaso non è Aristotele. Lo separano dal *Filosofo* – così egli lo chiama –, l'immortalità personale dell'anima intellettuale, la creazione, la concezione di Dio come amore per essenza. Ma sulla felicità egli tiene nel debito conto le cose dette dal suo grande predecessore. Le valorizza, le prolunga nella loro verità: dimostrata l'immortalità dell'anima, egli può attribuire ad ogni uomo ciò che Aristotele riconosce solo al «sapiente (*sophos*)», può sottrarre la felicità ai limiti del tempo e dello spazio, può rendere la felicità veramente perfetta e completa.

Fin qui arriva la ragione di Tommaso, dopo Aristotele. La ragione *di* Tommaso, o la ragione *secondo Tommaso*? O la ragione *tout court*? In ogni caso, non è poco sapere quanto ora sappiamo, dopo Aristotele e Tommaso: di tanto siamo ad essi debitori. E a questo punto, risulta ancora «singolare» Tommaso? Forse sì, ma solo nel senso di «unico».

³³⁷ E. N., X, 7, 1178 a 2-7.

³³⁸ E. N., X, 7, 1177 b 26-31.

³³⁹ E. N., X, 8, 1178 b 21-23.

³⁴⁰ E. N., X, 9, 1179 a 23-24, 30-31.

Michele Feliziani

La filosofia spaziale del pensiero politico di Carl Schmitt

1. *Elaborazione di un pensiero spaziale*

È circa la metà degli anni Trenta quando Carl Schmitt inizia a sviluppare una densa concezione dello spazio. Una categoria, questa, che elabora per dire della comunità giuridico-politica (unità di *Ordnung* e *Ortung*), che trova nelle azioni del “prendere”, del “dividere” e del “produrre” le condizioni per la propria statuizione ed edificazione. Appropriazione, divisione e produzione costituiscono l’originaria intuizione con cui Schmitt descrive l’essenza «di ciò che finora nella storia umana è apparso come ordinamento giuridico e sociale»¹, e *nomos* è la categoria che adotta per riferire le suddette azioni che costituiscono un ordinamento giuridico-politico².

Da questo momento, la considerazione dello spazio, troverà nelle principali opere di Schmitt una collocazione multiforme, che la vedrà presente tanto in opere di argomento più strettamente storico-giuridico quanto in quelle politologiche, ma anche in altri scritti di carattere apparentemente letterario come nel caso del grande affresco contenuto in *Terra e Mare* (1942). Un’opera, quest’ultima, breve ma densa di richiami letterari, etnologici, geopolitici, artistici, nella quale Schmitt offre un saggio della propria capacità di muoversi con disinvoltura e originalità in un gran numero di campi del sapere.

Tra gli scritti in cui si affrontano questioni spaziali come (il radicarsi di una comunità giuridico-politica in una precisa collocazione territoriale, la dissoluzione dello *ius publicum europaeum*, la delimitazione territoriale dello *iustus hostis* ecc), vanno soprattutto ricordati *I Tre Tipi di Pensiero Giuridico* (1934), *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo* (1942), *Il No-*

¹ Carl Schmitt, *Nehmen/Teilen/Weiden, Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozialund wirtschaftsordnung wom Nomos her richtig zu stellen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1958; trad. it. *Appropriazione/Divisione/Produzione*, in Carl Schmitt, *Le categorie del ‘politico’*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 297.

² Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im völkerrecht des «jus publicum europaeum»*, Berlin, Greven Verlag, 1950; trad. it., *Il Nomos della Terra. Nel diritto internazionale dello «Jus Publicum Europaeum»*, Milano, Adelphi, 1991, p. 31.

mos della Terra nel diritto internazionale dello «Jus Publicum Europaeum» (1950), *Dialogo sul Nuovo Spazio* (1958). Con il *Nomos della Terra* il pensiero spaziale raggiunge un vertice di chiarezza ed ampiezza: gli anni successivi sono caratterizzati, più che da un vero e proprio sviluppo di nuove categorie, da approfondimenti e puntualizzazioni di argomenti già accennati, che vengono ora affrontati in testi come: *Appropriazione/Divisione/Produzione* (1953), *Nomos/Presa di possesso/Nome* (1959), *Teoria del Partigiano. Integrazione al Concetto del Politico* (1963).

2. Spazio e Nomos

“Spazio” [*Raum*] è quindi la categoria che Schmitt impiega per sintetizzare la stretta appartenenza del diritto alla terra [*Land*], la localizzazione della sovranità politica, sempre assegnata a un confine. Jean-Louis Feurbach, interprete della filosofia spaziale di Schmitt, descrive la terrestrità del diritto in questi termini:

La famiglia dispone di una casa e l'abita. *Dominus* deriva da *domus*. [...] l'unità politica deriva dal luogo. Il suo. Un ordinamento è sempre giuridicamente legato e rilegato al suo luogo. Non c'è esempio più chiaro del principio d'applicazione territoriale delle leggi³.

Più d'uno sono i termini che il giurista lascia uscire dalla sua penna per descrivere l'appartenenza originaria del diritto alla terra. Nel grande affresco sulla storia del diritto, *Il Nomos della Terra* (1950), dirà, in uno stile più poetico che giuridico, riferendosi ad uno dei grandi poeti latini, Virgilio (*Bucoliche* II, 460), che il «diritto è terraneo e riferito alla terra. È quanto intende il poeta quando, parlando della terra universalmente giusta, la definisce *justissima tellus*»⁴. Ma, a mio avviso, un termine ancora più pregnante per intendere la relazione fra il diritto e la terra è *Ortung*. Quest'ultimo esprime, in modo assai chiaro, «un preciso riferimento al legame con il suolo e con la terra abitata [...]»⁵, un luogo concreto quale base e oggetto di esistenza storica di un popolo, di una nazione, di una stirpe.

[...] la terra reca sul proprio saldo suolo recinzioni e delimitazioni, pietre di confine, mura, case ed altri edifici. Qui divengono palesi gli ordinamenti e le localizzazioni della

³ «La famille dispose d'une maison et l'habite. *Dominus* procède de *domus*. [...] l'unité politique procède du lieu. Le sien. Un ordre est toujours juridiquement lié et relié à son situs. Il n'y a pas d'exemple plus clair que le principe d'application territoriale des lois». (La traduzione italiana nel testo è mia), Jean Louis Feuerbach, *La Théorie du Grossraum chez Carl Schmitt*, in Helmut Quaritsch, *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, p. 403.

⁴ Carl Schmitt, *Il Nomos della Terra*, cit., p. 20.

⁵ Emanuele Castrucci, *La Ricerca del Nomos*, in Carl Schmitt, *Il Nomos della Terra*, cit., p. 440.

convivenza umana. Famiglia, stirpe, ceppo e ceti, tipi di proprietà e di vicinato, ma anche forme di potere e di dominio, si fanno pubblicamente visibili⁶.

In senso ampio e generale la parola *Raum*, nella sua ampiezza semantica, si riferisce a un ambito territoriale che l'uomo organizza e adatta alla propria esistenza. Relazioni di tipo economico, politico, giuridico, in particolare la distinzione fra la proprietà pubblica e quella privata, e relazioni di forza o di dominio trovano nello spazio il loro luogo di dispiegamento.

Da buon giurista con una spiccata sensibilità per la filologia e l'etimologia, Schmitt ricostruisce l'origine della parola spazio [*Raum*] mettendo in luce la stretta correlazione fra il substrato, il suolo che egli tratta nei termini di "bosco" e di "radura", e l'aspetto più strettamente organizzativo che invece si veicola con i termini di "bonifica" e "disboscamento". *Raum*, rileva Schmitt, deriva dalla radice gotica "rum", il cui significato sarebbe quello di una foresta disboscata e trasformata in radura [*Lichtung*], in luogo abitabile.

[...] spazio è una parola comune a tutte le lingue germaniche con una radice gotica *rum* che ritorna in parole slave come *ruvati*, e in latine come *e-ruere* (coltivare). Nel contenuto *rum* deve indicare il contrario di *rauh*, un luogo disboscato e reso coltivabile. Dunque *Spazio* è nella lingua germanica un'espressione antichissima che deve designare uno spazio creato dall'uomo attraverso la bonifica di un luogo selvaggio⁷.

In questo passo del sesto corollario al *Nomos della Terra* (1950), *Raum und Rom-Zur Phonetik des Wortes Raum* (1951), con un linguaggio più prosimo alla poesia che alla giurisprudenza, Schmitt descrive le modalità primordiali con cui l'uomo si insedia nello spazio e lo abita, lo organizza per il suo insediamento.

Ma, ancora più interessante di questa rilevanza etimologica, vera e propria originalità del pensiero schmittiano è l'uso della categoria *nomos*, che egli impiega per la prima volta in *I Tre Tipi del Pensiero Giuridico* (1934), dunque molti anni prima della più matura teoria del *Nomos della Terra* che risale al

⁶ Carl Schmitt, *Il Nomos della Terra*, cit. pp. 19-20.

⁷ «[...] Raum einen allen germanischen Sprachen gemeinsames Wort, mit einer altnordischen Wurzel rum, die in slavischen Wörtern wie ruvati und im lateinischen e-ruere wiederkehrt. Inhaltlich soll rum, als Gegensatz zu rauh, eine ausgerodete, urbar gemachte Stätte bedeuten. Raum ist demnach in germanischer Sprache ein uralter Ausdruck, der einen durch Urbarmachen einer Wildnis geschaffenen Bereich menschlichen Daseins benennen soll», Carl Schmitt, *Raum und Rom-Zur Phonetik des Wortes Raum*, in Carl Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren (1916-1969)*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, p. 491. (La traduzione italiana nel testo è mia).

Negli stessi anni in cui Schmitt ricostruisce il significato della parola "spazio", Heidegger, che conosceva Schmitt, definisce il disboscare come l'azione che «porta il libero, l'aperto per un insediarsi e un abitare dell'uomo. Il fare-spazio è, pensato in ciò che gli è proprio, libera donazione di luoghi in cui i destini degli uomini che vi abitano si realizzano nella felicità del possesso di una patria o nell'infelicità di essere privi o nell'indifferenza rispetto all'una o all'altra possibilità», Martin Heidegger, *Die Kunst und der Raum*, St. Gallen, Erker-Verlag, 1979; trad. it. *L'Arte e lo Spazio*, Genova, Il Melangolo, 2000, p. 27.

1950, e dove egli viene a sostenere il principio per cui «[...] nella connessione [...] fra *nomos* e *re*, il *nomos* è già pensato come concreto ordinamento di vita associata [...]»⁸. In questo passaggio emerge una caratteristica di fondo di questo termine greco, che egli non rinnegherà mai e cioè quella di essere una categoria fortemente spaziale. *Nomos* viene infatti impiegata, sin dagli inizi, per riferire la delimitazione territoriale di una comunità giuridico-politica la organizzazione e legittimazione appartiene, in questo caso, al sovrano. Lo studio su questa parola condurrà Schmitt ad impiegare la medesima per descrivere, a partire dagli anni Quaranta, un ordinamento globale, universale della Terra [*Erde*], basato sulla contrapposizione degli elementi terra e mare e che trova nell' «appropriazione» l'atto che legittima, o statuisce giuridicamente. Infatti la ricostruzione del significato etimologico del termine *nomos* porta a rilevare che comprende tanto “appropriazione” (*Nehmen*), quanto “divisione” (*Teilen*) e “produzione” (*Weiden*). *Nomos* deriva dal verbo greco *nemein*, la cui radice è la stessa del termine tedesco *nehmen* che significa «[...] in primo luogo *die Nahme*, l'appropriazione»⁹.

Nahme, commenta Agamben, è un termine centrale della ‘produzione spaziale’ di Schmitt. Esso deriva

da nehmen = prendere [...]. La traduzione italiana del saggio *Nehmen/Teilen/Weiden* preferisce “appropriazione”, per *Nahme* [...]. È proprio questo carattere di originarietà che sembra voler custodire Schmitt. È qui forse d'interesse precisare che *Nahme* compare ancora come sostantivo autonomo del tedesco medio (documentato fino al dodicesimo secolo), derivato dall'antico alto tedesco *nama* che indica l'atto di prendere con violenza, il saccheggio, la ruberia e anche il bottino¹⁰.

Da questo saccheggio, o bottino, la terra viene sottratta all'essere mera natura, luogo selvaggio e inospitale, per trasformarsi in «una cultura»¹¹. Ma il verbo greco *nemein* viene ad indicare anche «l'azione e il processo del dividere e del distribuire, un giudizio (*Ur-teil*) ed il suo risultato»¹². Un significato, quest'ultimo, che allude alla statuizione della proprietà pubblica e privata e che si chiarisce in uno dei corollari introduttivi al *Nomos della Terra*: «Ogni

⁸ Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934; trad. it. *I Tre Tipi di Pensiero Giuridico*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 254.

⁹ Carl Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Leipzig, Reclam, 1942; trad. it. *Terra e Mare. Una considerazione sulla storia del mondo*, Milano, Giuffrè, 1986, nota n. 2, p. 63.

¹⁰ Carl Schmitt, *Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität*, in «Der Staat», n. XVII, 1978, pp. 331-339; trad. it. *La Rivoluzione legale mondiale. Plusvalore politico come premio sulla legalità e sulla superlegalità giuridica*, in Carl Schmitt, *Un Giurista Davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, nota n. 14, p. 198. Sulla critica al concetto di violenza che Agamben rileva nella produzione schmittiana, mi permetto di rinviare all'articolo di D. Pan, *Carl Schmitt on Culture and Violence in Political Decision*, in «Telos» n. 142, 2008, pp. 49-72.

¹¹ Carl Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 881

¹² Carl Schmitt, *Appropriazione/Divisione/Produzione*, cit., p. 297.

occupazione di terra crea sempre all'interno, una sorta di *superproprietà*, della comunità nel suo insieme, anche se la ripartizione successiva non si arresta alla semplice proprietà comunitaria e riconosce la proprietà privata, pienamente "libera" del singolo»¹³.

L'occupazione, la presa, l'appropriazione (*Landnahme*) sono condizione per la nascita della proprietà pubblica e privata. Un'occupazione di terra, ad avviso del giurista, istituisce diritto secondo una duplice direzione: verso l'interno e verso l'esterno. Verso l'interno, cioè internamente al popolo occupante, viene creato, con la prima "misurazione" e "spartizione" del suolo occupato, il primo ordinamento di tutti i rapporti di possesso e di proprietà. Tuttavia: se da questa prima misurazione del suolo occupato scaturisca una proprietà pubblica o solo privata, una proprietà collettiva o individuale, o entrambe, questo è un problema successivo, nel senso che riguarda distinzioni che presuppongono l'atto della presa territoriale. Verso l'esterno, invece, un gruppo si trova posto dinanzi ad altri popoli e potenze che occupano terra o ne prendono possesso. In questo caso la presa territoriale viene a costituire un titolo di diritto internazionale in due maniere differenti: «o si acquista una porzione di suolo da uno spazio che era stato fino ad allora giuridicamente *libero*, che cioè secondo il diritto esterno del gruppo occupante non aveva alcun signore e padrone riconosciuto; oppure viene sottratta al possessore e al padrone *riconosciuto* fino ad allora una porzione di suolo che viene trasmessa al nuovo possessore e padrone»¹⁴. In ogni caso, sia che riguardi una porzione di terra giuridicamente libera, sia una porzione che venga sottratta ad un signore o possessore fino ad allora riconosciuto, la presa territoriale, sia sotto il profilo interno, sia sotto quello esterno, costituisce il primo titolo giuridico che sta a fondamento della proprietà sia pubblica che privata.

Ma *nemein*, oltre che indicare l'azione del prendere e del ripartire, significa, molto curiosamente, anche "pascolare" (*Weiden*), inteso come «produzione e consumo»: cioè l'uso, la coltivazione e la valorizzazione del terreno ottenuto nella ripartizione, ma anche nella sua accezione radicale, il godimento o il consumo di un bene. La giustizia commutativa dell'acquisto e dello scambio al mercato presuppone infatti tanto la proprietà scaturita dalla cosiddetta «*divisio primaeva*», quanto una produzione:

La ricerca dei luoghi da coltivare e l'allevamento del bestiame, fatta da nomadi come Abramo e Lot; il lavoro dei campi di Cincinnato dietro l'aratro; la produzione artigianale di scarpe di Hans Sachs nella sua bottega; il lavoro aziendale e industriale di Friedrich o Alfred Krupp nelle loro fabbriche, tutto ciò è *nemein* nel terzo significato del nostro termine: coltivare, agire economicamente, utilizzare, produrre¹⁵.

¹³ Carl Schmitt, *Il Nomos della Terra*, cit., p. 24.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Carl Schmitt, *Appropriazione/Divisione/Produzione*, cit., p. 298.

Weiden sta ad indicare, insomma, il sistema produttivo di un ordinamento politico-giuridico, il cui contenuto, cioè la particolarità di produzione e con essa dei mezzi di produzione, muta nel tempo, cioè nel progredire delle varie epoche. Se in epoca medioevale, al tempo della società feudale, la principale attività produttiva era l'agricoltura condotta con strumenti per lo più artigianali, in epoca moderna la produzione diviene di tipo industriale per poi trasformarsi, in epoca contemporanea, in produzione tecnico-scientifico-industriale. È comunque possibile avviare un sistema produttivo, caratterizzato dall'intima unione di attività lavorativa e scambio, solo in quanto vi sia stata la primaria ed originaria fase dell'appropriazione, della presa di possesso della terra, in virtù della quale sono state poi statuite proprietà pubblica e privata: ciò che Schmitt definisce, appunto, «*divisio primaeva*».

È quindi possibile individuare nella categoria *nomos* tre differenti modalità dell'azione sociale (*Nehmen/Teilen/Weiden*), in forza delle quali una comunità si organizza negli aspetti della vita giuridica, politica ed economica.

È secondo queste modalità che si è diversamente costituito e organizzato lo spazio che gli uomini hanno statuito in ogni fase della storia.

Come spiega Portinaro, a qualsiasi stadio di sviluppo antropologico, «dalle società patriarcali a quelle post-industriali si è infatti preso, spartito e prodotto. L'intero complesso dei rapporti sociali risulta condizionato non da una soltanto, bensì dall'intreccio delle tre attività che costituiscono gli elementi dinamici responsabili della genesi di un ordinamento [...]»¹⁶. Ed è appunto nella capacità di connettere i tre momenti in un unico schema teorico che, sostiene ancora Portinaro, risiede «l'originalità della posizione di Schmitt. [...] Le occupazioni di terre si sono svolte per lo più nel corso della storia sotto la forma della fondazione di colonie: il territorio veniva delimitato verso l'esterno, ripartito all'interno e sottoposto ad utilizzazione economica con il sorgere di insediamenti e di unità produttive»¹⁷.

Perplessità e dubbi si sono tuttavia riversati intorno alla teoria schmittiana di *nomos*, specie a riguardo della cronologia temporale degli atti *Nehmen/Teilen/Weiden*. Da significativi studi storici e filologici sembra emergere, infatti, «la precedenza del distribuire»¹⁸ rispetto alla conquista o all'appropriazione. Gli esiti di queste ricerche sul significato del termine *nomos* e della sua radice indoeuropea *nem-* sono stati meticolosamente evidenziati da Gianfranco Miglio¹⁹, il quale, rifacendosi agli studi del filologo francese Laroche, sostiene

¹⁶ Pier Paolo Portinaro, *Appropriazione/Distribuzione/Produzione. Materiali per una teoria del "Nomos"*, Milano, Franco Angeli, 1983, pp. 21-22.

¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸ *Ibid.*, p. 168.

¹⁹ G. Miglio, *Appendice. Sul concetto di «Nomos»*, in Pier Paolo Portinaro, *Appropriazione/Distribuzione/Produzione*, cit., pp. 167-171.

che *nem* significherebbe in prima istanza «tendere la mano per dare, fare il gesto di distribuire all'interno»²⁰. Miglio ha completato le ricerche filologiche di Laroche asserendo quindi che l'appropriazione è una conseguenza passiva del processo di distribuzione:

Non mi sembra difficile completare (e forse migliorare) le conclusioni di Laroche, notando che il significato di “appropriarsi” è germinato nel vocabolo *νόμειν* come *conseguenza passiva* del «distribuire». Una acquisizione, dunque non in forza di azione autonoma dell'acquirente [...] ma in virtù di un atto altrui (assegnazione)²¹.

Nella prospettiva di Laroche e di Miglio ci sarebbe dunque, originariamente, una “assegnazione”, una “distribuzione” della preda di caccia per mano del capocaccia e non, invece, una “presa” o una “appropriazione del suolo” come azione propedeutica alla nascita di un ordinamento.

Ma Schmitt, che mira non solo a mettere in luce delle costanti storiche, ma ad elaborare una struttura categoriale elementare, altamente formale e generale, capace di adeguarsi alle differenti epoche e ai più diversi sistemi sociali, a sostegno dell'assoluta priorità dell'atto del prendere, e quindi contro gli sviluppi filologici di Laroche, scrive:

Solo un Dio che crei il mondo dal nulla può dare senza prendere, e anch'egli solo nell'ambito del mondo da lui creato a partire da quel nulla²².

3. *Terra e Mare: due differenti figure spaziali*

Come per il principio della vita familiare è condizione la terra, cioè il *fondo* e il *terreno* stabile [*fester Grund und Boden*], così per l'industria l'elemento naturale che la anima verso l'esterno è il *mare*²³.

L'interesse di Schmitt per questo passaggio della filosofia del diritto di Hegel è confermato, oltre che in appendice a *Terra e Mare* (1942), anche da un appunto del *Glossario* che data 29.1.1950, dunque strettamente a ridosso del *Nomos della Terra*, dove Schmitt lo richiama esplicitamente:

L'industria moderna è la prosecuzione del passaggio dalla terra al mare. Perciò essa sorse dapprima in Inghilterra. Ancora il sorprendente par. 247 della *Filosofia del diritto*²⁴.

²⁰ *Ibid.*, p. 169.

²¹ *Ibid.*, pp. 169-170.

²² Carl Schmitt, *Appropriazione/Divisione/Produzione*, cit., p. 312.

²³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1974; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano, Rusconi, 1996, p. 405.

²⁴ Carl Schmitt, *Glossarium – Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, Dunker & Amblot, 1991; trad. it. *Glossario*, Milano, Giuffrè, 2001, p. 406.

Schmitt avviò da qui le proprie riflessioni sul primo ordinamento globale della Terra [*Erde*], vedendo nel paragrafo hegeliano un'anticipazione della propria teoria della contrapposizione fra terra e mare: due figure spaziali, queste ultime, che riferiscono a distinti elementi che rinviano a differenti ambiti di possibilità di esistenza storica.

In *Terra e Mare* il primo *nomos* globale viene descritto come una organizzazione eurocentrica del mondo articolata a propria volta in due differenti ordinamenti, quello della terraferma e quello del mare libero. Custode dell'equilibrio fra terra e mare era l'Inghilterra, l'isola che – sola fra le potenze europee – si era decisa per un'esistenza marittima.

Mentre, per quanto riguarda la parte territoriale dell'accadere, andava avanti un'appropriazione territoriale in grande stile, si completava sul mare l'altra, non meno importante, parte di redistribuzione del nostro pianeta. Questa avvenne con l'appropriazione del mare da parte inglese. Essa fu, per la parte marittima, l'esito del risveglio di tutta l'Europa in questi secoli e determinò la linea di fondo del primo ordinamento spaziale del pianeta, la cui essenza consiste nella separazione di terra e mare²⁵.

La decisione a favore del mare – maturata in età elisabettiana (XVI secolo circa) – fece nascere sull'isola una forma politica di tipo non politico-territoriale, cioè non statale²⁶, bensì individualistico-economica e, al contempo, tecnico-artificiale, il cui simbolo è la nave. Infatti il mare, a differenza della terra, è un ambiente ostile: che richiede, perché lo si possa dominare, l'ausilio di artifici tecnici.

Se le principali potenze europee come Francia, Spagna, Olanda, dimostrarono fedeltà alla terra portando a compimento ciascuna la propria forma-Stato, l'Inghilterra fu l'unica potenza a decidersi «dal continente europeo»²⁷, quindi a «decidersi contro l'assolutismo monarchico»²⁸. Lasciandosi alle spalle i confini terranei, l'isola britannica conquistò il globo terracqueo con la sua navigazione e non ebbe bisogno né della forma monarchica né di un esercito né di un sistema giuridico di leggi, come invece fu caratteristico degli stati eurocentrici. In forza del proprio istinto politico di potenza marittima e commerciale, il popolo inglese si è sottratto alla chiusura spaziale ed è rimasto “aperto”, ossia non territorio di stato. Trae origine da qui quello che si è imposto come il primo ordinamento, eurocentrico, del mondo, il «fondamento universale» di un diritto internazionale globale: *lo jus publicum europaeum*.

²⁵ Carl Schmitt, *Terra e Mare*, cit., p. 71.

²⁶ Carl Schmitt, *Staatliche Souveränität und freies Meer. Über den Gegensatz von Land und See im Völkerrecht der Neuzeit*, in *Das Reich und Europa*, Leipzig, Koehler & Amelang, 1941; trad. it. *Sovranità dello Stato e libertà dei mari*, in Carl Schmitt, *L'Unità del Mondo ed altri saggi*, Roma, Pellicani Editore, 1994, pp. 224-225.

²⁷ Carl Schmitt, *Il Nomos della Terra*, cit., p. 209.

²⁸ *Ibid.*, p. 214.

Le scoperte geografiche del 1492, il nuovo Mondo, sollevarono il problema, del tutto nuovo, di un ordinamento internazionale del globo terracqueo; «per la prima volta nella storia dell'umanità – rileva Schmitt – si tracciano linee globali per fissare un ordine spaziale della terra»²⁹. Tra queste linee vanno evidenziate le cosiddette *amity line*, tipiche dei secoli XVI e XVII, che delimitano lo spazio “europeo” da quello che è “altro”: «qui cessava il diritto europeo. [...] Qui aveva fine dunque anche la limitazione della guerra operata dal diritto internazionale fino ad allora vigente, così che la lotta per la conquista territoriale diventava sfrenata»³⁰. Ma le *amity line* definiscono anche un altro ambito, quello marino che rimaneva libero [*res communis omnium*], nel senso di inaccessibile al diritto e all'organizzazione giuridica.

Sotto questo profilo, il mare, se confrontato con la solida terraferma, mai costituirà elemento su cui edificare una fissa dimora o una stabile abitazione. Il mare mai conoscerà l'intima unione di “*Ordnung*” e “*Ortung*”. Esso potrà essere solo via di attraversamento, passaggio, luogo di anomia e di insicurezza e la nave l'unico strumento adatto per attraversarlo.

Nel mare non è possibile seminare e neanche scavare linee nette. Le navi che solcano il mare non lasciano dietro di sé alcuna traccia. “Sulle onde tutto è onda”. Il mare non ha carattere, nel significato originario del termine che deriva dal greco *charassein*, scavare, incidere, imprimere. Il mare è libero. Questo significa, sotto il recente diritto internazionale, che il mare non costituisce un territorio statale [...]»³¹.

Il mare è natura in un senso differente da quello della terraferma: esso è estraneo e ostile e come tale richiede, perché lo si possa addomesticare, artifici tecnici, e la nave è l'unico strumento che consente all'uomo di dominare gli sconfinati e pericolosi oceani. Sotto questo profilo la nave è simbolo di movimento, di espansione commerciale e di progresso. La peculiarità del progresso è il fatto di non conoscere alcuna sorta di limite, di ordine, di confine: Schmitt ne parla anche nei termini di tecnica scatenata, il cui spazio originario è proprio il mare:

Il passo verso un'esistenza puramente marittima provoca, in se stesso e nella sua interna ulteriore consequenzialità, la creazione della tecnica in quanto forza dotata di leggi proprie [...] L'incondizionata fede nel progresso è sintomo del passo compiuto verso un'esistenza marittima»³².

²⁹ Carl Schmitt, *Cambio de Estructura del Derecho Internacional*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1943; trad. it. *Cambio di Struttura del diritto internazionale*, in Carl Schmitt, *L'Unità del Mondo ed altri saggi*, cit., p. 272.

³⁰ Carl Schmitt, *Il Nomos della Terra*, cit., p. 92.

³¹ Carl Schmitt, *Il Nomos della Terra*, cit., p. 20.

³² Carl Schmitt, *Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West in AA.VV., Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt, Klostermann, 1955; trad. it. *La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente e la sua struttura storica*, in Ernst Jünger, Carl Schmitt, *Il Nodo di Gordio. Diaologo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 157.

Si legge in questo passaggio, l'influenza del paragrafo hegeliano, il 247 della *Filosofia del diritto*, dove Schmitt non soltanto legge la contrapposizione fra terra e mare, ma la stretta correlazione fra l'elemento marino, il commercio e la tecnica. Sulla stretta connessione fra dislocazione del popolo inglese verso il mare e sviluppo del progresso tecnico Hegel scriveva:

Nella brama di guadagno, esponendo al pericolo il guadagno stesso, l'industria si eleva a un tempo al di sopra di esso, e soppianta il radicarsi nella zolla e nella cerchia limitata della vita civile, i suoi godimenti e desideri, con l'elemento della fluidità, del pericolo e del naufragio³³.

4. *Aria: la crisi della struttura spaziale eurocentrica*

Il progredire dell'industria e della tecnica ha messo gli uomini in condizione di arrivare alla conquista dell'aria: con ciò entra in crisi la vecchia struttura spaziale eurocentrica – lo *jus publicum europaeum* –, che per oltre quattrocento anni aveva arginato la minaccia dell'anarchia e della guerra civile. «Oggi – rileva Schmitt ne *Il Nomos della Terra* – i concetti di terraferma e di mare libero sono stati profondamente trasformati, tanto nel loro significato intrinseco, quanto nel loro rapporto reciproco, da un nuovo avvenimento spaziale: la possibilità di un *dominio sullo spazio aereo*»³⁴.

La rivoluzione industriale e le nuove scoperte tecnico-scientifiche non si fermarono alla locomotiva e alla nave a vapore; con l'invenzione dell'aeroplano venne conquistata una nuova, terza dimensione, l'aria, che si sommò a quella della terra e del mare. Ma così, osserva Schmitt, venne a cadere la separazione di mare e terra sulla quale era stato costruito il legame, sino ad allora esistito, di dominio del mare e dominio del mondo; venne meno «il fondamento dell'appropriazione inglese del mare e, in tal modo, il *Nomos* della terra fino ad oggi valido»³⁵.

Con la conquista dell'aria non soltanto svanisce la radicale separazione fra terra e mare, ma l'intera struttura del globo si trasforma in una “gigantesca dinamo”. Elettricità, telefono, onde radio, gas costituiscono le principali innovazioni tecnico-scientifiche che hanno fatto dell'intero globo un campo di attività, di sfruttamento e di dominio umano. Caratteristica dell'evoluzione tecnologica, commenta Perulli, è «di accorciare le distanze: è essa la forza che annulla e conquista lo spazio»³⁶. Con l'invenzione della macchina aerea l'uomo poté esaudire uno dei suoi desideri: quello di librarsi nel cielo e, come un uc-

³³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 405.

³⁴ Carl Schmitt, *Il Nomos della Terra*, cit., p. 28.

³⁵ *Ibid.*, cit., pp. 79-80-81.

³⁶ Paolo Perulli, *La Città. La società europea nello spazio globale*, Milano, Mondadori, 2007, p. 163.

cello, staccarsi dalla terra e fendere l'aria. Attraverso l'appropriazione dell'aria l'uomo poté abbracciare con lo sguardo l'intera struttura del globo [*Erde*], e con ciò decretare, come si è detto, la fine del vecchio *nomos* della terra che sulla contrapposizione fra terra e mare si era retto per oltre quattrocento anni.

Anche l'aria, come il mare, non si lascia incidere da linee e confini rigidi; parole come "linea" "confine" appartengono ad un pensiero meramente terreno. In questo senso lo spazio aereo, se confrontato con la "*iustissima tellus*", con ciò che serba dentro di sé la misura (giustizia) con cui ricompensare la fatica di chi ne ha cura, pone il problema della capacità di "reggere" la misurazione: che è spartizione e coltivazione di ordinamenti concreti.

La conquista dell'aria, commenta Carlo Galli, simboleggia insieme alla tecnica scatenata «[...] l'unità del mondo, realizzata dall'arma aerea, dalla sua intrinseca ignoranza dei confini e dal suo potere globalmente uniformante e annichilente; e dunque un'unità priva di ordine che dimostra che il Moderno nel proprio compiersi tecnico va oltre se stesso e pone una sfida che eccede le sue stesse categorie e che tuttavia esige di essere riconosciuta e affrontata»³⁷.

La sfida, o il richiamo a cui, come nota Carlo Galli, è sottoposto il Moderno non proviene dall'alto degli spazi cosmici: lo spazio aereo non ha lanciato alcuna sfida [*Challenge*]. È l'uomo che, disperatamente "bussa agli spazi del cosmo" con gli strumenti che la tecnica gli ha messo a disposizione. La sfida a cui è sottoposto il Moderno è quella di sollecitare l'uomo a contenere la forza della tecnica, che ha causato, ad avviso di Schmitt, la separazione fra "ordinamento e localizzazione nello spazio". Così, in "*Dialogo sul Nuovo Spazio*", Schmitt afferma:

Colui il quale riuscirà ad imprigionare la tecnica scatenata, a domarla e imporla in un ordinamento concreto, avrà dato una risposta all'appello del presente più di colui che cerchi con i mezzi di una tecnica scatenata, di atterrare sulla Luna o su Marte. Il soggiogamento della tecnica scatenata, questo sarebbe ad esempio l'atto di un nuovo Ercole. Da questa direzione sento il nuovo appello, il *Challenge* del presente³⁸.

5. Utopia

Utopia è un termine paradossalmente fortemente spaziale: essa è la negazione del luogo, del topos, della localizzazione del diritto. Utopia è la categoria che Schmitt impiega per descrivere la situazione storico-concreta del disordine spaziale, dello sradicamento [*Entortung*] di quello che era il tradizionale

³⁷ Carlo Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 875.

³⁸ Carl Schmitt, *Gespräch über den neuen Raum*, in AA.VV., *Estudios de Derecho Internacional – homenaje a Barcia Trelles*, Zaragoza, Universidad de Santiago De Compostela, 1958; trad. it. *Dialogo sul Nuovo Spazio*, in Carl Schmitt, *Terra e Mare*, cit., p. 108.

nomos della Terra [*Erde*], che dal 1492 al 1980 circa aveva determinato, con le sue formule giuridico-politiche (occupazione, *iustus hostis*, guerra, pace e così via), l'ordinamento del globo.

Ciascuna epoca, quella medioevale come quella moderna, si è sempre caratterizzata per uno specifico ordinamento spaziale. Così, ad esempio, il *nomos* della *respublica christiana* prevedeva terre cristiane distinte da quelle non cristiane; il territorio dei principi e dei popoli cristiani europei era ripartito in casate principesche, chiese, monasteri e chiostri e, inoltre, cosa essenziale all'interno del territorio cristiano, le guerre tra principi cristiani erano guerre limitate, diverse cioè da quelle rivolte contro principi e popoli non cristiani. Dalla dissoluzione dell'ordinamento spaziale medioevale nacque l'ordinamento spaziale eurocentrico, lo *ius publicum europaeum*. Esso venne a crearsi con la statuizione dello Stato moderno, spazialmente chiuso e accentrato, sovrano tanto nei confronti del papa e dell'imperatore quanto dei propri vicini. A caratterizzare la struttura spaziale eurocentrica fu da un lato «l'equilibrio»³⁹ fra i singoli Stati europei, dotati di precisi confini spaziali, e dall'altro la separazione fra gli ordinamenti di terra e mare.

Del tutto diversa è, invece, l'epoca contemporanea, che si presenta, agli occhi di Schmitt, come un ordinamento indefinito dal punto di vista della struttura spaziale, reso uniforme dal diffondersi e dal trionfo di quelle forze universali e marittime (individualismo, liberismo ed economia capitalistica) che, originatesi in terra anglosassone, si estesero anche all'interno degli Stati continentali, spingendo verso la dissoluzione dello Stato nazionale. In questo modo il «pluri-verso», l'ordine statuito dal *nomos* eurocentrico, il cui fulcro risiedeva nella distinzione del suolo europeo da quello che non ne faceva parte, appartenente a principi e popoli non europei, venne trasformato in un uni-verso informe: «spazio "liscio", disorientato»⁴⁰, come lo definisce Carlo Galli. È questo che risuona, per Schmitt, nella potenza della parola Utopia:

una immane negazione di tutte le localizzazioni sulle quali poggiava l'antico *nomos* della terra. [...]. Utopia non significa infatti semplicemente non-luogo, *Nowhere* (o *Erewhon*), ma l'*U-Topos* per eccellenza, una negazione in confronto alla quale persino l'*A-Topos* possiede un legame più forte, pur nel negativo, con il *Topos*⁴¹.

Alla concezione di un universalismo globale, di un «generico *international Law*»⁴² privo di una definita localizzazione spaziale, corrisponde poi una precisa realtà economica, totalmente emancipata dalla sfera statale. Si tratta di un commercio e di un mercato mondiali liberi, con la libera circolazione del capi-

³⁹ Carl Schmitt, *Il Nomos della Terra*, cit., p. 52.

⁴⁰ Carlo Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 886.

⁴¹ Carl Schmitt, *Il Nomos della Terra*, cit., pp. 215-216.

⁴² *Ibid.*, p. 223.

tale e del lavoro, regolati solo dalla concorrenza. Nel particolare, rileva Schmitt, la realtà di un'economia mondiale libera esigeva, quale presupposto essenziale:

uno standard per la costituzione statale interna dei singoli membri dell'ordinamento internazionale; essa presupponeva che ogni membro introducesse al suo interno un minimo di ordine *costituzionale*. Questo minimo consisteva nella libertà, ovvero nella separazione della sfera pubblico-statale dall'ambito del privato, e soprattutto nella non statalità della libertà, del commercio e dell'economia⁴³.

L'esigenza di separare il diritto privato, l'economia, da quello pubblico-statale, al fine di agevolare una maggiore fluidità di merci e capitali, costituirà, per il giurista tedesco, la base da cui il moderno, lo Stato nazionale, entrerà in crisi e, con esso, tutte le localizzazioni su cui poggiava l'ordinamento eurocentrico della terra, del *nomos* della terra.

Utopia, commenta Massimo Cacciari, non designa allora

alcun processo fantastico, bensì il destino dello stesso Stato moderno e del suo *jus*. Il rapporto negativo al *tòpos* che suona in Utopia equivale al superamento, alla volontà di superamento di tutti i luoghi fondanti l'antico *nomos*. Il libero commercio [...] non mette in crisi soltanto il diritto pubblico tradizionale strettamente collegato all'idea di Stato *nazionale* effettivamente sovrano, ma lo stesso diritto internazionale, reso spettrale dalla mancanza di spazi e luoghi propri [...]⁴⁴.

5. Verso il nuovo *nomos della Terra*

Sulla base di una siffatta considerazione dello scenario epocale, la domanda che maggiormente ritorna nel filosofo e giurista Carl Schmitt è se per il nostro mondo sia adeguato il dominio di un'unica grande potenza che ne condizioni, con le proprie idee, la politica, l'economia, la morale, il diritto, o se, invece, sia preferibile un pluriverso, cioè un mondo misurato e spartito, eventualmente in "grandi spazi". I "grandi spazi", in sé autonomi e ordinati, sono da lui intesi come quelle realtà in grado di riproporre una situazione di generale equilibrio come quella che si ebbe con il primo *nomos* della Terra, con la prima suddivisione della Terra in ordinamenti spaziali ciascuno con una propria forma giuridica, politica ed economico-sociale. Con il concetto di "*Grossraum*", Schmitt pensava di aver individuato una possibile risoluzione alla crisi del diritto pubblico europeo, capace di contenere anche l'ascesa politica ed economica delle grandi potenze Russia ed America, considerate pericolose per la stessa autonomia dell'Europa.

⁴³ *Ibid.*, p. 299.

⁴⁴ Massimo Cacciari, *Progetto*, «Laboratorio Politico», n. 2, 1980, p. 107.

Lo sviluppo planetario aveva condotto già da tempo a un chiaro dilemma fra universo e pluriverso, tra monopolio e polipolio, ovvero al problema se il pianeta fosse maturo per il monopolio globale di un'unica potenza o fosse invece un pluralismo di grandi spazi in sé ordinati e coesistenti, di sfere d'intervento e di aree di civiltà, a determinare il nuovo diritto internazionale della terra⁴⁵.

L'alternativa che Schmitt rileva è tra il soccombere al potere omologante delle grandi potenze politico-economiche, allora in forte ascesa, che con inesorabilità si impone ovunque al prezzo di una radicale delocalizzazione, e il contrapporre ad esso un nuovo *nomos*, una pluralità di spazi, ciascuno dei quali, riconoscendosi differente dall'altro, non ambisca a rappresentare il mondo intero. Si delinea così, osserva Caterina Resta «l'alternativa tra una pluralità di grandi spazi e l'ordinamento spaziale globale di un mondo sotto il dominio unitario, la grande antitesi della politica mondiale, cioè il contrasto tra dominio centrale mondiale e un equilibrio tra più ordinamenti spaziali, tra universalismo e pluralismo, monopolio e polipolio [...]»⁴⁶.

Schmitt confida che il mondo possa essere più ampio e più vasto di quanto la somma dei due campi opposti, America e Russia, non comprenda e che dunque, da quanto rimane fuori dal raggio di attrazione, possa finalmente svilupparsi una pluralità di forze e di alternative, in grado di garantire, come già aveva fatto lo *ius publicum europaeum*, stabilità ed equilibrio, anche se in un orizzonte divenuto, da eurocentrico, policentrico.

Fedele ad una concezione della politica come arte del pluriverso, Schmitt vede quindi nella unità globale del mondo un pericolo cui sfuggire con un nuovo equilibrio di "grandi spazi", contenente in sé la misura e il nuovo *nomos* della Terra.

6. Conclusioni

Sotto l'incrostatura di alcune riflessioni a volte dalle sfumature retrive, ascrivibili nel loro insieme piuttosto al tempo storico che alla grammatica realistica e polemologica, Schmitt offre spunti di riflessione su alcune delle importanti questioni sociali che il globalismo economico porta con sé, in particolare sulla ridefinizione, che essa impone, delle questioni spaziali. Valorizzare, senza indulgere ma anche senza pregiudizi, alcune assunzioni della sua riflessione mi sembra rilevante per una migliore comprensione anche del presente.

Lo smantellamento, in parte, della forma-stato, che adeguandosi al pensiero economico tende a trasformarsi in «associazione privata, dominata dalla

⁴⁵ Carl Schmitt, *Il Nomos della Terra*, cit., p. 311.

⁴⁶ Caterina Resta, *Stato Mondiale o Nomos della Terra. Carl Schmitt tra Universo e Pluriverso*, Roma, Antonio Pellicani Editore, 1999, p. 80.

razionalità propria del diritto privato», e il diffondersi, imposto dalle parti più forti, di un pensiero omologante, costituiscono alcune delle rilevanti questioni che già Schmitt solleva con preoccupazione e consegna alla riflessione critica.

Come nota giustamente Paolo Perulli, la globalizzazione, sotto il profilo giuridico, costituisce «l'emergere di prassi giuridiche letteralmente “senza città”, “apolidi”, che creano un diritto globale senza intervento da parte dello stato»⁴⁷. Si assiste all'emergere di attori che non riconoscono né le regole politiche né la fonte di queste regole (lo stato-nazione), pensiamo alla natura de-territorializzata delle grandi imprese multinazionali.

Si può riflettere sul tema della convivenza e prenderlo in carico con tutta la serietà che concretamente comporta, insegna Schmitt, senza riferirsi allo spazio, alla terra, «l'elemento destinato all'uomo?»⁴⁸. Questa la domanda che emerge con forza.

Soggiornare, abitare, costruire presuppongono appunto che si traccino recinti, linee e confini. Proprio il confine, come nota Cacciari, è anche il segno di una relazione: «la “linea” lungo la quale due confini si toccano: *cum-finis*. Il confine distingue, perciò, accomunando; stabilisce una distinzione determinando una *ad-finitas*. Fissato il *finis* [...] “inesorabilmente” si determina un “contatto”»⁴⁹. Il confine, in questo senso, non può mai essere soltanto *limes*, frontiera rigida, ma è sempre anche *limen*, cioè soglia, contatto. Spartizioni e misurazioni sono inevitabilmente foriere di una relazione ambivalente che, nel distinguere, accomuna. Nessun confine può quindi eliminare “l'altro”, escluderlo: poiché lo implica nella sua stessa essenza.

In un mondo globalizzato e sempre più indifferenziato, dai confini sempre più mobili e incerti, in cui la crisi della sovranità territoriale moderna, già paventata e diagnosticata da Schmitt, si compie e volge a vantaggio di un unico grande Leviatano, che tipo di relazioni può venire ad instaurarsi? In altri termini: come diviene possibile una terra che conservi la sua varietà tonale di voci? L'unificazione omologante del mondo lascia ancora spazio alla diversità? Sono domande che, per usare le parole di Caterina Resta, «oltrepassano lo stesso interrogare di Schmitt e che pure in esso sono racchiuse, costringendoci ad un confronto ineludibile con la sua opera»⁵⁰.

La natura umana è “problematica”, quindi anche intrisa di egoismo, sostiene Schmitt: bisogna riconoscere che tale problematicità non può che investire le relazioni; da qui il senso del limite, e la riproposizione del valore dei limiti. Schmitt invita ad elaborare questa consapevolezza nella sfera politica, ed a coniugarla con un “senso della terra” che è un richiamo alla costitutività,

⁴⁷ Paolo Perulli, *La Città. La società europea nello spazio globale*, cit., p. 156.

⁴⁸ Carl Schmitt, *Terra e Mare. Una considerazione sulla storia del mondo*, cit., p. 33.

⁴⁹ Massimo Cacciari, *Nomi di luogo: Confine*, «Aut Aut», 200-300, 2000, p. 73.

⁵⁰ Caterina Resta, *Stato mondiale o nomos della terra*, cit., p. 104.

per l'uomo, della dimensione dello spazio. Al di là delle soluzioni da lui proposte, questa questione che ci consegna da pensare non può essere elusa.

Bibliografia

Opere di Carl Schmitt

- , *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934; trad. it. *I Tre tipi di Pensiero Giuridico*, in Carl Schmitt, *Le Categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 245-275.
- , *Staatliche Souveränität und freies Meer. Über den Gegensatz von Land und See im Völkerrecht der Neuzeit*, in *Das Reich und Europa*, Leipzig, Koehler & Amelang, 1941, pp. 91-117; trad. it. *Sovranità dello Stato e Libertà dei Mari*, in Carl Schmitt, *L'Unità del Mondo ed altri saggi*, Roma, Pellicani Editore, 1994, pp. 217-252.
- , *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Leipzig, Reclam, 1942; trad. it. *Terra e Mare. Una considerazione sulla storia del mondo*, Milano, Giuffrè, 1986.
- , *Der Nomos der Erde im völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin, Greven Verlag, 1950; trad. it. *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello «Jus Publicum Europaeum»*, Milano, Adelphi, 1991.
- , *Raum und Rom-Zur Phonetik des Wortes Raum*, in Carl Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 491-493.
- , *Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West* in A.A. V.V., *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt aM, Klostermann, 1955, pp. 135-176; trad. it. *La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente e la sua struttura storica*, in Ernst. Jünger, Carl Schmitt, *Il Nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 133-163.
- , *Nehmen/Teilen/Weiden. Ein Wersuch, die Grundfragen jeder Sozial- und wirtschafstordnung vom Nomos her richtig zu stellen*, in Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1958, pp. 489-504; trad. it. *Appropriazione/Divisione/Produzione. Un Tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico-sociale, a partire dal «nomos»*, in Carl Schmitt, *Le Categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 293-312.
- , *Gespräch über den neuen Raum* in AA.VV., *Estudios de Derecho Internacional – homenaje a Barcia Trelles*, Zaragoza, Universidad de Santiago De Compostela, 1958; trad. it. *Dialogo sul Nuovo Spazio* in Carl Schmitt, *Terra e Mare*, Milano, Giuffrè, 1986, pp. 85-109.

- , *Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität*, in «Der Staat», XVII, 1978, pp. 331-339; trad. it. *La Rivoluzione legale mondiale. Plusvalore politico come premio sulla legalità e sulla superlegalità giuridica*, in Carl Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 189-215.
- , *Glossarium – Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, Dunker & Humblot, 1991; trad. it. *Glossario*, Milano, Giuffrè, 2001.

Opere critiche

- Cacciari, Massimo, *Nomi di Luogo: Confine*, in «Aut Aut», n. 299-300, 2000, pp. 73-79.
- *Progetto*, in «Laboratorio Politico», n. 2, 1981, pp. 88-107.
- Castrucci, Emanuele, *La Ricerca del Nomos*, in Carl Schmitt, *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello «Jus Publicum Europaeum»*, Milano, Adelphi, 1991.
- Feuerbach, Jean-Louis, *La Théorie du Grossraum chez Carl Schmitt*, in Helmut Quaritsch, *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 401-418.
- Galli, Carlo, *Genealogia della Politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1974; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano, Rusconi, 1996.
- Heidegger, Martin, *Die Kunst und der Raum*, St. Gallen, Erker-Verlag, 1979; trad. it. *L'Arte e lo Spazio*, Genova, Il Melangolo, 2000.
- Miglio, G., *Appendice. Sul concetto di «Nomos»*, in Pier Paolo Portinaro, *Appropriazione, Distribuzione, Produzione. Materiali per una teoria del «Nomos»*, Milano, Franco Angeli, 1983, pp. 167-171.
- Pan, D., *Carl Schmitt on Culture and Violence in Political Decision*, in «Telos» n. 142, New York, Telos Press, 2008, pp. 49-72.
- Perulli, Paolo, *La Città. La società europea nello spazio globale*, Milano, Mondadori, 2007.
- Portinaro, Pier Paolo, *Appropriazione, Distribuzione, Produzione. Materiali per una teoria del «Nomos»*, Milano, Franco Angeli, 1983.
- , *La Crisi dello Jus Publicum Europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Milano, Edizioni di Comunità, 1982.
- Resta, Caterina, *Stato Mondiale o Nomos della Terra. Carl Schmitt tra Universo e Pluriverso*, Roma, Antonio Pellicani Editore, 1999.

Silvia Pierosara

Dalla genesi storica del sé all'etica narrativa. Un confronto fra Charles Taylor e Paul Ricoeur

1. *Linee introduttive*

Il presente saggio tenta di indagare alcune possibili articolazioni dell'etica narrativa attraverso un confronto tra la produzione filosofica di Charles Taylor e di Paul Ricoeur. Innanzitutto, per poter contestualizzare le rispettive posizioni dei due autori, è necessario provare a definire l'etica narrativa, anche se oggi una sua codificazione non è agevolmente rintracciabile¹. Il presente tentativo vuole verificarne la tenuta e modificarne eventualmente l'orientamento semantico mediante l'articolazione problematica del dialogo fra Taylor e Ricoeur. La figura di MacIntyre, nell'economia di questo lavoro, rivestirà un ruolo secondario, e fungerà piuttosto da polo dialettico nella meditazione, che ha come punto di inizio e come approdo il ripensamento della nozione di etica narrativa.

Si potrebbero individuare almeno due significati del termine in questione: il primo è legato alla narrativa in senso proprio. Esiste un'etica della narrativa, o una narrativa che convoca l'etica. Tale etica corrisponde in certa misura al codice di comportamento dell'autore, che sancisce un patto con il lettore ed è tenuto ad onorarlo. Il secondo significato è più compiutamente filosofico: l'etica narrativa, nata nel pieno del postmodernismo, muove dall'esigenza del superamento dello iato fra descrizione e prescrizione². La transizione fra il primo e il secondo senso è riscontrabile nelle implicazioni etiche del racconto,

¹ Di recente pubblicazione è il seguente volume collettaneo: Karen Joisten (a cura di), *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen*, Berlin, Akademie Verlag, 2007. Il volume in questione è strutturato in tre sezioni: la prima riguarda i fondamenti dell'etica narrativa, l'altra analizza le posizioni di alcuni autori paradigmatici, fra i quali Paul Ricoeur, Alasdair MacIntyre e Walter Benjamin, la terza è dedicata alla prospettiva narrativa nelle etiche applicate. Tale volume riprende e approfondisce un filone di ricerca che ha le sue radici in Dietmar Mieth, *Narrative Ethik*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 1-2, 1975, pp. 297-326.

² È significativo che tale esigenza accomuni tanto la filosofia continentale quanto alcuni esponenti della filosofia analitica. Su questo, cfr. John R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; trad. it., *Atti linguistici*, Torino, Bollati Boringhieri, 1976.

così come le definisce Ricoeur³. Il racconto è in tal senso un *laboratorio del giudizio morale*.

Si può completare la costellazione concettuale delineata mediante i due campi semantici della comprensione del senso e della testimonianza. La questione del senso sottende la presupposizione di un orientamento teleologico della vita umana e ne fonda la prospettiva. La posizione di MacIntyre esplicita tale significato della questione della vita buona, lasciando comunque aperti alcuni nodi relativi al fondamento stesso dell'etica narrativa. Su tale premessa, che accomuna a livello almeno formale le prospettive di Ricoeur e Taylor, si fonda la ragion d'essere di tale studio. Quanto al valore della testimonianza, si tratta di capire se essa in etica abbia un valore euristico, e se tale valore possa essere tematizzato. In altri termini, l'interrogazione verte sulla possibilità stessa di fondare un'etica sulla testimonianza in quanto narrazione orientata assiologicamente.

La meditazione ricoeuriana, qui chiamata in causa in rapporto all'articolazione del pensiero di Charles Taylor, non giunge alla tematizzazione di un'etica narrativa *tout court*. Tuttavia nella sua filosofia dell'azione e nella sua meditazione sul tempo Ricoeur sembra delineare una struttura trascendentale entro la quale le differenti esperienze culturali dell'umanità *si configurano narrativamente*⁴. La narrazione come necessità transculturale, come prospettiva trascendentale entro le differenti declinazioni storiche, può essere occasione per un confronto con altri autori, segnatamente con Taylor, che hanno assunto in modo più netto la prospettiva dell'etica narrativa.

La scelta di istituire questo confronto è motivata dalla affinità di percorso che accomuna i due filosofi, che hanno anche avuto modo di dialogare su questioni che incrociano l'interesse di entrambi. Da un punto di vista storiografico, le analogie fra i due pensatori sono di due ordini: in primo luogo, entrambi ricercano una mediazione fra le istanze della filosofia analitica e il pensiero "continentale", sebbene i rispettivi punti di partenza siano opposti. L'occasione di tale incontro è offerta da una teoria dell'azione particolarmente attenta alla filosofia pratica. In secondo luogo, entrambi ricercano una sintesi fra antropologia filosofica e filosofia politica. In altre parole, sia Ricoeur che Taylor elaborano un'antropologia filosofica che si riconosce come *engagée*, impegnata sul versante di un ripensamento della politica e dei legami che questa implica e crea: in Ricoeur, tale dimensione, evidente soprattutto nell'ulti-

³ Cfr. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990; trad. it. *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993.

⁴ Secondo Alison Scott Bauman «Ricoeur ha fiducia nel fatto che il testo ci aiuti nella sfera dell'azione e della morale, ma non solo il testo letterario e filosofico [...]. Secondo lui, ogni esperienza umana si struttura in configurazioni narrative [...]. Egli ripone le sue speranze nel dialogo che noi siamo» [Alison Scott Bauman, *Reconstructive hermeneutical philosophy. Return ticket to human condition*, «Philosophy and Social Criticism», 5, 2003, pp. 715-720].

ma produzione, ha per tema il *riconoscimento* e scaturisce da un'antropologia dell'*homo capax*; in Taylor, la genesi storica del sé ha il suo approdo nel medesimo tema del riconoscimento. Tuttavia, mentre in quest'ultimo l'urgenza politica è connessa all'appartenenza ad una comunità storicamente situata (la minoranza francofona del Québec⁵), nel pensatore francese la questione politica risente di profonde istanze universaliste, pur senza restare indifferente al *claim* del multiculturalismo. Tale saggio, dunque, più che offrire un resoconto dettagliato della produzione filosofica di Charles Taylor, intende esplicitarne alcuni aspetti meno noti, che tuttavia possono delineare una prospettiva di etica narrativa (attinente alla sfera del *non detto* tayloriano), che, a partire dal *detto*, si può individuare nella riflessione intorno alla genesi storica del sé.

Un terreno di confronto fra Taylor e Ricoeur può essere individuato in almeno tre direzioni, di cui si cercherà di giustificare la pertinenza rispetto all'etica narrativa: la questione della polarità fra prospettiva trascendentale e prospettiva storica; il legame fra azione e narrazione; l'ambito concettuale legato agli immaginari sociali. L'ipotesi è che la nozione di etica narrativa non sia univoca, ma che esista almeno un livello di tematizzazione condiviso dalle differenti proposte, almeno in quanto *gesto iniziale*. In questo senso si può parlare di *prospettive di etica narrativa*, con una declinazione eminentemente plurale.

La scoperta della storicità del sé, e la conseguente attestazione della storicità del *fondamentale* (Taylor utilizza il termine *fondamentale* per indicare la dimensione *trascendentale*) convoca direttamente la prassi storica, che si svolge sotto forma di narrazione. In questa disamina occorrerà confrontarsi con tre nodi cruciali: primo fra tutti, la discussione fra Ricoeur e Taylor intorno alle nozioni del *fondamentale* e dello *storico*, sorta in seguito alla pubblicazione di *Radici dell'io*⁶; in secondo luogo, il senso di un richiamo alla narrazione nell'ambito della teoria dell'azione, che in Taylor prende le mosse da un contatto diretto con E. Anscombe⁷, e che approda a vedute molto affini a quelle

⁵ «Il modello liberale procedurale non può adattarsi a queste società perché esse non possono dichiarare una neutralità tra tutte le possibili definizioni della buona vita. Una società come il Québec non può non dedicarsi alla difesa e alla promozione della cultura e della lingua francese, anche se questo comporta una qualche restrizione sulla libertà individuale» [Charles Taylor, *Cross-purposes: the liberal-communitarian debate*, in Nancy Rosenblum (a cura di), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., Oxford University Press, 1989, pp. 181-203; trad. it. *Il dibattito fra sordi fra liberali e comunitaristi*, in A. Ferrara, *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1992, pp. 137-168, p. 167].

⁶ Cfr. Charles Taylor, *Sources of the Self: the Making of modern Identity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989; trad. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli, 1993.

⁷ «Ho avuto la grande fortuna di essere allievo di Elisabeth Anscombe, che all'epoca era a Oxford [...] Anscombe stava scrivendo all'epoca il suo libro sull'intenzionalità, *Intention*, e io devo molto a questa filosofia della razionalità pratica, ispirata ad Aristotele e a Wittgenstein» [Charles Taylor, Philippe de Lara, *De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance*, in Guy Laforest, Philippe de Lara (a cura di), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Sainte Foy, Québec, Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 353-364, pp. 353-354].

ricoeuriane. In questo percorso ci si concentrerà sull'idea di narrazione, piuttosto che sulla teoria dell'azione, sulla base di alcune suggestioni tayloriane⁸; inoltre, si presterà attenzione al concetto di immaginazione, specie nella sua declinazione sociale, che costituisce un terreno in cui le vedute dei due pensatori possono confluire. L'esame dell'immaginazione sociale è giustificato sulla base della rilevanza che essa ha all'interno della teoria dell'azione, e opera come una cerniera fra azione e narrazione. Infine, si tenterà un bilancio, che terrà conto del confronto fra Taylor e MacIntyre, puntualizzando affinità e differenze, per cercare di fare il punto sull'etica narrativa.

2. *Il fondamentale e lo storico*

Nella sua analisi di *Radici dell'io* Ricoeur individua uno iato incolmabile fra la prima parte, dedicata agli *inescapable frameworks* della vita morale, e la seconda parte, in cui il pensatore canadese ricostruisce, in modo narrativo, una vera e propria genealogia storica della morale e dell'identità moderna. Tale visione è emblematica di una irriducibile diversità di prospettive, che è bene chiarire: la rivalità fra le diverse concezioni di bene (che Taylor chiama *iperbeni*) è per entrambi un dato irrefutabile dell'esperienza morale e un punto di partenza del dibattito etico. Tuttavia, mentre per Ricoeur tale conflittualità è strutturale, ed è dunque un *fondamentale*, cioè un trascendentale che si spiega con l'ontologia della finitudine, per Taylor tale conflitto non è necessariamente l'esito del dibattito etico, anzi, in certi casi si può stabilire, mediante argomentazioni razionali, una gerarchia di beni che implica una scelta da parte del soggetto.

Ricoeur legge la rivalità fra gli *iperbeni* come segno di una finitudine che l'uomo essenzialmente (quanto alla sua essenza) non può trascendere; dunque, non esiste un criterio argomentativo con cui tale conflittualità si possa una volta per tutte eliminare. Taylor, dal canto suo, ammette invece che ciò possa verificarsi, che il valore delle narrazioni non debba essere stabilito *a priori*; si può di fatto giungere a una gerarchizzazione del valore di differenti culture e narrazioni. In ultima analisi, la mira di Taylor testimonia una fiducia nell'esistenza di *un* oggetto identificabile con *il* bene; esiste cioè un modo di gerarchizzare il bene, dal momento che lo si può oggettivare e, dunque, misurare. Nella prospettiva filosofica di Ricoeur tale oggettivazione non può compiersi.

Il dato che emerge non si può leggere in chiave relativistica. Infatti, è in nome di un universale che l'oggettivazione cui si è fatto riferimento non può

⁸ Cfr. Charles Taylor, *Philosophical Papers*, [II voll.], Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

darsi: l'universalità concreta legata alla finitudine umana sconfessa ogni tentativo di irrigidire la nozione di bene relegandola ad un bene. Forse, declinata in termini di relazione, la nozione di bene da una parte scongiurerebbe il rischio del relativismo, dall'altra non potrebbe configurarsi come oggetto. In tal senso, il tentativo compiuto da Taylor di rintracciare entro la costruzione della morale e dell'ipseità un aspetto *fondamentale* e un aspetto *storico* può risultare problematica.

Ricoeur accentua il versante universale della trattazione tayloriana che riguarda le strutture imprescindibili della vita morale (gli *inescapable frameworks*):

Si può parlare a questo riguardo di universalità concreta, riservando a un'ulteriore discussione la questione di sapere se si tratti di una struttura astorica, difficile da coniugare con la storicità propria alla genealogia della modernità, o di uno statuto transistorico di cui si tratterà precisamente di discernere i tratti compatibili con l'approccio genealogico che prevale nel resto dell'opera. Il problema degli *inescapable frameworks* procede dalla questione di sapere a cosa noi riconosciamo il carattere etico (o morale, poco importa) di un'interrogazione, di un'argomentazione, di una convinzione. In questo senso si tratta di individuare degli esistenziali dell'esistenza morale in generale, in un senso transistorico e astorico dell'universalità di cui sopra. A questo riguardo, si potrebbe sostenere il seguente paradosso: è in una filosofia morale attenta alle disposizioni abituali più radicate nella vita, o se così si può dire, attenta ai modi di condurre la propria vita secondo un'orientazione o un'altra, è entro una tale filosofia che si rende più urgente la questione di conferire uno statuto stabile alle qualificazioni etiche il meno sovraccariche possibile di teorie, ma nondimeno suscettibili di assicurare la transizione fra la vita naturale e biologica e la vita buona. Queste sono le qualificazioni etiche, intermedie fra il vivere e il vivere bene, considerate come ineluttabili, inaggrabili, indispensabili. Di queste ci si dovrà chiedere se siano, in ultima analisi, astoriche o transistoriche⁹.

Del testo ricoeuriano si sottolineano tre elementi: il riferimento all'universalità concreta; la misura dell'astoricità del punto di vista universale; la transizione fra vita biologica e vita buona. Il primo elemento costituisce una replica alla seguente questione: quale universalità attiene alla vita morale? Si tratta dell'universalità concreta. Maggiore è l'attenzione (in comune con la prospettiva fenomenologica) rivolta al concreto svolgersi delle relazioni umane, maggiore è il beneficio che se ne può trarre da un punto di vista universale.

Il secondo elemento è legato invece all'ipotesi per cui il riconoscimento dell'universalità riguardante l'azione umana recherebbe danno alla storicità della sfera pratica. A questo livello il *fondamentale* e lo *storico* si fronteggiano apertamente. Evitando di porre la questione nei termini di un'alternativa, Ricoeur propone di considerare l'universale concreto come un fattore *transistorico*, *fondamentale* quanto al suo essere connaturato all'uomo, ma *storico*

⁹ Paul Ricoeur, *Le fondamentale e l'istorique. Note sur Sources of the Self*, in Guy Laforest, Philippe de Lara (a cura di), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, cit., pp. 19-34, p. 20.

nelle sue differenti declinazioni. Dunque, la diversità degli esiti storici della tensione al bene, e della sua differente identificazione, nulla toglie al *fatto che* tale identificazione avvenga, e non possa non avvenire.

Il terzo elemento, legato al passaggio dalla vita biologica alla vita morale, porta a riconoscere che le strutture alla base di tale mediazione sono ancora una volta individuabili negli *inescapable frameworks* cui si riferisce Taylor. La questione che qui si potrebbe aprire è se la transizione fra vita biologica e vita morale si possa ascrivere all'umanità in quanto tale. L'essenza dell'uomo sarebbe in tal modo già da subito non neutrale, ma contrassegnata da una tendenza teleologica. In Ricoeur, la questione non investe tanto il contenuto, ma la forma dei fini.

La questione della conflittualità incontra nei seguenti termini la polarità fra il fondamentale e lo storico:

Che cosa tiene insieme il fondamentale della prima parte e la storicità prevalente nel resto dell'opera? Ci si può chiedere se il fondamentale della prima parte non esiga per se stesso uno stile di storicità regressivo, analogo a quello che ispira la grande genealogia del moderno. Ammesso che, dal punto di vista dello storico, sia la sovrapposizione del contemporaneo e del non-contemporaneo nella stessa coscienza moderna ad assicurare l'articolazione tra il carattere epocale della modernità e la struttura transitorica della esperienza morale, non si dovrà dire che questo stile di storicità è reso possibile dalla struttura stessa di ciò che è stato denominato *inescapable frameworks*? Che si consideri la nozione di valutazione forte, o quella di *hypergoods*, o, con maggior evidenza, quella di sorgenti morali, si può dire che la conflittualità appartiene costitutivamente – se così possiamo esprimerci – al fondamentale e può essere essa stessa considerata *inescapable*¹⁰.

In questo testo Ricoeur, del tutto implicitamente, evoca e scongiura ad un tempo il circolo vizioso. Il pensatore francese nota che un modo per annodare la prima e la seconda parte di *Radici dell'io* sarebbe il riconoscimento del carattere storico e situato degli *inescapable frameworks*. Eppure, continua Ricoeur, tale riconoscimento non sarebbe che l'altro versante di un ulteriore riconoscimento; tale storicità, in altri termini, sarebbe resa possibile dalla struttura transitorica del *fondamentale*, la cui caratteristica eminente è l'ospitalità, anche se Ricoeur non declina in questi termini tale riconoscimento. Ma, se si tengono insieme entrambe le prospettive, non si esce dal circolo vizioso. Il pensatore francese non corre tale rischio, data la sua evidente propensione nei confronti del secondo modello di riconoscimento.

Porre un limite prestabilito alla ricerca del bene condiviso, significa, ad avviso di Ricoeur, per un verso, attuare una strategia per evitare il conflitto, e, per altro verso, limitare le possibilità che avvenga un incontro vero, legato al contenuto dei beni prescelti da ogni individuo, e da ogni visione della vita

¹⁰ Paul Ricoeur, *Le fondamentale et l'historique*, in Guy Laforest, Philippe de Lara (a cura di), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, cit., p. 37.

sociale. Al di là delle considerazioni che egli esplicitamente dedica all'opera, le sue perplessità sembrano connesse all'esigenza di riconoscere un'alterità all'interno stesso della propria narrazione di appartenenza. Tale ammissione comporterebbe almeno una maggiore disponibilità all'accoglienza, poiché ognuno sperimenterebbe tale disponibilità nei confronti di sé e della narrazione entro cui è situato.

Ricoeur fa notare, inoltre, che, anche da un punto di vista meramente storico, l'individuazione di strutture trascendentali della vita morale non si ricaverebbe semplicemente dalla sovrapposizione di contemporaneo e non-contemporaneo. Ovvero, anche prescindendo da un discorso filosofico che eviterebbe il confronto diretto con la storia, il tentativo di giungere a un'universalità concreta anche soltanto sovrapponendo le epoche storiche e ricavandone i tratti comuni, non garantirebbe un'agevole transizione fra le due polarità. Le categorie di contemporaneità e di non-contemporaneità appaiono invece maggiormente intelligibili se ricomprese alla luce della dialettica fra sincronia e diacronia. La prima parte di *Radici dell'io* è sincronica, non si interessa della dimensione temporale della vita morale e della costruzione dell'identità personale. La seconda parte è invece esplicitamente diacronica.

La questione può essere posta nei termini seguenti: in che misura la sincronia è ricavabile dal resoconto diacronico? Esiste, quanto allo studio della sfera pratica e dell'agire umano, una sincronia che possa prescindere totalmente dal trascorrere del tempo? La risposta implica una riflessione riguardo alla natura stessa del trascendentale. In quale misura il trascendentale può dirsi anche storico? Ecco la questione cruciale sulla quale si innestano le altre questioni, riguardanti sincronia e diacronia, storicità e fundamentalità. In questi termini, Taylor evidenzerebbe il carattere storicamente situato del trascendentale. Ricoeur, dal canto suo, porrebbe un limite al *regressus ad infinitum* generato dal costante rinvio del trascendentale alla storicità, indicando probabilmente nella nozione di umanità un punto archimedeo.

Allo scritto di Ricoeur su Taylor, quest'ultimo replica con *Le fondamentale dans l'histoire*¹¹. Il titolo della sua risposta a Ricoeur è eloquente: se costretto ad attribuire una priorità al fondamentale o allo storico, egli non manterrebbe la polarità, ma subordinerebbe il fondamentale alla sua riconoscibilità all'interno della storia. Egli sembra condividere la proposta di Ricoeur di inscrivere l'esigenza trascendentale della sfera pratica nella dimensione transstorica, piuttosto che seguire l'opzione dell'astoricità:

Come Ricoeur ha visto molto bene, poiché il trascendentale è situato nella storia, il medesimo gioco di prossimità e separazione ha luogo qui e nell'intero libro. Dal momento

¹¹ Cfr. Charles Taylor, *Le Fondamental dans l'Histoire*, in Guy Laforest, Philippe de Lara (a cura di), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, cit., pp. 35-49.

che le verità perenni, le strutture che io pretendo inaggrabili, si percepiscono approfondendo la comprensione del *nostro* contesto storico, bisognerebbe chiamarli non «astorici», ma «transistorici», come propone Ricoeur¹².

Dunque, la terminologia proposta da Ricoeur sembra giocare a favore di Taylor. E, a quanto pare, tale consonanza di vedute riguarda anche un altro aspetto, ovvero il fatto che, pur mutando i paradigmi morali, un dato antropologico resta costante: è precisamente il riferimento agli *inescapable frameworks*¹³. In che cosa le due prospettive si differenziano? Per Ricoeur, è fondamentale non soltanto l'aspirazione al bene, ma anche la conflittualità strutturale che questa comporta. Se Taylor identifica l'aspirazione al bene con il trascendentale, Ricoeur, dal canto suo, accentua il fatto che tale tensione crei conflitti derivanti dalla finitudine di ogni prospettiva sul bene.

Per Taylor l'accesso al trascendentale è mediato dal contesto storico, proprio perché si identifica con l'aspirazione al bene:

Noi esploriamo una struttura della vita umana come tale. La nostra conclusione dovrebbe avere validità generale: è possibile o meno un soggetto umano sganciato da ogni valore? Ma noi affrontiamo la situazione a partire dalla nostra situazione di moderni, e per una buona ragione. In effetti, se questa possibilità è reale, essa si rivelerà tale soltanto all'interno della nostra cultura, e in nessuna altra parte, poiché nelle culture premoderne essa non sarebbe neanche concepibile. E, allo stesso modo, se noi constatiamo che non ci è possibile concepirla come coerente qui, questa sarà anche la prova che essa è impossibile ovunque. A ben vedere, si tratta di un'esplorazione «trascendentale». Non è questione di uno studio empirico della società contemporanea¹⁴.

È questo il senso ultimo di un richiamo a riconoscere il trascendentale nella storia, non solo come struttura che deriverebbe da una sovrapposizione di epoche storiche, ma anche – e più fundamentalmente – come derivante dalla storia, la cui esigenza si diversificherebbe proprio all'interno della storia da cui prenderebbe le mosse. Per Ricoeur, l'accesso al transistorico, che consente di riconoscere la conflittualità fra beni, è diretto. E, alla prova della storia, questo dato si corrobora. L'attestazione della fondamentale conflittualità non conduce tuttavia il filosofo francese sulle soglie del relativismo o dell'incomparabilità fra tradizioni: al contrario, egli individua nel *medium narrativo* un canale di scambio che permette la comunicazione, la traduzione e la comprensione di differenti tensioni al bene¹⁵, anche in riferimento al passato.

¹² *Ibid.*, p. 45.

¹³ «La perdita di una concezione della società ne comporta un'altra, poiché l'essere umano, dialogico per essenza, non si potrebbe concepire al di fuori di qualsiasi rapporto stabile con i suoi simili. Allo stesso modo, la negazione di un bene si realizza soltanto appoggiandosi su un altro, poiché l'essere umano non si può concepire al di fuori di un qualsiasi rapporto con il bene» (*Ibid.*, pp. 38-39).

¹⁴ *Ibid.*, p. 39.

¹⁵ Secondo Ricoeur, molti dibattiti intorno all'identità nazionale «possono apparire completamente falsati dal non riconoscimento della sola identità che conviene alle persone e alle comunità, ossia l'iden-

Inoltre, Ricoeur non sottoscriverebbe la «conclusione transistorica» cui giunge il pensatore canadese «grazie alla seguente riflessione supplementare: se ciò non vale per noi, non può valere per nessuno»¹⁶. In altri termini, qui viene elevato al rango di trascendentale il fatto che l'identità umana non si può definire senza un riferimento al bene: ciò che non vale per noi, *hic et nunc*, non può valere in nessun altro momento. Il trascendentale, che è stato definito transistorico, sarebbe tale semplicemente perché vale per noi; questo basta a garantirne la validità in ogni epoca storica. Il fatto che invece Ricoeur identifichi il trascendentale nei termini di una costitutiva conflittualità, lo conduce a interrogarsi sulla natura dei beni in questione e sulle modalità secondo cui farli entrare in dialogo, anche in riferimento al rapporto con il passato e con la tradizione. In quest'ultimo caso, il pensatore francese s'interroga sulla «de-distanziamento» che l'assunzione di una nozione di bene ereditata dalla tradizione comporterebbe nei riguardi del passato. Nella sua prospettiva, infatti, si tratterebbe di riconoscere, in via preliminare, una distanza con il proprio passato, nel nome della sua alterità, e, solo in seconda battuta, demitizzare tale distanza.

In ultima analisi, tuttavia, i due sembrano condividere la non completa autoreferenzialità della costruzione dell'identità moderna. Tale esito comune apre la strada ad una riflessione sul tema del riconoscimento, con cui entrambi gli autori si sono confrontati. Rispetto alla declinazione politica della teoria del riconoscimento, Seyla Benhabib coglie nel segno, dapprima individuando nello stesso Taylor l'artefice dell'attuale *vulgata* legata a tale tema e poi segnalandolo il limite che deriva da una declinazione politica della questione:

Mutuando il termine «riconoscimento» dal celebre episodio della lotta tra due autocoscienze esposto nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel [1980; trad. it. 2001, 274-291], Taylor ne ha determinato la straordinaria diffusione. Il concetto di riconoscimento, impiegato inizialmente nella riflessione dell'idealismo tedesco sulla formazione intersoggettiva dell'identità individuale attraverso il confronto e l'interazione con l'altro [cfr. Honneth 1992], è poi divenuto il concetto guida nella riflessione su ciò che, a prima vista, si presentava come una serie disparata di movimenti e lotte socioculturali, i quali potevano estendersi dai contemporanei movimenti delle donne ai movimenti per l'autonomia linguistica, dalle lotte ingaggiate da culture subalterne alle dispute nazionaliste su vasta scala¹⁷.

tità narrativa, con la sua dialettica di mutamento e di tenuta di sé, mediante il giuramento e la promessa. Non cerchiamo sostanze fisse dietro queste comunità; ma non rifiutiamo loro la capacità di conservarsi, per mezzo di una fedeltà creatrice, in rapporto agli avvenimenti fondatori che le istaurano nel tempo» [Paul Ricoeur, *L'etica ternaria della persona*, in A. Danese (a cura di), *Persona, comunità, istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, Roma, Dehoniane, 1991, p. 85].

¹⁶ Charles Taylor, *Le fondamentale dans l'histoire*, in Guy Laforest, Philippe de Lara (a cura di), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, cit., p. 46.

¹⁷ Seyla Benhabib, *The claims of culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002; trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 78.

Il paradigma del riconoscimento è divenuto, secondo la Benhabib, in seguito all'operazione culturale compiuta da Taylor (che ne parla nel senso di costituzione dell'identità individuale in *Radici dell'io*, e in un senso collettivo e comunitario nelle *Politiche del riconoscimento*¹⁸) un tema trasversale, che accomuna le più disparate rivendicazioni di identità culturale¹⁹. Nel primo senso, il riconoscimento e il suo carattere dialogico sono ampiamente condivisibili, non solo per la Benhabib, ma per lo stesso Ricoeur. I problemi sorgono a livello politico:

Mentre condivido pienamente la tesi della costituzione intersoggettiva del Sé attraverso pratiche morali di tipo dialogico, mi appaiono invece meno chiare le implicazioni politiche di tale teoria, in particolare quelle che assunti ontologici o psicologico-morali possono avere o meno in relazione alla politica contemporanea dell'identità-differenza²⁰.

La radice ultima di tale ambiguità risiede nell'ampio spettro di significati che il termine *riconoscimento* evoca:

È tanto sbagliato teoricamente quanto politicamente pericoloso fondere la ricerca dell'espressione della propria unica identità da parte dell'individuo con la politica dell'identità/differenza. L'errore teorico discende dall'omologia tra rivendicazioni individuali e rivendicazioni collettive, un'omologia favorita dall'ambiguità del termine *riconoscimento*²¹.

Non siamo molto lontani dalla posizione di Ricoeur, anche se il *background* dell'autore francese è ermeneutico, mentre quello della filosofa americana è proceduralista e habermasiano²². Non è un caso che un possibile terreno di confronto fra i tre pensatori sia costituito dalla loro posizione nei confronti dell'interpretazione herderiana della cultura e della lingua; anche in questo

¹⁸ Cfr. Charles Taylor, *Multiculturalism and the «politics of recognition»*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992; trad. it. di Gianni Rigamonti, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Torino, Anabasi, 1993, ripubblicata in Jürgen Habermas, Charles Taylor, *Multiculturalismo. Le lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 9-61.

¹⁹ Dai francofortesi di terza generazione come Axel Honneth, alle femministe come Nancy Fraser e Iris Young, per arrivare a Charles Taylor, Will Kymlicka e altri, la cui unica caratteristica comune è l'eterogeneità.

²⁰ S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., p. 79.

²¹ *Ibid.*, p. 82.

²² Ricoeur dedica la sua ultima opera al riconoscimento (cfr. Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004; trad. it. *Percorsi del riconoscimento*, Milano, Raffaello Cortina, 2005). Il paradigma del riconoscimento è innanzitutto una metacategoria con cui l'autore ripercorre il senso della sua produzione filosofica. Tuttavia, la genesi dell'opera risiede in un'urgenza politica che vorrebbe fornire una chiave per una convivenza plurale. Ricoeur nota che un irrigidimento delle politiche a tutela delle minoranze culturali, e dunque la creazione di istituzioni che non solo le proteggano, ma che assicurino loro anche un futuro, indipendentemente dalle decisioni dei loro membri, potrebbe generare chiusure identitarie. In questo senso il pensiero ricoeuriano è vicino a quello della Benhabib, che peraltro ha riconosciuto l'influsso del filosofo francese nella sua produzione in una recente intervista (intervista a Seyla Benhabib di G. Fazio e O. Nicolini; trad. it. pubblicata il 30.11.2006 e consultabile al sito <http://www.giornaledifilosofia.it>).

caso, Ricoeur e la Benhabib prendono le distanze dall'adesione al paradigma herderiano, che Taylor sembra a più riprese sottoscrivere.

Il paradigma del riconoscimento viene di solito evocato come contrario al paradigma redistributivo. Non è difficile scorgere a fondamento di tale polarizzazione una differente concezione della giustizia. È allora opportuno chiarire la posizione di Taylor nei confronti della giustizia distributiva. Nel panorama contemporaneo, ad avviso del filosofo canadese, le politiche di redistribuzione, e la teoria della giustizia che le supporta, non sono affatto universali e neutrali; piuttosto, esse sono una delle più efficaci espressioni dell'individualismo atomistico odierno²³. Tale atomismo può essere declinato o nel senso del diritto di proprietà, o nel senso dell'*empowerment* delle capacità individuali o dei fini sociali che ci si prefigge di raggiungere.

Il dibattito sul riconoscimento evoca una delle questioni di fondo della filosofia politica contemporanea: il confronto fra liberalismo e comunitarismo. Nel *Dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*²⁴ Taylor esplicita la sua visione. Lo scritto è interessante per due motivi: l'uno legato al contenuto e alle tesi esposte, l'altro legato al metodo, che si confronta con l'ipotesi dell'intraducibilità delle prospettive (in questo caso le prospettive in gioco sono quella liberale e quella comunitaria). Il retroterra filosofico del dibattito fra liberali e comunitaristi è articolato in Taylor su due ordini di questioni: le questioni ontologiche e quelle di *advocacy*. Le prime sono legate al dilemma olismo-individualismo, e dunque incentrate sullo *status* dell'identità personale; le seconde chiamano invece in causa il riferimento etico e politico messo in gioco dalle differenti ontologie.

La relazione fra le due questioni è molto chiara:

Il prendere una posizione ontologica non equivale a propugnare (*advocating*) qualcosa; ma allo stesso tempo l'ontologico ci aiuta a definire le opzioni che ha senso sorreggere per mezzo della *advocacy*. Quest'ultimo nesso spiega come le tesi ontologiche possano essere ben lungi dall'essere innocenti. La propria proposizione ontologica, se vera, può mostrare che l'ordine sociale preferito dal prossimo è impossibile o comporta un prezzo che il prossimo non aveva previsto. Ma ciò non dovrebbe indurci a pensare che la proposizione equivale alla *advocacy* di qualche alternativa²⁵.

²³ «La tesi che sostengo potrebbe essere espressa in questo modo: differenti principi di giustizia si collegano a concezioni del bene umano e, in particolare, a differenti concezioni della dipendenza dell'uomo dalla società per realizzare il bene. Quindi, disaccordi profondi intorno alla giustizia possono essere chiariti soltanto se formuliamo e confrontiamo le nozioni di uomo e di società ad essi sottese. Questo è il tenore dell'argomentazione, e sottende anche le dispute reali di cui siamo testimoni nella nostra società» (Charles Taylor, *La natura e la portata della giustizia distributiva*; trad. it. in Ferrara, *Comunitarismo e liberalismo*, cit., pp. 79-80).

²⁴ Cfr. Charles Taylor, *Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian debate*, in Rosenblum (a cura di), *Liberalism and the Moral Life*, cit.; trad. it. *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, in Ferrara, *Comunitarismo e liberalismo*, cit.

²⁵ *Ibid.*, pp. 139-140. Taylor, in queste righe, fa riferimento alle argomentazioni di Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Un'ontologia olista o individualista non garantiscono di per sé una traduzione univoca nei termini etici e politici, ma, in ogni caso, individuano lo spettro delle opzioni possibili entro una determinata concezione ontologica. Il vero problema, che chiama in causa la questione del riconoscimento, è il seguente: esiste una possibilità di confronto fra modelli ontologici rivali? In caso affermativo, come stabilire procedure eque per una condivisione dello spazio pubblico e della dimensione progettuale dell'uomo? In caso negativo, forse Taylor individuerebbe nel riconoscimento l'unica risposta all'incomparabilità; in tal caso, tuttavia, il riconoscimento non sarebbe che l'ammissione di un fallimento del linguaggio, al quale invece lo stesso pensatore canadese sembra riservare un'importanza senza pari.

3. *Azione e narrazione: i luoghi di un incontro possibile*

Il presente paragrafo esamina due temi di incontro fra Ricoeur e Taylor: l'azione e la narrazione. La persuasione della sensatezza del legame fra tali dimensioni è suggerita dallo stesso Ricoeur, allorché colloca fra le capacità umane il *poter raccontare*. Appare dunque come un passaggio obbligato verso il tema della narrazione una breve sosta presso la teoria dell'azione di Charles Taylor, articolata secondo due ordini di riflessioni, che riguardano le nozioni di *human agency* e di *self-interpreting animals*.

La ragione pratica, in Taylor, è inscindibile dalla questione delle valutazioni forti. Egli ritiene infatti che l'autentica *quidditas* umana stia non tanto nell'aver desideri, ma nell'essere in grado di valutarli in base a motivazioni forti, ponendoli in termini alternativi. Tali motivazioni forti non sono del tutto inarticolate e richiedono una capacità argomentativa, in ragione della loro profondità. In questo passaggio all'argomentazione risiede, a mio avviso, il legame fra azione e narrazione. Auto-interpretarsi significa precisamente essere in grado di argomentare narrativamente le proprie scelte:

Essere in grado di compiere valutazioni forti significa perciò essere capaci di una più articolata riflessione. Ma esiste anche un significato più profondo dell'espressione. Uno *strong evaluator*, espressione con cui intendiamo una persona che valuta fortemente desideri, va più in profondità, perché riesce ad argomentare la sua motivazione più in profondità. Caratterizzare un desiderio o un'inclinazione nei termini di maggiore dignità, nobiltà o integrazione, etc., significa parlarne nei termini del tipo di qualità della vita che esso esprime o sostiene²⁶.

Che l'argomentazione cui fa riferimento Taylor sia eminentemente narrativa lo si può dedurre dal riferimento alla qualità della vita. La valutazione

²⁶ Taylor, *Philosophical Papers*, cit., [vol. I], p. 25.

forte viene pertanto inquadrata in ciò che Ricoeur, in questo seguendo MacIntyre, chiamerebbe *piano di vita*, ovvero essa è giustificata all'interno di una determinata narrazione di vita comune. La sfera pratica, che convoca la teoria dell'azione, non si può scindere dal *proprium* dell'umano che è precisamente la capacità di valutare e scegliere in base alla razionalità narrativa di cui ognuno è partecipe.

In quanto *self-interpreting animals*, gli individui tracciano la propria topografia morale, senza mai separarla dalla topografia morale della comunità²⁷. Qui il riferimento di Taylor al linguaggio è essenziale. Così egli riassume la nozione di *self-interpreting animals*:

Vorrei in conclusione elencare in forma di sommario i miei cinque *claims*. Essi sono:

- I. che alcune nostre emozioni chiamano in causa attribuzioni di valore;
- II. che alcune di queste attribuzioni fanno riferimento al soggetto;
- III. l'attestazione che tali attribuzioni siano riferite al soggetto è la base della nostra comprensione di ciò che è umano;
- IV. che questa attestazione è costituita dalle articolazioni che noi di esse accettiamo;
- V. che queste articolazioni, che possiamo pensare come interpretazioni, richiedono il linguaggio²⁸.

Dunque, la costellazione semantica che Taylor evoca è la seguente: attribuzioni di valore; attestazione; interpretazione; linguaggio. In altri termini, rovesciando la progressione in cui si struttura la lista di Taylor, si può sostenere che il linguaggio consente di esprimere il carattere autointerpretativo dell'identità umana che dirige anche la sua prassi. Tale capacità interpretativa deriva da un momento riflessivo ben preciso, che attesta e rintraccia le attribuzioni di valore presenti persino nelle nostre emozioni. Si può notare, infine, che l'identità autointerpretativa descritta dal pensatore canadese condivide con l'identità narrativa ricoeuriana la teorizzazione della centralità del linguaggio, anche se nel filosofo francese la rilevanza della narrazione nella costituzione del sé non sembra assumere una esplicita coloritura comunitaria.

L'attenzione che Ricoeur e Taylor dedicano al tema della narrazione è spesso indicata come tratto comune ai due filosofi²⁹. In realtà, le considerazioni che riguardano il rapporto fra il fondamentale e lo storico sono raggiungibili anche attraverso la riflessione sulla narrazione come processo di identificazione del sé e come capacità. Riguardo alla identità narrativa, in Ricoeur

²⁷ «Implicita nella valutazione forte è la localizzazione delle nostre differenti motivazioni relative le une alle altre, il disegno di una topografia morale di noi stessi» (*Ibid.*, p. 67).

²⁸ *Ibid.*, pp. 75-76.

²⁹ R. Kearney, per esempio, li raggruppa così: «La posizione di Ricoeur riguardo all'identità narrativa trova riscontro in un certo numero di lavori contemporanei – incluse le recenti opere di Charles Taylor, Alasdair MacIntyre e Seyla Benhabib» [R. Kearney, *Narrative Imagination: Between Ethics and Poetics*, in Richard Kearney (a cura di), *Paul Ricoeur: the Hermeneutics of Action*, California, Thousand Oaks, 1996, pp. 173-188, p. 181].

essa non assume una piega comunitaria, o perlomeno non la prevede come precomprensione; potrebbe semmai raggiungerla come esito non garantito. Invece Taylor non può fare a meno di tracciare la storia della narrazione collettiva dell'identità, se vuole teorizzarne anche l'aspetto individuale. Il dato imprescindibile in entrambi è la formazione dialogica del sé. Come assunzione originaria, essa è il punto di maggior accordo fra i due. La narrazione come capacità, e come momento di ermeneutica del sé, è presupposta da entrambi gli autori. Eccone la declinazione che ne dà Taylor, nei termini di *rete di interlocuzione*:

Io sono un Sé solo in rapporto a certi interlocutori: da un lato, in rapporto a quei partner conversazionali che mi sono indispensabili per pervenire a un'autodefinizione; dall'altro, in rapporto a coloro che sono per me decisivi per continuare a padroneggiare linguaggi di autocomprensione, per quanto, com'è ovvio, queste due categorie possano sovrapporsi. Un Sé esiste soltanto all'interno di quelle che io chiamo reti di interlocuzione³⁰.

Indubbiamente, qui la consonanza con la portata dialogica dell'ipseità ricoeuriana è molto forte. La narrazione, in questo senso, interviene sia come capacità (e tale aspetto, sotto forma del *poter raccontare*, è presente in larga misura in Ricoeur), sia come interazione entro cui ciascuno si trova da sempre coinvolto, e da cui dipende la costituzione della propria identità, anche in termini di riconoscimento. La nozione di *rete di interlocuzione* sottoscrive anche la convinzione per cui un residuo di passività nella costituzione del sé è la condizione di apertura all'altro. Tuttavia, in Ricoeur tale aspetto di eteronomia è molto più evidente che in Taylor, il quale sembra evidenziarlo più in senso teologico che antropologico.

La questione della narrazione è direttamente connessa a quella del linguaggio, nella misura in cui questo è veicolo di ogni possibile narrazione, individuale e collettiva. Per Taylor, tuttavia, il linguaggio non solo veicola riconoscimento, ma custodisce anche una determinata visione del mondo, mentre per Ricoeur ciò può dirsi in misura molto minore, almeno nella misura in cui questo riconoscimento non comporta chiusure settarie o incomunicabilità fra le culture. Nei riguardi della narrazione, la posizione di Ricoeur è molto chiara; egli le riconosce uno statuto esemplare e, in modo conseguente, ne ridimensiona la portata speculativa nell'ambito della storia, specie nei riguardi della costruzione di un'identità collettiva:

Ricoeur rifiuta l'autocomprensione narrativa di una cultura come parte di un'argomentazione storica, in cui una narrazione recupera le pretese delle precedenti; al contrario, egli ritiene i cambiamenti narrativi ascrivibili alla categoria dell'innovazione, piuttosto che a quella della negazione, del rifiuto, della revisione [...]. Perciò, la discussione sul romanzo condotta da Ricoeur in *Tempo e racconto* e in *Sé come un altro* è astorica. Nonostante il

³⁰ C. Taylor, *Radici dell'io*, cit., p. 36.

fatto che la nascita del romanzo sia dipesa in parte dalle istanze della modernità, come l'individualismo, la libertà, il linguaggio, istanze che egli riceve in eredità dalla meditazione di Taylor [...], Ricoeur ignora tutte queste istanze nella sua discussione sulla letteratura. Per Ricoeur, i romanzi sono soltanto esempi di come le aporie del tempo cosmico e del tempo umano siano mediate dal *plot*³¹.

Meili Steele individua dunque nel formalismo narrativo ricoeuriano una forma fondamentale di uso della narrativa come poetica della temporalità. Ricoeur non s'interessa, ad avviso di Steele, ai modelli narrativi come mezzi di autocomprensione storica legata a un periodo piuttosto che a un altro (anche se la terza *mimesis*, il momento della ricezione, dice qualcosa a tale riguardo). Che un certo tipo di romanzo indichi un livello di autocomprensione, piuttosto che un altro, non è un suo campo di indagine. Inoltre, l'autentica ricchezza della narrazione è data, ad avviso di Ricoeur, dalla sua capacità ordinatrice di una serie di eventi. *To order* non significa però argomentare: al massimo, la narrazione giunge a ordinare, a configurare una storia, ma senza spessore argomentativo.

Al contrario, in Taylor, la narrazione non è tenuta in considerazione per le sue potenzialità formali, ma piuttosto per la quota di autocomprensione che se ne può ricavare. Si è detto che la discussione intorno al fondamentale e allo storico sarebbe stata evocata anche nella trattazione della narrazione, e in effetti è così. Nei termini della narrazione del sé, tale differenza si può tradurre come segue:

Nonostante la sua appropriazione di Gadamer, Ricoeur resta un individualista metodologico che rifiuta di dare rilevanza ontologica alle istituzioni di significato. Vediamo che questo è vero non solo nel capitolo dedicato a Hegel nel terzo volume di *Tempo e racconto*, dove la questione è se rinunciare a Hegel, ma anche nel saggio rivelatore *Hegel e Husserl sull'intersoggettività*, in *Dal testo all'azione*. Per Taylor, il punto di partenza non è con le analogie dell'ego, ma con le istituzioni di significato su cui e contro cui il sé si articola³².

In Ricoeur, il netto rifiuto di ipostatizzare le entità collettive è alla base di ciò che Steele non esita a definire *individualismo metodologico*. Rispetto a Taylor, tale individualismo non nasconde una differente concezione del trascendentale, della razionalità argomentativa e della narrazione. A ben vedere, infatti, il rifiuto di ipostatizzare le entità collettive si può leggere in Ricoeur come il tentativo, a mio avviso riuscito, di considerare la narratività non per *ciò che* narra, consentendo quindi di gerarchizzare le storie e i beni, ma piuttosto per *il fatto che* narra. Se questo è trascendentale, allora probabilmente riesce ad evitare le critiche di neutralità.

³¹ Meili Steele, *Ricoeur versus Taylor on Language and Narrative*, «Metaphilosophy», 4, 2003, pp. 425-446, pp. 428-429.

³² *Ibid.*, p. 430. Mi sembra piuttosto discutibile l'attribuzione a Ricoeur di un individualismo metodologico. Meili Steele sembra qui dimenticare la tradizione personalista che ha in larga misura influenzato il pensatore francese.

Una volta individuato il legame fra trascendentalità e narrazione, non è difficile scorgerne le analogie con il rapporto individuato fra il fondamentale e lo storico: si potrebbe dire che il fondamentale sta allo storico come il trascendentale sta alla narrazione. L'analogia è presente in entrambi gli autori, anche se con una diversa modulazione. Il collegamento essenziale è fra la narrazione e la storia. Il trascendentale si può rintracciare, secondo Taylor, entro una narrazione storica. Dunque, dapprima si performa una storia che poi viene raccontata e in questa misura riconosciuta, poi la stessa storicità individua dei trascendentali narrativi che senza di essa non si darebbero.

Invece, per Ricoeur, sebbene il trascendentale sia inevitabilmente situato, non se ne può attestare la sua origine eminentemente storica, anzi, esso presuppone un'universalità cui la posizione di Taylor non giunge direttamente, considerando anche questa frutto di un percorso storico, piuttosto che un *claim* senza tempo. Si comprende a questo livello che «Taylor sta studiando le relazioni fra il soggetto e le istituzioni di senso per offrire una "terza via" fra una fondazione extraumana e ontica del bene da un lato, e il puro soggettivismo dell'arbitrario conferimento di senso dall'altro lato»³³.

In effetti, la stessa critica mossagli da Ricoeur, che ne discute la tendenza a ipostatizzare la concezione del bene identificandone uno su tutti, non può non riconoscergli il tentativo di evitare, da un lato, un'immediata adesione a un determinato senso del bene, e dall'altro lato, una deriva soggettivistica. In ogni caso, la critica che Ricoeur svolge sembra stringente: solo un trascendentale (che sopra ho definito *ospitale*) che, di pari passo con il fondamentale, sia in grado di accogliere differenti narrazioni senza una precomprensione di superiorità è la via percorribile per smentire la cecità delle tesi dell'uguale valore. Infatti, se la tesi dell'uguale valore riconosce il suo retroterra filosofico nel trascendentale, solo una differente comprensione di esso può evitare insieme la precomprensione di superiorità e la tesi dell'uguale valore.

Quest'ultima è stata a più riprese criticata da Taylor, poiché sarebbe rivelatrice della cecità tipica di certo liberalismo³⁴. Un metodo per smentirla, implicito in Ricoeur, sarebbe l'azzeramento del giudizio di valore, benché tale giudizio sia stato istituito per eguagliarne la portata. L'autentico discrimine per valutare una cultura può essere dato dal livello di sofferenza che esso genera. In certa misura, quel celebre *endoxon* che è la regola aurea, potrebbe essere la condizione di ammissione, riguardo alle rivendicazioni culturali, nel dibattito etico pubblico. Ciò non in vista di una gerarchizzazione, ma piuttosto di un agire politico che implica un costante autotrascendimento.

³³ *Ibid.*, p. 436.

³⁴ Cfr., in particolare, Taylor, *Multiculturalismo. Le politiche del riconoscimento*, cit.

Taylor considera la narrativa, o la narrazione, non solo come cornice configurante che ordina e delimita la serie degli eventi, ma come strumento argomentativo valido:

La narrazione non si occupa soltanto di «ricavare una configurazione da una successione», ma è una forma argomentativa sostanziale che non può essere suddivisa in componenti. Perciò, le forme narrative sono una componente indispensabile dell'idea tayloriana di ragione pratica [...] Per Taylor, queste transizioni sono questioni di deliberazioni riguardanti gli attori storici, in cui le passate argomentazioni transizionali e i passati fattori causali si sono stabiliti; esse non sono argomentazioni dialettiche superate nella prospettiva dell'Assoluto [...]. L'idea di ragione pratica informa il modo in cui Taylor tiene insieme la storia della filosofia e la storia della letteratura in *Radici dell'io*. La comprensione di Taylor del nostro essere nel linguaggio esprime la persuasione per cui il confine fra filosofia e letteratura è aperto, per cui la questione della verità non riguarda soltanto l'imitazione dell'azione – che produce uno iato fra finzione e non finzione – ma anche la verità del linguaggio³⁵.

In altre parole, la narrazione non è un mero oggetto estetico, né una struttura formale volta a ricomprendere le dinamiche dell'azione; essa possiede invece una validità argomentativa. Nel processo di ricostruzione del percorso dell'identità moderna la sua storia è istruttiva tanto quanto la storia della filosofia. Taylor può sostenere che la ragione pratica è una componente essenziale della narrazione, non soltanto in quanto individua nel linguaggio il fondamento della forma narrativa (com'è ovvio che sia), quanto piuttosto perché su di esso fonda la propria antropologia.

Il legame fra ragione pratica e narrazione è quindi molto differente nei due filosofi. È bene ricordare che per Ricoeur la narrazione fornisce modelli e paradigmi all'etica, ma la sua sfera di attinenza resta la *fiction*. Tale preclusione nei riguardi della verità investe anche, e soprattutto, la storia. Taylor pone diversamente la questione: per il pensatore canadese, le narrazioni costituiscono forme argomentative a tutti gli effetti e, riguardo al passato, le narrazioni sono le forme argomentative sedimentate nel tempo ed ereditate dagli attori sociali. Pertanto l'immaginazione sociale e l'immaginazione legata alla sfera pratica non servono solo come palestra del giudizio morale in situazione, ma sono oggettivazioni concrete, di cui sono intessute la storia di una comunità e la vita pratica del singolo. Ad un livello ancor più profondo, si può sostenere che tali relazioni, create dalle narrazioni riguardanti presente, passato e futuro, siano in Taylor la condizione di possibilità della riflessione morale dell'individuo.

³⁵ Steele, *Ricoeur versus Taylor on Language and Narrative*, cit., p. 438.

4. *Le declinazioni sociali dell'immaginazione*

L'immaginazione costituisce uno dei veicoli più rilevanti nella transizione fra etica e narrazione. In Ricoeur, tale transizione avviene di fatto mediante il conferimento all'immaginazione di una sorta di spazialità in cui prendono forma progetti individuali e collettivi. In Taylor l'aspetto comunitario e sociale dell'immaginazione è più evidente in quanto è sentito come veicolo di costituzione del sé moderno. Lo spazio dell'immaginazione non è dunque soltanto il luogo in cui si progetta l'azione, ma racconta anch'esso la storia della costruzione dell'identità e della sfera pratica.

In Taylor, la posta in gioco non è tanto, come in Ricoeur, il giusto equilibrio fra ideologia e utopia³⁶ nell'azione comune, quanto piuttosto la meta-narrazione di modi diversi di raccontare, che hanno segnato la costruzione degli *immaginari sociali moderni*. In questo paragrafo si esaminano alcuni nodi cruciali della concezione di Taylor dell'immaginazione: la nozione di immaginario sociale, il rapporto fra immaginazione e utopia, i modi di narrare.

Il primo elemento da chiarire è la nozione d'immaginario sociale:

Per immaginario sociale intendo qualcosa di più ampio e di più profondo degli schemi intellettuali che le persone possono assumere quando riflettono in un atteggiamento distaccato. Penso, piuttosto, ai modi in cui gli individui immaginano la loro esistenza sociale, il modo in cui le loro esistenze si intrecciano a quelle degli altri, come si strutturano i loro rapporti, le aspettative che sono normalmente soddisfatte, e le più profonde nozioni e immagini normative su cui si basano tali aspettative. Esistono importanti differenze tra l'immaginario sociale e la teoria sociale. Adotto il termine immaginario (i) perché il mio interesse s'incentra sul modo in cui le persone comuni «immaginano» i loro contesti sociali che, spesso, non si traduce in una formulazione teorica, ma è veicolato in immagini, storie e leggende. Si dà inoltre il caso che (ii) la teoria è spesso patrimonio di una piccola minoranza, mentre l'aspetto interessante dell'immaginario sociale è che viene condiviso da larghi gruppi di persone, se non dall'intera società. Ciò conduce a una terza differenza: (iii) l'immaginario sociale è quella comprensione, quel sapere comune, che rende possibili le pratiche comuni e un senso di legittimità ampiamente condiviso³⁷.

Di tale articolata definizione si debbono rilevare due elementi: in primo luogo, è interessante la circolarità fra sapere di sfondo che dà senso alle pratiche e le pratiche che veicolano il medesimo senso. In secondo luogo, l'immaginario sociale sembra condividere con la narrazione uno statuto a metà fra il descrittivo e il prescrittivo. Da un lato, esso non è esente da considerazioni e giudizi di valore; dall'altro lato, però, è assai più manipolabile di una norma rigida e immutabile.

³⁶ Cfr. Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopy*, New York, Columbia University Press, 1986; trad. it. *Conferenze su ideologia e utopia*, Milano, Jaca Book, 1994.

³⁷ Charles Taylor, *Modern social imaginaries*, London, Durham, 2004; trad. it. *Gli immaginari sociali moderni*, Roma, Meltemi, 2005.

La narrazione, in etica, svolge precisamente il ruolo di mediatrice fra prescrizione e descrizione, sconfessando la “grande divisione” humeana. La medesima differenza che si rintraccia fra il senso di giustizia e gli effettivi principi di giustizia corre fra gli immaginari sociali e le teorie sociali. Infatti, pur non avendo un carattere impositivo, gli immaginari sociali permeano la sfera pratica di un senso comune che orienta e indirizza l'azione collettiva, e l'azione individuale nella prospettiva di un riconoscimento pubblico. Il sapere di cui si fa portavoce ogni immaginario sociale è del tutto irriflesso. Molto simile a tale meccanismo è un'idea di tradizione a metà strada fra l'ereditarietà e la scelta deliberata. Come la tradizione, l'immaginario sociale condiziona i progetti d'azione futura.

Si deve chiarire, però, anche alla luce di un raffronto con la posizione di Ricoeur, in che senso la nozione d'immaginario evochi quella d'immaginazione. Nel testo sopra citato, infatti, compaiono alcuni riferimenti all'immaginazione, soprattutto in relazione a come ogni attore sociale immagina la propria esistenza sociale sensata all'interno di una rete di relazioni (o di una *rete di interlocuzione*). I contesti sociali sono immaginati, non teorizzati. Ciò significa che si sedimentano sotto forma di storie, immagini e leggende e in questa forma mediano fra il singolo e le istituzioni, ma anche fra i singoli. La narrazione trova il suo luogo naturale nell'ambito di un'immaginazione collettiva.

L'esame del rapporto fra immaginazione e utopia, che costituisce il secondo nodo teorico del presente paragrafo, evoca la nozione di *ordine morale*:

Una parte importante di questo sfondo più ampio è costituita da quello che in precedenza ho definito il senso dell'ordine morale. Con ciò intendo qualcosa di più di una semplice comprensione delle norme su cui si basano le nostre pratiche sociali e che fanno parte del sapere immediato che rende possibili tali pratiche. Come ho detto prima, deve esserci anche un senso di ciò che rende realizzabili tali norme. Anch'esso fa parte in maniera essenziale del contesto d'azione³⁸.

La nozione di ordine morale non comprende soltanto la sfera normativa, ma anche il sapere immediato che rende possibili tali pratiche, e la nozione stessa di possibilità, che assegna alle utopie un valore specifico:

Ciò non significa che le utopie non presuppongano un loro specifico tipo di possibilità. Possono infatti descrivere terre lontane o società molto distanti nel tempo che non sono imitabili oggi, o che magari non saremo mai in grado di imitare. L'idea sottostante, tuttavia, è che queste siano opzioni veramente possibili, nel senso che sono alla portata della natura umana³⁹.

La possibilità che inerisce alle utopie investe l'immaginazione, nel cui spazio prendono forma narrazioni possibili e alternative. Ricoeur non potrebbe

³⁸ *Ibid.*, p. 41.

³⁹ *Ibid.*, p. 42 nota 3.

che condividere tale impostazione, con la riserva che l'utopia non si irrigidisca in ideologia. Inoltre, il genere di immaginazione convocato dall'utopia è precisamente l'immaginazione storica, come orizzonte di comprensione sociale, da cui un'azione comune può prendere le mosse. Tuttavia, resta una differenza irriducibile fra utopia e immaginario sociale: la prima implica un'autoriflessione che invece nell'immaginario sociale è, almeno inizialmente, assente.

Portare alla riflessione gli immaginari sociali comporterebbe conseguenze nella sfera della narrazione e nella sfera pratica: l'azione comune si potrebbe infatti modulare sulle potenzialità di apertura del raccontare altrimenti, nel senso della condivisione dell'*unità del progetto*, piuttosto che dell'*unità di memoria*⁴⁰. Taylor, a differenza di Ricoeur, declina tale visione dell'unità nel senso dell'azione collettiva e dell'oggettivazione della società:

Per riuscire a immaginarsi in questo mondo orizzontale e secolare è necessario partecipare a nuovi tipi di azione collettiva, quelli fondati sull'azione comune del tempo secolare. D'altro canto, è indispensabile, però, anche la capacità di comprendere la società come qualcosa di oggettivato, come un insieme di processi, a prescindere dalla prospettiva dell'agente⁴¹.

Per un verso, secondo il pensatore canadese, l'azione collettiva è la mira ultima degli immaginari sociali, anche dopo essere stati sottoposti a critica; per altro verso, invece, è necessario oggettivare i processi che dirigono la società, considerandola come un processo da analizzare nel suo sviluppo. La società è tanto soggetto di azione collettiva (e dunque in certa misura prassico), quanto oggetto di analisi, e dunque ascrivibile alla sfera teorica. Ma anche in tal caso, la teoria riconosce la propria genesi in una storia non neutrale. Tale genesi rimarca, in via definitiva, la nozione di ordine morale, delimitandone le sfere di interesse contemporaneo⁴². Il mutamento di ordine morale non cancella le pratiche tradizionali, ma conferisce loro nuovo senso e nuova strutturazione.

La narrazione viene trattata da Taylor nei termini di differenti paradigmi in base ai quali si può interpretare la storia. La questione dell'equivalenza fra narrazione e conferimento di senso affiora in lui con una radicalità inedita nella lettura della storia, il cui significato è conteso fra tre paradigmi: il progres-

⁴⁰ Cfr. Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955; trad. it. *Storia e verità*, Lungro di Cosenza, Marco, 1991, in particolare p. 87.

⁴¹ Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, cit., p. 157.

⁴² «Per offrire un'immagine più completa delle nostre nozioni contemporanee di ordine morale dovremmo aggiungere alle tre forme dell'esistenza sociale che abbiamo già identificato nel nostro immaginario moderno – economia, sfera pubblica e una comunità politica governata dal popolo – una quarta forma, che è stata articolata nelle varie dichiarazioni e carte dei diritti. Qui c'imbattiamo in un aspetto cruciale dell'originaria teoria groziano-lockeana che è entrato a far parte della nostra concezione dell'ordine normativo; ha finito, in altri termini, per strutturare il nostro immaginario sociale più o meno nello stesso modo e attraverso lo stesso processo seguito dalla sovranità popolare: pratiche precedenti hanno ricevuto cioè un nuovo senso e hanno subito quindi una differente strutturazione» (*Ibid.*, p. 164).

so, la rivoluzione, la nazione. Attorno ad essi si strutturano eventi collettivi e visioni del mondo, come narrazioni onnicomprensive, alla luce delle quali ogni singola storia trova il proprio significato. In tal senso, il fautore di una determinata narrazione si sente investito di un compito universale e s'illude dell'assenza di prospettivismo nel suo sguardo. Uno dei modi di narrare più interessanti, nell'ottica di una critica all'etica narrativa, risiede precisamente nel paradigma della *nazione*:

Uno dei modi di narrazione più potenti s'impenna però sulla nazione. C'è qualcosa di paradossale nell'idea di un popolo in grado di sovrintendere alla propria nascita politica. Che cosa fa sì che questi uomini siano uniti e destinati ad autogovernarsi? [...] Ciò che siamo soliti chiamare nazionalismo si basa tuttavia in buona parte sull'idea che l'unità prescelta abbia un fondamento diverso dalla contingenza storica o dalla scelta politica. In questo caso si ritiene che il popolo condotto alla sovranità goda di un'unità più profonda – in virtù di un linguaggio comune, di una cultura comune, di una religione comune o di una storia di azione comune. Più volte e instancabilmente è stato fatto notare che questo passato è spesso in gran parte una pura invenzione. È vero, ma ciò non toglie che si sia rivelata in molti casi un'invenzione politicamente efficace, che è stata interiorizzata ed è entrata a far parte dell'immaginario sociale del popolo in questione⁴³.

Taylor menziona, in queste righe, il rischio per cui ogni etica narrativa che rinunci, con una sorta di pretesa autofondante, a un apparato critico condiviso, potrebbe degenerare in una *politica narrativa* basata su una storia imposta. In realtà, meramente evocata, peraltro in negativo, qui si può leggere un'obiezione che è stata più volte mossa al tema dell'immaginazione legata alla nazione⁴⁴: fino a che punto può spingersi l'arbitrarietà delle narrazioni che fondano una comunità? Quale dovrebbe essere il confine fra una giusta rivendicazione della tutela della propria cultura e l'imposizione di una storia riletta in chiave nazionalista e settaria? Entrano qui in gioco la traducibilità e la comparabilità fra narrazioni. A questo punto, le risorse di un'etica narrativa potrebbero essere declinate in un senso nuovo, legato alla capacità di raccontare altrimenti la propria storia e, reciprocamente, di essere raccontati altrimenti, sia a livello individuale, sia a livello di memoria e di entità collettive.

Non è un caso che la trattazione dei modi di narrazione, in Taylor, si concluda con un rinvio alla differenza fra ideologia e immaginazione. Forse, il rischio implicitamente paventato e verso il quale il pensatore canadese non è stato sufficientemente critico, è evocato mediante categorie ormai note, sul cui terreno è più agevole distinguere fra verità e finzione:

Si tratta del lato oscuro del nostro immaginario sociale moderno e occidentale: le sue connessioni col nostro senso di appartenenza a una civiltà superiore e la sua possibile rela-

⁴³ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁴ Cfr. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London-New York, Verso, 1991; trad. it. *Le comunità immaginate*, Roma, Manifestolibri, 1995.

zione con la persecuzione dei capri espiatori. Qual è, dunque, la relazione dell'immaginario sociale con ciò che i marxisti definiscono ideologia, una coscienza falsa e distorta della nostra situazione? L'uso stesso del termine collegato all'immaginazione stimola questa domanda; ciò che immaginiamo può essere qualcosa di nuovo, di costruttivo, che dischiude nuove possibilità, oppure può essere meramente fittizio, magari pericolosamente falso⁴⁵.

In altri termini, la critica velata che Taylor accenna all'idea di nazione e al nazionalismo che ne deriva è indirizzata, più incisivamente, alla relazione fra immaginazione, utopia e ideologia. L'immaginazione può guidare l'azione in modo sano, ospitandone le possibili modulazioni, oppure può essere distorta e piegata in modo ideologico, fino a essere ricostruita e imposta. L'immaginazione non è allora libera, ma frutto di una colonizzazione perpetrata ai danni dell'azione comune.

5 Un ponte fra MacIntyre e Taylor

Un ponte può essere gettato fra MacIntyre e Taylor. La transizione avverrà con particolare riferimento a un articolo di MacIntyre tratto dal *Book Symposium* dedicato a Charles Taylor, *Critical Remarks on The Sources of the Self by Charles Taylor*⁴⁶. Nel presente paragrafo si intende mostrare di fatto la complessità sottesa alla nozione di *etica narrativa*, e ai presupposti che in Taylor si declinano diversamente che in MacIntyre. In effetti, una continuità lega i due autori, nella loro differenza, a volte piuttosto implicita, con la prospettiva di Ricoeur. L'ipotesi è che, mentre in Ricoeur l'identità narrativa non è assimilabile all'etica narrativa, sia in MacIntyre che in Taylor tale passaggio non è soltanto molto più agevole (si ricordi che Ricoeur giunge al massimo a riconoscere le implicazioni etiche del racconto), ma è addirittura necessario, perché l'identità del singolo acquisisce spessore solo entro un disegno comunitario.

MacIntyre elenca quattro nuclei problematici rispetto a *The Sources of the Self*; in questa sede se ne esamineranno il secondo e il terzo. Nel secondo MacIntyre dichiara la propria perplessità riguardo al criterio di scelta fra differenti beni, e si chiede cosa renda la scelta razionale, o se essa non debba piuttosto ricondursi a posizioni soggettiviste ed emotiviste⁴⁷. Nel terzo nu-

⁴⁵ Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, cit., p. 174.

⁴⁶ Cfr. Alasdair MacIntyre, *Critical Remarks on Sources of the Self by Charles Taylor*, in «Philosophy and Phenomenological Research», n. 1, 1994, pp. 187-190.

⁴⁷ «Ma, all'interno della vasta gamma di beni alternativi individuati da Taylor, cosa rende la scelta razionale? Finché Taylor non fornisce una risposta convincente alla questione, la sua narrazione dell'identità moderna resta aperta a un'interpretazione alternativa, ovvero quella per cui la molteplicità dei beni, e della possibilità di realizzarli all'interno di differenti modelli di vita, esonera gradualmente il sé dalla scelta» (*ibid.*, pp. 188-189).

cleo problematico vengono vagliate le tre narrazioni dell'identità che Taylor considera fondamentali (soggettività post-cartesiana, vita quotidiana, post-Illuminismo). Rispetto a tali narrazioni MacIntyre nota:

Le narrazioni storiche di Taylor presentano un altro gruppo di problemi. Il suo resoconto filosofico del sé moderno e le continuità del suo sviluppo è presentato come supporto derivante da quelle narrazioni. Ma quelle narrazioni sono interpretative, e l'interpretazione che le informa sembra essa stessa derivata dal medesimo retroterra filosofico per il quale si pensa che la narrazione debba costituire il supporto. Probabilmente questa circolarità ermeneutica è ineliminabile⁴⁸.

L'unica possibilità di eliminare tale circolarità ermeneutica è argomentare l'interpretazione che Taylor fornisce delle storie sensate, offrire cioè buone ragioni che appoggino la sua ipotesi relativa alla storicità della costruzione dell'identità moderna. Si noti come fra il secondo e il terzo nucleo problematico esista una continuità palese. Se, infatti, la questione legata al secondo punto può essere ricondotta all'arbitrarietà della scelta dei beni senza un fondamento razionale, la medesima preoccupazione, declinata in termini ermeneutici, investe il terzo nodo problematico.

Come differenziare la prospettiva d'indagine che consente di individuare le narrazioni dall'interpretazione stessa? Non deriva forse quest'ultima dalla medesima narrazione che ha descritto? La scelta del bene e l'interpretazione della soggettività moderna in termini narrativi debbono costituirsi in un metalivello narrativo argomentabile razionalmente, evitando di incorrere, da una parte, nel relativismo, dall'altra in un circolo ermeneutico senza fine.

La narrazione è centrale nei due autori per la stretta relazione fra la costruzione dell'identità e i legami sociali e culturali. Tuttavia, in MacIntyre⁴⁹, la virtù assume un rilievo che in Taylor non è riscontrabile, dal momento che ammettere nostalgicamente un passato migliore equivarrebbe a riconoscere la carenza di strumenti per fronteggiare la crisi epistemologica e morale contemporanea⁵⁰; ben più radicalmente, equivarrebbe a rinnegare in modo ideologico e fuorviante la distinzione fra beni immanenti e trascendenti.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁹ Cfr., in particolare, Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A study in Moral Theory*, Indiana, Notre dame Press, 1981; trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di Teoria Morale*, Milano, Feltrinelli, 1988.

⁵⁰ «Per intendere appieno la proposta tayloriana è utile collegarla al dibattito sul “progetto moderno”, ci sono al riguardo, tre scuole di pensiero che ci permetteremo di richiamare con sommarie metafore: gli estimatori non pentiti (come Habermas), i severi censori (come MacIntyre) ed infine gli amanti disillusi (come Foucault) [...] Censori ed estimatori del moderno commettono lo stesso errore: interpretano l'ascesa dei nuovi valori come un mero processo disgregativo dei vecchi e così non riescono a scorgere la perdurante ricerca di fonti di valore non antropocentriche [...] Accettando l'equazione fra modernità e relativismo, i censori finiscono per concordare con gli estimatori: un'epoca è tramontata, e con essa le sue evidenze morali. Come spiegare questa sudditanza intellettuale? Probabilmente, osserva Taylor, essi annodano oltre il lecito eticità e forme di vita, normatività e contesto storico. L'ipotesi è

La narrazione, per MacIntyre, non si può sganciare dal discorso sulla virtù, mentre in Taylor essa serve a ricostruire la storia del processo di costituzione dell'identità moderna. MacIntyre nota che, in Taylor, il realismo si trova a confliggere con la possibilità per ciascuno di scegliere il bene a cui tendere e le differenti modalità di tensione a tali beni. Per l'autore scozzese, d'altro canto, il realismo si configura come esito dell'etica della virtù. L'accentuazione di tale dimensione limita in modo decisivo il riferimento alla possibilità di scelta. Tale critica a Taylor si potrebbe leggere anche come riepilogo della posizione del pensatore scozzese.

Come risponderebbe Taylor a tale critica? Probabilmente, egli farebbe appello alla centralità dell'identità, seppure narrativa, anche a scapito di un affievolimento del legame comunitario. L'attenzione accordata dal pensatore canadese alla dimensione personale dell'identità non gli permette di evitare la questione della possibilità di scelta. La nozione d'identità gioca un ruolo più ampio in Taylor piuttosto che in MacIntyre, fermo restando il carattere storico ed eteronomo che l'investe. All'interno del panorama comunitario, sembra che la posizione di Taylor debba mantenere un ruolo particolare.

Dal testo di MacIntyre emerge una differenza quanto all'utilizzo del *medium* narrativo. Da un lato, nel pensatore scozzese la narrazione si rende indispensabile poiché essa, e la sua teleologia, costituiscono la struttura *princeps* delle relazioni umane. Dall'altro lato, Taylor sembra utilizzare la capacità narrativa per chiarire la genesi dell'identità moderna. In MacIntyre prima avviene il riconoscimento della dimensione teleologica come dimensione essenziale all'essere umano, poi l'incanalamento di tale dimensione in forma narrativa. In Taylor, la narrazione costituisce soprattutto il metodo esplicativo più efficace per comprendere la genesi dell'identità moderna all'interno di una narrazione fondatrice. Di qui la questione dell'interpretazione e del circolo ermeneutico. Per MacIntyre il circolo s'interrompe, di diritto, fornendo argomentazioni razionali alla scelta dei beni e delle narrazioni, ma, di fatto, esso s'interrompe per ragioni differenti rispetto alla razionalità argomentativa.

La questione del rilancio senza fine dell'interpretazione, che investe anche la spiegazione tayloriana dell'identità moderna, potrebbe al limite essere considerata un elemento di apertura che, pur mancando di criteri di partenza, non rinuncia alla pretesa di costruirli, in nome di un elemento comune a tutti. In MacIntyre la questione è interamente declinata nei termini di concezioni

sorprendente. Il nesso tra esperienza del bene e radicamento comunitario non è forse l'asse portante della visione tayloriana? Egli introduce però, al riguardo, l'importante distinzione tra "beni immanenti" e "beni trascendenti". Con ciò il pensatore canadese si ritaglia un posto inconfondibile nel *genus proximum* del comunitarismo» (N. Genghini, *Identità comunità trascendenza*, Roma, Studium, 2005, pp. 160-161). Per la rilevanza della giustizia nei confronti della virtù, cfr. Charles Taylor, *Justice after virtue*, in John P. Horton, Susan Mendus (a cura di), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Works of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 16-43.

rivali, antagoniste, o addirittura incomparabili. Ben oltre i riferimenti espliciti di MacIntyre, sfruttando piuttosto alcune suggestioni dell'opera ricoeuriana, si potrebbe individuare nella centralità della narrazione un trascendentale che accomuna tutte le differenti concezioni di bene e di giustizia, declinabile nei termini di traduzione e incontro possibili.

L'obiezione dell'incomunicabilità sembrerebbe a tutta prima investire anche questa proposta, dal momento che ogni tentativo di apertura sarebbe già da sempre dentro una traduzione, che distorcerebbe le visioni degli altri in modo irreparabile. Non si può seguire MacIntyre fino a questo punto, poiché, noterebbe Ricoeur, gli scambi che di fatto avvengono (e che lo stesso pensatore francese annovera entro l'elenco dei *nonostante tutto*⁵¹), smentiscono un'estraneità totale che concepirebbe la vita della *polis* sul modello di una monade senza porte né finestre, piuttosto che dare fiducia ad esperienze di mutuo riconoscimento.

La stessa esigenza che MacIntyre rivendica rispetto alle narrazioni ricostruite in *Radici dell'io*, ovvero la necessità di arginare il rischio di circolarità ermeneutica secondo cui l'interpretazione sarebbe già inquadrata entro una narrazione, si può leggere, da un lato, come una ricerca di un fondamento razionale che trascenda le singole narrazioni e sia in grado di gerarchizzarle e di sceglierle, ma dall'altro lato sembra cadere in contraddizione con la professione di fede storicista del pensatore scozzese. Perché tale ricerca di un comune fondamento razionale non giunge a una compiuta tematizzazione nel pensiero di MacIntyre? Si possono avanzare due ipotesi: da un lato perché il fondamento in MacIntyre non è totalmente razionalizzabile (e dunque traducibile); dall'altro lato perché se il gesto iniziale della filosofia è un gesto di fiducia, in MacIntyre questo gesto manca completamente.

Il gesto iniziale della filosofia convoca il pensiero alla prova dell'umanità: la fiducia nella narrazione, nel linguaggio, nella comparabilità fra tradizioni o narrazioni, non dice di un'autonomia assoluta del soggetto nei confronti della propria storia e dei propri legami; piuttosto, il riconoscimento di pratiche felici di ospitalità linguistica attesta la passività e l'eteronomia del soggetto nella storia. L'assunzione del passato in eredità può allora diventare motivo di chiusura solipsistica e di relativismo, o può costituire l'occasione di una presa di coscienza finalmente differente, in cui identità e alterità non investono solo l'esteriorità del *lontano da me*. Esiste una prossimità per nulla scontata che modula anche le dinamiche intraculturali e su cui si fonda il discrimine fra

⁵¹ Cfr. P. Ricoeur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004; trad. it. *La traduzione, una sfida etica*, Brescia, Morcelliana, 2001. Il volume francese contiene tre testi: *Défi et bonheur de la traduction*, trascrizione di una relazione tenuta all'Istituto Storico Tedesco il 15 aprile 1997; *Le paradigme de la traduction*, apparso per la prima volta su «*Ésprit*» (1999); *Un «passage»: traduire l'intraduisable*, testo inedito. La versione italiana comprende i primi due saggi.

buona e cattiva universalità. Forse proprio tale questione cela l'autentica differenza fra la prospettiva di Taylor e quella di MacIntyre. Infatti, il pensatore canadese non lascia intentata la strada che conduce a una possibile riscrittura e reinterpretazione della storia che racconta, e non ne garantisce l'univocità, sulla quale, invece, MacIntyre non sarebbe disposto a negoziare.

Il confronto fra le due prospettive di analisi risulta utile, a questo punto, per una considerazione di carattere generale: la tendenza unificante dei meccanismi narrativi si rivela feconda solo se riflette un percorso – soprattutto condiviso – costruito da tutti gli attori sociali e culturali. Nel pensiero di Taylor, la possibilità della riscrittura e della reinterpretazione, che riguarda la narrazione dell'identità, è maggiormente presente che nel pensatore scozzese, il quale talvolta sembra arroccarsi in una nostalgica *laudatio temporis acti*.

Nel tentativo di riprendere il discorso sulla storia, si vorrebbe dedicare un'ultima riflessione al rapporto fra filosofia della storia e storia della filosofia. MacIntyre propone la narrazione come metodo di studio e di resoconto riguardo alla storia della filosofia. L'interesse della filosofia della storia nei confronti della narrazione è stato opportunamente ripercorso da Paul Ricoeur in *Tempo e racconto*⁵², in cui l'autore esprime la propria posizione riguardo all'utilizzo della narrazione nella storiografia, ancor prima che in filosofia della storia.

La prospettiva della storia della filosofia declinata nei termini della narrazione costituisce invece il *proprium* della risposta di MacIntyre alla crisi epistemologica contemporanea: «Penso che si possa dimostrare che quella che potremmo definire come la ricerca filosofica corrente è segnata da una svolta verso i problemi storici e narrativisti, che questa interazione dialogica, mutua e riflessiva attraversa la tradizionale coppia chiasmica filosofia della storia/storia della filosofia»⁵³. Tale chiasmo riproduce una triangolazione fra storia, senso e narrazione che conviene specificare. Il primo scritto di Ricoeur sulla storia, un'indagine sul senso della stessa in Husserl⁵⁴, critica l'identificazione fra il senso e la sua storia, e la riduzione di questa a un'eidetica. Qui, la narrazione è lo strumento con cui la storia e il senso vengono unificati e messi in forma. La filosofia della storia diviene storia della filosofia. Se sganciata dalla storia reale, la prima, che non nasconde la propria vocazione teleologica, non diventa altro che storia del senso, ovvero storia della filosofia. La narrazione serve a ripercorrerne le tappe e a conferire al percorso un'unificazione, che, fra i *nodi* e la *continuità*, sceglie senza dubbio la continuità, anche al prezzo di un'imposizione.

⁵² Cfr. Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, Paris, Seuil, 1983, [vol. I]; trad. it. *Tempo e Racconto*, Milano, Jaca Book, 1986, [vol. I].

⁵³ Martin Kreiswirth, *Trusting the Tale: The narrativist Turn in the Human Sciences*, «New Literary History», 3, 1992, p. 636.

⁵⁴ Cfr. Paul Ricoeur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in Paul Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986 (1949).

6. *Prospettive conclusive*

L'analisi di alcune pagine emblematiche di Taylor ha evocato un confronto con Ricoeur, che impone a questo livello un riepilogo chiarificatore. Si possono distinguere tre nuclei problematici, rispondenti ad alcuni dei paragrafi sui quali si modula il saggio.

In primo luogo, in merito alla questione del fondamentale e dello storico, la soluzione che entrambi gli autori sembrano appoggiare è l'opzione della transistoricità. Tuttavia, se per Ricoeur al trascendentale non è preclusa la comunicabilità, per Taylor esso è piuttosto frutto di narrazioni differenti, e si ottiene *a posteriori* mediante una sovrapposizione di casi storici. A tale concezione si accompagna tuttavia, in modo apparentemente contraddittorio, la persuasione tayloriana che si possa infine gerarchizzare il valore dei beni, stabilire cioè la superiorità di un bene rispetto a un altro.

Quest'apparente contraddizione può essere risolta nei seguenti termini: la natura del fondamentale non è procedurale, né neutra; essa è frutto della storia e della cultura di un popolo. In questo senso, è passibile di oggettivazione. Viceversa, in Ricoeur, il fondamentale non è tanto neutrale, quanto capace di recepire linguaggi conflittuali, ma riesce a veicolare una traducibilità sempre possibile, che, se da un lato rinuncia alla totale adeguazione, dall'altro non lascia che la diversità diventi incommensurabilità. Taylor spende molte energie per evitare che l'attenzione alle tradizioni storiche e alle culture differenti sia identificata con la tesi dell'uguale valore. Ricoeur si avvicina a tale visione nel momento in cui individua nelle pratiche narrative un metodo di dialogo fra le differenti aspirazioni al bene. In fondo, ciò a cui entrambi fanno riferimento è la *fusione di orizzonti*.

In secondo luogo, in merito ai temi dell'azione e della narrazione, le prospettive dei due autori partono da due precomprensioni differenti: in Ricoeur la teoria dell'azione prevale per importanza sulla narrazione; in altri termini, la narrazione acquisisce senso in funzione all'azione, sia come capacità, sia per le sue implicazioni etiche. In Taylor, invece, la narrazione ha un potere maggiore rispetto alla carica innovativa che Ricoeur attribuisce all'azione: basti pensare alla circolarità fra pratiche e sapere di sfondo che conferisce loro senso. Ciò deriva anche dalla differente concezione del linguaggio, che si muove fra l'appartenenza alla lista degli *inescapable frameworks* e l'espressione di una *Weltanschauung* irripetibile.

L'iniziativa in Ricoeur, per quanto condizionata dalla tradizione e dalle pratiche vetuste, prevede una notevole portata innovativa, legata anche alla natura dell'evento⁵⁵. In Taylor, tale elemento, seppure presente, è adombrato dalla grande rilevanza che l'autore riserva alla *continuità* rispetto ai *nodi*. Da

⁵⁵ Cfr. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'hérméneutique*, Paris, Seuil, 1986; trad. it. *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 1989.

un punto di vista storiografico, da un lato la caratterizzazione dell'evento che evidenzia Ricoeur non trova riscontro in Taylor, dall'altro lato ciò può avvenire solo perché egli predilige la continuità rispetto alla rottura. Dunque, il senso sembra piuttosto un'imposizione operata dalla narrazione dominante. Per questo, per il pensatore francese la narrazione rappresenta insieme un paradigma e un'operazione configurante, mentre per Taylor essa investe il contenuto di senso, quando non il bene.

Infine, un'ultima annotazione riguardante l'immaginazione sociale: a che titolo l'immaginazione rientra in una trattazione sulla narrazione? Esiste un'immaginazione narrativa che veicola un immaginario sociale, come luogo che ospita e plasma le narrazioni? Se la nozione di *immaginario sociale* è del tutto irriflessa e sembra un meccanismo ereditario piuttosto che un apparato di convinzioni sottoposto al vaglio della critica, *l'immaginazione sociale* guadagna terreno nei confronti degli immaginari sociali proprio in riferimento alla sua capacità di modificare e orientare l'azione comune. Fra ideologia e utopia, dunque, deve preferirsi la seconda, che, in una precisa accezione, riveste il ruolo di selezione dei possibili.

Rispetto alla nozione di etica narrativa, per Ricoeur si potrebbe parlare della narrazione nei termini di un trascendentale che accomuna l'umanità capace, e che corrisponde al modo l'uomo vive l'esperienza temporale⁵⁶. Per Taylor, invece, anziché di etica narrativa, si potrebbe parlare di narrazione dell'etica, che è già da sempre etica. Dei due, forse Taylor si avvicina maggiormente all'originaria proposta di MacIntyre, anche se è del tutto esente dal rimpianto nostalgico di un passato in cui la virtù costituiva la narrazione dominante.

Il tema dell'etica narrativa, come si è visto, ha incrociato anche il dibattito fra liberali e comunitaristi, con più di un riferimento ai temi del riconoscimento e della giustizia. Quanto al riconoscimento, l'etica narrativa fa proprie le istanze di tutela e valorizzazione dell'identità, specie nel caso delle minoranze culturali. Ogni soggetto del riconoscimento auspicato assume in un senso specifico le istanze della narrazione. Questo dato potrebbe confermare il carattere eminentemente epistemologico della svolta narrativa, capace di ricompre-

⁵⁶ Sul tema della declinazione narrativa dell'esperienza temporale esiste un dibattito molto articolato. Da una parte si collocano i sostenitori dell'universalità di tale declinazione (Ricoeur è fra questi); dall'altra parte si ritiene che la declinazione narrativa dell'esperienza temporale sia un dato storicamente situato, e che sia possibile orientare la propria senza il ricorso alla configurazione narrativa. Su questo tema Galen Strawson è intervenuto recentemente distinguendo quattro tipologie di temperamento temporale: diacronico, episodico, narrativo e non-narrativo. Quanto agli ultimi due, egli offre le seguenti definizioni: «Essere Narrativi significa vedere, vivere o esperire la propria vita come un racconto, come una storia. Essere non-Narrativi significa non vivere la propria vita in questo modo. In questo caso, si può mancare semplicemente di una tendenza narrativa, oppure si può avere una tendenza esplicitamente anti-narrativa» (Galen Strawson, *Episodic Ethics*, «Royal Institute of Philosophy Supplements», 82, 2007, pp. 85-116, p. 85).

dere in sé le più varie istanze etiche, che vanno dall'esigenza di riconoscimento dell'identità culturale fino alla posizione contraria, che proprio mediante la narrazione tenta di smentire l'idea stessa di cultura dominante, ferma restando la natura dialogica e dialogante della costituzione narrativa del sé.

Quanto al secondo tema, fra una giustizia intesa come virtù, che di fatto è la proposta di MacIntyre, e una giustizia distributiva, che si scopre prodotto di un "sé" atomista, esiste un senso di giustizia universale che non si può considerare solo frutto della storia di una comunità. Un'etica narrativa non è immune dai rischi del contestualismo, anzi ne rappresenta una delle possibili declinazioni. Forse, proprio tale senso di giustizia potrebbe evitare all'etica narrativa una chiusura dannosa e settaria. Quest'ultimo, infatti, inteso come compito di umanizzazione di narrazioni differenti, non escluderebbe il riferimento ultimo al bene, piuttosto instaurerebbe con esso una relazione di approssimazione asintotica.

Alla luce delle considerazioni finora svolte, si può tentare di verificare la consistenza della definizione di etica narrativa fornita nel paragrafo introduttivo, individuando due ambiti semantici: uno riguarda l'etica della narrazione, l'altro il superamento della dialettica fra descrizione e prescrizione. Come si è avuto modo di notare, il *medium* è costituito dal racconto come *laboratorio del giudizio morale*. L'analisi dei testi, lungi dall'aver smentito tale stratificazione semantica, l'ha semmai corroborata. Tuttavia, e questa notazione riguarda Taylor in particolare, è emerso un elemento nuovo: la storia della letteratura è tanto utile quanto la storia della filosofia nella ricostruzione dell'identità moderna. Tale prospettiva inquadra la narrazione nell'ambito degli immaginari sociali, e le attribuisce una rilevanza argomentativa inedita, che ben esprime la risoluzione della dialettica fra descrizione e prescrizione, lasciandone tuttavia intatta la problematicità a livello epistemologico.

I due elementi complementari per una definizione di etica narrativa sono stati individuati nella comprensione del senso e nel valore della testimonianza. La questione della tensione verso il senso si può legittimamente considerare come la precomprensione che accomuna gli autori interrogati in questa sede. Essa, di pari passo con la *teleologia del soggetto*, per riprendere un'espressione ricoeuriana⁵⁷, costituisce la condizione senza la quale non può darsi un'etica narrativa, seppure differentemente declinata. Proprio le differenti declinazioni mostrano che esiste uno spazio di articolazione che muove dal riconoscimento di tale tensione, riconoscimento eminentemente formale, riguardante cioè la *forma dei fini*, e giunge all'identificazione del *contenuto* degli stessi.

⁵⁷ Cfr. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Seuil, 1969; trad. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1972.

Riguardo alla questione della testimonianza, già evocata nel paragrafo introduttivo, emerge una prospettiva nuova dal confronto con gli autori. La testimonianza, in quanto racconto, dice di una configurazione narrativa ordinata; in quanto evento, essa irrompe nella storia. Tale duplice statuto infrange e riepiloga ad un tempo la polarità fra *nodi* e *continuità* che caratterizza la narrazione. Tuttavia essa non esaurisce in sé l'etica narrativa, piuttosto ne incarna una delle possibili figure. Tali suggestioni sembrano infine lasciare la parola ad una prospettiva etica plurale, che faccia buon uso delle risorse della narrazione e che tenga conto di numerose figure: in questo senso si potrebbe pensare un'*etica con fondamento narrativo*.

Quarta sezione: Psicologia

Paola Nicolini, Tamara Lapucci¹

L'Università per la formazione. Il contributo della psicologia nelle facoltà umanistiche

Introduzione

In questo contributo intendiamo presentare una riflessione sul concetto di *formazione* e, in particolare, sulla possibilità che il curricolo universitario possa rappresentare un intervento concretamente formativo con obiettivi professionalizzanti mirati. Per offrire uno studio di caso concentreremo la nostra attenzione sul Laboratorio di Discipline Scientifiche, corso organizzato all'interno della Facoltà di Lettere e Filosofia durante l'anno accademico 2007/2008 nell'Università di Macerata e rivolto agli studenti del corso triennale di laurea in Filosofia.

In quanto esperienza di apprendimento strutturata, basata su una concezione dell'interazione insegnamento-apprendimento di tipo socio-costruttivista, il Laboratorio mira a provocare lo sviluppo di competenze nell'osservazione come metodo di lavoro. Obiettivo del Laboratorio, nella sua sezione dedicata alla Psicologia dello Sviluppo (MPSI04)², è favorire nei partecipanti il passaggio da un approccio ingenuo a un approccio esperto alle tecniche osservative. Uno sguardo esperto nell'approcciarsi e guardare al reale attraverso un'osservazione scientificamente impostata può divenire competenza trasversale, applicabile nei più generali contesti di vita quotidiana, lungo l'intera esistenza. Alla professionalità del filosofo, inteso anche come attento osservatore

¹ Le due autrici hanno lavorato insieme alla stesura del contributo. In particolare Paola Nicolini ha condotto il Laboratorio di Discipline Scientifiche in qualità di docente, curandone l'organizzazione e la pianificazione didattica, occupandosi in questa ricerca dell'impostazione teorica generale. Tamara Lapucci è invece intervenuta nel corso dell'esperienza in qualità di osservatore esperto, curando la raccolta e l'analisi dei dati e approfondendo la tematica della valutazione della formazione, focus della sua tesi di dottorato in Scienze dell'Educazione e Analisi del territorio.

² Una sezione del Laboratorio è legata al settore scientifico disciplinare di Psicologia Generale (MPSI01).

della realtà e culture del sapere, ben si addice assumere uno sguardo critico, che permetta di prescindere da generalizzazioni e semplificazioni nell'interpretazione di ciò che lo circonda, nella consapevolezza della discrepanza fra realtà fisica e realtà percepita. La costruzione di una competenza osservativa e le azioni formative organizzate per facilitarla assumono valore al di là di un sapere contestuale e circoscritto a livello del dominio specifico della Psicologia dello sviluppo, presentando un contenuto che, dove effettivamente acquisito, dovrebbe influire sulla stessa forma mentis del soggetto. Assumere un atteggiamento di *realismo critico*³ nei confronti della percezione e della rappresentazione del mondo ha delle ricadute sulla stessa considerazione epistemologica della conoscenza, favorendo l'insorgere di un *pensiero relativista*⁴ e la potenziale formazione di un *giudizio riflessivo*⁵.

1. La formazione: un concetto complesso

È possibile trovare varie e differenti accezioni contestuali del termine *formazione*. Si può infatti parlare di formazione della terra, formazione del carattere, formazione come maturazione sia di soggetti umani sia di animali, formazione come intervento educativo. Formare quindi, a seconda dei casi, può divenire sinonimo di dare forma, fare, modellare, plasmare, sagomare, costruire, educare, istruire, ammaestrare, addestrare, guidare, dare inizio, dare origine, dare vita, avviare, istituire, fondare, organizzare, costituire. Con riferimento al senso del processo, l'atto del formare implica l'idea di *dare forma* o di *modellare*, sostenendo un cambiamento che avviene nel tempo e che conduce da un'iniziale configurazione dell'oggetto a una nuova, più o meno spiccatamente diversa da quella precedente. Ma formare può essere utilizzato anche per riferirsi all'esito o ai prodotti della formazione, per cui è sinonimo di crescere, aumentare, migliorare, peggiorare, evolvere, svilupparsi, prendere forma. In ognuno di questi sensi è insito il significato di una modificazione nella *forma* e, trattando di persone, nel modo di approcciarsi al reale da parte del soggetto, cioè della sua *forma mentis*.

La parola *formare*, anche quando intesa nella sua accezione più circoscritta di intervento educativo formale e istituzionalizzato, come nel caso dell'istru-

³ Cfr. a questo proposito studi di psicologia della Gestalt come Kurt Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, Londra, Lund Humphries, 1935, *Principi di psicologia della forma*, trad.it. Torino, Boringhieri, 1970; Max Wertheimer, *Productive Thinking*, 1945; trad. it. *Il pensiero produttivo*, Firenze, Giunti Barbera, 1965; Wolfgang Metzger, *Über Gestalttheorie*, 1954; trad. it. *I fondamenti della Psicologia della Gestalt*, Firenze, Giunti Barbera, 1971.

⁴ Cfr. William Graves Jr Perry, *Forms of intellectual and ethical development in the college years: a scheme*, Holt, New York, Rinehart and Winston, 1968.

⁵ Cfr. Patricia M. King, Karen Strohm Kirtchner, *Developing reflective judgement*, San Francisco, Jossey-Bass, 1994.

zione universitaria che qui interessa, sfugge a una definizione univoca. Tale molteplicità di significati è intrinseca al concetto stesso di formazione e scaturisce dalle varie e a volte contrastanti rappresentazioni anche teoriche che ne sono alla base, determinando interventi e applicazioni molto diversificate.

L'unico elemento invariante sembra essere l'obiettivo finale della formazione, tesa per antonomasia al *cambiamento*. Un tale cambiamento può essere temporaneo, legato alla necessità situazionale, oppure molto più radicale e radicato. Il cambiamento infatti può essere inteso come accrescimento quantitativo di informazioni, strategie, pratiche da aggiungere e affiancare ad altri dati nel contenitore della memoria a breve termine, contenitore di per sé volatile e poco capiente, oppure come acquisizione qualitativa nell'assetto concettuale a lungo termine del destinatario della formazione, soggetto attivo che non solo accoglie le nuove informazioni, ma trasforma e rielabora i vecchi contenuti alla luce di questi input, rendendo significativo e resistente l'apprendimento. In questa seconda accezione il cambiamento diviene *cambiamento concettuale*⁶. Infatti la formazione è considerata per lo più come acquisizione o accrescimento di competenze, in altri termini come una modificazione nell'assetto dei saperi che si traduce in un possesso di *cultura*. La mente elabora una molteplicità di modelli per l'interpretazione della realtà⁷ e gli esseri umani producono i loro mondi in modi diversi, in base all'esperienza vissuta e alle attese future. Un soggetto che si sottoponga a un processo formativo deve perciò sentire in sé una differenza nel modo in cui si rappresenta la realtà e in cui può agire in essa tra il momento in cui il percorso è iniziato e quello finale, a conclusione dell'iter svolto.

È questo il tipo di cambiamento di cui intendiamo parlare, un apprendimento che ha a che fare con la comprensione, con un cambiamento di visione e, in ultima istanza, con un cambiamento che coinvolge l'intero assetto della persona a livello cognitivo, affettivo e valoriale⁸:

lo sviluppo di nuovi modi di guardare la realtà implica anche che chi guarda i fenomeni in maniera diversa da prima debba essere cambiato come persona⁹.

Riflettere sulla natura della formazione significa porsi degli interrogativi anche sulle rappresentazioni che si hanno relativamente sia agli *attori so-*

⁶ Cfr. Susan Carey, *Conceptual change in childhood*, Cambridge, MIT Press, 1985; Stella Vosniadou, *Capturing and modelling the process of conceptual change*, in «Learning and instruction», 4, 1, 1994, pp. 45-69; Lucia Mason, *Verità e certezze. Natura e sviluppo delle epistemologie ingenuae*, Roma, Carocci, 2001; Lucia Mason, *Psicologia dell'apprendimento e dell'istruzione*, Bologna, Il Mulino, 2006.

⁷ Cfr. Nelson Goodman, *Ways of worldmaking*, Indianapolis, IN, Hackett Publishing Company, 1978; trad.it. *Vedere e costruire il mondo*, Roma-Bari, Laterza, 1988.

⁸ Cfr. Ference Marton, Gloria Dall'Alba, Elizabeth Beaty, *Conception of learning*, in «International journal of educational research», 19, 3, 1993, pp. 277-300.

⁹ Lucia Mason, *Verità e certezze. Natura e sviluppo delle epistemologie ingenuae*, cit., p. 126.

ciali dell'evento formativo, sia ai *contenuti* oggetto di formazione, nonché a *obiettivi e metodologie* utilizzate, dimensioni reciprocamente interconnesse. I momenti di formazione possono avvenire e avvengono continuamente anche in contesti informali e quotidiani, con peculiarità e caratteristiche a sé, legate alla casualità di situazioni non programmate. I destinatari della formazione istituzionalizzata sono invece consapevoli¹⁰ di recepire un'offerta formativa e spesso partecipano degli obiettivi del percorso, condividendo quanto previsto nel contratto didattico¹¹. L'atto del formare è in questo caso strutturato e pianificato: diviene veicolo del sapere e consta di una inevitabile riflessione epistemologica. La riflessione epistemologica si impone nel ritenere che la conoscenza sia un qualcosa di stabile e indiscutibile nella sua evidenza, oppure un qualcosa di multiforme e sfaccettato da accogliere con coscienza critica e beneficio del dubbio. Assumere l'una o l'altra visione implica un atteggiamento differente sia in chi insegna sia in chi apprende¹².

¹⁰ David P. Ausubel in *Educazione e processi cognitivi*, Milano, Franco Angeli, 1968, occupandosi di formazione a scuola, ne sottolineava l'intenzionalità educativa realizzata attraverso interventi mirati di insegnamento. In questo caso l'intervento formativo in quanto strutturato è volto a generare un *apprendimento intenzionale*, come sottolineano Carl Bereiter e Marlene Scardamalia, in *The psychology of written composition*, Hillsdale, Nj, Erlbaum Ass., 1987; trad. it. *Psicologia della composizione scritta*, Firenze, La Nuova Italia, 1995, un apprendimento generato prevalentemente da eventi pianificati e non solo casualmente da eventi quotidiani in contesti non strutturati. Anche Giovanni Bonaiuti, in *E-learning 2.0*, Trento, Erickson, 2006, riferendosi allo specifico contesto della formazione online, sottolinea la differenza fra percorsi formali di teledidattica e la formazione autogestita sfruttando le potenzialità della rete.

¹¹ Giampaolo Lai, *Gruppi di apprendimento*, Torino, Boringhieri, 1973. L'autore in questa opera parla dell'importanza del *contratto di lavoro*. È da ribadire, specialmente dove si sceglia di lavorare in gruppo, l'importanza della stipulazione di un chiaro *contratto di lavoro bilaterale* tra formatore e formando, contratto che al contempo deve essere *pratico*, con attenzione a orario, durata, frequenza degli incontri, scopi, eventuali forme di pagamento (se dovute) e *metodologico*, in cui si definiscono le aspettative dei destinatari rispetto a ciò che il formatore può offrire, modi in cui si svolgeranno le attività ed eventuali rischi connessi.

¹² A questo proposito William Graves Jr Perry, in uno studio pionieristico, *Forms of intellectual and ethical development in the college years: a scheme*, cit., ha individuato quattro categorie principali nel suo modello di sviluppo del pensiero: dualismo (dualismo di base; molteplicità pre-legittima); molteplicità (molteplicità subordinata; relativismo subordinato); relativismo (relativismo correlato o diffuso; relativismo); impegno nel relativismo.

Nel primo caso adottare un pensiero dualista implica una visione della conoscenza in termini assoluti come giusto o sbagliato, vero o falso, bianco o nero. In questo senso quindi la conoscenza è percepita come univoca, sicura, inequivocabile e comunque dominabile, nonché detenuta da un'autorità che possiede sempre le risposte. Nell'eventualità che si presentino situazioni controverse tale fatto è considerato come un'eccezione frutto di una momentanea quanto irrilevante confusione (molteplicità pre-legittima). Assumere una posizione di molteplicità subordinata significa invece cominciare a concepire l'incertezza di fronte a punti di vista evidentemente differenti su una stessa questione, ma attribuire questa evenienza al fatto che le autorità stanno discutendo per raggiungere un accordo che comunque stabilirà una risposta esatta. Per quanto riguarda il relativismo subordinato invece si ritiene che ci siano effettivamente alcune (poche) aree in cui sia impossibile dare un'unica risposta. Chi invece assume un pensiero relativista correlato, ammette che la conoscenza è relativa e contestuale, e che visioni nei termini giusto/sbagliato siano ammissibili come marginali eccezioni. Infine il relativista "puro" vede la conoscenza come un qualcosa di sempre contingente, per cui è sempre necessario operare scelte personali e critiche nell'affrontare e analizzare la realtà.

Altro elemento fondamentale è la rappresentazione delle possibilità e dei ruoli dei destinatari della formazione, che possono di volta in volta essere intesi come soggetti attivi o passivi. Se la mente del formando è considerata come un vaso vuoto da riempire¹³, le sue possibilità di azione saranno alquanto limitate in quanto recettore passivo di contenuti impartiti da un formatore detentore del sapere. Se invece si assume una rappresentazione attiva e creativa¹⁴ della mente umana, il formando potrà divenire protagonista e potenziale costruttore del suo stesso processo di conoscenza.

Ma occorre fare un'ulteriore riflessione di carattere storico nell'evoluzione del concetto di formazione: fino a non molto tempo fa le possibilità di sviluppo e cambiamento dell'essere umano erano considerate come strettamente legate solo a particolari fasi della vita umana. Tale concezione ha condotto alla focalizzazione su percorsi studiati per bambini, e in epoche più recenti, per adolescenti, in quanto uniche e privilegiate fasce considerate capaci di accoglierli. Adulti e anziani erano ritenuti pubblico inappetibile dal punto di vista della stessa istruzione scolastica. Con l'affermarsi della prospettiva del *ciclo di vita*, invece, la metafora della parabola discendente dell'essere umano che comportava una visione dell'individuo condannato a un lento deterioramento delle funzioni psichiche superiori a causa dell'avanzamento dell'età, è stata soppiantata. Nuove possibilità e acquisizioni sono riconosciute anche ad adulti e ad anziani¹⁵ nel senso di una vivacità e longevità cerebrale riscoperta grazie alle maggiori possibilità di vita scaturite dal benessere e dal progresso della società occidentale, tanto da parlare di *long-life learning* e *formazione continua*. A tale nuova impostazione è conseguita l'ideazione di corsi di aggiornamento e specializzazione, la moltiplicazione dei corsi di laurea, la nascita della formazione post laurea, la creazione di indirizzi specifici per la Terza Età e infine la nuova frontiera della formazione online¹⁶.

¹³ È questo il caso della visione comportamentista. Autori come John Broadus Watson in *Behaviorism*, New York, Norton, 1930 e Burrus F. Skinner in «*Walden due*»: *utopia for a new society*, 1948; trad. it. La Nuova Italia, Firenze, 1995, ritenevano infatti che la mente umana fosse una tabula rasa all'inizio del suo funzionamento e che apprendere significasse fondamentalmente imitare un buon modello di comportamento.

¹⁴ Cfr. Jean Piaget, *Six études de psychologie*, Paris, Gonthier, 1964; trad. it. *Lo sviluppo mentale del bambino e altri studi di psicologi*, Torino, Einaudi, 1967; Lev S. Vygotskij, *Myšlenie i reč. Pšihologičeskie issledovanija*, Moskvà-Leningrad, Gosudarstvennoe Social'no-Èkonomiceskoe Izdatel'stvo; trad. it. *Pensiero e linguaggio*, Roma-Bari, Laterza, 1992; Jerome Seymour Bruner, *Actual minds possible worlds*, Harvard, Harvard University Press, 1986; trad. it. *La mente a più dimensioni*, Roma-Bari, Laterza, 1988.

¹⁵ Cfr. Paul B. Baltes, Hayme W. Reese, *L'arco della vita come prospettiva in psicologia evolutiva*, in «Età evolutiva», 23, 1986, pp. 66-96; Paul B. Baltes, Ulman Lindersberger, Ursula M. Staudinger, *Life-span theory in developmental psychology*, in William Damon (a cura di), *Handbook of child psychology*, New York, Wiley, 1998, pp. 1029-1144.

¹⁶ In riferimento a tali tematiche rimandiamo ad altri nostri lavori quali Paola Nicolini, Tamera Lapucci, *Il laboratorio di discipline scientifiche nel corso di studi di filosofia: il contributo della*

2. *Il Laboratorio di Discipline Scientifiche: una visione sociocostruttivista dell'evento formativo*

Come anticipato, in questa sede è nostra intenzione interessarci fondamentalmente di formazione universitaria, intesa come intervento pianificato all'interno di un contesto formale e istituzionalizzato, rivolto principalmente a un pubblico di giovani adulti. Il Laboratorio di Discipline Scientifiche¹⁷ è infatti pensato come proposta formativa del corso di studi triennale in Filosofia. Si compone di 14 ore, articolate in 5 incontri di circa 3 ore ciascuno, per un totale di 2 crediti, e si basa su presupposti teorici di tipo sociocostruttivista, approccio che vede la conoscenza come un qualcosa di dinamico e non prestabilito, tantomeno impartito dall'alto e indiscutibile, ma frutto di interazioni discorsive fra pari¹⁸, orientate allo scambio e al confronto di idee, volte a una risoluzione negoziale di eventuali divergenze. Il lavoro d'aula quindi non è mai organizzato esclusivamente in maniera frontale. Le discussioni avvengono nel piccolo gruppo dopo esperienze concrete di osservazione, per cui gli studenti testano da subito le loro conoscenze, mettendo in pratica i contenuti a disposizione, costruiti nella maggior parte dei casi in maniera spontanea e informale. Tale partecipe costruzione di conoscenza è attivata a partire da una ricognizione delle teorie ingenuie¹⁹ a disposizione dello studente, cui è richiesta fin dal primo incontro la realizzazione di un protocollo osservativo riferito a un breve filmato di poco più di un minuto. In questo videotape una bambina di circa un anno è ripresa durante un momento di gioco all'interno di un

psicologia dello sviluppo, «Annali della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Macerata», 2008, pp. 421-445; Paola Nicolini, Tamara Lapucci *Formazione come incontro e negoziazione di saperi: un modello applicabile in contesti in presenza e a distanza*, «Je-LKS: Journal of E-learning and Knowledge Society», Firenze, Giunti, 2009a; Paola Nicolini, Tamara Lapucci, *La formazione: definizioni, teorie e modelli*, in Daria Coppola, Paola Nicolini (a cura di), *Comunicazione e processi formativi*, Milano, Franco Angeli, 2009b; Paola Nicolini, Tamara Lapucci, Chiara Moroni, *The role of cognitive conflict and peer interaction in conceptual change: a course on child observation practices*, «Gestalt Theory», 30, 4, 2008, pp. 447-454; Paola Nicolini, Tamara Lapucci, Chiara Moroni, *Is it possible to train professional skills on line? Teaching-learning strategies to improve practices change in on line learning*, International Conference on Open Distance Learning, Atene, «Proceedings of 4th International Conference on Open Distance Learning», Editor Antonis Lionarakis, Athens, Greece, 2007, pp. 206-212; Paola Nicolini, Chiara Moroni, Tamara Lapucci, *La negoziazione nei processi di insegnamento-apprendimento on-line: il senso e le caratteristiche*, in Daria Coppola-Paola Nicolini (a cura di), *Comunicazione e processi formativi*, op. cit.

¹⁷ Cfr. Paola Nicolini-Tamara Lapucci, *Il laboratorio di discipline scientifiche nel corso di studi di filosofia: il contributo della psicologia dello sviluppo*, cit., in cui le autrici si riferiscono alla precedente edizione del Laboratorio, focalizzando l'attenzione sul design e le motivazioni teoriche alla base della strutturazione didattica del corso.

¹⁸ Anna Maria Ajello, Clotilde Pontecorvo, Cristina Zucchermaglio, *Discutendo si impara*, Roma, Carocci, 1991; Clotilde Pontecorvo (a cura di), *Discorso e apprendimento*, Roma, Carocci, 2005.

¹⁹ Cfr. Howard Gardner, *The unschooled mind. How children think and how schools should teach*, New York, Basic Books, 1991; trad. it. *Educare al comprendere*, Milano, Feltrinelli, 1993; Anna Arfelli Galli (a cura di), *Didattica interattiva e formazione degli insegnanti*, Bologna, Clueb, 1997.

asilo nido. Agli studenti non è data però alcuna informazione di contesto: non conoscono età della protagonista, né luogo della ripresa, né tantomeno motivazioni che hanno condotto a filmare proprio quel tipo di situazione. Tra l'altro in questa prima fase la docente non offre spiegazioni relativamente alle caratteristiche dell'approccio esperto all'osservazione, ma lascia scrivere il testo osservativo in base ai personali orientamenti e ancoraggi di ognuno dei partecipanti. Le differenze, che sempre emergono nel fermare in un testo un breve video, sono l'occasione utile per avviare una riflessione. Gli studenti possono comprendere i limiti e gli eventuali errori dei loro lavori confrontando il proprio protocollo osservativo all'interno del gruppo. Le visioni emergenti dall'osservazione di uno stesso identico filmato sono infatti anche contrastanti²⁰ e agevolano lo studente nel percepire autonomamente l'esistenza di punti di vista alternativi e di possibili diverse chiavi di lettura della realtà. In questo modo l'apprendimento diviene significativo e diretto. Attraverso il conflitto delle idee divergenti²¹ e la scoperta opportunamente argomentata di visioni altre si può così instillare una insoddisfazione per le precedenti teorie, che si dimostrano non più funzionali né vantaggiose²², favorendo una ristrutturazione delle conoscenze. Un reale cambiamento nell'assetto concettuale del destinatario dell'intervento formativo può attivarsi solo in base *a un'esperienza e a una riflessione sull'esperienza fatta*²³, per cui nei contenuti di questa stessa riflessione dovrebbero essere rintracciabili indizi del cambiamento e della sua profondità. È in questo modo che il cambiamento concettuale diviene possibile, in quanto si attua non semplicemente un accumulo quantitativo di informazioni, nel senso di una giustapposizione, ma una riconsiderazione in termini qualitativi dei contenuti e dei concetti a disposizione del soggetto²⁴, che si può concretizzare in una competenza pratica e manifestarsi in un *transfer* su contesti diversi²⁵.

²⁰ Cfr. Paola Nicolini, Barbara Pojaghi (a cura di), *Per un approccio critico alla relazione interpersonale*, in «Professionalità», 49, 1999, pp. 70-77.

²¹ Cfr. Wilhem Doise-Gabriel Mugny, *Le développement social de l'intelligence*, Paris, InterÉditions, 1981; trad. it. *La costruzione sociale dell'intelligenza*, Bologna, Il Mulino, 1982.

²² Cfr. George J. Posner, Ken A. Strike, Peter W. Hewson, William A. Gertzog, *Accommodation of a scientific conception: toward a theory of conceptual change*, «Science education», 66, 2, 1982, pp. 221-227.

²³ È Wilfred R. Bion in *Experiences on groups and other papers*, New York, Basic Books, 1961; trad. it. *Esperienze nei gruppi*, Roma, Armando, 1971, a enucleare per la prima volta questo concetto, ripreso e ridiscusso in particolare da Marc Knowles in *The adult learner, a neglected species*, «Aif: Rivista della Associazione Italiana dei Formatori», 1986 e Massimo Brusciagioni in *La gestione dei processi nella formazione degli adulti*, Milano, Franco Angeli, 2002, in riferimento alla formazione di adulti.

²⁴ Cfr. Marlene Scardamalia, Carl Bereiter, *Knowledge building*, in Lee C. Deighton (a cura di), *Encyclopedia of education*, New York, Macmillan Reference, 2002.

²⁵ Risulta invece evidente come, per soggetti dualisti, sia più difficoltoso ammettere l'esistenza di punti vista alternativi e mettere in discussione i contenuti pronunciati da coloro che ritengono essere le autorità. Coloro che si caratterizzano per tale tipo di assetto concettuale sono molto più restii a mettersi

Di seguito elenchiamo le linee guida alla base della strutturazione delle attività:

ATTIVITÀ	OBIETTIVI	LINEE GUIDA
Ricognizione delle teorie ingenuè	Elicitazione e uso delle teorie ingenuè	- Partecipazione attiva e modalità esperienziale
Discussione tra pari: individuazione di analogie e differenze	Discussione tra pari per facilitare l'emersione di limiti ed errori dei soggetti punti di vista (promozione del cambiamento concettuale)	- Negoziazione discorsiva
Discussione tra pari: negoziazione	Ricerca di accordo e negoziazione (promozione del cambiamento concettuale)	- Attenzione ad aspetti sia di contenuto sia di relazione
Incontro con le teorie scientifiche	Acquisizione di nuove conoscenze favorito dall'attivazione di concezioni personali (promozione del cambiamento concettuale)	- Scaffolding del docente
Sperimentazione	Applicazione delle nuove teorie e dei nuovi apprendimenti	- Autoregolazione degli studenti
Discussione tra pari: valutazione	Discussione tra pari per la valutazione del corso e delle attività in esso previste	- Riflessione sulle esperienze di apprendimento
Autovalutazione	Riflessione metacognitiva	- Impiego di strumenti di insegnamento diversificati

Tab. 1. Le linee guida della strutturazione del Laboratorio di Discipline Scientifiche

3. *La valutazione degli apprendimenti*

Il gruppo dei partecipanti è formato da un insieme di 14 studenti, 3 maschi e 11 femmine, provenienti dal Centro Italia. Il range di età si concentra sui 21-24 anni, con un solo soggetto al di sopra dei 40 anni.

Per valutare l'utilità dell'intervento formativo abbiamo analizzato il livello qualitativo dei protocolli osservativi realizzati individualmente dagli studenti come prova finale, in cui dovrebbero confluire e manifestarsi tutti gli apprendimenti del percorso laboratoriale²⁶. A questo punto infatti gli allievi dovrebbero

in gioco in lezioni non tradizionali, essendo abituati ad affidarsi alle parole del docente, considerato esperto ineccepibile e inconfutabile, non abituati a trovare attivamente e autonomamente risposte, attivando il proprio senso critico e le proprie risorse di sapere.

²⁶ Il lavoro svolto e gli esiti ottenuti mediante questa stessa procedura applicata in corsi a strutturazione simile sono stati documentati in lavori precedenti: Paola Nicolini, Tamara Lapucci, *Il laboratorio di discipline scientifiche nel corso di studi di filosofia: il contributo della psicologia dello sviluppo*, cit.; Paola Nicolini, Tamara Lapucci, *Formazione come incontro e negoziazione di saperi: un modello applicabile in contesti in presenza e a distanza*, cit. 2009a.

bero essere in grado di redarre delle osservazioni scritte caratterizzate da approccio esperto, se la dinamica di insegnamento-apprendimento si è rivelata funzionale. Per verificare poi l'efficacia a lungo termine del corso abbiamo proposto agli stessi partecipanti, a distanza di 4 mesi dal termine delle lezioni e a valutazione curricolare avvenuta, di sostenere una nuova prova per testare la resistenza dei concetti appresi. Al contempo abbiamo raccolto le loro autovalutazioni, resoconti scritti in cui essi esprimono le loro riflessioni sul loro personale percorso formativo, per verificare la presenza di rielaborazioni di carattere metacognitivo su contenuti e metodi del corso.

Nella nostra valutazione abbiamo proceduto in questo modo: innanzitutto abbiamo comparato il livello qualitativo dei due protocolli osservativi realizzati al principio e al termine del Laboratorio da ogni partecipante. In questo modo abbiamo potuto verificare l'efficacia dell'intervento formativo in senso tradizionale e cioè all'interno del contesto formale di apprendimento e in un percorso canonico che richiede una prova finale immediata al termine delle lezioni. Abbiamo cioè rilevato i cambiamenti nell'approccio all'osservazione dei soggetti, non sapendo però quanto effettivamente questi cambiamenti potessero essere radicati e resistenti, caratterizzandosi come vero e proprio cambiamento concettuale nel tempo. Per questo motivo abbiamo poi effettuato una nuova comparazione fra il testo osservativo realizzato a fine corso e l'ulteriore protocollo scritto dopo più di 4 mesi. Nella procedura di analisi e comparazione abbiamo utilizzato la seguente lista di indicatori²⁷.

Attraverso la rilevazione della presenza o assenza di indicatori tipici di un approccio ingenuo o di un approccio esperto all'osservazione abbiamo quindi ricavato 3 categorie rispetto al livello qualitativo dei protocolli, monitorando i cambiamenti di ogni singolo studente:

²⁷ Per una trattazione più approfondita delle 3 categorie di indicatori utilizzate (di strutturazione, di contestualizzazione, di resa linguistica) rimandiamo al già citato lavoro Paola Nicolini-Tamara Lapucci, *Il laboratorio di discipline scientifiche nel corso di studi di filosofia: il contributo della psicologia dello sviluppo*, cit. Rispetto alla lista commentata in quel contributo sono da rilevare alcuni piccoli aggiornamenti.

Approccio ingenuo	Approccio esperto
Indicatori di strutturazione	
Testi brevi e senza precisa organizzazione	Testi ampi e organizzati (titoli, divisione per punti, tabelle)
Indicatori di contestualizzazione	
Assenza di riferimenti alla durata e alla eventuale sistematicità o sporadicità dell'osservazione	Presenza di riferimenti alla durata e alla eventuale sistematicità o sporadicità dell'osservazione
Assenza di riferimenti agli strumenti e alla modalità di rilevazione dati	Presenza di riferimenti agli strumenti e alla modalità di rilevazione dati
Assenza di informazioni relativamente al focus di attenzione e alla finalità dell'osservazione	Presenza di informazioni relativamente al focus di attenzione e alla finalità dell'osservazione
Assenza di centraggio dell'osservazione rispetto alla finalità osservativa espressa	Centraggio dell'osservazione rispetto alla finalità osservativa espressa
Assenza di ipotesi personali	Formulazione di ipotesi personali
Mescolanza fra descrizione e interpretazione dei dati	Separazione fra descrizione e interpretazione dei dati
Uso di linguaggio quotidiano, vocabolario tecnico usato in contesti inadeguati	Linguaggio tecnico usato in contesti adeguati
Indicatori di resa linguistica	
Presenza di generalizzazioni, astrazioni, deduzioni senza argomentazioni, conclusioni totalizzanti	Presenza di analisi relativa a eventi e oggetti concreti, uso di deduzioni argomentate, conclusioni supportate da elementi descrittivi e concreti, con riferimento a dettagli e passaggi intermedi
Assolutizzazione del proprio punto di vista	Relativizzazione del proprio punto di vista
Riferimento a dati non direttamente osservabili come pensieri, sentimenti, intenzioni dei soggetti osservati	Riferimento a dati osservabili come azioni, e parole dei soggetti osservati, riferimento a mondo interno dell'osservatore
Uso di forme linguistiche impersonali	Uso di forme linguistiche personali
Carenza o assenza di verbi cognitivi	Uso esplicito di verbi cognitivi

Tab. 2. Gli indicatori di cambiamento concettuale

- basso livello: tale categoria è costituita da testi scarsi o poco al di sopra della sufficienza, piuttosto brevi e caratterizzati da commistione fra dati interpretativi e dati descrittivi; è in questi protocolli che emerge un pensiero dualista, una percezione in termini assoluti della realtà come giusta o sbagliata, vera o falsa, dove mondo incontrato e mondo rappresentato spesso si sovrappongono;
- medio livello: abbiamo raccolto in questa categoria protocolli discreti e buoni, più ampi e meglio strutturati, ma in cui possiamo rintracciare ancora una certa difficoltà specie nella resa linguistica della separazione fra dati direttamente osservabili e dati non direttamente osservabili. Emerge una visione meno assoluta della realtà, che viene maggiormente problematizzata e percepita come molteplice;
- alto livello: in questa categoria invece abbiamo protocolli ottimi, caratterizzati da una strutturazione logica e puntuale e contraddistinti da riferimenti chiari e funzionali alla metodologia utilizzata e agli obiettivi perseguiti, con una precisa

focalizzazione dell'attenzione, un linguaggio descrittivo, deduzioni ampiamente argomentate e relativizzate, separazione fra interpretazioni e descrizioni, applicazione adeguata di riferimenti teorici. La conoscenza è in questi testi percepita come relativa, contingente e contestuale, correttamente tradotta nell'uso di un linguaggio adeguato.

3.1 *I risultati*

Nella tabella seguente sono presentati i cambiamenti di livello qualitativo dal protocollo iniziale al protocollo finale per ogni studente. Tutti gli studenti, 14 studenti su 14, migliorano la loro osservazione. Non solo: 2 passano da un livello basso a uno medio, mentre gli altri 12 compiono un salto qualitativo ancora maggiore passando da un livello basso a uno alto.

Studente	Protocollo iniziale	Protocollo finale
A	basso livello	alto livello
B	basso livello	alto livello
C	basso livello	alto livello
D	basso livello	alto livello
E	basso livello	alto livello
F	basso livello	alto livello
G	basso livello	medio livello
H	basso livello	alto livello
I	basso livello	alto livello
L	basso livello	medio livello
M	basso livello	alto livello
N	basso livello	alto livello
O	basso livello	alto livello
P	basso livello	alto livello

Tab. 3. I cambiamenti di livello qualitativo da protocollo iniziale a protocollo finale

A titolo esemplificativo riportiamo i due protocolli realizzati da una studentessa a inizio e fine corso:

Protocollo iniziale	Protocollo finale
<p>La bambina esplora il mondo attraverso gli oggetti; conosce le forme e proprietà materiali degli oggetti (la mela, la scatola) attraverso il tatto ed il contatto diretto con le cose. La bambina è curiosa di toccare gli oggetti per conoscere la realtà circostante.</p>	<p>Nel filmato, realizzato in un'ora non specificata, da un "regista" che non compare, all'interno di una stanza che potrebbe essere quella di un asilo, un bambino di età presumibilmente compresa tra i 3 e i 5 anni è in piedi, dietro ad un tavolo giallo e sullo sfondo posso notare una piccola libreria.</p> <p>Il bambino è ripreso mentre dispone delle carte (tesserine su cui sono disegnati un orsacchiotto ed una scimmia, sopra una tavola (forse di legno) di forma quadrata, l'una accanto all'altra. Ne ha già disposte quattro, quando ha inizio il filmato ed il "regista" inquadra un altro bambino, vestito di rosso, che potrebbe avere all'incirca la stessa età dell'altro, e che si ferma vicino a lui disponendo una nuova carta sulla tavola di legno.</p> <p>Nel frattempo posso ascoltare un brusio di voci generale nella stanza, che probabilmente ospita diversi bambini, poiché compaiono durante la ripresa alcune figure fugaci, che vanno e vengono dalla scena.</p> <p>Ad un certo punto la telecamera si concentra sulle carte in fila sulla tavola, inquadrandone da vicino le figure colorate (l'orsacchiotto e la scimmietta).</p> <p>In una delle ultime scene i due bambini continuano a disporre le tesserine e stanno per completare la quarta fila di quattro che riempirà la tavola, quando sembra accadere qualcosa: il bambino vestito di rosso indica all'altro di appoggiare una delle carte in un posto preciso, ma l'altro non lo fa e dopo aver riempito quello spazio con una carta diversa, prende dalle mani dell'altro una tessera, che il bambino vestito di rosso gli suggerisce con un gesto di porre nell'ultimo spazio libero; l'altro non sembra acconsentire, poiché sposta parte della fila di carte, per recuperare un nuovo spazio, dove appoggia l'ultima tessera. Non riesco a distinguere le voci dei bambini dal filmato, né le azioni degli altri bambini che compaiono nella ripresa.</p> <p>La finalità dell'osservazione potrebbe essere quella di capire se e come i bambini (in quella fascia d'età) portano a termine un compito che è stato loro affidato, non da soli ma con altri soggetti.</p>

Tab. 4. Esempio di protocollo iniziale e protocollo finale realizzati dallo stesso soggetto

Come si può notare il testo iniziale presenta una predominanza evidente di indicatori di approccio ingenuo all'osservazione. È infatti molto breve e non strutturato. Non vi sono riferimenti al contesto in cui avviene l'osservazione, né alla modalità di rilevazione dei dati, per cui non riusciamo a capire se il testo è stato ricavato da un'osservazione diretta e partecipata o, come effettivamente è stato, attraverso la visione di un filmato. Mancano informazioni su

durata e finalità dell'osservazione, non sono formulate ipotesi e i dati sembrano accostati casualmente, senza una logica. Si afferma in modo assoluto che la bambina, di cui non conosciamo età o caratteristiche fisiche, "è curiosa" (da rilevare l'uso dell'indicativo *essere* riferita al soggetto osservato – è –, invece di una più adeguata espressione ancorata alla percezione del soggetto come sembrare – *a me sembra* –), ma non si danno argomentazioni relativamente alla propria interpretazione personale, che pertanto risulta una generalizzazione non motivata. Si attribuisce poi un'intenzionalità alla protagonista non supportata da elementi direttamente osservabili, quando si afferma senza adeguati filtri linguistici di relativizzazione del punto di vista, che la bambina tocca gli oggetti "per conoscere la realtà circostante". Dato che le intenzioni sono processi non direttamente osservabili in quanto appartenenti al mondo interno, una osservazione di tipo esperto prevede il ricorso all'esplicitazione dei motivi per i quali l'osservatore ha potuto inferire o dedurre una tale attribuzione. Sono assenti tra l'altro riferimenti all'osservatore, che non si esprime mai in modo personale né utilizza verbi cognitivi.

Appare rovesciata la redazione del protocollo finale. La studentessa infatti utilizza praticamente tutti gli indicatori di un approccio esperto all'osservazione. Innanzitutto chiarifica la modalità di rilevazione dei dati tramite un filmato e da subito fornisce informazioni di contesto, dichiarando che la scena si svolge in una stanza che *potrebbe essere* quella di un asilo (deduzione motivata nel riferimento alla presenza dei bambini, di un tavolo giallo e di una piccola libreria). Dichiarò di non conoscere precisamente sia l'ora di registrazione sia l'identità della persona che sta operando la registrazione video, sia l'età dei bambini, su cui esprime un'ipotesi adeguatamente resa in forma linguistica attraverso l'avverbio "*presumibilmente*". Un qualsiasi lettore, fruendo solo del testo scritto e in assenza della possibilità di vedere il filmato, è comunque messo in condizione di farsi un'idea della situazione. La corsista si esprime in forma personale, utilizza verbi cognitivi e usa il condizionale, accanto a espressioni dubitative, nel riferirsi a dati incerti e interpretativi (*posso notare, posso ascoltare, sembra, forse, probabilmente, potrebbe essere*). Ogni deduzione è opportunamente argomentata (*l'altro non sembra acconsentire, poiché sposta parte della fila di carte*). Esprime la finalità che ha guidato la propria osservazione e i dati raccolti, i dettagli descrittivi risultano coerenti rispetto a tale obiettivo.

Attraverso questo testo possiamo evincere, nella corretta applicazione degli indicatori di approccio esperto, un passaggio di mentalità nella studentessa che si è tradotto in una competenza. Il suo sguardo sembra ora effettivamente

te più consapevole²⁸ della complessità del rapporto tra mondo incontrato e mondo rappresentato²⁹.

4. *L'autovalutazione*

Terminata la prova finale agli studenti è stato richiesto di effettuare una autovalutazione del proprio percorso di apprendimento, comparando essi stessi i testi realizzati a inizio e fine Laboratorio, avendo messo loro a disposizione la stessa tabella di indicatori tipici di approccio ingenuo e approccio esperto sopra riportata. Tale processo di autovalutazione è stato agevolato dalla richiesta di consegnare un dossier in cui gli studenti hanno raccolto tutte le attività svolte, favorendo una revisione generale dei propri elaborati, elicitando così uno sforzo metacognitivo, che si è sostanziato in una riflessione non solo sui contenuti, ma anche sulle modalità di acquisizione degli stessi e sulla trasferibilità dei concetti appresi nella vita quotidiana.

Riportiamo di seguito alcuni esempi di autovalutazione. La prima è della stessa studentessa che ha realizzato i protocolli trascritti e commentati nel paragrafo precedente.

Al contrario della prima l'ultima osservazione è molto più dettagliata, (a partire dagli oggetti che ho notato e descritto con molta più attenzione) fino al più ampio contesto (ho cercato di mettere a fuoco anche lo sfondo, quindi la presenza di altri bambini o persone nella scena). Nell'ultima osservazione ho dato spazio alla descrizione organizzata delle azioni dei soggetti, cercando di concentrarmi anche sui loro gesti (le mani, i movimenti del corpo...) e sui suoni della voce. Ho fatto in modo inoltre di non confondere l'aspetto oggettivo degli eventi con la mia visione delle cose e qualora avessi dei pensieri in riferimento alle azioni, ho utilizzato delle forme appropriate come "mi sembra", "probabilmente", ponendo su un piano ipotetico le mie interpretazioni. Al contrario delle prime osservazioni, nelle ultime ho cominciato a riflettere sulla finalità del compito, mentre inizialmente non avevo messo proprio in risalto questo aspetto. Sono sicura che i progressi fatti in questo laboratorio sono anche frutto del continuo confronto con il gruppo di lavoro; spesso sono riuscita ad aggiungere alle mie osservazioni aspetti che io non notavo, grazie al dialogo con i miei compagni. Credo infine di aver argomentato in modo più completo ed esauriente nelle ultime osservazioni rispetto alle prime, soprattutto per merito di un approccio più esperto acquisito nel laboratorio. Ho ancora qualche difficoltà nell'individuare una finalità.

La studentessa evidenzia consapevolezza nell'applicazione dei concetti appresi che individua correttamente e argomenta con proprietà. Identifica le cause dei miglioramenti raggiunti nel lavoro di confronto in gruppo. Sostiene

²⁸ Cfr. Olga Liverta Sempio, Giulia Cavalli, *Lo sguardo consapevole. L'osservazione psicologica in ambito educativo*, Milano, Unicopli, 2005.

²⁹ Cfr. Wolfgang Metzger, *Über Gestalttheorie*, cit.

l'acquisizione della capacità di discernere la percezione che essa ha della realtà, dalla realtà stessa.

Inseriamo di seguito un ultimo stralcio tratto da un'altra autovalutazione, in cui lo studente commenta l'utilità di dirigere uno sguardo critico e consapevole sulla realtà:

Prima non sottolineavo cose che davvo per scontate (orario, età...). Ancora più importante è il fatto di non stabilire come realtà oggettiva la mia realtà, di cercare di spogliare da opinioni soggettive i fatti, per poi intervenire con le opinioni personali ben separate.

5. *La valutazione del cambiamento concettuale al post test*

Un ulteriore passo in questa ricerca è stato effettuato nel verificare la tenuta delle competenze apprese e l'effettiva resistenza del cambiamento concettuale nel corso del tempo. Come accennato è stato organizzato un incontro a distanza di circa 4 mesi dalla conclusione del corso in cui si è richiesto agli studenti di effettuare una nuova osservazione su un ulteriore video. La prova finale era infatti stata effettuata in data 8 maggio 2008, mentre l'incontro è stato fatto il 15 settembre. Da sottolineare che la valutazione ai fini curricolari era già stata espressa e che quindi la variabile della possibile motivazione orientata al superamento contestuale dell'esame era ormai accantonata³⁰.

Solo 7 studenti su 14 hanno aderito all'iniziativa su base volontaria e, utilizzando la griglia di indicatori più volte citata, nell'analisi dei lavori realizzati abbiamo potuto constatare una costanza nel livello qualitativo. Ciò significa che, a maggio come a settembre, i protocolli osservativi realizzati risultano dello stesso alto livello qualitativo. A tal proposito riportiamo il testo scritto in questa ultima fase dalla stessa studentessa autrice dei protocolli già commentati, per mostrare la continuità di risultato.

³⁰ Come sostiene Ames in *Classrooms: goal, structures and student motivation*, in «Journal of educational psychology», 84, 3, 1992, pp. 261-271 e in *Achievement goals as measures of motivation in university students*, in «Contemporary educational psychology», 19, 1994, pp. 430-446, possiamo distinguere fondamentalmente due tipi di obiettivi di apprendimento: quelli di *prestazione*, e quelli di *padronanza*. I soggetti motivati da obiettivi di prestazione sono tesi a mostrare i loro punti di forza e a nascondere i punti debolezza, evitando quindi anche di chiedere chiarimenti dove abbiano dubbi, per celare ciò che considerano un limite alle loro conoscenze e abilità. La focalizzazione in questo caso è sui risultati dell'apprendimento: i soggetti sono interessati principalmente a ottenere una buona valutazione contestuale o almeno a evitare dei giudizi negativi. Gli individui motivati invece da obiettivi di padronanza sono maggiormente portati a approfondire impegno in attività sfidanti e complicate, non temono di esprimere le loro perplessità o punti deboli e sono interessati a raggiungere strategie efficaci di apprendimento che siano valide anche al di fuori del contesto in cui sono acquisite, per arricchire il proprio bagaglio personale di conoscenze, da poter sfruttare nella vita quotidiana. Emerge in questo senso come anche il mero orientamento al compito possa effettivamente influire sul raggiungimento di un effettivo cambiamento concettuale.

In una stanza che potrebbe essere quella di una casa, una bambina, presumibilmente tra i 5 e i 6 anni, è seduta davanti a un tavolo di legno e con una matita traccia un disegno. Inizialmente la telecamera inquadra la bimba da qualche metro di distanza, riprendendo il tavolo, dove si vedono dei fogli scritti, un diario e un astuccio. Successivamente invece, la ripresa si concentra sulla bambina, che unisce i tratteggi del disegno, cominciando da un palloncino e passando poi all'immagine di un sole che sorride. Dal video sembra che la bambina riesca a svolgere questo lavoro, che potrebbe essere un compito di scuola (forse di prima elementare).

Non so descrivere esattamente l'ora del giorno, perché non si vedono finestre nella stanza, ma se si tratta di un compito di scuola potrebbe essere pomeriggio.

Il video è stato girato probabilmente per osservare se e come la bambina è in grado di realizzare un disegno partendo da una linea tratteggiata.

Il testo è complesso seppur meno dettagliato rispetto al precedente. La studentessa non esplicita direttamente una sua finalità, mancanza compensata dalla presenza della formulazione di ipotesi relativamente agli scopi di chi ha realizzato il video: imposta così la sua osservazione secondo questo tipo di centraggio esterno. Si nota l'utilizzo del linguaggio adeguato, dei verbi cognitivi, delle espressioni personali, della relativizzazione del punto di vista, la precisione nella descrizione dei luoghi, la specificazione della metodologia osservativa, il riferimento alla probabile età dei soggetti del filmato, il ricorso alle argomentazioni a sostegno di eventuali interpretazioni.

Attraverso un questionario abbiamo rilevato ulteriori riflessioni degli studenti sui loro apprendimenti. Le domande che abbiamo loro rivolto sono:

1. Di quali indicatori hai tenuto conto nel redarre il tuo protocollo osservativo?
2. Quali difficoltà hai incontrato nella redazione del protocollo a distanza di tempo dall'ultima esercitazione?
3. Ritieni che queste difficoltà siano le stesse incontrate nella precedente esercitazione?
4. Hai avuto modo di mettere in pratica le competenze acquisite durante il laboratorio? Se sì, in quali situazioni?

Rispetto alla prima domanda tutti hanno dichiarato di aver utilizzato gli indicatori appresi durante il corso. Per quanto riguarda i quesiti n. 2 e n. 3 gli allievi generalmente affermano di non aver incontrato maggiori o differenti difficoltà, se non per quanto riguarda un più considerevole sforzo di recupero mnemonico. Nella risposta che riportiamo di seguito la studentessa evidenzia piuttosto delle problematiche che afferiscono alla competenza esperta di osservare in generale:

Le difficoltà ad ogni esercitazione sono soprattutto quelle relative all'uso del linguaggio, come ad esempio ricorrere all'ipotesi e quindi all'uso di avverbi quali "probabilmente" o "presumibilmente" o espressioni ("sembra che"; "credo che"), per evitare di trarre conclusioni certe e definitive sul soggetto e le sue azioni. Altra difficoltà, a mio parere, è quella di scrivere un testo coerente, rispettando i tempi della ripresa.

Un'attività quotidiana e usuale come quella dell'osservazione, compiuta in passato in modo semplice e con leggerezza, diviene ora azione ragionata e complessa, richiedendo una consapevolezza e un presa di responsabilità nel saper tradurre adeguatamente a livello linguistico ciò che è effettivamente ritenuto il proprio punto di vista rispetto alla realtà.

Un'altra allieva invece mostra consapevolezza nel saper individuare delle inesattezze nel suo lavoro. Il fatto di comprendere autonomamente i propri errori, dopo una rilettura più attenta, comporta evidentemente l'acquisizione di concetti fondamentali relativamente alle caratteristiche dell'osservazione esperta:

Non ho incontrato difficoltà, anche se dopo aver riletto la mia osservazione mi sono resa conto di aver dimenticato di inserire alcune cose (ad esempio la motivazione che mi portava a ipotizzare l'età della bambina).

Anche nella risposta che trascriviamo di seguito un altro studente parla di difficoltà a livello mnemonico nel rammentare gli indicatori di osservazione e afferma che tali difficoltà “hanno influenzato in parte la nuova osservazione”, facendolo ricadere in errore, errore che come la collega di cui sopra, identifica immediatamente attraverso una rilettura del suo stesso lavoro. Compie anch'egli una riflessione generale, parlando di un “atteggiamento acquisito” come “punto fondamentale di distacco dall'osservazione ingenua”, e cioè il fatto che “non vanno emesse sentenze come fossero verità oggettive, dato che tutto o quasi è inferenza e va ben distinta dai dati oggettivi”, aspetto che caratterizza un approccio esperto all'osservazione e che a suo parere, a distanza di tempo, permane nel suo bagaglio di conoscenze.

Difficoltà mnemoniche nel tentativo di recuperare gli indicatori.

Il punto fondamentale di distacco dall'osservazione ingenua consiste nell'atteggiamento acquisito secondo cui non vanno emesse sentenze come fossero verità oggettive, dato che tutto o quasi è inferenza e va ben distinta dai dati oggettivi (che nel filmato ci fosse una bambina è un dato oggettivo, che stesse eseguendo correttamente un compito no).

Le difficoltà mnemoniche hanno influenzato in parte la nuova osservazione. Sono ricaduto nell'errore di dare un giudizio senza argomentare (“la bambina è consapevole della telecamera”). In linea di massima però credo che gli elementi fondamentali del corso siano rimasti, per quanto riguarda soprattutto l'approccio all'osservazione.

Gli elementi più interessanti emergono nelle risposte al quesito 4, dove gli studenti mostrano di riflettere sull'utilità e la trasferibilità delle nozioni apprese nell'osservazione quotidiana, al di fuori di contesti formali e indotti di apprendimento. Questa studentessa tra l'altro sottolinea che i contenuti appresi durante il corso costituiscono “informazioni radicate”:

Non ho avuto modo di mettere in pratica ciò che ho appreso in contesti simili a quelli del laboratorio, ma ritengo che osservare con attenzione piuttosto che con l'ingenuità del

principiante possa essere importante anche in contesti diversi dai giochi o dalle attività con bambini: nella vita quotidiana e nella relazioni con gli altri.

Credo che i contenuti appresi durante il laboratorio non siano frammenti temporanei, bensì informazioni radicate perché da quest'ultima esercitazione ho capito di aver immagazzinato gli indicatori principali per un'osservazione abbastanza obiettiva e dettagliata. Dal confronto con gli elaborati degli altri confermo che ogni osservazione è diversa, pur partendo da punti chiave comuni. Io penso di dare sempre più spazio alle azioni e ai movimenti piuttosto che alle interpretazioni.

Anche nella risposta che riportiamo di seguito la studentessa asserisce di aver assimilato i contenuti del corso, dato provato sia dalla facilità di recupero delle nozioni nell'ultima esercitazione, sia dall'utilizzo di uno sguardo più consapevole nell'osservazione in particolare di bambini al di fuori dell'esperienza laboratoriale:

Mi sono trovata a stare a contatto con dei bambini e a doverne osservare il comportamento durante dei giochi e delle attività svolte insieme, e penso che il laboratorio mi abbia aiutato ad avere uno sguardo più obiettivo.

Credo di non aver perso le conoscenze e le competenze acquisite durante il corso in quanto a parte una piccola disorganizzazione del testo, ho tenuto conto di tutti gli indicatori necessari per una corretta osservazione, sia relativamente al linguaggio sia per quanto riguarda le informazioni sul soggetto e il suo comportamento sull'osservatore.

Conclusioni

Partendo dal presupposto che parlare di formazione implichi riferirsi a un qualcosa che permane nell'individuo sia come patrimonio di conoscenze sia sotto forma di competenze trasferibili, possiamo affermare che gli elementi e le informazioni studiate, discusse, co-costruite e applicate durante il percorso laboratoriale sulla metodologia dell'osservazione hanno trovato una funzionale collocazione nel reticolo concettuale dei partecipanti al corso. Non solo nella prova finale ufficiale, ma anche a valutazione curricolare avvenuta e a distanza di mesi, infatti, gli studenti sono stati in grado di recuperare e utilizzare adeguatamente i dati acquisiti, superando i possibili limiti costituiti da obiettivi contestuali di mera prestazione. Le nozioni sembrano essere state non semplicemente accumulate, ma comprese e rielaborate. Gli studenti sembrano anche aver attivato una metacognizione, testimoniata dalle autovalutazioni e dalle risposte al questionario, ammettendo di guardare in modo più consapevole alla realtà, una realtà molteplice che continua a esistere al di là delle mura dell'aula universitaria e supera la breve durata del ciclo di lezioni, una realtà che necessita di osservatori esperti nel tempo. Un altro risultato rilevabile è la dimostrazione data dai partecipanti di saper individuare autonomamente i propri errori e di essere in grado di proporre alternative e soluzioni adeguate. L'apprendimento sembra essere quindi stato significativo, radicale e radica-

to, caratterizzandosi come un cambiamento concettuale nell'acquisizione di una competenza trasversale come può essere considerata una metodologia per l'osservazione di tipo esperto.

È importante da questo punto di vista che l'Università, facoltà umanistiche in testa, rinnovino profondamente le metodologie di insegnamento-apprendimento tradizionali per lo più ancora utilizzate in senso *top-down*, proponendo al loro posto scambi tra docente e studenti basati fondamentalmente sul *learning by doing* e sull'interazione fra pari. Accanto a un tale tipo di trasformazione sarà necessario via via avviare anche un rinnovamento nelle procedure di valutazione, andando oltre le tradizionali prove di verifica basate sull'accertamento dei *prodotti* dello studio, per spostare l'attenzione invece sui *processi*, sia di insegnamento sia di apprendimento.

Bibliografia

- Ajello, Anna Maria, Pontecorvo, Clotilde, Zuccheromaglio, Cristina, *Discutendo si impara*, Roma, Carocci, 1991.
- Ames, Carole, *Classrooms: goal, structures and student motivation*, «Journal of educational psychology», 84, 3, 1992, pp. 261-271.
- *Achievement goals as measures of motivation in university students*, «Contemporary educational psychology», 19, 1994, pp. 430-446.
- Ausubel, David P., *Educazione e processi cognitivi*, Milano, Franco Angeli, 1968.
- Bereiter, Carl, Scardamalia, Marlene, *The psychology of written composition*, Hillsdale, Nj, Erlbaum Ass., 1987; trad. it. *Psicologia della composizione scritta*, Firenze, La Nuova Italia, 1995.
- Arfelli Galli, Anna (a cura di), *Didattica interattiva e formazione degli insegnanti*, Bologna, Clueb, 1997.
- Bachtin, Michail, *Voprosy literatury i estetiki*, Mosca, Chudoĭestvennaja literatura, 1975; trad. it. *Estetica e romanzo*, Torino, Einaudi, 1979.
- Baltes, Paul B.-Reese Hayme W., *L'arco della vita come prospettiva in psicologia evolutiva*, «Età evolutiva», 23, 1986, pp. 66-96.
- Baltes, Paul B.-Lindersberger, Ulman-Ursula M., Staudinger, *Life-span theory in developmental psychology*, in W. Damon (a cura di), *Handbook of child psychology*, New York, Wiley, 1998, pp. 1029-1144.
- Battacchi, Marco Walter, *La conoscenza psicologica. Il metodo, l'oggetto, la ricerca*, Roma, Carocci, 2006.
- Bazzanella, Carla, *Linguistica e pragmatica del linguaggio*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- Beccaria, Gian Luigi (a cura di), *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 59-60.

- Bion, Wilfred R., *Experiences on groups and other papers*, New York, Basic Books, 1961 trad. it. *Esperienze nei gruppi*, Roma, Armando, 1971.
- Bonaiuti, Giovanni (a cura di), *E-learning 2.0*, Trento, Erickson, 2006.
- Bruner, Jerome Seymour, *Actual minds possible worlds*, Harvard, Harvard University Press, 1986, trad.it. *La mente a più dimensioni*, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- *Acts of meanings*, Cambridge, Harvard University Press, 1990; trad. it. *La ricerca del significato*, Torino, Boringhieri, 1992.
- *Child's talk: learning to use language*, New York, Norton, 1983; trad. it. *Il linguaggio del bambino*, Roma, Armando, 1989.
- Bruscatiglioni, Massimo, *La gestione dei processi nella formazione degli adulti*, Franco Angeli, Milano, 2002.
- Carey, Susan, *Conceptual change in childhood*, Cambridge, MIT Press, 1985.
- Carugati, Felice-Selleri, Patrizia, *Psicologia dell'educazione*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- Chi, Michelene T.H., Slotka, James D. De Leeuw, Nicholas, *Eliciting self-explanations improves understanding*, «Cognitive Science», 18, 3, 1994, pp. 439-477.
- Chinn, Clark A.-Brewer, William F., *The role of anomalous data in knowledge acquisition: A theoretical framework and implications for science education*, «Review of Educational Research», 63, 1, 1993, pp. 1-49.
- Doise, Wilhem-Mugny, Gabriel, *Le développement social de l'intelligence*, Paris, InterÉditions, 1981; trad. it. *La costruzione sociale dell'intelligenza*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- Gardner, Howard, *The unschooled mind. How children think and how schools should teach*, New York, Basic Books, 1991; trad. it. *Educare al comprendere*, Milano, Feltrinelli, 1993.
- Goodman, Nelson, *Ways of worldmaking*, Indianapolis, IN, Hackett Publishing Company, 1978, trad.it. *Vedere e costruire il mondo*, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- Jervis, Giovanni, *Prime lezioni di psicologia*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- King, Patricia M.-Kirtchener-Karen Strohm, *Developing reflective judgement*, San Francisco, Jossey-Bass, 1994.
- Koffka, Kurt, *Principles of Gestalt Psychology*, Londra, Lund Humphries, 1935; trad. it. *Principi di psicologia della forma*, Torino, Boringhieri, 1970.
- Knowles, Marc, *The adult learner, a neglected species*, «Aif: Rivista della Associazione Italiana dei Formatori», 1986.
- Lai, Giampaolo, *Gruppi di apprendimento*, Torino, Boringhieri, 1973.
- Liverta Sempio, Olga-Cavalli, Giulia, *Lo sguardo consapevole. L'osservazione psicologica in ambito educativo*, Milano, Unicopli, 2005.
- Marton, Ferenc-Dall'Alba, Gloria-Beaty, Elizabeth, *Conception of learning*, «International journal of educational research», 19, 3, 1993, pp. 277-300.

- Mason, Lucia-Boscolo, Pietro, *Writing and conceptual change. What changes?*, «Instructional Science», 2, 3, 2000, pp. 199-226.
- Mason, Lucia (a cura di), *Psicologia dell'apprendimento e dell'istruzione*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- *Introducing talking and writing for conceptual change: a classroom study*, «Learning and Instruction», 11, 2001, pp. 305-329.
 - *Verità e certezze. Natura e sviluppo delle epistemologie ingenue*, Roma, Carocci, 2001.
 - *Psicologia dell'apprendimento e dell'istruzione*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- Metzger, Wolfgang, *Über Gestalttheorie*, 1954; trad. it. *I fondamenti della Psicologia della Gestalt*, Firenze, Giunti Barbera, 1971.
- Nicolini, Paola, *Il racconto di sé. Considerazioni sul pensiero narrativo*, Perugia, Morlacchi, 1999.
- *Mente e linguaggio. La proposizione costitutiva di mondo*, Bologna, Clueb, 2000.
- Nicolini Paola-Lapucci Tamara, *Il laboratorio di discipline scientifiche nel corso di studi di filosofia: il contributo della psicologia dello sviluppo*, «Annali della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Macerata», 2008, pp. 421-445.
- *Formazione come incontro e negoziazione di saperi: un modello applicabile in contesti in presenza e a distanza*, «Je-LKS: Journal of E-learning and Knowledge Society», Firenze, Giunti, 2009a.
 - *La formazione: definizioni, teorie e modelli*, in D. Coppola, P. Nicolini (a cura di), *Comunicazione e processi formativi*, Milano, Franco Angeli, 2009b.
- Nicolini, Paola-Lapucci, Tamara-Moroni, Chiara, *The role of cognitive conflict and peer interaction in conceptual change: a course on child observation practices*, «Gestalt Theory», 30, 4, 2008, pp. 447-454
- *Is it possible to train professional skills on line? Teaching-learning strategies to improve practices change in on line learning*, «Proceedings of 4th International Conference on Open Distance Learning», Athens, Editor Antonis Lionarakis, 2007, pp. 206-212.
 - *Self assessment: a crucial process in e-training*, in J.Micheal Spector, Dirk Ifenthaler, Pedro Isaías, Kinshuk-Demetrio G. Sampson (a cura di), *Learning and Instruction in the Digital Age: Making a Difference through Cognitive Approaches, Technology-facilitated Collaboration and Assessment, and Personalized Communications*, Springer, in c.d.s.
- Nicolini, Paola-Moroni, Chiara, *Il laboratorio di osservazione del bambino nel contesto scolastico: un'esperienza di formazione a distanza*, «Annali della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Macerata», 2005, pp. 383-418.
- *Psicologia ingenua e cambiamento concettuale. L'insegnamento di psicologia dell'educazione nel curricolo di formazione degli insegnanti*, Atti del Convegno Didattica e integrazione del sapere psicologico, Università di Padova 2 e 3 febbraio 2007.
- Nicolini, Paola-Moroni, Chiara-Lapucci-Tamara-Kinshuk, *Teaching – Learning online strategies: conceptual change and negotiation*, «Proceedings of CELDA: Cognition and Exploratory Learning in Digital Age», 7th-9th december 2007.

- Nicolini, Paola, Moroni, Chiara & Lapucci, Tamara, *La negoziazione nei processi di insegnamento-apprendimento on-line: il senso e le caratteristiche*, in D. Coppola-P. Nicolini (a cura di), *Comunicazione e formazione*, Milano, Franco Angeli, in c.d.s.
- Nicolini, Paola-Pojaghi, Barbara (a cura di), *Il rispetto dell'altro nella formazione e nell'insegnamento. Volume in onore di Anna Arfelli Galli*, Macerata, eum, 2006.
- *Per un approccio critico alla relazione interpersonale*, «Professionalità», 49, 1999, pp. 70-77.
- Nussbaum, Joseph-Novick, Shinshon, *Alternative frameworks, conceptual conflict and accommodation. Towards a principled teaching strategy*, «Instructional Science», 11, 1982, pp. 183-200.
- Perry, William Graves JR., *Cognitive and ethical growth: the making of meaning*, in A. Chickering (a cura di), *The modern american college*, San Francisco, Jossey-Bass, 1981.
- *Forms of intellectual and ethical development in the college years: a scheme*, Holt, New York, Rinehart and Winston, 1968.
- Piaget, Jean, *Six études de psychologie*, Paris, Gonthier, 1964; trad. it. *Lo sviluppo mentale del bambino e altri studi di psicologi*, Torino, Einaudi, 1967.
- Pojaghi, Barbara-Nicolini, Paola (a cura di), *Contributi di psicologia sociale in contesti socio-educativi*, Milano, Franco Angeli, 2003.
- Pontecorvo, Clotilde, (a cura di), *Discorso e apprendimento*, Roma, Carocci, 2005.
- Posner, George J.-Strike, Ken A.-Hewson, Peter W.-Gertzog, W.A., *Accommodation of a scientific conception: toward a theory of conceptual change*, «Science education», 66, 2, 1982, pp. 221-227.
- Scardamalia, Marlene-Bereiter, Carl, *Knowledge building*, in Lee C. Deighton (a cura di), *Encyclopedia of education*, New York, Macmillan Reference, 2002.
- Skinner, Burrus F., «*Walden due*»: *utopia for a new society*, 1948; trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1995.
- Vygotskij, Lev S., *Myšlenie i reč. Psihologičeskie issledovanija*, Moskvà-Leningrad, Gosudarstvennoe Social'no-Èkonomiceskoe Izdatel'stvo; trad. it. *Pensiero e linguaggio*, Roma-Bari, Laterza, 1992.
- Vosniadou, Stella, *Capturing and modelling the process of conceptual change*, «Learning and instruction», 4, 1, 1994, pp. 45-69.
- Watson, John Broadus, *Behaviorism*, Norton, New York, 1930.
- Watzlawick, Paul-Beavin, J.H.-Jackson, D.D., *Pragmatics of human communication*, New York, Norton, 1967; trad. it. *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, Roma, Astrolabio, 1971.
- Wertheimer, Max, *Productive Thinking*, trad.it. *Il pensiero produttivo*, 1945; Firenze, Giunti Barbera, 1965.

Quinta sezione: Storia

Francesca Bartolacci

Tra terziari, contrade e computer: riflessioni sulle modalità di ricostruzione del tessuto urbano di Cingoli nel XIV secolo

«Nello studio di uno spazio territoriale e cronologico definito, l'articolazione delle fonti documentarie imprime un segno decisivo allo svolgersi della ricerca storica: la peculiare configurazione del "paesaggio delle fonti"¹ è infatti capace di orientare e al tempo stesso condizionare l'approccio all'indagine»². Ma se le strutture documentarie segnano la via della ricerca, le tecnologie informatiche possono determinare un ampliamento delle potenzialità di tali strutture pur aprendo, come è noto, «controverse problematiche metodologiche» e ponendo «non poche questioni epistemologiche»³.

Un'indagine in questa direzione, i cui primi risultati sono stati raccolti nella mia tesi di dottorato in Storia e Informatica, è dedicata a Cingoli, e ha preso l'avvio dall'analisi della documentazione del comune con l'obiettivo di determinare la storia della sua struttura materiale⁴. In questa sede si tenterà di presentare, partendo proprio da una loro disamina, le problematiche e i limiti delle fonti a disposizione e il tentativo di superare tali limiti attraverso l'adozione di un approccio informatico, in questo caso di un software GIS.

¹ Il concetto è esplicitamente ripreso da Paolo Cammarosano, *Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte*, Roma, NIS, 1991, p. 9.

² Francesco Pirani, *Fabriano in età comunale. Nascita e affermazione di una città manifatturiera*, Firenze, Nardini, 2003, p. 7.

³ Stefano Vitali, *Passato digitale. Le fonti dello storico nell'era del computer*, Milano, Bruno Mondadori, 2004, p. 1.

⁴ Francesca Bartolacci, *Per una ricostruzione topografica di Cingoli nel Medioevo*, tesi di dottorato in Storia e Informatica (XIX ciclo), Università degli Studi di Bologna, relatrice prof.ssa Francesca Bocchi.

1. L'avvio dell'indagine: l'analisi delle fonti

La storiografia locale⁵ ha sempre rivelato un peculiare interesse per la ricostruzione topografica di Cingoli risultando la cartografia storica, già a partire dal XVII secolo, particolarmente abbondante⁶ e se Luigi Colini Baldeschi nel 1909, pubblicando alcuni tra i documenti dell'Archivio comunale di Cingoli da lui ritenuti più significativi, poteva dire: «E poiché io credo che uno studio topografico su Cingoli nei tempi antichi e nei medioevali sia necessario, così ho creduto bene di ricopiare alcuni documenti del secolo XIII, che parlano del *vetus* e del *novum castrum*, delle mura Saracene (ecco un ricordo delle invasioni del popolo arabo nelle Marche [sic]) di porte e costruzioni, la cui conoscenza non sarà inutile allo storico che voglia seguitare un tale studio allargandolo anche con altre fonti»⁷.

⁵ Fondamentale per la comprensione del dibattito storiografico relativo a Cingoli è Simonetta Bernardi, *Il monastero di S. Caterina di Cingoli e le sue pergamene*, «Studi Maceratesi» 13, 1977, pp. 68-106. La ricca produzione della studiosa è inoltre indispensabile per la conoscenza della storia economica, istituzionale e religiosa della Cingoli medievale. Ricordo, senza alcuna pretesa di completezza ed esaustività, Simonetta Bernardi, *Esempi di assistenza a Cingoli nel secolo XIII: gli ospedali di Spineto e Buraco*, in *Cingoli dalle origini al sec. XVI. Contributi e ricerche*, atti del XIX Convegno di Studi Maceratesi, Cingoli, 15-16 ottobre 1983, [= «Studi Maceratesi» 19, 1983], pp. 257-288; Ead., *L'arte della lana in Cingoli e il suo statuto del 1470*, in *Arti e manifatture nella Marca nei secoli XIII-XVI*, atti del XXI Convegno di Studi Maceratesi, Matelica 16-17 novembre 1985 [= «Studi Maceratesi» 21, 1985], pp. 205-229; Ead., *Nobiltà feudale ed istituzionale nel comitato di Osimo fra XIII e XV secolo: esempi nel ceto dirigente del comune di Cingoli*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica» 2, 1993, pp. 160-176; Ead., *Monasteri femminili di Cingoli (secc. XIII-XIV)*, in Giuseppe Avarucci (a cura di), *Santità femminile nel Duecento. Sperandia patrona di Cingoli*, Ancona, Edizioni Studia Picena, 2001, pp. 315-346; Ead., *Un territorio, una città: l'evoluzione di Cingoli fra X e XII secolo*, «Studi Maceratesi», 39, 2003, pp. 519-534; Ead., *Da Municipium romano a Castrum medievale: Cingulum nella guerra gotica*, in *Tardo antico e alto medioevo tra l'Esino e il Tronto*, Atti del XL Convegno di Studi Maceratesi, Abbazia di Fiastra, 20-21 novembre 2004, [= «Studi Maceratesi» 40, 2004], pp. 415-426.

⁶ La prima carta topografica del *castrum Cinguli* e di una parte del *districtus* è quella contenuta in Orazio Avicenna, *Memorie della città di Cingoli*, Iesi, 1644. L'opera, di discutibile rigore scientifico, risulta peraltro di difficile lettura essendo gli episodi narrati privi di connessione logica e successione cronologica. Da sottolineare che l'Avicenna fa riferimento ad opere storiche andate perdute, che testimoniano un precoce fermento storiografico attorno a Cingoli. Un'altra carta antica di Cingoli è quella contenuta nell'opera del padre domenicano Ermanno Domenico Cristianopulo (*De S. Exuperantio Cingulanorum episcopo deque eius vitae actis liber singularis*, Romae, 1771), noto studioso e annalista dell'ordine dei Predicatori, redatta per comprovare la legittimità della cattedra diocesana cingolana. Da ricordare anche la carta topografica di Federico Stefanucci, collaboratore di Luigi Colini Baldeschi, che svolse accurate ricerche con il proposito di scrivere la storia di Cingoli. Tali carte devono comunque essere usate con cautela, non avendo, e non proponendosi neppure, la precisione della creazione statale del nuovo regime, finalizzata al controllo esatto del territorio, e risultando piuttosto come un prodotto, a volte sommario, di evidenti emergenze materiali, di esigenze ideali e di proposte storiografiche.

⁷ Luigi Colini Baldeschi, *Il riordinamento dell'antico archivio di Cingoli e la sua importanza storica*, Cingoli, 1909, p. XXX. Per la biografia e la bibliografia completa di Colini Baldeschi e per i suoi rapporti con la storiografia contemporanea vedi Francesco Pirani, *Uno storico tra le Marche e Bologna: Luigi Colini Baldeschi (1862-1926)*, «Picenum Seraphicum», 22-23, 2003-2004, pp. 321-345. Colini Baldeschi fraintende il documento del 1218 che parla di *muris saracenorum*: il termine 'saraceno' è in questo caso utilizzato come sinonimo di tutto quello che non è cristiano e quindi la lettura esatta è

L'auspicio del Colini Baldeschi si è parzialmente realizzato nel tentativo di disegnare topograficamente la Cingoli romana, ubicata oramai con certezza nell'attuale Borgo S. Lorenzo, dove, partendo dalle emergenze archeologiche e dalla cartografia storica, è stata proposta una ricostruzione del circuito murario, con la localizzazione del cardo, del decumano e delle porte di ingresso al *municipium*⁸. Più problematica è invece risultata la ricostruzione nel periodo medievale, essendo Cingoli priva di fonti immediatamente e strutturalmente utilizzabili per tale scopo, come ad esempio le fonti catastali⁹. Inoltre la documentazione comunale di Cingoli – ora presso l'Archivio di Stato di Macerata – che raccoglie documenti membranacei e cartacei dal 1141 al 1849, evidenzia una relativa penuria di atti compresi tra il XII al XIV secolo che non potevano quindi essere considerati come materiale “seriale”¹⁰. Più ricco risulta essere l'Archivio del monastero di Santa Caterina di Cingoli, che supera quantitativamente la consistenza dell'Archivio comunale (consta di un fondo di 1018 pergamene cronologicamente comprese tra l'anno 1104 e il 1673 e 944 sono i pezzi compresi tra XII e XIV secolo)¹¹. Tale documentazione è particolarmente importante per la storia di alcuni enti assistenziali situati in prossimità del *castrum Cinguli*, le cui vicende sono legate al monastero di S. Caterina, ma meno, ad una prima ricognizione,

‘muro romano’. Jurgis Baltrušaitis, *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Milano, Adelphi, 1973.

⁸ L'ubicazione del città romana, se coincidente con l'attuale Cingoli o spostata nel sottostante Borgo, è stata in realtà oggetto di numerose riflessioni e dibattiti. Mi limiterò a ricordare l'articolo di Pier Luigi Dall'Aglio, *Considerazioni storico-topografiche su Cingulum ed il suo territorio*, in *Cingoli dalle origini al sec. XVI. Contributi e ricerche*, cit., pp. 55-73 e a rimandare alla bibliografia ivi citata. Le ipotesi più convincenti, anche dal punto di vista archeologico, sulla ricostruzione del circuito murario sono in Paola Marchegiani, *Cingulum nell'antichità: città e territorio*, tesi di laurea, Università di Urbino, facoltà di Lettere e Filosofia, corso di laurea in Lettere classiche, a.a. 1990-1991, relatore prof. Mario Luni.

⁹ In realtà esistono cinque catasti rustici del XV secolo, due dei quali in pessime condizioni, ma solo per il distretto di Cingoli (Archivio di Stato di Macerata, d'ora in poi ASMc, Catasti vecchi, Sezione 1^a, Cingoli, nn. 1-5) e il primo catasto urbano è del 1592 (ASMc, Catasti vecchi, Sezione 1^a, Cingoli, n. 6). Nella normativa statutaria di Cingoli del 1364 era affidata a ben dieci notai la funzione *ad mutandas libras* per l'aggiornamento del catasto e la registrazione delle volture; altre menzioni relative ai catasti sono presenti, oltre che negli statuti, anche nel notarile.

¹⁰ La consistenza per il periodo preso in considerazione è di circa 50 pezzi. Dell'Archivio Comunale di Cingoli esiste un dettagliato regesto manoscritto, ancora inedito, conservato nell'Archivio di Stato di Macerata: Giuseppe Antonio Vogel, *Registro de' documenti che si conservano nell'Archivio Secreto della città di Cingoli, 1797*. Una trascrizione della documentazione ritenuta più rilevante è in Colini Baldeschi, *Il riordinamento dell'antico archivio di Cingoli e la sua importanza storica*, cit. Per uno sguardo d'insieme vedi Giuseppina Gatella, *Cingoli nelle sue pergamene*, in *Cingoli dalle origini al sec. XVI. Contributi e ricerche*, cit., pp. 307-360.

¹¹ Il fondo è parzialmente edito in *Le pergamene del monastero di S. Caterina (1104-1215)*, a cura di Simonetta Bernardi, Biblioteca Comunale di Cingoli, Roma, 1983 e regestato per intero da Giuseppe Colucci, *Delle Antichità Picene*, voll. XXXVI-XXXVII-XXXVIII, a cura di Alfredo Rossi, Ripatransone, Gruppo Editoriale Maroni, 1994.

per un tentativo di ricostruzione topografica del *castrum* stesso¹². A fronte di queste “mancanze” risultava quantitativamente e qualitativamente ricca, e soprattutto senza soluzione di continuità a partire dal 1369, la documentazione notarile¹³. Si è scelto di prendere in esame i primi quattro protocolli conservatisi, e ora depositati presso l’Archivio di Stato di Macerata, di tre notai attivi a Cingoli tra il 1369 e il 1407 (Bartoluccio di Silvestro di Bartolo, Nicolò di Matteuccio e Benedetto di Santuccio), con lo scopo di coprire lo spazio omogeneo di una generazione. Il primo protocollo consta di 148 atti rogati tra l’anno 1368 e il 1385. Il secondo e il terzo protocollo, di Nicolò di Matteuccio, registrano rispettivamente 215 atti, rogati tra il 1370 e il 1389, e 103 atti, compresi tra gli anni 1390 e 1407, e infine il quarto protocollo è composto di 150 atti, compresi tra gli anni 1377 e 1389. Di fronte ad una situazione del genere s’impone il tentativo di utilizzare per la ricostruzione del tessuto urbanistico fonti che usualmente non vengono finalizzate a questo scopo e che quindi potrebbero essere chiamate, in questa prospettiva, “sostitutive”. A questo proposito François Furet, in un noto saggio sulla storia quantitativa scritto negli anni ’70, invitava lo storico che intende avvalersi dell’uso del calcolatore elettronico «a un lavoro preliminare sull’organizzazione della serie di dati e sul loro significato in rapporto a ciò che cerca» dovendo fare scelte e ipotesi in funzione della logica del programma usato e trasformando il fatto storico nel risultato di un processo di formalizzazione. Tra le fonti da lui contemplate per un utilizzo quantitativo ci sono anche fonti da usarsi in modo sostitutivo, fonti cioè non omogenee ad una determinata tipologia di indagine. Ma, ammonisce Furet, in questi casi lo storico dovrà essere ancora più attento poiché la riorganizzazione del materiale, la sua standardizzazione o modellizzazione, può rendere il materiale stesso più vulnerabile e soggetto all’arbitrio¹⁴. Il saggio di Furet, che risulta per certi

¹² Bernardi, *Il monastero di S. Caterina di Cingoli e le sue pergamene*, cit., pp. 78-81.

¹³ Per uno sguardo d’insieme sulla documentazione notarile di Cingoli si veda Elio Lodolini, *Gli archivi notarili delle Marche*, Roma, 1969, pur dovendo constatare alcune inesattezze. Tali documenti sono stati in parte trascritti, ma senza alcuna sistematicità, da Avicenna, *Memorie della città di Cingoli*, cit., e da Francesco Maria Rafaelli, *Delle antichità cristiane di Cingoli, Città del Piceno*, [II voll.], Pesaro, 1762. Sull’*ars notaria* a Cingoli e il suo Statuto vedi Raffaella Nucci, *L’arte dei notari a Cingoli nel sec. XIV fino alla riconquista dell’Albornoz*, «Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le province delle Marche», 9, 1913, pp. 105-184; Simonetta Bernardi, *Il Collegio dei notai di Cingoli e il suo Statuto del 1362*, in Paolo Appignanesi e Dario Bacelli (a cura di), *La liberazione di Cingoli-13 luglio 1944-e altre pagine di storia cingolana*, Cingoli, 1986, pp. 468-475; Ead., *Lo statuto del Collegio dei notai di Cingoli: riflessioni su un vecchio studio e note preliminari per un’edizione*, in *Cultura e società nell’Italia medievale. Studi per Paolo Brezzi*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1988, [vol. I], pp. 71-89.

¹⁴ François Furet, *Il quantitativo in storia*, in Jacques Le Goff e Pierre Nora (a cura di), *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 3-23. Sulla rivoluzione quantitativa e per il rapporto tra computer e mestiere di storico si veda Vitali, *Passato digitale. Le fonti dello storico nell’era del computer*, cit., e la recensione di Roberto Delle Donne che lo definisce «un meditato saggio

versi datato anche in considerazione delle mutate tecnologie informatiche, impensabili un trentennio fa, può essere ancora considerato esemplare dal punto di vista metodologico.

Anche alla luce di tali suggestioni metodologiche si è presa in considerazione l'eventualità di un uso 'sostitutivo' della fonte notarile, con la consapevolezza della necessità di una riflessione preliminare sulle possibilità di un uso diverso della fonte stessa. Infatti se da una parte i registri notarili di Cingoli potevano coprire senza soluzione di continuità uno spazio cronologico determinato e fornivano, per loro stessa natura, elementi topografici ricavabili dagli atti, non v'era di converso alcuna certezza di una descrizione sistematica dello spazio urbano.

2. *Davanti ai limiti della fonte*

Si è comunque deciso di prendere in esame la documentazione, pressoché inedita, relativa ai primi quattro registri notarili di Cingoli, condizionando la prosecuzione del progetto alla quantità e qualità dei dati ricavati in questa prima fase. Si è dunque proceduto ad una lettura integrale dei registri organizzando provvisoriamente le informazioni in un foglio elettronico che, a fronte della semplicità di inserimento delle stesse, ne permetteva al contempo una facile gestione e un controllo incrociato.

La struttura del documento notarile medievale comprende, come è noto, riferimenti esterni necessari alla validità giuridica del negozio: uno di questi è il luogo in cui si roga fisicamente l'atto e che comporta determinazioni che partendo dal generale arrivano a definizioni topiche sempre più puntuali. Nei documenti considerati le due macroaree generali in cui vengono rogati gli atti sono la *terra Cinguli* e il suo distretto o contado e che costituiscono anche il primo discrimine per la selezione della nostra documentazione, potendo, per evidenti motivi, prendere in considerazione solo la prima. Di seguito, nel documento, viene specificata la contrada all'interno della quale è ubicato il luogo del negozio, procedendo poi ad elencare i confini laterali (che possono essere nomi di persona, edifici o strade) mediante espressioni che ne determinano le modalità (*iuxta, ante* etc.). Esemplicando: *Actum Cinguli in statione Stephani spetiarii posita in contrata Sancti Marchi iuxta stratam publicam, viam comunis, Anthonium Çuctii et alia latera*¹⁵. Come è noto analoghe determinazioni topiche si ripetono non solo nella parte protocollo del documento ma ogni volta che si ha l'esigenza di ubicare un bene

di storia della storiografia» http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/recensio/DelleDonne_Vitali.htm (tutti i siti Web citati sono stati consultati per l'ultima volta nell'ottobre del 2008).

¹⁵ ASMc, Notarile di Cingoli 1, protocollo del notaio Bartoluccio di Silvestro, c. 76r.

in una compravendita, in un atto dotale, in un testamento etc., moltiplicando così la quantità di dati utili.

In un primo momento si è valutata la possibilità di ricostruire il tessuto abitativo di Cingoli organizzando i soggetti o gli oggetti di confinazione in un database. Questa ipotesi è stata però presto abbandonata perché già una prima selezione del materiale aveva dimostrato che quasi mai era possibile incrociare i dati (numerosi nomi non comparivano che una sola volta) e che anche quando questi erano sovrapponibili ciò non era necessariamente garanzia della definizione univoca di un determinato luogo potendo i soggetti possedere, pur in una medesima contrada, più abitazioni o beni¹⁶. La quantità degli oggetti (edifici e chiese ora non più esistenti, botteghe, studi professionali) ricavati dalla lettura dei documenti era comunque consistente: mancava un substrato territoriale coevo con termini di riferimento comuni in cui inserirli.

3. *La descrizione del “tessuto” urbano: lo statuto del 1364*

Questo limite è stato superato “aggirando” l’ostacolo e partendo da una fonte normativa. Di particolare interesse si è rivelata la rubrica XXVI del primo libro dello statuto di Cingoli del 1364 intitolata *De terçeris et contratis Cinguli et districtus*¹⁷ che dispone la divisione di Cingoli e del suo distretto «ut dativae seu collectae facilius exigantur» nei terziari di S. Maria, di S. Nicolò e di S. Giovanni, a loro volta divisi in contrade¹⁸. Una lettura attenta dello sta-

¹⁶ Il problema si evidenziava soprattutto quando la confinazione veniva determinata dal solo nome del possessore (*Actum in terra Cinguli in domo Johannis Cicchi posita in contrata S. Anthoni iuxta viam publica, Brunatium Cioni*, ASMc, Notarile di Cingoli 2, protocollo del notaio Nicolò di Matteuccio, c. 71r), senza ulteriori specificazioni (*in domo domini Francisci Simonis de Cingulo*, ASMc, Notarile di Cingoli 1, protocollo del notaio Bartoluccio di Silvestro, c. 37v; *in stactione Pauloni Cicchoni de Cingulo* ASMc, Notarile di Cingoli 4, protocollo del notaio Benedetto di Santuccio, c. 95r). In un recente saggio Massimo Sbarbaro, che prende in considerazione la documentazione notarile friulana, propone di ricostruire con le confinazioni degli atti notarili la struttura del paesaggio agrario, auspicando con un’opera di informatizzazione interdisciplinare la creazione di cartine geografiche che mostrino diacronicamente la suddivisione agraria dei fondi: Massimo Sbarbaro, *Storia e informatica. I database applicati ai documenti medievali*, Trieste, CERM, 2007, pp. 172-178.

¹⁷ ASMc, Archivio Comunale di Cingoli, Statuto del 1364. La rubrica è trascritta per intero da Rafaelli, *Delle antichità cristiane di Cingoli, Città del Piceno*, cit., [vol. II], *Appendice alle memorie di S. Esuperanzio*, pp. 104-105 e da Luigi Colini Baldeschi (*Statuti del Comune di Cingoli, secoli XIV, XV, XVI, [II voll.]*, Cingoli, 1904) che pubblica nel primo libro i capitoli dello statuto del 1307, una selezione di rubriche degli statuti del 1438, 1443, 1509, 1510 e “brani importanti” di altri statuti fino al 1561. Nel secondo libro troviamo un’edizione parziale degli statuti del 1325 e 1364. Una panoramica generale, indispensabile per la comprensione della complessa produzione statutaria cingolana, è in Pio Cartechini, *Aspetti della legislazione statutaria cingolana nei secoli XIV-XVI*, in *Cingoli dalle origini al sec. XVI. Contributi e ricerche*, cit., pp. 361-424.

¹⁸ Questa divisione merita alcune considerazioni. La ripartizione del territorio in terziari e in contrade è esplicitamente finalizzata alla più razionale riscossione delle *dativae* e delle *collectae*: una ben definita ripartizione territoriale di tipo amministrativo quindi che non sostituisce quella in quar-

tuto ha permesso l'individuazione di tale aree, terziere e contrade, con discreta approssimazione, all'interno del *castrum*.

Si è quindi presa in considerazione l'ipotesi di poter usare un sistema di gestione informatizzata della cartografia, un Geographic Information System (GIS), capace di integrare informazioni grafiche ed elementi descrittivi della realtà territoriale a cui si riferisce¹⁹. Nel campo delle discipline umanistiche questa tecnologia ha avuto un particolare successo d'impiego nell'archeologia, nella tutela e nel restauro dei beni culturali, mentre risulta da parte degli storici un utilizzo ben più raro²⁰. Le difficoltà, come nel nostro caso, sono relative alla ubicazione in una cartografia esatta di notizie evinte da fonti che non offrono coordinate spaziali riferibili ad un GIS: i risultati migliori infatti si ottengono con fonti insieme cartografiche e fiscali, come i catasti, che sembrano in alcuni casi essere naturalmente restituibili con una tecnologia georeferenziata²¹.

La difficoltà è stata superata decidendo di utilizzare, ove non risultava possibile georeferenziare gli edifici menzionati dalla documentazione notarile, un livello logico differente, determinato dall'utilizzo di aree non geometricamente definite, ma solo orientative.

La cartografia di base su cui si è costruito il GIS è un aerofotogrammetrico comunale. Su tale cartografia moderna si sono innanzi tutto localizzate le divisioni del *castrum* in terziere e contrade, come da statuto del 1364, individuando ove possibile edifici o spazi pubblici e collegando le aree individuate con i documenti per dare una lettura georiferita degli atti presi in considerazione.

Tali divisioni e luoghi sono stati rappresentati come oggetti grafici di tipo poligonale all'interno di un sistema georeferenziato, ossia inseriti in un sistema di coordinate geografiche rappresentate in una proiezione terrestre (nel nostro caso la UTM 32N) attraverso un software GIS (in questo caso MapInfo²²): gli oggetti grafici (terziere, contrade, edifici e luoghi) sono stati

terziere, citati contestualmente nella documentazione notarile e comunale, creati per la rappresentatività istituzionale.

¹⁹ Guido Peverieri, *GIS. Strumenti per la gestione del territorio*, Milano, Editrice Il Rostro, 1995.

²⁰ Una analisi dei più recenti usi in Italia del GIS nelle discipline umanistiche con riferimento ad alcuni importanti progetti è in Laura Berti Ceroni, *Diffusione ed utilizzo dei Geographical Information System nelle discipline umanistiche: prima indagine*, in http://www.storicamente.org/02_tecnostoria/strumenti/Berti_Ceroni_1.htm.

²¹ Cito solo alcuni esempi: Carlo Bertelli, *Esperienze di restituzione di fonti cartografiche e fiscali*, in Simonetta Soldani e Luigi Tomassini (a cura di), *Storia & Computer. Alla ricerca del passato con l'informatica*, Milano, Bruno Mondadori, 1996, pp. 202-227 e Claudia di Sturco, *Fonti catastali bolognesi: analisi della proprietà nella strada di S. Stefano tra XVIII e XIX secolo*, tesi di dottorato in Storia e Informatica (XIX ciclo), Università degli Studi di Bologna, relatori prof.ssa Francesca Bocchi, dott.ssa Rosa Smurra.

²² MapInfo è un software realizzato in ambiente Windows che utilizza operatori per la gestione delle superfici e permette l'analisi di mappe in connessione con dati alfanumerici, con la possibilità di gestire un database contenente le informazioni da riportare in cartografia e collegare il database alle entità grafiche: <http://www.mapinfo.com/>.

suddivisi in *layers* distinti creando quindi, sulla medesima cartografia di base, altrettante cartine.

Si è inoltre deciso di vettorializzare in cartografia il *castrum vetus* e il *castrum novum*, partendo dal substrato cartografico moderno e tentando di trovarne traccia nel tessuto urbano attuale seguendo l'andamento delle strade e delle abitazioni. La visualizzazione della posizione dei due *castra* sembrava poter essere di particolare interesse perché, contestualmente al primitivo *castrum*, detto appunto *vetus*, viene creato a Cingoli un *castrum novum*, senza pregiudicare la vitalità del primo, in posizione non contermine²³. Da sottolineare che a questo proposito vi è una quasi totale mancanza di fonti documentarie e quindi la cartina ottenuta è una pura ipotesi interpretativa verificabile solo parzialmente.

Da questa fase di vettorializzazione si è passati alla realizzazione del collegamento dinamico fra tali oggetti grafici e le informazioni derivate dai documenti e contenute nella banca dati. Tale funzionalità, o *join*, si basa sulla creazione di una corrispondenza tra un campo della tabella dati dell'oggetto grafico ed uno dei campi della banca dati presente in ciascun *record* (in questo caso il luogo identificato in base al documento).

Nei casi in cui si verifica tale corrispondenza il sistema associa il grafico alla scheda e la relazione che si crea è di tipo "1 a molti", in quanto più atti possono riferirsi ad uno stesso luogo. Una volta associati, i dati sono richiamati dinamicamente in cartografia all'interno del sistema GIS. Ciò consente una prima modalità per la loro interrogazione spaziale: è possibile vedere sulla pianta le antiche contrade ed inoltre cliccando su una contrada o edificio, richiamare tutti gli atti che hanno un riferimento al suddetto luogo.

Un'altra modalità di interrogazione consiste nella possibilità di aggregare i dati (per luogo) secondo parametri presenti in ciascun atto: tale opzione si basa sulla funzionalità GIS di *count* e *select*. Questa operazione consente di richiamare e 'contabilizzare' automaticamente ciò che si richiede rispetto ai luoghi individuati in cartografia.

Le interrogazioni hanno consentito di visualizzare, solo per citare alcuni esempi, la presenza e l'ubicazione per contrada delle varie tipologie abitative (case fortificate, con portici, logge etc.), di orti, pozzi, elementi di smaltimento delle acque putride²⁴ ma anche di *splatia*, spazi edificabili liberi da coltiva-

²³ Sulla nascita di Cingoli come evoluzione urbana del *castrum vetus* e *novum*, centri giustapposti e contemporaneamente vitali, vedi l'Atlante Storico di Cingoli di prossima pubblicazione, a cura di Simonetta Bernardi, Roma, Viella, realizzato secondo le linee guida del "Centro 'Gina Fasoli' per la storia delle città". Il Centro svolge ricerche di Storia delle Città con un approccio multidisciplinare, coniugando il metodo storico tradizionale all'apporto delle tecnologie informatiche e dei loro fondamenti metodologici.

²⁴ Francesca Bocchi, *Aspetti e problemi della città medievale italiana*, Bologna, Grafis, 2000. Francesca Bocchi ha fondato il Comitato italiano dell'associazione History & Computing, ha promosso il

zioni; la presenza di botteghe e di artigiani nelle varie contrade; l'ubicazione abitativa all'interno del *castrum* di professionisti, nobili, prestatori, stranieri. Soprattutto hanno permesso di fare alcune interessanti osservazioni e considerazioni producendo, mediante relazioni tra fonti note, nuovi contenuti. Se selezionare le fonti seguendo determinati percorsi di ricerca e porle in connessione reciproca è il lavoro che da sempre appartiene allo storico, la gestione e la visualizzazione immediata in una cartografia 'artificiale' di una serie di informazioni certo già esistenti nelle fonti, ma riorganizzate e aggregate secondo percorsi trasversali ed inediti risulta possibile solo sfruttando le potenzialità informatiche. L'uso del GIS, di cui bisogna dunque riconoscere una funzione euristica, in questo caso ha permesso di ottenere risultati che un metodo tradizionale, non permettendo di «dominare masse cospicue di informazioni»²⁵, non avrebbe consentito. Inoltre il software può essere considerato dinamico e quindi, in un certo senso «aperto»: l'analisi di fonti coeve non ancora esaminate²⁶ potrebbero andare ad incrementare la banca dati associata al GIS.

“Centro ‘Gina Fasoli’ per la storia delle città” e l’“Atlante Storico delle Città Italiane” (il primo, datato 1986, della città di Carpi).

Impossibile citare la consistente bibliografia della studiosa (che è comunque visibile per intero in http://www.centrofasoli.unibo.it/centro_italiano/bocchi_bibliogr.html): relativamente alla storia delle città è indispensabile ricordare “*Imago urbis*”. *L'immagine della città nella storia d'Italia*, atti del Convegno Internazionale, (Bologna, 5-7 settembre 2001), a cura di Francesca Bocchi e Rosa Smurra, Roma, Viella, 2003 e uno dei suoi lavori più recenti *Die italienische Stadt. Modell der europäischen Stadtentwicklung?*, «Pro civitate Austriae. Informationen zur Stadtgeschichtsforschung in Österreich», Neue Folge, Heft 12, 2007, pp. 25-35.

²⁵ Vitali, *Passato digitale. Le fonti dello storico nell'era del computer*, cit., pp. 30-31.

²⁶ Le informazioni contenute nell'Archivio del monastero di S. Caterina potrebbero essere un esempio di integrazione.

Monica Bocchetta

Un diario tra le pagine. La raccolta libraria del *magister* e predicatore Giuseppe Paci da Sarnano OFMConv (1629-1697)¹

Nel *ciclo di vita del libro* delineato da Luigi Balsamo quale paradigma per *una storia globale del libro* il prodotto tipografico, esaurito il percorso editoriale e commerciale, con l'acquisto da parte del lettore (o della biblioteca) inizia una nuova vicenda che diviene *ciclo d'uso del libro*, ossia storia dell'esemplare². La singola copia, entrando in una raccolta, assume una propria 'dimensione bibliografica' divenendo testimone di questa nuova 'identità' attraverso quegli specifici segnali bibliologici (*marks on books* o *historical evidence*) il cui studio, osserva Edoardo Barbieri, permette alla storia dell'esemplare di proporsi come l'*interfaccia* tra la storia del libro e la storia delle biblioteche³. La *convergenza di interessi* sul tema delle provenienze tra storia

¹ Nella trascrizione dei titoli dei manoscritti e delle annotazioni autografe si sono adeguate all'uso corrente le maiuscole e la punteggiatura; per una più agevole lettura sono state normalizzate le forme concorrenti *i/j*, *u/v* in «*i*» e «*v*» e si è adottato il dittongo «*ae*» per uniformare l'alternanza di *e/æ*. Nel testo si ricorre alle seguenti sigle ed abbreviazioni: ACS, Biblioteche claustrali: Roma, Archivio Centrale dello Stato, Ministero della Pubblica Istruzione. Direzione per l'Istruzione superiore, Università e istituti superiori 1860-1881 – Biblioteche claustrali; AGO: Roma, Archivio della curia generalizia OFMConv presso il convento dei SS. Apostoli; AGO, CSB: Collegio San Bonaventura *de Urbe*; Archivio Parisiani: Ancona, Archivio storico provinciale dei Minori Conventuali a San Francesco alle Scale, Archivio del padre Gustavo Parisiani; APS: Sarnano, Archivio Parrocchiale; BCS: Sarnano, Biblioteca Comunale; BFFMa: Falconara Marittima, Biblioteca francescana e picena 'S. Giacomo della Marca'; *Constitutiones Vrbanae: Constitutiones Vrbanae fratrum ord. Min. Conv. s. Francisci*, Roma, Stamperia camerale, 1628; *Lettera pastorale: Lettera pastorale del reverendiss. p. maestro Michelangelo da S. Mauro ministro generale di tutto l'Ordine Minore di S. Francesco Conventuale*, Macerata, Serafino Paradisi, 1648; *Acta Prouvinciae Marchiae: Acta in capitulo prouinciali Ord. Min. Conuentualium Prouvinciae Marchiae in ciuitate firmana... 1620 celebrato*, Ancona, Marco Salvioni, 1622; *Reformatio studiorum: Reformatio studiorum Ord. Fratrum Min. Con. Sancti Francisci a reuerendissimo p. magistro F. Iacobo Bagnacaballensi eiusdem Ord. ministro generali ordinata*, Perugia, Marco Naccarini, 1620.

² Luigi Balsamo, *Verso una storia globale del libro*, in Maria Cristina Misiti (a cura di), *Tamquam exploratur. Percorsi orizzonti e modelli per lo studio dei libri*, Manziana (Roma), Vecchiarelli, 2005, pp. 21-34: 29-30 (saggio già pubblicato in «*Intersezioni*» 18, 1998, pp. 389-402 e ripubblicato in Luigi Balsamo, *Per la storia del libro. Scritti di Luigi Balsamo raccolti in occasione dell'80° compleanno*, Firenze, Olschki, 2006, pp. 105-127).

³ Edoardo Barbieri, *Il libro nella storia. Tre percorsi*, Milano, C.U.S.L., 2000, p. 214. Diversi gli studi negli ultimi anni sul tema dei *marks on books*, per i quali si rinvia Bernard M. Rosenthal, *Cata-*

del libro e delle biblioteche, sottolineata qualche anno fa da Marielisa Rossi⁴, si arricchisce così di un nuovo interlocutore per ricomporre quella storia delle biblioteche che di recente Alfredo Serrai definiva come «il tracciato storico, o se si preferisce la cronaca, di una singola realtà bibliotecaria, e cioè di una o di alcune delle raccolte che, in quanto individui, compongono un dato mondo bibliotecario»⁵. È evidente come nel caso italiano tali percorsi siano, di fatto, passaggi obbligati, a fronte delle dispersioni occorse ai patrimoni librari delle istituzioni bibliotecarie prima e dopo l'Unità⁶. Rintracciare quelle singole collezioni e recuperarne i *disiecta membra*, come suggerisce Rosa Marisa Borraccini, significa delineare «il contributo specifico di cultura e di memoria che ognuna di esse ha apportato al patrimonio comune; [...] le vicende storiche che ne hanno determinato la costituzione; [...] gli uomini che vi hanno contribuito e [...] le motivazioni che li hanno mossi»⁷, così che sia possibile ricomporre l'individualità propria di ciascuna raccolta all'interno del contesto bibliotecario di riferimento e, poi, contribuire alla conoscenza della storia degli attuali istituti collettivi, di cui tali raccolte costituiscono, secondo la nota espressione di Giovanni Solimine, il *DNA o la 'scatola nera'*⁸.

Procedendo sulla scorta di simili riflessioni, nell'ambito dell'insegnamento di Storia delle biblioteche dell'Università di Macerata sono state da anni avviate ricerche mirate a ricostruire le vicende delle biblioteche claustrali mar-

logging manuscript annotations in printed books. Some thoughts and suggestions from the other side of the academic fence, «La Bibliofilia», 100, nn. 2-3, 1998, pp. 583-595 che offre un'ampia bibliografia da integrare utilmente con i più recenti Edoardo Barbieri (a cura di), *Nel mondo delle postille. I libri a stampa con note manoscritte. Una raccolta di studi*, Milano, C.U.S.L., 2002; Graziano Ruffini, «*Di mano in mano*». *Per una fenomenologia delle tracce di possesso*, «Bibliotheca», 1, 2002, pp. 142-160; Vincenzo Fera, Giacomo Ferrai, Silvia Rizzo (a cura di), *Talking to the text: marginalia from papyri to print. Proceedings of a conference held at Erice, 26 September-3 October 1998, as the 12th course of International school for the study of written records*, Messina, Centro interdipartimentale di studi umanistici, 2002, 2 voll. (Percorsi dei classici, 4-5); Franca Petrucci Nardelli, *Legatura e scrittura. Testi celati, messaggi velati, annunci palesi*, Firenze, Olschki, 2007, pp. 145-179.

⁴ Marielisa Rossi, *Provenienze, cataloghi, esemplari. Studi sulle raccolte librerie antiche*, Manziana (Roma), Vecchiarelli, 2001 (Bibliografia, Bibliologia e Biblioteconomia, Testi e studi. Studi, 9), p. 30. Sul rapporto tra storia del libro e storia delle biblioteche si vedano anche le recenti considerazioni in David McKitterich, *So much to learn from each other: the history of the book and the history of libraries*, «Bulletin du bibliophile», 2, 2008, pp. 390-408.

⁵ Alfredo Serrai, *Breve storia delle biblioteche in Italia*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2006, p. 13.

⁶ Oltre al testo di Serrai indicato nella nota precedente, per le vicende post-unitarie si rinvia ai fondamentali Paolo Traniello, *Storia delle biblioteche in Italia. Dall'Unità a oggi*, Bologna, Il Mulino, 2002 e Alberto Petrucciani e Paolo Traniello (a cura di), *La storia delle biblioteche. Temi, esperienze di ricerca, problemi storiografici*, Roma, Associazione Italiana Biblioteche, 2003.

⁷ Rosa Marisa Borraccini, *Le librerie claustrali di Fermo e del suo circondario di fronte all'Unità. Fonti e strumenti per lo studio*, in Giuseppe Avarucci (a cura di), *Spiritualità e cultura nell'età della riforma della Chiesa. L'Ordine dei Cappuccini e la figura di San Serafino da Montegranaro*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2006 (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, 80), pp. 553-568: 557.

⁸ Giovanni Solimine, *Le raccolte delle biblioteche. Progetto e gestione*, Milano, Bibliografica, 1999, p. 20.

chigiane⁹, un percorso che con la più recente mostra *Biblioteche 'disvelate'. Saggi di scavo storico-bibliografico nella Comunale di Sarnano* ha potuto arricchirsi di nuovi tasselli¹⁰.

La Biblioteca comunale sarnanese sorse, come molte altre nelle Marche, a seguito delle devoluzioni post-unitarie dei patrimoni librari provenienti dalle locali corporazioni religiose soppresse. Il Comune acquisì in quella circostanza le biblioteche dei Cappuccini, degli Agostiniani, degli Oratoriani di S. Filippo e dei Minori conventuali¹¹. In realtà il fondo librario di questi ultimi costituiva da qualche tempo parte di quello dei Filippini poiché i Minori, soppressi ed allontanati nel 1810, non fecero ritorno a Sarnano lasciando il loro insediamento ai padri dell'Oratorio, che ereditarono così anche i volumi della ricca biblioteca. Proprio attorno al cospicuo nucleo librario dei Conventuali si concentrarono le prime indagini sul fondo antico della Biblioteca comunale, sollecitando, nel tempo, ulteriori studi che la recente conclusione della campagna catalografica per le edizioni dei secoli XVI e XVII, attentamente condotta con la rilevazione delle indicazioni di provenienza, ha permesso di proseguire con maggiore agilità¹². Attraverso le note e gli *ex libris* il patrimonio librario dei Minori conventuali è stato destratificato restituendo alle raccolte indivi-

⁹ Le linee di ricerca e gli studi già compiuti sono illustrati dalla prof.ssa Borraccini nel suo *Le librerie claustrali di Fermo e del suo circondario*, cit., pp. 562-565. Tra le ricerche compiute si segnalano: *Le carte e la Storia: le biblioteche claustrali delle Marche di fronte all'Unità d'Italia*, c2005, <<http://bibliotecheclaustrali.unimc.it>> (ultima consultazione 24 ottobre 2008) che ha preso in esame la documentazione marchigiana relativa alle devoluzioni post-unitarie conservata in ACS, Biblioteche claustrali, bb. 82, 83, 86, 105, 119; «Hic liber est mei... Spectat ad bibliothecam...»: *storie di libri e di biblioteche. Piccola mostra documentaria e bibliografica*, c2006 <<http://bibliotecheclaustrali.unimc.it/mostra.htm>> (ultima consultazione 28 ottobre 2008) che illustra i primi sondaggi bibliografici presso le biblioteche diocesane e comunali di Macerata. Colgo l'occasione per ringraziare la professoressa Rosa Marisa Borraccini per i consigli dati durante la stesura del presente contributo che si aggiunge al numero degli studi da lei promossi sul tema.

¹⁰ La mostra, svoltasi dal 24 maggio al 31 agosto 2008, è stata curata dalla prof.ssa Rosa Marisa Borraccini e dal prof. Giuseppe Avarucci che hanno guidato l'*équipe* composta da, oltre chi scrive, Silvia Alessandrini Calisti, Sara Così, Eleonora Luzi e Denise Tanoni. È possibile ripercorrere la mostra all'indirizzo: <<http://bibliotecheclaustrali.unimc.it/bibliotedisvelate.htm>> (ultima consultazione 24 ottobre 2008). Si rivolge un sentito ringraziamento al personale della Biblioteca comunale di Sarnano per la disponibilità e la cortesia.

¹¹ ACS, Biblioteche claustrali, b. 105, fasc. 40.

¹² Il primo ad attirare l'attenzione sulla Comunale di Sarnano e sul fondo Conventuale fu Giuseppe Abate, *Antichi manoscritti ed incunaboli dell'ex-biblioteca o.f.m. Conv. di S. Francesco ora Biblioteca Comunale di Sarnano*, «Miscellanea Franciscana», 47, 1947, pp. 478-529, seguito molto tempo dopo da Giuseppe Avarucci, *La biblioteca francescana ora Comunale di Sarnano*, «Collectanea Franciscana», 60, 1990, pp. 201-254, che resta lo studio fondamentale. Ad esso aggiungono qualche ulteriore notizia Giacinto Pagnani, *Sarnano. Lineamenti storici*, Sarnano, Biblioteca comunale, 1994, pp. 124-126; Giuseppe Avarucci, *Studio, "Studia", maestri e biblioteche dei Francescani delle Marche (secoli XIII-XV)*, in Luigi Pellegrini e Roberto Paciocco (a cura di), *I Francescani nelle Marche*, Cinisello Balsamo, 2000, pp. 104-113: 108-109 e Laura Venanzi, *La biblioteca comunale di Sarnano*, in Giovanni Danieli (a cura di), *Uomini e luoghi della cultura nelle Marche*, Ancona, il lavoro editoriale, 2004, pp. 137-142.

duali quella 'dimensione bibliografica' in massima parte perduta quando queste collezioni, conformemente alle disposizioni normative, confluirono, confondendosi, nel *corpus* librario del convento dopo la morte dei religiosi¹³.

Tra queste *librariae* individuali è emersa nella sua ampiezza quella del frate Giuseppe Paci da Sarnano composta da 59 edizioni, in 68 volumi, e 28 *quaderni disligati* che sono andati ad aggiungersi ai già noti 20 manoscritti¹⁴. Uno dopo l'altro i singoli volumi, accomunati dalla medesima legatura alla rustica¹⁵, hanno rivelato una fitta rete di annotazioni tra le pagine, come note di possesso, commenti testuali, ma anche notizie biografiche ed annotazioni personali, che hanno lasciato emergere la personalità e la vicenda individuale di un religioso del Seicento e della costituzione della sua collezione libraria.

Dal quadro ricomposto in questo lavoro si è scelto di appuntare l'attenzione sulle fasi di incremento e fruizione del patrimonio *ad usum* di un minore conventuale, mentre non è stato possibile approfondire in modo puntuale un aspetto, altrettanto interessante, come l'esame della produzione manoscritta del sarnanese legata alle attività di docenza e predicazione, il cui studio, in un contesto di più ampio respiro, potrebbe concorrere ad arricchire la conoscenza delle dinamiche di circolazione e ricezione delle principali controversie filosofiche e delle tecniche di predicazione secentesche¹⁶.

¹³ Per la legislazione minoritica circa la questione dei libri dei frati defunti e più in generale sulle biblioteche si rinvia ai recenti Roberto Biondi, *Libri, biblioteche e studia nella legislazione delle famiglie francescane (secc. XVI-XVII)*, in Rosa Marisa Borraccini e Roberto Rusconi (a cura di), *Libri, biblioteche e cultura degli Ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice. Atti del convegno internazionale, Macerata, 30 maggio-1 giugno 2006*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2006 (Studi e testi, 434) pp. 337-379 e Monica Bocchetta, *La legislazione dei Minori Conventuali sugli studi e sulle biblioteche, secoli XVI-XVII*, in Francesca Bartolacci e Roberto Lambertini (a cura di), *Presenze francescane nel camerinese (secoli XIII-XVII)*, Ripatransone, Maroni, 2008, pp. 249-271.

¹⁴ I 20 volumi manoscritti sono segnalati in Avarucci, *La biblioteca francescana*, cit., pp. 221-223 il quale accennava (p. 235) alla presenza di materiale manoscritto non inventariato in alcuni armadi della Biblioteca. Parte di quel materiale è stato poi ordinato ed è confluito nell'Archivio storico comunale, parte si trova ancora nell'armadio contenente i manoscritti dei secc. XVII-XIX. Durante le ricerche compiute per la mostra, tale documentazione è stata rapidamente visionata e, laddove possibile, riordinata in buste recanti i nomi dei religiosi. Tra i 28 *quaderni disligati* di Paci uno non è autografo (BCS, Manoscritti, b. *Giuseppe Paci*, fasc. 14: solo la pagina del titolo è di sua mano). Si è scelto di indicare queste unità codicologiche con l'espressione *quaderni disligati* per il cui uso cfr. Donatella Frioli, *Tabulae, quaderni disligati, scartafacci*, in Claudio Leonardi, Marcello Morelli e Francesco Santi (a cura di), *Album. I luoghi dove si accumulano i segni (dal manoscritto alle reti telematiche)*, Spoleto, CISAM, 1996, pp. 25-74. Delle edizioni a stampa 54 si trovano presso la Comunale di Sarnano e 5 (su cui si avrà modo di tornare più avanti) presso la Biblioteca francescana e picena dei Minori delle Marche di Falconara Marittima.

¹⁵ Sia i manoscritti che i testi a stampa hanno infatti un'identica coperta in cartone con i nervi passanti sui piatti e a volte anche sul dorso, ad eccezione di quelli acquistati già rilegati, usati o ricevuti in dono, che sono per lo più in pergamena su cartonato. I 28 *quaderni disligati*, variamente composti da due o tre fascicoli numerati, si presentano con una legatura provvisoria affidata ad un semplice spago.

¹⁶ Su questi temi e le problematiche della ricerca dall'ampia bibliografia disponibile si rinvia, per brevità, a Roberto Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana. Da Carlo Magno alla*

Le annotazioni di Giuseppe Paci

Prima di procedere nell'*excursus* bio-bibliografico sembra opportuno proporre alcune riflessioni circa l'uso e le caratteristiche di questa varia tipologia di postille lasciate dal sarnanese. Se nei manoscritti le note apposte sui fascicoli appaiono, nel contempo, un'indicazione di proprietà materiale e paternità intellettuale, sui volumi a stampa è evidente la volontà di rivendicare consapevolmente la proprietà del bene. L'annotazione «fr. Iosephus Pacius emit librum hunc et exbursavit ex suis elemosinis» riconduce a due aspetti fondamentali del rapporto tra un minore conventuale ed i libri: l'impiego di entrate personali (le elemosine) e l'acquisto individuale, testimoniando i margini di libertà concessi da una certa incoerenza normativa. La riflessione che l'Ordine aveva avviato nel corso del secolo XVI era approdata, infatti, nel 1628 ad una disposizione non chiarissima circa l'uso del denaro ricevuto per le proprie attività, che in linea di principio avrebbe dovuto essere versato nella cassa comune. Una deroga per le necessità stringenti consentiva, però, al religioso di disporre liberamente di tali somme, 'dispensandolo' dall'obbligo di mettere quei proventi ad uso della comunità. Nella condizione di necessità rientrava anche la possibilità di acquistare i libri, ovvero, gli strumenti fondamentali per lo svolgimento delle proprie mansioni, in contraddizione con le disposizioni che in materia assegnavano l'incombenza ai conventi (o alle custodie o province)¹⁷. Ad un contesto di maggiore osservanza delle disposizioni normative appartengono le annotazioni *ad usum fratris Iosephi Pacii*, poiché sottolineano la condizione di semplice possesso, non di proprietà, legata più probabilmente a casi in cui i volumi erano stati acquistati, fors'anche su sua richiesta, dal convento e a lui destinati o da lui chiesti in prestito. Tanto i libri di proprietà che quelli in possesso temporaneo costituirono una raccolta personale di cui disporre con una certa discrezionalità, come dimostrano sugli uni e sugli altri le reiterate annotazioni *ad usum* che venivano poste in occasione dei trasferimenti al fine di evitare la confusione dei suoi libri con il patrimonio del convento ospitante¹⁸. Queste note di proprietà e possesso,

controriforma, Torino, Loescher, 1981; Id., *Gli Ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche: cultura, predicazione, missioni*, in Mario Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 207-274 e Letizia Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori. I domenicani dell'Italia mediana e i codici della loro predicazione (secc. XIII-XV)*, Roma, Istituto storico domenicano, 1999.

¹⁷ Per le vicende normative dell'Ordine nel secolo XVI cfr. Bocchetta, *La legislazione dei Minori Conventuali*, cit., pp. 250-254, mentre per la complessa questione dell'osservanza delle disposizioni normative cfr. Gustavo Parisciani, *La Riforma Tridentina e i Frati Minori Conventuali*, Roma, Ed. Miscellanea Francescana, 1984, pp. 395-417 (testo edito già in «Miscellanea Francescana», 83, 1983, pp. 499-1021: 880-889).

¹⁸ Le norme prevedevano che, allontanandosi dal convento, un religioso potesse portare con sé anche alcuni volumi presi in prestito dalla biblioteca comune, purché ne avesse ottenuto il permesso da

che non di rado si trovano sovrapposte, sono puntualmente datate con luogo, anno, mese, giorno, a volte persino con l'ora¹⁹, e completate dall'indicazione dell'incarico rivestito nella circostanza, fornendo così il contesto biografico preciso in cui collocare l'acquisizione o l'uso del singolo libro.

Una tale attenzione all'attestazione di proprietà o possesso è sottolineata dall'accurata *mise en page* per le prime annotazioni. Disposte per lo più sul recto della carta di guardia – e nei libri a stampa reiterate sul frontespizio –, si aprivano con l'invocazione *Iesus, Maria, Franciscus* (a volte integrata da *Antonius Patavinus Bonaventura omnesque sancti mihi adsint semper*) seguita, a debita distanza, dal corpo della nota vera e propria che si concludeva con un semplice elemento decorativo costituito da una o più (fino a tre) linee ondulate.

Sui libri a stampa ulteriori tracce si riferiscono più direttamente alla lettura delle opere, come le sottolineature, le *maniculae* e i brevi commenti sul testo o sull'autore, che trovano spazio nei margini bianchi insieme a rapide annotazioni personali su fatti o personaggi con i quali entrò in contatto, quasi come se quei margini fossero le pagine di un diario personale. Nei manoscritti le stesse intestazioni e sottoscrizioni diventano l'occasione per ricordare affetto o gratitudine verso un maestro, come Giuseppe Citarelli suo docente ad Ascoli Piceno²⁰, o un

un superiore e stilasse una lista dei libri presi, così da garantire al bibliotecario di poterne verificare la restituzione. Purtroppo non sono stati individuati, fino ad ora, inventari redatti da Paci in occasione dei suoi spostamenti. Per esempi di simili elenchi cfr. Rosa Marisa Borraccini e Silvia Alessandrini Calisti, *I libri dei frati. Le biblioteche dei Minori conventuali alla fine del secolo XVI dal codice Vaticano latino 11280*, in Bartolacci e Lambertini (a cura di), *Presenze francescane nel camerinese*, cit., pp. 273-300: 289-291.

¹⁹ A titolo esemplificativo BCS, Manoscritti, b. *Giuseppe Paci*, fasc. 13, *Sermo de beatissima virgine Maria pro secundo sabbatho sacratissimae Quadragesimae*, sul verso dell'ultima carta: «Urbini 22 octobris anno 1667, hora 23» e *ibid.*, fasc. 21, al termine della prima lezione «Ferrariae die quarta novembris hora prima noctis», mentre alla conclusione della *lectio* successiva «Ferrariae 6 novembris 1671 hora 14». Alcune volte anche in esemplari a stampa: Bernardino Faino, *Catalogi quatuor compendiarj quos coelum sancte Brixianae ecclesiae circumplectitur*, Brescia, Antonio Ricciardi, 1658, BCS, Antico Sei 487, sul recto della carta 203r completa la nota di possesso con l'indicazione dell'ora (*hora 23*), mentre nell'esemplare Hermann Busenbaum, *Medulla theologiae moralis, facili ac perspicua methodo resoluens casus conscientiae*, Venezia, Benedetto Miloco, 1672, BCS, Antico Sei 549, l'indicazione nella nota di possesso sul recto della carta di guardia sembrerebbe riferirsi all'acquisto: «Frater Iosephus a Sarnano [...] emit Venetiis die secunda novembris 1674 hora 22 in Platea divi Marci, et exbursavit ex suis elemosinis liras duas Venetae monetae».

²⁰ Originario di Ascoli Piceno Giuseppe Citarelli si era laureato nel collegio di San Bonaventura a Roma e fu reggente a Ferrara e a Genova prima di tornare nella città natale. Rivestì anche il ruolo di *visitor studiorum* per le province di Marche, Umbria e Bologna, cfr. Archivio Parisiani, *Iosephus Citarellus de Asculo*. Viene ricordato come «addottrinato in divinità e filosofia ... vigoroso e fecondo oratore» in Giacinto Cantalamessa Carboni, *Memorie intorno i letterati e gli artisti della città di Ascoli nel Piceno*, Ascoli Piceno, Luigi Cardi, 1830, p. 167. Nelle intestazioni delle *Disputationes* trascritte assistendo alle lezioni di Citarelli lo studente sarnanese richiama la paternità del testo con espressioni quali «auctore admodum r. p. magistro Citarellio Asculano meo preceptore carissimo» (BCS, ms E 209). Ma tra le attestazioni d'affetto la più commossa è quella che chiude la *sectio septima* delle *Disputationes in secundum librum physycorum*: «Haec fuit ultima sectio nobis, fratri Hieronymo Galletto de Fulgineo, fratri Felici

benefattore, come il cardinale Giovanni Battista Pallotta da Caldarola, suo 'protettore' negli anni di studio a Roma²¹.

Il caso più emblematico è rappresentato dall'esemplare del *Quaresimale* di Girolamo Franceschi tra le cui pagine si sovrappongono diversi segni e annotazioni²². Ad un primo livello appartengono le sottolineature, i richiami ad uso personale, i commenti e le parole di ammirazione per l'autore. Ad una seconda tipologia si possono ascrivere quelle postille, per lo più datate, che testimoniano due distinte modalità d'uso del libro: la lettura condivisa (o fors'anche un prestito) e il margine bianco come diario personale. Al primo caso appartengono le *maniculae* e le sottolineature accompagnate da brevi note in corsiva posata, datate dal 1663 al 1670, e indirizzate ad un certo frate *Lunano* (probabilmente da Lunano, senza dubbio uno studente) a cui Paci sollecitava la lettura meditata di alcuni passi²³. Al secondo caso si possono ricondurre successive annotazioni, redatte tra il 1670 ed il 1677, che hanno come principale oggetto d'attenzione un certo frate *Cossignano* (da Cossignano, anche lui, sembrerebbe, un suo studente). Con toni pungenti e termini anche piuttosto forti Paci accusava frate Cossignano di essere un 'mormoratore' e un cattivo predicatore²⁴. Esattamente in corrispondenza dei passi del testo ritenuti un esempio di eccellente predicazione o quelli in cui si criticavano i comportamenti non adatti ad un buon cristiano, i margini si riempiono di rimproveri sulla scarsa preparazione del frate, che preferisce allo studio le bisbocce (*baraccole*)²⁵, e di minacce

Brigileo ab Amatricio et fratri Iosepho Antonio Pacio de Sarnano declarata ab admodum rev. p. Iosepho Citarellio de Asculo fel. record. qui obiit die 16 iunii die mercurii hora 17 cum maerore totius civitatis et religionis cum fuerit theologorum omnium nostro tempore florentium concurrans (?)1649» (*ibid.*, ms E 208). Che il dolore per la perdita colpì l'intera comunità di Ascoli si può senz'altro desumere anche dalla lapide con effigie che fu posta nella chiesa di S. Francesco dove Citarelli fu sepolto, per la quale si vedano Gaetano Frascarelli, *Memoria ossia illustrazione della Basilica e del Convento dei padri conventuali in Ascoli Piceno*, Ascoli Piceno, Cardì, 1855, p. 193 e Gregorio Giovanardi, *Memorie minoritiche dal ms Gambalungiano D IV 231 del sec. XVIII*, «Picenum Seraphicum», 1, 1915, 2, pp. 183-197: 190.

²¹ BCS, Manoscritti, b. *Giuseppe Paci*, n. 3, sottoscrizione fasc. 18 «Romae in collegio s. Bonaventurae 2 ianuarii 1657 hora 3... sub protectione eminentissimi cardinalis Io. Baptistae Pallotti Picenae provinciae splendoris...»; ms E 220, c. di guardia ant.: «in Romano sancti Bonaventurae collegio collegialis sub protectione eminentissimi cardinalis Pallotti Picenae Provinciae patris et domini mei colendisimi». Sul cardinal Pallotta si veda il profilo in Salvador Miranda, *The Cardinals of the Holy Roman Church*, c. 1998-2009, <<http://www.fiu.edu/~mirandas/bios1629.htm#Pallotta>> (ultima consultazione 20 febbraio 2009).

²² Girolamo Franceschi, *Quaresimale... parte prima*, Firenze, Stella, 1660, BCS, Antico Sei 415.

²³ *Ibid.*, p. 22 «Nota che vuole dire, ridere non sardonico. Legilo bene mio fratello Lunano caro perché è curioso assai [...]»; *ibid.*, p. 63 accanto alla *manicula* «Nota figliolo che bella cosetta è questa».

²⁴ *Ibid.*, p. 156 «Cossignano male vento legi dove è il segno e sii una volta civile et impara a predicare [...]»; *ibid.*, p. 240 «cloaca pestifera della tua bocca sdentata et [...] quella tua lingua che sempre taglia [...]»; *ibid.*, p. 672 «Cossigna' leggi e non mormorare conforme al tuo solito [...]».

²⁵ *Ibid.*, p. 160 «Hai voluto esercitarti nelle baraccole dove hai fatto gran profitto, ma ti sarà di molto danno all'animo et al corpo, all'anima per l'offesa di Dio e al corpo perché sarai baculato ben bene e te ne vergognerai [...]»; *ibid.*, p. 243 «Cossignano fuggi l'adulatione et le baraccole e fa una volta a modo mio che ti amo, perché se farai altrimenti le cose tue non possono andare bene [...] ad

circa una punizione corporale a fronte del suo comportamento sconsiderato²⁶. La grafia di queste annotazioni è fortemente corsiva, a tratti di complessa e difficile lettura, e suggerisce l'idea di pensieri fissati nel corso di una riflessione 'innescata' dal testo riletto; opinioni che senza dubbio frate Cossignano non lesse, ma che Paci gli fece comunque presenti²⁷.

Note di proprietà e possesso, segni d'uso e lettura, postille (testuali e non) restituiscono maggiore profondità ad un personaggio che intese lasciare in modo intenzionale traccia di sé e della sua esistenza nei propri volumi, con piena coscienza del potere testimoniale della scrittura. Tale consapevolezza si coglie, ad esempio, in alcune riflessioni extra-testuali poste in calce ad un elaborato didattico in cui si legge chiaramente: «in hoc tempore [1666] insurrexerunt malignitates contra studium et regentes, opera cuiusdam viri qui alio nomine non debet gaudere nisi face seu exitio, a quo Deus liberat omne monasterium, cum se habet instar locustae et bruchi»²⁸.

Ed in questa prospettiva meglio si comprende anche il caso dell'*Auuento* del minore riformato Antonio di Santo Stefano, il quale, secondo Paci, si sarebbe reso colpevole di plagio avendo stampato a suo nome le prediche di un altro religioso, il conventuale Antonio *Gerace* (forse da Gerace). La *damnatio* percorre tutto il testo, con note di denuncia del plagio, prendendo l'avvio fin dal frontespizio – «il p. Antonio di S. Stefano ha fatto stampare a suo nome l'Auento del padre Gerace min. con. di S. Francesco. Lo noto acciò si sappi che l'ha solamente copiato» – e, come *in pendant*, concludendo alla fine del testo: «viva il padre Antonio di S. Stefano min. osservante il quale ha saputo così bene copiare l'Auento del padre Gerace min. con. E quel che maggiormente importa l'ha saputo fare stampare a suo nome, senza pensare che si saria saputo da qualche persona»²⁹.

L'atto dell'annotare sembra così superare le più semplici motivazioni di carattere squisitamente pratico e si caratterizza come una necessità profonda, personale ed esistenziale, a tratti quasi ossessiva, di lasciare memoria duratura della propria vicenda personale.

ogni modo il baculo nodoso si avvicinerà». Si è inteso il termine *baraccola* nel senso di 'gozzoviglia, bisboccia' riconducendolo al senso figurato e dialettale del termine 'baracca' come indicato, tra gli altri, in Policarpo Petrocchi, *Novo dizionario universale della lingua italiana*, Milano, Tréves, 1924, *sub voce* e Salvatore Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino, UTET, 1961-2002, *sub voce*. Nessuno dei dizionari consultati attesta la forma 'baraccola'.

²⁶ Come si legge nei passi riportati alla nota precedente Paci fa esplicito riferimento al fatto che la punizione sarà costituita da legnate vere e proprie: *sarai baculato ben bene e il baculo nodoso si avvicinerà*.

²⁷ Franceschi, *Quaresimale*, cit., p. 545: a proposito delle punizioni Paci scrive: «questi sono i frutti delle baraccole dalle quali non ti sei voluto emendare e non hai mai voluto credere a me che sempre ti predicavo di emendarne [...]» il corsivo è mio.

²⁸ BCS, ms E 216, fasc. 10, cc. n.n., ultima carta.

²⁹ Antonio da Santo Stefano, *Auuento*, Venezia, Bartolomeo Tramontino, 1673, BFFMa, II 2 C 26.

Cursus studiorum, primi incarichi e nucleo originario della raccolta

Giuseppe Paci nacque a Sarnano il 24 novembre 1629 da *Antonius Ioannis Pacii e Pascutia De Zochis*³⁰. Non si conosce la data del suo ingresso nell'Ordine che, secondo le norme, non poteva avvenire prima dei 14 anni d'età, né è noto dove trascorse il periodo di noviziato³¹. Le prime notizie sulla sua vita regolare si desumono da quattro manoscritti in cui Paci si dice studente presso il convento di Ascoli Piceno negli anni 1648-1650³². Secondo la ridefinizione dello *study network* Conventuale presente nelle costituzioni Urbane (1628), il convento ascolano era sede di un *gymnasium tertiae classis* e quindi destinato allo studio della Logica³³. La *Lettera pastorale* del generale Michelangelo da Santo Mauro (1648) precisava in merito: «Regentes, seu Lectores tertiae classis in suo triennio totam Logicam exacte, ac complete, necnon octo Physicorum libros enucleare teneantur; hac praescripta [sic] methodo, ut in primo sexquianno Logicam ipsam; in reliquo Physicorum perlegant libros, & explanent»³⁴.

I manoscritti di Giuseppe Paci non testimoniano lo studio della logica, ma nei primi due anni la frequenza di corsi di filosofia naturale, confermando

³⁰ APS, Parrocchia di S. Maria in piazza, *Libri dei Battesimi*, vol. 2 (29 nov. 1628-4 sett. 1681), c. 4r. È lo stesso Paci nella sottoscrizione al fascicolo *Disputationes in septimum physycorum librum* (BCS, ms. E 209, cc. n.n.) a ricordare «[...] ego frater Iosephus Pacius filius Antonii et d. Pascutiae de Zochis scripsi in conventu nostro Sarnani aetatis meae anni XX et mensibus quinque». Il nome della madre nell'atto di matrimonio (APS, Parrocchia di S. Maria in piazza, *Matrimoni*, c. 71r, 14 febbraio 1629) non è però *Pascutia De Zochis*, ma *Pascutia filia Francisci alias Buscaliae*.

³¹ Dopo il Concilio di Trento molta attenzione fu riservata alla riorganizzazione dell'accesso all'Ordine, definendo chiari limiti d'età ed indicando luoghi deputati all'anno di probazione, cfr. Parisiani, *La Riforma Tridentina e i Frati Minori Conventuali*, cit., p. 516. Durante il capitolo provinciale del 1620 i frati marchigiani stabilirono le sedi di noviziato presso i conventi di Ancona e Fabriano, cfr. *Acta prouinciae Marchiae*, p. 51.

³² BCS, ms. E 227, pagina del titolo «Ad usum fratris Iosephi Pacii Sarnanensis ex Ord. Min. Conventualium in Asculanensi coenobio inter studentes minimi 1648»; *ibid.*, ms. E 209, cc. n.n., sottoscrizione al fascicolo *Disputationes in quintum physycorum librum* «[ad usum] fratris Iosephii Pacii de Sarnano Ord. Min. Con. s. Francisci in Asculano sacri ordinis lyceo alumni anno 1648, 1649, 1650»; *ibid.*, ms. E 210, cc. n.n., pagina del titolo: «Ad usum fratris Iosephi Pacii de Sarnano Ord. Min. Conventualium in Asculano lyceo alumni 1650».

³³ Sullo *studium* di Ascoli Piceno mancano lavori specifici, e per questo rapido cenno si sono impiegate le notizie inedite rinvenute in Archivio Parisiani, *Ascoli - studio*. Per i secoli XIII-XIV un profilo dello *studium* si può evincere da Roberto Lambertini, *Giacomo d'Ascoli, Francesco d'Appignano, Giovanni di Ripatransone: custodia ascolana e cultura scolastica francescana nel Trecento*, in Giannino Gagliardi (a cura di), *I francescani dalle origini alla controriforma*, Ascoli Piceno, Istituto superiore di studi medievali, 2005, pp. 69-85 (Gli ordini mendicanti nel piceno, 1). Nessun riferimento allo studio ascolano compare invece in Orazio Civalli, *Visita triennale ossia Memorie storiche riguardanti i diversi luoghi di essa Provincia raccolte dall'autore nel tempo del suo provincialato*, in *Delle antichità picene dell'abate Giuseppe Colucci patrizio camerinese*, 31 voll., Fermo, 1786-1797, vol. XXV, pp. 13-17, né in Ilario Altobelli, *Genealogia Seraphica*, (Roma, Archivio San Isidoro, cod. 17), cc. 165r-173v.

³⁴ *Lettera Pastorale*, pp. 93-94. Per un *excursus* sui programmi di studio fino al 1628 cfr. Bocchetta, *La legislazione dei Minori Conventuali*, cit., p. 260.

che il programma definito dal ministro generale nel 1648 era di fatto seguito nelle scuole e forse, proprio per questo, puntualizzato ufficialmente nel suo documento pastorale. Il terzo anno seguì invece lezioni relative al programma del successivo triennio di Filosofia³⁵. Si potrebbe supporre, dunque, che lo *studium* ascolano assolvesse anche il compito di *gymnasium secundae classis* (corso che sarà chiaramente impartito alla fine del XVII secolo) oppure che in presenza di studenti particolarmente capaci si improntassero lezioni con i programmi del triennio successivo.

Come in altri più noti casi, rispetto alla normativa vigente nella promozione agli ordini sacri e nella carriera studentesca, Giuseppe Paci anticipò i tempi: fu ammesso come studente ginnasiale prima dei 21 anni previsti, nel 1648 aveva infatti solo 19 anni, e ricevette gli ordini minori il 18 ottobre del 1649 a Ripatransone³⁶.

Nello *studium* ascolano Paci seguì le lezioni di Giuseppe Citarelli³⁷, Giuseppe Civalli³⁸ e Silvestro Manardi³⁹. Preparato da questi ultimi due difese *publicas theses* il 20 maggio del 1649 in seno al capitolo provinciale di Pesaro, come lui stesso ricorda, senza però chiarire se si trattò dell'esame per otte-

³⁵ Cfr. BCS, ms E 208 e ms E 209 che contengono le *Disputationes in octo librum physicorum ad mentem Scoti* (comilate tra il 4 febbraio 1649 ed il 17 marzo 1650); il ms E 210 contiene, invece, le *Disputationes in libros Aristotelis de coelo et mundo ab amodum reverendi p. magistro Citarellio ab Asculo summo studio elaboratae*.

³⁶ Archivio Parisciani, *Iosephus Pacius*. Sui limiti d'età per l'accesso all'Ordine cfr. *Constitutiones Vrbae*, pp. 167 e 179 e *Lettera pastorale*, pp. 93-95. A titolo esemplificativo: Bartolomeo Mastri (1602-1673) fu ordinato diacono a 15 anni anziché a 16, come prevedevano le norme, e sembra aver svolto in 5 o 6 anni il percorso delle tre classi ginnasiali invece dei 9 previsti, cfr. Marco Forlivesi, *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo*, Padova, Centro Studi Antoniani, 2002, (Fonti e studi francescanei, XI, Studi, 1), pp. 42 e 80. Giovanni Franchini (1633-1695) ricevette l'ordinazione presbiteriale a 24 e non a 25 anni e svolse in 9 anni anziché nei 12 previsti il *cursum studiorum* per la laurea, cfr. Francesco Costa, *Il P.M. Giovanni Franchini da Modena dei Frati Minori Conventuali (1633-1695). Cenni biografici e scritti*, «Miscellanea Francescana» 101, 2001, pp. 282-378: 290-291. Lorenzo Ganganelli (1705-1774) futuro papa Clemente XIV, fu ammesso al ginnasio di terza classe di Pesaro, dove restò solo un anno, prima dei 21 anni, cfr. Gustavo Parisciani, *Gianvincenzo e Lorenzo Ganganelli «figli» del convento di Urbino. Due opposte vicende*, «Picenum Seraphicum», 17, 1984-1987, pp. 5-130: 57.

³⁷ Su Citarelli cfr. *supra* nota 19.

³⁸ Scarse le notizie su questo religioso anche presso l'Archivio Parisciani la cui scheda è desunta proprio dalla pagina del titolo del ms E 209. Sebbene già trascritto in Avarucci, *La biblioteca francescana*, cit., p. 221, si ritiene opportuno riportare nuovamente il passo: «Disputationes in quartum phisycorum ubi de loco vacuo et de tempore disputatur ab admodum r. p. magistro Iosepho Civallio de Asculo summa cura summoque studio elaboratae mihique explicatae ab admodum r. p. magistro Silvestro Manardo qui in officio reggentis admodum reverendo Civallio supradicto qui suum extremum clausit diem Asculi XV kalendas iulii currentis anni 1649 et sub ipso publicas theses substinui 20 maii in nobilissima et pulcherruma [sic] civitate Pisauri dum ibi capitulum provinciale, in quo electus fuit admodum r. p. magister Bernardus ab Ancona, celebraretur».

³⁹ Silvestro Manardi de Podio (Poggio Canoso), aveva ottenuto il titolo di dottore in arti e sacra teologia nel 1647, dopo aver frequentato il corso triennale al collegio di S. Bonaventura a Roma. Nel 1649 venne designato reggente nello studio ascolano, quindi lo sarà per gli *studia* di Pisa, Fermo e Fano, cfr. Archivio Parisciani, *Sylvester Manardus de Podio poi de Amandola*.

nere la promozione al grado successivo di istruzione oppure di una di quelle pubbliche occasioni in cui gli studenti erano chiamati a dare prova della propria preparazione⁴⁰. Non aiutano in tal senso neppure le notizie biografiche successive, dal momento che lo si trova presso lo *studium* ascolano fino al principio del 1650. In effetti si hanno informazioni parziali sul quinquennio 1650-55 ed in particolare sulla conclusione del suo *cursus studiorum* con il triennio teologico indispensabile per l'ingresso al collegio S. Bonaventura di Roma⁴¹.

Insieme a *Hilarius* Fabbretti da San Leone, baccelliere di convento, e *Theodorus* Brini (o Brinci) da Apiro, *magister artium*, il 15 giugno 1650 veniva designato *magister studii* o *studentium*⁴² presso il *gymnasium* di Urbino, che era *studium secundae classis*⁴³, iniziando così il suo tirocinio d'insegnamento⁴⁴.

Completato il triennio ad Urbino, nel giugno del 1653, dopo la consacrazione sacerdotale a Montalto (8 marzo), veniva nominato *magister artium* presso lo *studium secundae classis* di Pavia, con il compito di occuparsi, per

⁴⁰ La notizia della disputa pubblica in BCS, ms E 209 (cfr. *supra* nota 37). Sugli esami per la promozione e le dispute pubbliche in seno ai capitoli oltre a *Constitutiones Urbanae*, pp. 180-181, si vedano anche Forlivesi, *Scotistarum princeps*, cit., pp. 97-98 e Id., *Materiali per una descrizione della disputa pubblica e dell'esame di laurea in età moderna*, in Alessandro Ghisalberti (a cura di), *Dalla prima alla seconda Scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, Bologna, Ed. Studio domenicano, 2000 (*Philosophia*, 28), pp. 252-279.

⁴¹ Lorenzo Di Fonzo, *Lo studio del dottor serafico nel «Collegio di S. Bonaventura» in Roma (1587-1873)*, «Miscellanea Francescana», 40, 1940, pp. 153-183; Id., *Nel quarto centenario di fondazione del romano «Collegio di S. Bonaventura» OFMConv (1587-1987)*, *ibid.*, 87, 1987, pp. 3-31. Per la descrizione dell'esame d'ammissione cfr. Francesco Antonio Benoffi, *Degli studi nell'Ordine dei Minori*, *ibid.*, 32, 1932, pp. 23-24.

⁴² Archivio Parisiciani, *Iosephus Pacius*. Secondo la *Lettera pastorale*, p. 98, «magister studentium praedicamentorum, & praecabilium libros textibus praeditos, & disputationibus convalidatos primis duobus annis explanet; ultimo autem, Scoti universalialia diligenter excutiat».

⁴³ *Constitutiones Urbanae*, p. 176. Lo studio urbinato era il più importante tra quelli marchigiani già alla metà del XV secolo, cfr. Lorenzo Di Fonzo, *Gli studi generali dei F. M. conventuali nelle due «Tabulae studiorum» dei generali Della Rovere (1467) e Sansone (1488)*, «Miscellanea Francescana», 86, 1986, pp. 503-578: 564 e 574. Nel 1504 vi si tenevano i corsi di Fisica e Logica, cfr. Gustavo Parisiciani (a cura di), *Regesta Ordinis fratrum minorum conventualium 2: 1504-1516*, Padova, Centro studi Antoniani, 1998 (Fonti e Studi Francescani VII, Regesti 2), pp. 48-49. Nel 1596 e nel 1620 è *studium generale* di seconda classe, dove le disposizioni capitolarie edite nel 1622 individuano un *gymnasium theologiae*, cfr. *Decreta generalis capituli Viterbiensis De reformatione studiorum Ordinis minorum conventualium*, Padova, Lorenzo Pasquato, 1596, c. A2v e *Reformatio studiorum*, p. 79; *Acta Prouvinciae Marchiae*, p. 51. Nel 1701 Clemente XI eleverà il *gymnasium* a *collegium*. Nel contesto cittadino lo studio dei Minori conventuali rivestiva anche il ruolo di studio pubblico almeno dal XVI secolo (Parisiciani, *Gianvincenzo e Lorenzo Ganganelli*, cit., pp. 14-26) accanto all'altro studio pubblico della città, quello comunale, che nel 1671 diverrà Università, cfr. Filippo Marra, *Chartularium per una storia dell'Università di Urbino, 1563-1799*, 2 voll., Urbino, Argalia, 1975, vol. I, pp. 21-40.

⁴⁴ I religiosi potevano, ancora prima di aver concluso il corso di studi, accedere ai gradi minori dell'insegnamento, cfr. Lorenzo Di Fonzo, *Il magistero teologico nella tradizione francescana conventuale e nella vita del «padre maestro» Fasani*, in Francesco Costa (a cura di), *San Francesco Antonio Fasani O.F.M.Conv tra storia apostolato e dottrina*, Padova, Edizioni Messaggero, 1989, pp. 141-195: 158-169.

l'intero triennio, dei «libros topicorum, elenchorum et perhiermeniarum textualiter, & per disputationes»⁴⁵. Fu in questi anni che si applicò presumibilmente agli studi teologici. Il Franchini nella sua *Bibliosophia*, menzionando il contributo offertogli dal sarnanese nella stesura del profilo del cardinale Costanzo Torri, lo ricordava come suo *condiscepolo in theologia*, lasciando intendere la frequenza comune di un corso teologico⁴⁶. Il Franchini frequentò le lezioni del maestro Marziale Pellegrini nel 1653 a Ferrara e nel 1654-55 a Milano, poi nello stesso triennio di Paci fu collegiale soprannumerario del bonaventuriano a Bologna⁴⁷. Il termine *condiscepolo* potrebbe quindi riferirsi alla frequenza delle lezioni del *magister* Pellegrini come anche al successivo *status* di collegiale.

Fu senz'altro Giovanni Battista Pallotta da Caldarola, dal 1647 cardinale protettore del collegio romano⁴⁸, ad inserire nella rosa degli esaminandi il nome di Giuseppe Paci, al quale, peraltro rilascerà, nel 1658, la licenza per addottorarsi nel capitolo di Assisi⁴⁹. Superato l'esame d'ammissione nel 1655, il sarnanese, dunque, intraprendeva l'ultimo e più prestigioso percorso della sua carriera scolastica.

Il programma formativo del collegio serafico, pur mantenendo l'indirizzo bonaventuriano, nel corso del Seicento vedeva privilegiata la lezione *ad mentem Scoti*, allineandosi maggiormente ai programmi didattici degli altri *Collegia*⁵⁰. A questo orientamento si attennero dunque i suoi docenti, tra i quali Felice Gabrielli, Michelangelo Catalano e Giovanni Bernardino Ciaffoni⁵¹,

⁴⁵ *Lettera pastorale*, p. 98. Per gli incarichi si veda Archivio Pariscisciani, *Iosephus Pacius*, mentre sullo *studium* pavese cfr. *Constitutiones Urbanae*, p. 176.

⁴⁶ Giovanni Franchini, *Bibliosophia, e memorie letterarie di scrittori francescani conuentuali ch'hanno scritto dopo l'anno 1585*, Modena, eredi Soliani, 1693, p. 157, il passo è il seguente: «Il card. Sarnano si chiama Torri [...] così m'accerta tra gli altri il p. maestro Gioseffo Paci da Sarnano definitor perpetuo di quella provincia per il merito di duodennio speso insegnando nella catt. di Urbino, Ferrara, Pavia ecc. e già mio condiscepolo in th.»

⁴⁷ Costa, *Il p. m. Giovanni Franchini da Modena*, cit., pp. 292-293.

⁴⁸ Vincenzo Maulucci, *Il pontificio collegio sistino di S. Bonaventura*, «Miscellanea Francescana», 105, 2005, pp. 667-748: 690.

⁴⁹ Per le annotazioni cfr. *supra* nota 20. La licenza, datata Caldarola 6 maggio 1658, viene riportata nel testo del diploma di laurea in teologia rilasciato dal generale Felice Gabrielli di cui si conserva una copia in AGO, Fondo documenti personali, b. *Giuseppe Paci* (da notare che il documento della laurea è l'unico presente nella busta). Si coglie l'occasione per ringraziare Andreas Fieback, archivista e bibliotecario generale, per la disponibilità e l'aiuto nelle ricerche.

⁵⁰ Di Fonzo, *Il romano collegio di S. Bonaventura*, cit., pp. 20-21; Id., *Lo studio del dottor serafico*, cit., pp. 162-168; Tullio Faustino Ossanna, *Bartolomeo Mastri (1602-1673) OFMConv. Teologo dell'incarnazione*, Roma, Ed. Micellanea Francescana, 2002 (I Maestri francescani, 12), pp. 35-42.

⁵¹ Felice Gabrielli, pur eletto generale nel 1653, non abbandonò l'insegnamento prima dell'elezione vescovile del 1659, cfr. Di Fonzo, *Lo studio del dottore serafico*, cit., p. 174. Su Michelangelo Catalano da S. Mauro Forte (Potenza) docente dal 1653 al 1660 si veda Maulucci, *Il pontificio collegio sistino di S. Bonaventura*, cit., p. 690. Giovanni Bernardino Ciaffoni da S. Elpidio fu primo reggente dal 1657 al 1658 (AGO, CSB, *Mandati*, anno 1657, p. 109) e nel 1660 (Domenico Sparacio, *Frammenti biobibliografici di scrittori ed autori minori conuentuali dagli ultimi anni del '600 al 1930*, Assisi, C.E.F.A., 1931,

come dimostrano tanto le *lectiones* e le *disputationes* contenute nei manoscritti composti in quegli anni⁵², quanto le prime edizioni acquistate sui banchi del fornito mercato librario romano. Il 24 ottobre 1655 comperava, infatti, il *De Deo vno, et trino* di Gaspare Sghemma⁵³; il 21 novembre seguente il *De personis producentibus Spiritum Sanctum* di Matija Ferkić⁵⁴; il 1° aprile 1656 le *Theologicae disputationes* di Felice Gabrielli⁵⁵; il 13 maggio 1657 un tomo della *Sacrae theologiae summa Ioannis Duns Scoti* di Angelo Volpe⁵⁶; il 20 giugno 1657 il primo tomo dei *Commentaria in quartum librum Sententiarum* di Lorenzo Brancati⁵⁷. In data non meglio precisata entrarono nella sua collezione il *Florilegium* del minore John Waleys⁵⁸, i *Sermones quadragesimales* ed i *Sermones sancti Augustini ad heremitas*⁵⁹. Queste ultime due dovevano fornire un utile supporto all'attività di predicazione, che, oltre le lezioni e le dispute, era parte integrante del percorso formativo di un religioso. Sul recto della carta di guardia anteriore dei *Sermones quadragesimales* Paci ha lasciato memoria dei due incarichi più prestigiosi, annotando, con malcelata soddisfazione, «Questo libro è del p. Sarnano collegiale di S. Bonaventura meritissimo predicatore celebre in Roma et Alatri. Confessore straordinario et ordinario

pp. 55-56). Del suo insegnamento Paci trascrisse la lezione *De praedestinatione sanctorum et impiorum reprobatione ad mentem Scoti ab admodum R. P. magistro Io. Bernardo de Sancto Elpidio in seraphico divi Bonaventurae collegio regente ac rectore meritissimo explicatus et exaratus*, (1657), BCS, ms E 229. L'argomento rientrava nel programma che il *primus regens* doveva trattare desumendolo dalle *Sententiae*, cfr. *Lettera pastorale*, p. 94.

⁵² Per il 1655: BCS, ms E 211 *Tractatus de iustitia et iure ad mentem Scoti*; per il 1656: *ibid.*, ms E 212 *Tractatus theologicus ex 2° Sententiarum de primo hominis statu ad mentem Scoti*; per il 1657: *ibid.*, ms E 230 *Trattato sulla visione beatifica ad mentem Scoti*. Di questo triennio romano restano appunti diversi anche in *ibid.*, ms E 227, ms E 220 e Manoscritti, b. *Giuseppe Paci*, fasc. 1-7 (in parte mutili).

⁵³ Gaspare Sghemma, *De Deo vno, et trino scotica opuscula...*, Palermo, Alfonso dell'Isola, 1645-1652, 2 voll., BCS, Antico Sei 518-519.

⁵⁴ Matija Ferkić, *De personis producentibus Spiritum Sanctum...*, Padova, Tipografia camerale, [1650], BCS, Antico Sei 292.

⁵⁵ Felice Gabrielli, *Theologicae disputationes de praedestinatione sanctorum, & impiorum reprobatione. Ad mentem diui Bonaventurae, & Scoti...*, Roma, Francesco Felice Mancini, 1653, BCS, Antico Sei 172.

⁵⁶ Angelo Volpe, *Sacrae theologiae summa Ioannis Duns Scoti... Tomus secundus partis quartae*, [Napoli, Camillo Cavalli, 1645?]. BCS, Antico Sei 119. Si tratta dell'ottavo tomo dell'imponente opera in 12 volumi stampata a Napoli tra il 1622 ed il 1646 da Lazzaro Scoriggio e Camillo Cavalli.

⁵⁷ Lorenzo Brancati, *Commentaria... in quartum librum Sentent. mag. fr. Ioannis Duns Scoti... Tomus primus in quo disputationes de sacramentis in genere, de baptismo, & de Eucharistia...*, Roma, eredi di Manelfo Manelfi, 1653, BCS, Antico Sei 130.

⁵⁸ John Waleys, *Florilegium de vita et dictis illustrium philosophorum et breuiloquium de sapientia sanctorum... Recensuit, & nunc primum edidit Fr. Lucas Waddingus*, Roma, Nicolò Angelo Tinassi, 1655, BFFMa, II 2 c 92.

⁵⁹ Rispettivamente *Sermones quadragesimales (qui Anima fidelis inscribuntur) super epistolas quadragesimales*, Venezia, Lazzaro Soardi, 1505, BCS, Antico Cinque 635 1 e *Sermones sancti Augustini ad heremitas*, Venezia, Pietro Quarengi, 1505, *ibid.*, 635 2. Le due edizioni furono acquistate già rilegate in unico volume: la legatura è, infatti, in pelle marrone su supporto cartonato che differisce dalla tipologia alla rustica riscontrata negli altri esemplari di Paci.

utriusque sessus»⁶⁰. La predicazione e la confessione erano due compiti che non tutti i religiosi potevano svolgere, poiché era richiesta quella formazione specifica che solo i più capaci ricevevano, e Paci si dimostra ben consapevole di ciò. Ma soprattutto per predicare la Quaresima a Roma (1656) ed Alatri (1658) il sarnanese dovette ricevere l'incarico dal generale dell'Ordine, in quanto entrambi erano *generalia loca*, una destinazione di sicuro prestigio e perciò ricordata con un certo compiacimento⁶¹. Con identica soddisfazione, sul verso della medesima carta di guardia, sentì poi la necessità di annotare «usui fratris Iosephi a Sarnano Ord. Min. Con. s. Francisci artium et s. theol. doctoris 1658, 25 maii», sottolineando l'importante traguardo raggiunto che si poneva come punto di partenza per una carriera professionale di rilievo all'interno dell'Ordine.

Insegnamento e predicazione: la crescita di una raccolta professionale

Ottenuta la laurea, Paci iniziò la sua carriera di docente come baccelliere di convento nel *gymnasium* di Urbino (1658)⁶². Come s'è visto aveva già rivestito ruoli di docenza, ma si trattava di incarichi minori, mentre il titolo dottorale gli consentì di intraprendere il cammino per i più importanti ruoli di lettore e reggente⁶³. La mansione di baccelliere di convento ad Urbino non lo impegnò che per un solo anno ed il 5 giugno 1659 veniva designato reggente dello *studium tertiae classis* di Recanati⁶⁴. Per questo periodo Paci ha lasciato memoria soltanto della sua attività pastorale: l'acquisto compiuto a Rimini il 6 febbraio 1662 dell'*Aduento* dell'agostiniano scalzo Maurilio da San Brizio⁶⁵ e alcuni sermoni manoscritti⁶⁶. Predicò la Quaresima a Brescia nel 1661 e ad Argenta nel 1662⁶⁷, dove ricevette in dono il *Trattato utilissimo della mortificazione delle nostre passioni* del gesuita Giulio Fazio, un'edizione del XVI se-

⁶⁰ BCS, Antico Cinque 635 1. Per la predicazione come completamento del percorso formativo cfr. Bocchetta, *La legislazione dei Minori Conventuali*, cit., p. 261.

⁶¹ Cfr. Archivio Parisciani, *Iosephus Pacius e Constitutiones Urbanae*, p. 331.

⁶² Archivio Parisciani, *Iosephus Pacius*. Per lo studio urbinato cfr. *supra* nota 42.

⁶³ Di Fonzo, *Il magistero teologico nella tradizione francescana conventuale*, cit., pp. 158-169.

⁶⁴ Archivio Parisciani, *Iosephus Pacius*. Molto poco si conosce dello *studium* recanatese che nel XVIII secolo figura tra gli *studia secundae classis*, cfr. Parisciani, *Gianvincenzo e Lorenzo Ganganelli*, cit., p. 57.

⁶⁵ Maurilio da San Brizio, *Aduento*, Milano, Tipografia arcivescovile, 1661, BCS, Antico Sei 215.

⁶⁶ BCS, Manoscritti, b. *Giuseppe Paci*, fasc. 8-11 contenenti diverse *conciones* quadragesimali in volgare.

⁶⁷ La notizia della predicazione a Brescia, *locus generalis*, si desume da AGO, *Regesta Ordinis*, vol. 45 (1659-1662), gen. Fabretti, c. 218r. Per la predicazione quaresimale ad Argenta, che rientrava nei conventi di competenza del ministro provinciale, la notizia è desunta dalle annotazioni dello stesso Paci in BCS, Manoscritti, b. *Giuseppe Paci*, fasc. 10 dove si trovano appunti vari datati Argenta 18-25 marzo 1662, e dall'annotazione sull'esemplare riportata nella nota seguente.

colo che probabilmente fu scelta dagli offerenti tanto per le qualità dell'autore e dell'opera quanto per un apprezzabile valore 'antiquario'⁶⁸. Forse è a questo periodo di insegnamento che può risalire l'ingresso nel *corpus* librario del *Logicae compendium* di Crisostomo Iavelli, annotato *ad usum*, ma senza data⁶⁹.

Dal 1662 al 1665 fu reggente nello *studium secundae classis* di Fano, insieme al maestro Vincenzo Bartoli da Corinaldo⁷⁰. Paci doveva essere il *primus* o *antianus regens* che «primis duobus annis totam Methaphysicam, & libros de Coelo, & mundo, in tertio prologum Sententiarum studentibus accurate declarat»⁷¹, poiché ricorse più volte per le sue lezioni alle *Disputationes in libros Aristotelis de coelo et mundo*⁷² – esito degli studi ascolani – ed acquisì nel 1663 i due volumi della *Philosophia metaphysicam physicamque complectens quaestionibus contexta* del caracciolino Raffaele Aversa⁷³.

Per l'attività di predicazione di questo triennio, che lo vide tra gli altri impegni a Ferrara (1663) e Parma (1664) per la Quaresima, si hanno pochissime testimonianze manoscritte⁷⁴, mentre più nutrito il numero dei volumi che entrarono nella sua collezione. Nel 1662 acquisì la *Vita di S. Antonio di Padova* di Luca Assarino⁷⁵ e il *Quaresimale* del confratello Girolamo Franceschi, cui

⁶⁸ Giulio Fazio, *Trattato utilissimo della mortificazione delle nostre passioni, & affetti disordinati...*, Venezia, Giovanni Battista Ciotti, 1598, BCS, Antico Cinque 548. Sul recto della carta di guardia anteriore si legge «Jesus Maria Franciscus. Frater Iosephus Pacius a Sarnano Ordinis Min. Con. s. Francisci et Recineti gymnasii regens dono accepit librum hunc in nobilissima terra Argentae dum esset in divi ecclesia collegiata Sancti Nicolai concionator anno Domini 1662 die 25 mensis martii».

⁶⁹ Crisostomo Iavelli, *Logicae compendium... opere ac doctrina iuxta librorum Logicae Aristotelis ordinem mirabili breuitate confectum*, Venezia, Giovanni Maria Bonelli, 1555, BCS, Antico Cinque 624. La nota del sarnanese si riscontra alla carta c. 2R7v mentre sul frontespizio e sulla carta di guardia finale compare il nome di un precedente possessore: «Dominico Tortora Augugliano Ancona 1603».

⁷⁰ Archivio Parisciani, *Iosephus Pacius*. Frammentarie le notizie sullo studio fanese attestato nel 1467 come *studium generale* al quale potevano essere ammessi studenti da qualunque provincia, ma non *per debitum*, cfr. Di Fonzo, *Gli studi generali dei F. M. conventuali nelle due «Tabulae studiorum»*, cit., p. 564. Al principio del secolo XVII fu inserito nel numero degli *studia secundae classis* (cfr. *Reformatio studiorum*, p. 79; *Acta Prouvinciae Marchiae*, p. 51; *Constitutiones Vrbanae*, p. 176) e nel XVIII secolo diverrà studio di teologia, cfr. Parisciani, *Gianvincenzo e Lorenzo Ganganelli*, cit., pp. 60-67.

⁷¹ *Lettera pastorale*, p. 94. Nel corso di seconda classe i reggenti dovevano essere due, cfr. Bocchetta, *La legislazione dei Minori Conventuali*, cit., p. 258.

⁷² BCS, ms E 210.

⁷³ Aversa Raffaele, *Philosophia metaphysicam physicamque complectens quaestionibus contexta...*, Roma, Giacomo Mascardi, 1625-1627, BCS, Antico Sei 332-331. L'esemplare presenta una legatura in pergamena su cartonato decorata con uno stemma dorato sul piatto anteriore. La nota è semplicemente *ad usum* e non specifica la provenienza del volume.

⁷⁴ Archivio Parisciani, *Iosephus Pacius*, entrambi *loca generalia*. La predicazione ferrarese viene ricordata anche nella nota di possesso sul frontespizio del *Quaresimale* del Franchini del 1661, BCS, Antico Sei 416: «Fratri Iosephi Pacii a Sarnano Ord. Mi. Conventualium Fanensis lycei regentis, et in ecclesia sui Ordinis Ferrariae concionatoris anno Domini 1663». L'unico testo delle prediche *ibid.*, Manoscritti, b. *Giuseppe Paci*, fasc. 12: *Concio pro feria quinta dominicae tertiae in Quadragesima. L'idropico volontario*.

⁷⁵ Luca Assarino, *Vita di s. Antonio di Padoua...*, Venezia, Giunta, 1652, BFFMa, II 2 A 2.

aggiunse l'anno seguente il secondo volume⁷⁶. A Fano comperò il 6 giugno 1663 l'Antico Testamento nell'edizione di Lucantonio Giunta del 1519⁷⁷; il 23 maggio 1664 le *Prediche sopra gl'Euangelii di Quaresima* del Panigarola⁷⁸ ed il 10 novembre i *Ricordi* del cavaliere gerosolimitano Sabba da Castiglione⁷⁹.

Il 29 agosto 1665 venne nominato reggente dello studio di Urbino, che da tempo fungeva anche da *studium publicum*, tanto che, per i due trienni d'incarico, in tutte le sottoscrizioni e annotazioni Paci si qualifica *in publico Urbini gymnasio regens/reggens* (la forma varia)⁸⁰. Il ginnasio urbinato era indicato nelle *Constitutiones Vrbanae* come di seconda classe, ma vi si impartivano forse ulteriori e diversi corsi, come dimostrerebbero alcuni trattati composti e utilizzati dal sarnanese in quegli anni. Si hanno, infatti, nel 1665 il *Tractatus theologicus de sanctissimo Incarnationis mysterio ad mentem Scoti* (ms E 213); nel 1666 il *Tractatus theologicus de altissimo Sanctissimae Trinitatis ad mentem Scoti* (ms E 214); nel 1667 il *Tractatus theologicus de actibus humanis ad mentem Scoti* (ms E 217); nel 1668 le *Conciones diversae ad laudem omnipotentis Dei et beatissimae Virginis* (ms E 204) e le *Methaphisicae disputationes* (ms E 218) l'unico della collezione non autografo ed indicato semplicemente *ad usum*. Quindi nel 1670 il *Tractatus theologicus de fruitione ad mentem Scoti* (ms E 226), il *Tractatus de scientia Dei* (ms E 233) ed il *Tractatus de attributis ad mentem Scoti* (ms E 237). Fu anche autore nel 1666 del *Tractatus philosophicus de Maetheoris iuxta placitum Io. Duns Scoti* (ms E 215) e delle *Disputationes in tres libros Aristotelis de anima ad mentem Scoti* (ms E 216).

Secondo la *Lettera pastorale* del 1648 soltanto i commenti all'opera aristotelica erano propri del corso filosofico di seconda classe, mentre il tema della Trinità rientrava nel programma della prima classe e gli altri argomenti teologici erano previsti nei *curricula collegiali*⁸¹.

Non sembra abbia mai tenuto lezioni, invece, come lettore di filosofia o

⁷⁶ Rispettivamente Girolamo Franceschi, *Quaresimale... parte prima*, Firenze, Stella, 1660, BCS, Antico Sei 415 e Id., *Quaresimale... parte seconda*, Firenze, scalee di Badia, 1661, BCS, Antico Sei 416.

⁷⁷ *Biblia cum concordantijs veteris & noui testamenti & sacrorum canonum... vna cum totius biblie compendiollo per rithmos descripto...*, Venezia, Lucantonio Giunta, 1519, BCS, Antico Cinque 479. L'esemplare fu acquistato sul mercato dell'usato: oltre a presentare una legatura in pelle marrone su cartonato, ha una precedente nota di possesso (parzialmente cancellata) sul recto della carta di guardia: «Petri Francisci Romani et amicorum».

⁷⁸ Francesco Panigarola, *Prediche sopra gl'Euangelii di Quaresima... Prima parte [-seconda parte]*, Roma, Stefano Paolini, 1596, BCS, Antico Cinque 149 1-2. I due tomi dell'edizione furono acquistati già rilegati: presentano, infatti, una legatura in pergamena su cartonato.

⁷⁹ Sabba da Castiglione, *Ricordi*, Venezia, Domenico Farri, 1584, BCS, Antico Cinque 468.

⁸⁰ Archivio Parisiani, *Iosephus Pacius*. La notizia dei due incarichi è data anche dallo stesso Paci in BCS, ms E 226, ultima carta: «in hoc Publico Gymnasio regente anno tertio suae regentiae secundi triennii 13 dic. 1670». Per un rapido profilo dello *studium* urbinato cfr. *supra* nota 42.

⁸¹ *Lettera pastorale*, p. 94.

di teologia *in via Scoti* presso lo studio pubblico comunale, mentre potrebbe avervi rivestito il ruolo di primo reggente, ossia di direttore⁸².

L'accrescimento della collezione libraria interessò, anche nel periodo urbinato, la sezione dedicata alla pastorale: il 4 gennaio 1668 acquistò ad Urbino *Il sacro areopago* del confratello Guglielmo Plati⁸³ ed il 15 aprile 1669 a Venezia l'*Auuento* del gesuita Luigi Giuglaris⁸⁴. Molto meno ricca, rispetto a quanto visto per la didattica, la serie di scritti relativi all'attività di predicazione che oltre ad Urbino portò Paci a predicare la Quaresima nel 1665 a Treviso, nel 1666 a Montegiorgio e nel 1669 a Pavia⁸⁵.

Esaudendo la richiesta del sarnanese affinché dopo 12 anni di reggenza potesse portare a termine la sua carriera presso un'importante sede⁸⁶, nel 1671 il ministro generale Marziale Pellegrini nominò Paci reggente del prestigioso *studium* di Ferrara, che da *gymnasium primae classis* era stato nel 1668 promosso a *collegium*⁸⁷. Della produzione manoscritta di questo periodo rimangono soprattutto le lezioni tenute, mentre più frammentarie sono le testimonianze della predicazione⁸⁸, attività che lo vide impegnato per la Quaresima a Cremona (1672), ad Urbino (1673) e a Verona (1674), poi anche a Padova in occasione del capitolo provinciale (22-25 aprile 1674) assieme ai padri maestri Antonio Francati da Rovigo, Bernardino Percoti di Udine e Vito Lepori di Gorizia⁸⁹.

⁸² Un certo «signor dottore Giuseppe Paci» figura nell'atto di nomina per gli anni 1672-1673 con l'incarico di primo rettore per il bimestre settembre-ottobre 1673 e nell'elenco complessivo dei rettori un *Pucci Giuseppe* fu rettore nei bimestri luglio-agosto del 1673 e poi gennaio-febbraio 1676 (cfr. Marra, *Chartularium*, cit., vol. II, p. 84 e vol. I, p. 121). Supponendo un errore di scrittura di *Pucci* per *Paci*, il sarnanese avrebbe potuto svolgere l'incarico nei bimestri indicati, dopo aver chiesto di apportare modifiche alla prima nomina compatibilmente con i suoi impegni.

⁸³ Guglielmo Plati, *Il sacro areopago ouero Annuale per le domeniche doppo la Pentecoste...*, Milano, Francesco Mognaga, 1649, BCS, Antico Sei 223.

⁸⁴ Luigi Giuglaris, *Auuento... et altre prediche insigni...*, Venezia, Paolo Baglioni, 1668, BCS, Antico Sei 237.

⁸⁵ *Ibid.* Manoscritti, b. *Giuseppe Paci*, fasc. 13-15 (mutili). Il testo delle prediche di Montegiorgio si trova in *ibid.*, ms E 220 ed è datato 26-29 marzo. La predicazione a Treviso, unica località nel numero dei *loca generalia*, è riportata con qualche riserva in Archivio Parisciani, *Iosephus Pacius*.

⁸⁶ *Ibid.* Una conferma della richiesta accolta potrebbe riconoscersi nella sottoscrizione di una delle prime *lectiones* ferraresi: «Ferrariae in conventu Sancti Francisci Min. Con. a fratre Iosepho Pacio a Sarnano eiusdem Ordinis et in eodem Ferrariensi lyceo ex benignitate reverendissimi patris magistri Martialis Pellegrini omnium generalis meritissimi regenti 7 die octobris anno 1671», BCS, Manoscritti, b. *Giuseppe Paci*, fasc. 18, c. 30r.

⁸⁷ Sullo studio ferrarese cfr. Carlo Piana, *Lo studio di S. Francesco a Ferrara nel Quattrocento*, «Archivium Franciscanum Historicum», 61, 1968, pp. 99-175 (ripubb. Firenze, Typographia Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1968); Domenico Dal Nero, *L'insegnamento della teologia in Europa e a Ferrara*, in Patrizia Castelli (a cura di), *La rinascita del Sapere. Libri e maestri dello studio ferrarese*, Venezia, Marsilio, 1991, pp. 246-263 e Forlivesi, Scotistarum princeps, cit., pp. 282-284.

⁸⁸ Rispettivamente BCS, Manoscritti, b. *Giuseppe Paci*, fasc. 17-21, 24 e fasc. 22-23, 25. Diversi sono mutili, in particolari quelli relativi alle prediche.

⁸⁹ Archivio Parisciani, *Iosephus Paci*. Tutti e tre i conventi erano *loca generalia*. Per l'incarico durante il capitolo padovano si veda Antonio Sartori, *Archivio Sartori. Documenti di storia e arte francescana*, a cura di Giovanni Luisetto, 4 voll., Padova, 1983-1989, vol. III/1, p. 703.

Per quanto riguarda, invece, gli acquisti librari la scelta cadde, come in passato, sui sussidi per la pastorale. Il 17 settembre 1672 acquistò, infatti, a Ferrara il *Quaresimale* dell'agostiniano Agostino Paoletti⁹⁰ e il 27 gennaio 1674 a Venezia le *Prediche quaresimali* del gesuita Francesco Zuccarone⁹¹, esemplare su cui annotò anche il titolo appena ottenuto di *provinciae Marchiae sacrae Domus Lauretanae perpetuus definitior*⁹². Sempre nella Serenissima e nel medesimo anno, in previsione dell'incarico ricevuto per il capitolo provinciale, acquistò il 6 aprile i *Discorsi predicabili sopra le domeniche dell'anno* dell'agostiniano Maurilio da San Brizio⁹³; il 10 aprile i tre volumi della *Biblioteca morale* dell'oratoriano Giuseppe Mansi⁹⁴ ed il 19 aprile il *Sacro gioiello per le glorie della madre di Dio* del Plati⁹⁵. Successivamente il 15 giugno acquistava le *Prediche quaresimali* del gesuita Tommaso Reina⁹⁶, il 12 luglio *L'amor serafico* del minore riformato Salvatore Vitale⁹⁷ ed il 23 luglio *l'Auuento* di Antonio di Santo Stefano, anche lui dei Minori riformati⁹⁸.

Svolto il triennio di reggenza a Ferrara si chiudeva la carriera di docente di Giuseppe Paci secondo quanto da lui stesso auspicato. Tuttavia un nuovo incarico di sicuro prestigio attendeva ancora il sarnanese: quello di *concionator annualis* presso il convento di Venezia, ufficio che riconosceva l'abilità del predicatore consentendogli di aggiungere al già nutrito *curriculum* un gratificante mandato. Nessuna traccia di questa mansione s'è individuata nella documentazione archivistica consultata, ed essa risulta esclusivamente dalle annotazioni sui volumi, la prima delle quali si trova sull'esemplare delle *Fatiche apostoliche*

⁹⁰ Agostino Paoletti, *Quaresimale...*, Venezia, Tomasini, 1660, BCS, Antico Sei 267.

⁹¹ Francesco Zuccarone, *Prediche quaresimali...*, Venezia, Paolo Baglioni, 1671, BCS, Antico Sei 177.

⁹² Archivio Parisciani, *Iosephus Pacius*: la nomina era avvenuta il 13 gennaio 1674 e faceva seguito alla designazione del capitolo provinciale di Osimo in data 19 ottobre 1673. Il titolo di definitore perpetuo (o di *pater provinciae*) assicurava diverse «religiose comodità» come maggiore rilievo in seno ai capitoli, diritti di precedenza e privilegi nel proprio convento, cfr. Parisciani, *Gianvincenzo e Lorenzo Ganganelli*, cit., p. 37.

⁹³ Maurilio da San Brizio, *Discorsi predicabili sopra le domeniche dell'anno...*, Milano, Francesco Vigone, 1669, BCS, Antico Sei 234.

⁹⁴ Giuseppe Mansi, *Biblioteca morale predicabile nella quale... si contengono copiose materie morali sopra le virtu, e i vitij... Tomo primo [-quinto]*, Venezia, eredi di Francesco Storti, 1666, BCS, Antico Sei 244-246.

⁹⁵ Guglielmo Plati, *Il sacro gioiello per le glorie della madre di Dio...*, Venezia, Guglielmo Oddoni, 1645, BCS, Antico Sei 221.

⁹⁶ Tommaso Reina, *Prediche quaresimali... Parte prima [-seconda]*, Venezia, Combi e La Nou, 1666, BCS, Antico Sei 224-225.

⁹⁷ Salvatore Vitale, *L'amor serafico: la vita angelica, i diuini miracoli, la morte vital' e felice della gloriosa vergine S. Chiara d'Assisi...*, descritta dal R.P.F. Benedetto della Chiarella mis. osser., Milano, Giovanni Pietro Cardi, 1653, BCS, Antico Sei 176.

⁹⁸ Antonio da Santo Stefano, *Auuento*, cit. Su quest'opera e la condanna di plagio che Paci rivolse all'autore si veda *supra* nota 28 e testo.

del canonico regolare Filippo Picinelli acquistata l'8 agosto⁹⁹ e suggerisce che la nomina dovette avvenire tra la fine di luglio ed i primi di agosto del 1674.

L'ufficio del *concionator* in uno dei più importanti luoghi dell'Ordine richiedeva senz'altro impegno nello studio e costante aggiornamento, necessità per le quali Paci poteva ricorrere alla ricchissima biblioteca del convento veneziano e alla principale piazza commerciale della penisola. Il 10 agosto successivo acquistava così il *Dispregio della vanità del mondo* di Diego de Estella¹⁰⁰; il 16 agosto il *Tributo di lode dato al serafico p. S. Francesco* del confratello Andrea Zane¹⁰¹; il 30 agosto *I funesti apparati ouero il Purgatorio* del Plati¹⁰²; il 2 novembre la *Medulla theologiae moralis* del gesuita Hermann Busebaum¹⁰³; il 3 novembre il *De diuinae pietatis vinculis* dell'agostiniano scalzo Stefano da San Gregorio¹⁰⁴; il 29 dicembre il *Sacro trigesimo di varii discorsi* del gesuita Giovanni Battista Manni¹⁰⁵ e in data non meglio precisabile, a causa di una lacerazione del foglio, *I prodigii delle preghiere* del Picinelli¹⁰⁶. Il 15 febbraio 1675 acquistò le *Relationi universali* di Giovanni Botero¹⁰⁷, il 28 maggio il *Theatrum regularium* del minore riformato Angelo da Lantosca¹⁰⁸ ed il 19 agosto *L'aspettato parto di Maria* del Plati¹⁰⁹. La mansione di *concionator annualis* avrebbe dovuto concludersi all'incirca nell'agosto del 1675, ma Paci, secondo le annotazioni successive, rimase nel convento veneziano ancora per tutto l'anno come semplice *concionator*¹¹⁰. Risultano, dunque, nuovi acquisti:

⁹⁹ Filippo Picinelli, *Fatiche apostoliche... co i discorsi nelle feste de i santi Mathia, Giuseppe e dell'Annontiatione...*, Milano, Francesco Vigone, 1672, BCS, Antico Sei 222.

¹⁰⁰ Diego de Estella, *Dispregio della vanità del mondo... Aggiuntoui di nouo le Meditazioni dell'amor di Dio... tradotto dalla lingua spagnuola nella italiana, dal molto reuer. padre Gio. Battista Peruschi...*, Venezia, Michiel Miloco, 1666, BCS, Antico Sei 265.

¹⁰¹ Andrea Zane, *Tributo di lode dato al serafico p.s. Francesco in tre discorsi...*, Venezia, Andrea Baba, 1625, BCS, Antico Sei 363.

¹⁰² Guglielmo Plati, *I funesti apparati, ouero il Purgatorio libri tre...*, Venezia, Tomasini, 1647, BCS, Antico Sei 505.

¹⁰³ Busenbaum, *Medulla theologiae moralis*, cit. (cfr. *supra* nota 18).

¹⁰⁴ Stefano da San Gregorio, *De diuinae pietatis vinculis... Vniuersales tractatus... et nunc per r.p. Bernardinum a SS. Faustino, et Iovita Brixien.... ampliati*, Milano, Francesco Vigoni, 1668, BCS, Antico Sei 235.

¹⁰⁵ Giovanni Battista Manni, *Sacro trigesimo di varii discorsi, per aiuto dell'anime del Purgatorio...*, Venezia, Nicolò Pezzana, 1666, BCS, Antico Sei 231.

¹⁰⁶ Filippo Picinelli, *I prodigii delle preghiere spiegati in cento discorsi scritturali, eruditi, morali*, Milano, Francesco Vigone, 1672, BCS, Antico Sei 233.

¹⁰⁷ Giovanni Botero, *Le relationi vniuersali... diuise in tre parti...*, Brescia, Compagnia Bresciana, 1595-1596, BCS, Antico Cinque 231 1-3.

¹⁰⁸ Angelo da Lantosca, *Theatrum regularium in quo breui methodo, variae decisiones... necnon decreta nouissima sacrarum congregationum vrbis iam publicata, ad regularem disciplinam spectantia, exarantur....*, Venezia, Paolo Baglioni, 1671, BFFMa, II 2 A 3.

¹⁰⁹ Guglielmo Plati, *L'aspettato parto di Maria... Colla giunta di tre prediche per le Pentecoste...*, Venezia, Tomasini, 1659, BCS, Antico Sei 256.

¹¹⁰ Così si definisce in alcune annotazioni, come sul frontespizio della *Summa Diana* (BCS, Antico Sei 173): «Usui fratris Iosephi Sarnani Ord. Min. Con. in magna Venetiarum domo concionatoris anno Domini MCLXXV».

il 2 settembre 1675 il *Leggendario delle vite de' santi* di Alonso de Villegas¹¹¹; il 10 settembre *Delle grandezze di Christo* del gesuita Daniello Bartoli¹¹²; il 14 settembre *La Monaca perfetta* di Carlo Andrea Basso¹¹³; il 10 ottobre 1675 la *Summa* del teatino Antonino Diana¹¹⁴ e il 28 novembre *La vite mariana di S. Antonio di Padoua* del minore riformato Diego da Lequile¹¹⁵. Acquistò anche, ma senza annotare le date precise, i *Discorsi miscellanei predicabili di materie strauaganti* di Domenico de Gubernatis¹¹⁶ e gli *Assunti sopra i Vangeli della Quaresima* del terziario Michele Calvo¹¹⁷, mentre sono indicate semplicemente *ad usum* le *Prediche quadragesimali* dell'olivetano Marcello Ferdinandi¹¹⁸.

Nonostante il prestigioso incarico e la significativa serie di acquisti, ben scarna è la testimonianza della sua attività di predicazione di cui rimane soltanto il fascioletto manoscritto di una predica tenuta il 10 agosto 1675¹¹⁹.

Si chiudeva così il lungo iter professionale che aveva portato il sarnanese lontano dal suo convento. Con il rientro nella Marca fu chiamato a ricoprire cariche istituzionali, che in passato non avrebbe potuto conciliare con l'insegnamento senza contravvenire alle norme¹²⁰, e partecipò attivamente alla vita amministrativa del convento, della custodia e della provincia¹²¹. Non tralasciò, inoltre, gli impegni pastorali che assunse fino all'ultimo, come dimostra

¹¹¹ Alonso de Villegas, *Leggendario delle vite de' santi detti estrauaganti...*, nuouammete con diligenza tradotto di spagnolo in lingua italiana, per don Timoteo da Bagno... arricchito delle vite de santi, che sono stati canonizzati fino al presente..., Venezia, Domenico Miloco, 1673, BCS, Antico Sei 230.

¹¹² Daniello Bartoli, *Delle grandezze di Christo in se stesso e delle nostre in lui...*, Roma e Bologna, Giovanni Recaldini, Ludovico Gasparini, 1675, BCS, Antico Sei 277.

¹¹³ Carlo Andrea Basso, *La Monaca perfetta ritratta dalla scrittura sacra, con autorità, & esempj de' santi padri...*, Venezia, Nicolò Pezzana, 1674, BCS, Antico Sei 242.

¹¹⁴ Antonino Diana, *Summa Diana*, Venezia, Nicolò Pezzana, 1672, BCS, Antico Sei 173.

¹¹⁵ Diego da Lequile, *La vite mariana di S. Antonio di Padoua...*, Lecce, Pietro Micheli, 1648, BCS, Antico Sei 482.

¹¹⁶ Domenico De Gubernatis, *Discorsi miscellanei predicabili di materie strauaganti*, Bologna, erede di Domenico Barbieri, 1675, BCS, Antico Sei 460.

¹¹⁷ Michele Calvo, *Assunti sopra i Vangeli della Quaresima...*, Venezia, Combi, 1649, BCS, Antico Sei 434. Questo volume non presenta la legatura alla rustica: i piatti sono in pergamena su cartonato lasciando supporre l'acquisto del tomo già rilegato.

¹¹⁸ Marcello Ferdinandi, *Prediche quadragesimali*, Venezia, Giorgio Varisco, 1610, BCS, Antico Sei 378 1-2. Sul frontespizio una precedente nota manoscritta è stata depennata ed il volume non presenta la solita legatura alla rustica, bensì in pergamena su cartonato.

¹¹⁹ BCS, Manoscritti, b. *Giuseppe Paci*, fasc. 26.

¹²⁰ Sull'incompatibilità del ruolo di insegnante con altri uffici cfr. Bocchetta, *La legislazione dei Minori Conventuali*, cit., pp. 257-258.

¹²¹ Fu guardiano del convento di Sarnano dal 1677 al 1679, poi di Fermo nel 1692 e di nuovo Sarnano nel 1693. Nella cittadina natale si occupò anche del monte frumentario come ricorda la lettera del cardinale Giacomo Franzoni (1612-1697) speditagli da Roma il 19 luglio 1681, in cui lo esortava ad essere sollecito nella «riscossione da debitori in grano del monte Pio frumentario hora che è tempo della raccolta», cfr. BCS, Manoscritti, b. *Giuseppe Paci*. Nel 1687 a Castelfidardo firmava un documento contro le spese eccessive dei ministri provinciali; nel 1690 partecipava al Definitorio tenutosi a Cingoli (3-5 luglio), cfr. Archivio Parisciani, *Iosephus Pacius*.

la testimonianza della predicazione quaresimale tenuta a Mondavio nel 1697 pochi mesi prima della sua scomparsa (19 luglio)¹²².

Di stanza nel suo convento a Sarnano aveva con sé i volumi acquistati e acquisiti negli anni precedenti, sui quali non mancò di annotare nuovamente il suo nome seguito dall'anno in corso. La raccolta crebbe ancora di qualche volume, anche se con ritmi decisamente inferiori rispetto al passato. Nel 1676, per qualche tempo ancora a Venezia acquistò il 6 febbraio i *Raggi della diuina sapienza* del minore riformato Angelo Angeli¹²³ ed entravano nella sua collezione i *Trattenimenti civili* del confratello Vincenzo Venanzi¹²⁴. Nel luglio 1686 commissionava al confratello baccelliere Giovanni Francesco Pichi da Montenovo, maestro dei novizi ai Frari di Venezia, l'acquisto de *L'huomo euangelico* dell'abate Filippo Maria Bonini¹²⁵ e il 12 luglio de *L'utile spauento del peccatore* del sacerdote Giovanni Francesco Maia Materdona¹²⁶. Due edizioni vennero acquistate dallo stesso Paci a Sarnano: il 25 maggio 1694 la *Descrittione di tutta Italia* di Leandro Alberti¹²⁷ e nel maggio 1695 i *Discorsi predicabili* dell'agostiniano Agostino Paoletti¹²⁸. Attraverso il canale del mercato dell'usato, probabilmente sempre a Sarnano, si procurò nel 1695 *La prima parte delle Historie del suo tempo* di Paolo Gioivo¹²⁹ e nel 1697 il

¹²² La predicazione a Mondavio è ricordata in una nota alla carta 2B4r dell'esemplare Plati, *Theatro sacro*, cit, BCS, Antico Sei 479. Di questa, come di altre predicazioni, restano pochi fascicoli con prediche e sermoni in *ibid.*, Manoscritti, b. *Giuseppe Paci*, fasc. 27-28 ed alcune carte sciolte contenenti la sola pagina del titolo.

¹²³ Angelo Angeli, *Raggi della diuina sapienza diuisi in quaranta discorsi morali*, Venezia, Giovanni Battista Catani, 1669, BCS, Antico Sei 174-175. Tale acquisto potrebbe non confermare l'ipotesi che Paci abbia svolto il ruolo di primo rettore dello studio pubblico di Urbino nel bimestre gennaio-febbraio del 1676 (per la quale cfr. *supra* nota 81) anche se, in effetti, non si può escludere che si sia trovato a Venezia per poco tempo.

¹²⁴ Vincenzo Venanzi, *Trattenimenti civili...*, Roma, eredi del Corbelletti, 1653, BCS, Antico Sei 289. Sul volume, che non conserva la legatura originale, figura semplicemente una nota *ad usum*.

¹²⁵ Filippo Maria Bonini, *L'huomo euangelico...*, Venezia, Paolo Baglioni, 1667, BCS, Antico Sei 214. Questo è l'unico esemplare dell'intera raccolta a presentare note in cui oltre la notizia dell'acquisto se ne difende la scelta. Si legge, infatti, sull'esterno del piatto anteriore «Questo libro degno di essere letto fu comprato di mio ordine nella inclita città di Venetia dal p. baccelliere Pichi de Montenouo maestro de novitii à Frari» e poi sul recto della carta di guardia «frater Iosephus Pacius [...] doctor theologus et pater Marchiae sac. domus Lauretanae defnitor perpetuus per manus baccalaureis Io. Francisci Pichi emit hunc librum Venetiis et ipsum legendo maximam consolationem spiritualem expertus est, cum hinc reperiantur expressa omnia illa quae sunt necessaria ad constituendum hominem uere euangelicum [...]».

¹²⁶ Giovanni Francesco Maia Materdona, *L'utile spauento del peccatore ouero La penitenza sollicita...*, Venezia, Antonio Tivani, 1680, BCS, Antico Sei 243.

¹²⁷ Leandro Alberti, *Descrittione di tutta Italia...*, Venezia, Pietro Nicolini da Sabbio, 1551, BCS, Antico Cinque 198. L'esemplare presenta una legatura in pergamena su cartonato.

¹²⁸ Agostino Paoletti, *Discorsi predicabili dalla domenica in albis sino all'auuento...*, Milano, Ludovico Monza, 1665, BCS, Antico Sei 257.

¹²⁹ Paolo Gioivo, *La prima parte delle Historie... tradotte per m. Lodouico Domenichi...*, Venezia, Domenico de Farri, 1555, BCS, Antico Cinque 490. L'esemplare presenta la nota manoscritta di un precedente possessore, parzialmente cancellata, sul recto della carta di guardia: «f. Cristophorus Guid. [...]».

Theatro sacro del Plati¹³⁰. La collezione si accrebbe anche di un piccolo gruppo di esemplari contrassegnati da semplici note *ad usum*. Nel 1678 aveva a disposizione il *Quaresimale* del gesuita Luigi Giuglaris¹³¹, nel 1679 *Il sagro proscenio* del Plati¹³², nel 1682 i *Catalogi quatuor compendiarj quos coelum sanctę Brixianę ecclesię circumplectitur* di Bernardino Faino¹³³ e nel 1693 *La verità rediuiua* di Giovanni Franchini¹³⁴.

Osservazioni complessive sulla raccolta: fisionomia, crescita, circolazione, dispersione

Ricucendo le annotazioni lasciate tra le pagine, ha preso forma l'*excursus* biografico proposto, attraverso il quale s'è voluta cogliere la singolare opportunità di ripercorrere la costituzione di una raccolta personale libro per libro. Ma la particolarità del caso lascia trapelare altri aspetti, sin qui tenuti in secondo piano, che si cercherà ora di definire meglio.

La *libreria* ricostruita appare chiaramente come una collezione professionale per l'attività di predicazione e di insegnamento. Il nucleo più cospicuo, che ne determina anche la forte specializzazione, è costituito dalle 43 edizioni di sussidi per la pastorale, a cui si aggiungono 8 edizioni di argomento vario, tra cui storia e geografia, e altre 8 per lo studio e le attività didattiche (teologia, filosofia e logica). Non stupiscono, a fronte di ciò, alcuni tratti distintivi, come la tipologia degli autori, l'aggiornamento e la lingua prevalente. Gli autori scelti, infatti, provengono per la quasi totalità dalle fila dei regolari, tra i quali in primo luogo i conventuali, seguiti dagli esponenti delle altre famiglie francescane, dai gesuiti e, in misura minore, dai rappresentanti di altri Ordini. Le date di stampa delle edizioni, poi, sottolineano l'esigenza di una collezione aggiornata: 8 edizioni del Cinquecento e 51 del Seicento, delle quali

¹³⁰ Plati, *Theatro sacro*, cit., BCS, Antico Sei 479; l'esemplare, nella consueta legatura usata da Paci, presenta una nota manoscritta completamente cancellata sul frontespizio ed una seconda sul verso ancora leggibile: «Quaresimale del Plati ad uso del padre Francesco Maria da S. Severino padre cappuccino donato al medesimo dal p. Antonio Rè baccellier, & vicario del Santo Uffizio di Sarnano». Nessun indizio sul percorso seguito da questo esemplare che chiarisca come sia finito nelle mani del sarnanese, il quale non appone alcuna nota d'acquisto. Il precedente possessore, frate Francesco Maria da San Severino Marche, era deceduto nel 1691 a Filottrano (Giuseppe da Fermo, *Necrologio dei Frati minori Cappuccini della Provincia Picena*, Ancona, Tipografia Dorica – P. Rabini, 1914, 14 settembre).

¹³¹ Luigi Giuglaris, *Quaresimale...*, Venezia, Guerigli, 1666, BCS, Antico Sei 236.

¹³² Guglielmo Plati, *Il sagro proscenio in cui per la venuta del figlio di Dio al mondo si rappresentano varj soggetti oltre modo curiosi...*, Milano, Lodovico Monza, Francesco Mognaga, 1644, BCS, Antico Sei 541.

¹³³ Bernardino Faino, *Catalogi quatuor compendiarj quos coelum sanctę Brixianę ecclesię circumplectitur...*, Brescia, Antonio Ricciardi, 1658, BCS, Antico Sei 487.

¹³⁴ Giovanni Franchini, *La verità rediuiua... tradotta dalla lingua latina alla volgare dal p. fr. Silvestro Manardi da Camerino...*, Camerino, Giuseppe Ghislieri, 1692, BFFMa, II 2 A 3.

38 stampate nella seconda metà del secolo ed entrate spesso nella raccolta del sarnanese a pochi anni di distanza dalla pubblicazione. E in ultimo, proprio la specializzazione della collezione determina la prevalenza della lingua volgare (42 edizioni), un dato che viene 'riequilibrato' dalla produzione manoscritta legata soprattutto all'attività didattica. I 20 manoscritti rilegati in volume e i 16 *quaderni disligati* contenenti *lectiones* e *disputationes* sono, infatti, in latino, mentre dei 12 quaderni che conservano testi per la predicazione 7 sono in latino e solo 5 in volgare.

A ben guardare, la *libreria* personale del sarnanese sembra testimoniare l'affermarsi di quel modello culturale e bibliografico che i Minori conventuali, come altre famiglie regolari, elaborarono dopo il concilio di Trento e che è possibile rilevare, su larga scala, nella documentazione prodotta in occasione del censimento della Congregazione dell'Indice dei libri proibiti (1599-1603). Lo studio delle *librariae* registrate in quella circostanza ha evidenziato la presenza di un paradigma che, facendo proprie le disposizioni post-tridentine, potesse rispondere alle necessità che il ruolo di *milizia di Roma*, affidato ai regolari, richiedeva. Tale modello, che trovò un sicuro interprete in Antonio Possevino e nelle sue opere come la *Bibliotheca selecta* (1593) e l'*Apparatus sacer* (1603), risulta particolarmente evidente negli elenchi che i singoli religiosi compilarono per l'inchiesta, nei quali emergono la forte specializzazione professionale (studio e pastorale) e l'aggiornamento¹³⁵. Un unico dato allontana il caso di Giuseppe Paci da quelli d'inizio secolo, ovvero l'assenza di edizioni pubblicate oltralpe¹³⁶. A fronte dell'ampia rilevazione offerta dal censimento della Congregazione dell'Indice, è evidente che la riflessione sulla sola raccolta del sarnanese non è in grado di assumere un valore di riferimento, ma il dato sulla presenza di edizioni stampate soltanto nella penisola sembra confermare gli esiti conosciuti dello sviluppo dell'editoria religiosa in ambito cattolico e dell'azione di controllo e censura esercitata dalla Chiesa romana nel corso XVII secolo¹³⁷.

¹³⁵ Questa documentazione è stata al centro del progetto di ricerca nazionale *Libri, biblioteche e cultura degli Ordini regolari attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice*, per il quale si rinvia a Borraccini e Rusconi (a cura di), *Libri, biblioteche e cultura degli ordini regolari nell'Italia moderna*, cit. In particolare per le liste librerie dei Minori conventuali si vedano Lorenzo Di Lenardo, *I libri proibiti dei francescani conventuali del Triveneto*, *ibid.*, pp. 525-554; Borraccini e Alessandrini Calisti, *I libri dei frati*, cit., e Silvia Alessandrini Calisti, *Il convento e la biblioteca di S. Fortunato a Falerone: origini e storia (secoli XIII-XIX)*, in Rosa Marisa Borraccini e Giammarco Borri (a cura di), *Virtute et labore. Studi offerti a Giuseppe Avarucci per i suoi settant'anni*, Spoleto, CISAM, 2008, pp. 537-572: 547-565.

¹³⁶ Le edizioni della raccolta furono infatti stampate tutte da torchi della penisola: primeggia Venezia (30 edizioni), quindi seguono Milano (9), Roma (7), Firenze e Brescia (2), Bologna, Camerino, Lecce, Napoli, Padova e Palermo (1).

¹³⁷ Dall'ampia bibliografia su tali temi si rinvia per brevità a Mario Infelise, *I libri proibiti da Gutenberg all'Encyclopédie*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 61-80 e Marco Santoro, *Storia del libro italiano. Libro e società in Italia dal Quattrocento al nuovo millennio*, Milano, Editrice Bibliografica,

Spostando l'attenzione sulla circolazione del libro e dell'informazione bibliografica il caso di Paci testimonia aspetti in parte noti riletti nell'ottica del suo *status* di regolare.

Negli anni in cui studiò ad Ascoli Piceno (1648-1650) la *libreria* di Giuseppe Paci era costituita soltanto dai *quaterni* manoscritti in cui riportava lezioni e dispute. Si trattava in pratica di una piccola raccolta funzionale allo studio, per il quale era necessario ricorrere anche alla lettura di altri testi su suggerimento dei docenti¹³⁸. Da semplice studente Paci non aveva a disposizione entrate particolari e, così, non gli fu possibile approfittare delle eventuali opportunità offerte da una città in cui erano attive officine tipografiche e botteghe librarie fin dal secolo precedente¹³⁹. La biblioteca comune del convento o magari quella personale di un confratello riuscivano a soddisfare temporaneamente, mediante il prestito, le esigenze del giovane studente sarnanese, che tuttavia poteva ricorrere ad una nota modalità per garantirsi il possesso dell'opera desiderata: la copia personale. L'ampia diffusione della stampa e la maggiore disponibilità di pubblicazioni in commercio non avevano, ancora nel Seicento, azzerato forme di una tradizione manoscritta come la copia per uso personale, che nel caso del sarnanese sembra assumere l'evidenza di una incipiente *cupiditas librorum*, pur non muovendo dalle premesse di un Richard De Bury o un Francesco Petrarca, ma bensì da più semplici contingenze economiche. E fu così che Paci trascrisse integralmente la *Vita di S. Emidio* di Marcello Giovannetti copiandola da un esemplare dell'edizione del 1631¹⁴⁰.

Durante gli studi a Roma (1655-58) poté, invece, contare sulle assegnazioni decise dal collegio per la predicazione quaresimale o nelle altre festività

2008, pp. 198-233. Più in generale sulla produzione libraria d'*ancien régime typographique* in rapporto alle necessità del clero regolare e secolare si vedano Margaret M. Smith, *The Demand for Books Generated by Religious Institutions, 13th-18th Centuries*, in Simonetta Cavaciocchi (a cura di), *Produzione e commercio della carta e del libro, secc. XIII-XVIII. Atti della ventitreesima settimana di studi, 15-20 aprile 1991*, Grassano – Bagno a Ripoli, Le Monnier, 1992 pp. 734-755 e Ugo Rozzo e Rudj Gorjan (a cura di), *Il libro religioso*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2002.

¹³⁸ Da sempre le *Constitutiones* indicavano ai docenti di affiancare agli autori principali (Alexander de Hales, François de Meyronnes, Richard Middleton) i commenti di altri scrittori dell'Ordine. Le stesse norme invitavano insegnanti e studiosi a dare alle stampe le proprie opere quale corredo allo studio, cfr. *Constitutiones Urbanae*, pp. 186-187.

¹³⁹ Sulla stampa ad Ascoli Piceno e le botteghe librarie oltre a Giuseppe Fabiani, *Ascoli nel Cinquecento*, 2 voll., Ascoli Piceno, Società Tipolitografica Editrice, 1959, vol. I, pp. 289-303, si rinvia al più recente Rosa Marisa Borraccini, *Libri e società nelle Marche centro-meridionali nei secoli XV-XVIII*, in Mauro Mei (a cura di), «*Collectio thesauri*». *Dalle Marche tesori nascosti di un collezionismo illustre. L'arte tipografica dal XV al XIX secolo. Catalogo della mostra bibliografica organizzata dal Servizio tecnico alla cultura della Regione Marche, lesi, dicembre 2004-aprile 2005*, Firenze, Edifir, 2005, pp. 97-131: 99-100.

¹⁴⁰ BCS, ms E 227. L'edizione in questione è Marcello Giovannetti, *Vita di S. Emiddio martire primo vescovo, e protettore della città d'Ascoli*, Ronciglione, Ludovico Grignani, 1631. Sulla fortuna editoriale del testo cfr. Serafino Prete, *La passione di S. Emidio di Ascoli*, Ancona, Edizioni Studia Picena, 1972.

dell'anno liturgico¹⁴¹. Il piccolo *budget* personale permise a Paci di frequentare il vivace mercato librario romano e aggiungere così le prime 7 edizioni ai suoi quaderni contenenti le nuove *lectiones* e *disputationes*. Le scelte ricaddero su pubblicazioni recenti di autori che erano o erano stati docenti nei principali *studia* dell'Ordine, opere che, come si diceva anche a proposito del caso ascolano, i docenti suggerivano durante le proprie *lectiones*. Anche a Roma, come ad Ascoli Piceno, Paci poteva ricorrere al prestito dalla biblioteca comune del collegio, che il bibliotecario doveva costantemente aggiornare ed accrescere. Del resto non è improbabile che alcune opere edite più di recente non fossero state ancora acquistate, oppure fossero già state concesse in prestito ad altri studenti, quando non addirittura trafugate¹⁴². Di fronte a simili circostanze si giustificherebbe l'acquisto di libri a titolo personale, anche se la principale leva, favorita dalla mutata condizione economica, sembra potersi individuare nella citata *cupiditas*, che meglio poté essere assecondata negli anni a seguire.

Dai primi incarichi dopo la laurea (1658) fino alla sua morte (1697) Giuseppe Paci pose in essere il corpo centrale di quella che oggi è da considerarsi la sua collezione personale. Come *magister* per le sue lezioni poteva contare sulle biblioteche dei conventi in cui risiedeva e sul piccolo *corpus* costituito dalle *lectiones* e *disputationes* raccolte negli anni della sua formazione, mentre come *praedicator*, che affrontava anche brevi trasferimenti, doveva disporre di strumenti aggiornati e sempre a portata di mano, condizione assai più semplice da ottenersi con un patrimonio individuale piuttosto che attraverso il prestito dalla libreria conventuale. E le esigenze del predicatore trovarono soddisfazione grazie alle maggiori entrate¹⁴³ e all'opportunità di potersi

¹⁴¹ Ad esempio nel 1656 gli venivano assegnati 9 scudi e 50 baiocchi per il Natale (AGO, CSB, *Mandati* 1649-1672, p. 90, 16 maggio); nel 1657 altri 10 scudi per la Pasqua (ibid., p. 118, 25 ottobre) e nel 1658 altri 10 scudi per il Natale (ibid., p. 120, 19 febbraio). Le cifre disposte venivano distribuite sottraendo, se necessario, una quota per le spese del mantenimento, come risulta dal mandato di pagamento del 1656.

¹⁴² La mancata restituzione del prestito, se non proprio l'appropriazione indebita, doveva essere una pratica abbastanza diffusa visto che nella legislazione Conventuale numerosi erano i richiami in merito (cfr. Bocchetta, *La legislazione dei Minori Conventuali*, pp. 266-269). Ed i guardiani erano soliti richiedere ai pontefici brevi di scomunica contro questa usanza. A Sarnano per la biblioteca conventuale, ad esempio, una simile iniziativa fu presa nel 1647 da Antonio Innocenzi, cfr. Alessandrini Calisti, *Il convento e la biblioteca di S. Fortunato a Falerone*, cit., p. 554. Ma il medesimo fondo attesta anche il caso di un libro preso in prestito da altra biblioteca e poi non restituito: sul frontespizio dei *Metaphysicorum libri 14*, Lione, Thibaud Payen, 1547 (BCS, Antico Cinque 622) compare la segnatura (depenata, ma parzialmente leggibile) «Cat. inscript. Collegii Bonaventurae [...] 5» seguita dalla nota di possesso di frate Costanzo Crizi, il quale fu studente al collegio romano (1622-25) dove prese in prestito il volume senza più restituirlo (su Crizi, nipote del cardinale Costanzo Torri, si rinvia ad Archivio Parisiani, *Constantius Critius* ed al breve profilo elaborato in occasione della mostra sarnanese nella sezione *I libri dei nipoti del Cardinale: Costanzo Crizi* <<http://bibliothecaclaustrali.unimc.it/nipoticrizi.html>>, ultima consultazione 28 ottobre 2008).

¹⁴³ Sulla consuetudine di ricompensare con un dono in denaro i predicatori per l'attività ordinaria e per la Quaresima già nel XV secolo si veda Gustavo Parisiani (a cura di), *Regesta Ordinis fratrum*

rifornire in importanti piazze commerciali, tra le quali emerge soprattutto Venezia¹⁴⁴. Nell'anno e mezzo circa in cui fu *concionator annualis* e poi semplice *concionator* (1674-1675) proprio nella Serenissima Paci acquistò ben 18 edizioni profittando della favorevole circostanza. Ma verso il mercato librario veneziano si era già rivolto in precedenza, tornandovi anche in seguito: nel 1669, quando era reggente ad Urbino; nel 1671-1674, durante la reggenza ferrarese, poi di nuovo nel 1676 e nel 1686, quando commissionava al confratello Francesco Pichi l'acquisto di 2 pubblicazioni. Con il totale di 29 edizioni su 43 in cui compaiono note d'acquisto, Venezia assume chiaramente un ruolo di preminenza per il sarnanese, anche perché gli incarichi successivi alla laurea lo portarono a soggiornare in località dove più forte era l'attrattiva del mercato veneziano, in particolare presso le località marchigiane per le quali la Serenissima era un vero e proprio riferimento commerciale fin dal XIV secolo¹⁴⁵. Rispetto, dunque, a questa, più modesto appare il contributo delle altre piazze commerciali frequentate: oltre il già citato caso romano (7 edizioni), Sarnano (2), Fano (2), Ferrara (1), Urbino (1) e Rimini (1).

A Fano, Ferrara ed Urbino erano presenti officine tipografiche e botteghe di librai già nel XVI secolo, come anche università, accademie e *studia* religiosi in qualche modo capaci di vivacizzare il mercato librario locale con le proprie richieste¹⁴⁶. Ciononostante, il sarnanese non sembra averne approfittato, lasciando emergere la sensazione che tali circuiti commerciali non fossero pienamente adeguati alle sue esigenze. E ciò che maggiormente stupisce nel contesto marchigiano è l'assenza di città come Recanati o Senigallia e la presenza

Minorum Conventualium. 1: 1488-1494, Padova, Centro studi antoniani, 1989, (Fonti e Studi Francescani I, Regesti 1), pp. LXX, LXXV-LXXVI.

¹⁴⁴ Per un quadro generale sulla tipografia in Italia nel XVII secolo si rinvia a Alfonso Mirto, *Stampatori, editori, librai nella seconda metà del Seicento*, Firenze, Centro editoriale toscano, 1989 (Politica e storia, 44) e Francesco Barberi, *Il libro italiano nel Seicento*, Manziana (Roma), Vecchiarelli, 1990. Per un profilo sull'editoria Seicentesca a Venezia si vedano Maria Consiglia Napoli, *L'impresa del libro nell'Italia del Seicento: la bottega di Marco Ginammi*, Napoli, Guida, 1990; Federico Barbierato, Giovanni Giacomo Hertz, *Editoria e commercio librario a Venezia nel secondo '600*, «La Bibliofilia» 107, 2005, 2-3, pp. 143-170 e 275-289 e per ulteriori riferimenti bibliografici Marco Santoro, *Per una bibliografia degli studi sulla storia del libro italiano*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2008, pp. 57-58.

¹⁴⁵ Dall'ampia bibliografia disponibile per uno sguardo d'insieme si rinvia a: *Mercati, mercanti, denaro nelle Marche (secoli XIV-XIX)*, «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le Marche», 87, 1982; Renzo Paci, Marilena Pasquali, Ettore Sori (a cura di), *Ancona e le Marche nel Cinquecento: economia, società, istituzioni, cultura*, [Ancona, s. n.], 1982; Sergio Anselmi, *Adriatico: studi di storia, secoli XIV-XIX*, Ancona, Clua, 1991; Sante Graciotti, Marina Massa, Giovanna Pirani (a cura di), *Marche e Dalmazia tra Umanesimo e Barocco. Atti del Convegno internazionale di studio, Ancona, 13-14 maggio-Osimo, 15 maggio 1988*, Reggio Emilia, Diabasis, 1993.

¹⁴⁶ Per Ferrara cfr. Angela Nuovo, *Il commercio librario a Ferrara tra XV e XVI secolo: la bottega di Domenico Sivieri*, Firenze, Olschki, 1998 (Storia della tipografia e del commercio librario, 3), mentre per le località marchigiane cfr. Rosa Marisa Borraccini, *La tipografia nelle Marche. Tessere per un mosaico da comporre*, in Werther Angelini e Gilberto Piccinini (a cura di), *La cultura nelle Marche in età moderna*, Milano, Motta, 1996, pp. 68-81.

insolita di Sarnano. Nella prima, dove Paci trascorse un intero triennio, si teneva una prestigiosa fiera annuale, vero e proprio appuntamento commerciale di riferimento per l'area marchigiana. Già nel Cinquecento importanti editori veneziani vi partecipavano con propri agenti stabilendovi una sede e, ancora nel Seicento, rappresentava un appuntamento importante, anche se nel corso del secolo si affermò, fino a sovrastarla, la fiera di Senigallia¹⁴⁷. In questa seconda cittadina non risiedette mai, ma certo avrebbe potuto trovarsi, anche solo di passaggio, durante i numerosi viaggi compiuti per gli incarichi di predicazione, circostanza in cui sembra rientrare, ad esempio, l'acquisto compiuto a Rimini.

Il caso di Sarnano appare del tutto diverso dai precedenti, poiché nella cittadina non risultano botteghe librerie né fiere di qualche rilievo ad eccezione di un piccolo mercato periodico legato all'attività pastorizia¹⁴⁸, tanto che nel 1686, come già notato, dovette ricorrere ad un confratello di stanza a Venezia per acquistare due libri. Eppure comperò a Sarnano 2 edizioni, forse 4, tra il 1694 ed il 1697¹⁴⁹. L'esame dei casi indica che si trattava di pubblicazioni abbastanza datate, tre delle quali usate, suggerendo quindi di considerare questi acquisti come testimoni di trattative private all'interno del circuito di conoscenze del luogo.

Interessante, in merito al commercio librario, è che dei 43 esemplari con note d'acquisto ben 41 riportano anche l'indicazione del prezzo pagato, offrendo una piccola campionatura per l'arco di tempo compreso tra il 1655 ed il 1695. Si tratta, a ben guardare, di dati frammentari e distanti nel tempo, che in questa sede sarebbero di difficile valutazione, ma laddove si potessero aggiungere ad ulteriori testimonianze potrebbero contribuire ad approfondire le indagini sul prezzo del libro nel Seicento¹⁵⁰. Con tale finalità si è voluto,

¹⁴⁷ Sul commercio librario a Recanati, con riferimenti anche al panorama regionale, cfr. Rosa Marisa Borraccini, *Un sequestro librario alla fiera di Recanati del 1600*, in Borraccini e Rusconi (a cura di), *Libri, biblioteche e cultura degli Ordini regolari nell'Italia moderna*, cit., pp. 397-438.

¹⁴⁸ La documentazione locale richiama più esplicitamente la partecipazione dei sarnanesi come venditori ed acquirenti alle fiere di Recanati, Lanciano e Foligno che offrivano una ben più ampia varietà merceologica, cfr. BCS, Archivio del p. Giacinto Pagnani, 30, *Fiere, mercati, moneta*. Si tratta delle schede di lavoro manoscritte e dattiloscritte che padre Pagnani compilò negli anni di permanenza a Sarnano e spesso utilizzate per i suoi lavori.

¹⁴⁹ Due gli esemplari dichiaratamente acquistati a Sarnano (uno però privo dell'indicazione del prezzo, Alberti, *Descrizione di tutta Italia*, cit., BCS, Antico Cinque 198). Un terzo non presenta il riferimento alla città, ma considerando la data riportata nella nota (1695) potrebbe trattarsi di un altro acquisto sarnanese (Giovio, *La prima parte delle Historie*, cit., BCS, Antico Cinque 490), come il quarto costituito da un esemplare usato entrato nella collezione di Paci nel 1697 (Plati, *Theatro sacro*, cit., BCS, Antico Sei 479). Per le descrizioni cfr. *supra* alle note 126-129.

¹⁵⁰ Sulla complessa questione del prezzo dei libri e delle metodologie d'indagine si rinvia a Caterina Tristano, *Economia del libro in Italia tra XV e XVI secolo: il costo del libro "nuovo"*, «Bulletin du bibliophile», 2, 1992, pp. 273-297; Ead., *Economia del libro in Italia tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo: il prezzo del libro "vecchio"*, «Scrittura e civiltà», 14, 1990, pp. 199-241; Anna Giulia Cavagna, «In ogni mestiere la prima scienza è la cognizione dei libri». *Riflessioni su di una stima libraria*

pertanto, aggiungere in appendice una tabella con il valore monetario dei singoli esemplari.

Nel complesso, le scelte operate da Paci per la sua *libreria* sono guidate chiaramente dai programmi di studio, dalle letture compiute e dai consigli dei docenti negli anni di studio, cui subentrarono in seguito la più che probabile consultazione di cataloghi editoriali presso le botteghe librerie, ma soprattutto consigli e informazioni legati ai rapporti interpersonali, dentro e fuori l'Ordine. Lo stesso Giuseppe Paci ha lasciato in tal senso testimonianze che sembrano suggerire piccoli circuiti di circolazione libraria che dovevano essere anche scambio di idee e osservazioni sui temi di comune interesse, e quindi fonte di informazione bibliografica. Nella nota sul frontespizio dell'*Aduento* di Maurilio da San Brizio¹⁵¹ si legge, infatti, «ad usum mei f. Iosephi Sarnani omniumque amicorum 1662», una formula che richiama alla mente precisi contesti, in cui forse collocare meglio alcune testimonianze¹⁵². Oltre il caso già visto della lettura condivisa con lo studente frate Lunano¹⁵³, si hanno, infatti, alcuni casi di prestito ed un dono. Il 3 luglio 1673 il sarnanese aveva dato in lettura il suo *De actibus humanis* (ms E 217) ad un certo signor Antonio Zaggi e l'11 luglio seguente prestava al baccelliere Vasco le «Storie del Bugatto [che] sono della libreria et segnate a me fr. Gioseppe»¹⁵⁴. In data non precisata donava le sue *Conciones diversae ad laudem omnipotentis Dei et beatissimae Virginis*¹⁵⁵ a Benedetto Antonio *De Regibus*, forse un allievo, a cui tra l'altro sembra aver prestato il *Theatrum regularium* di Angelo da Lantosca¹⁵⁶. Libri messi a disposizione, condivisi, prestati e donati, avvicinano Giuseppe Paci e la sua collezione ai più noti modelli di condivisione delle 'biblioteche private'

del XVIII secolo, in *Produzione e commercio della carta e del libro*, cit., pp. 449-473; Anna Modigliani, *Prezzo e commercio dei libri a stampa nella Roma del secolo XV*, *ibid.*, pp. 921-927; Angela Nuovo, *Il commercio librario nell'Italia del Rinascimento*, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 114-120 e 159-168.

¹⁵¹ Maurilio da San Brizio, *Aduento*, cit., BCS, Antico Sei 215.

¹⁵² Sul tema si rinvia ad Angela Nuovo, «*Et amicorum*»: costruzione e circolazione del sapere nelle biblioteche private del Cinquecento, in Borraccini e Rusconi (a cura di), *Libri, biblioteche e cultura degli ordini regolari dell'Italia moderna*, cit., pp. 105-127.

¹⁵³ Cfr. *supra* nota 21 e testo.

¹⁵⁴ Entrambe le annotazioni si trovano in BCS, msE 204, sulla controguardia posteriore. L'edizione prestata, di cui mancano i dati tipografici, era una di quelle dell'opera intitolata *Historia universale* del domenicano Giuseppe Bugati. Da notare che, in questo secondo caso, l'annotazione si poneva come importante traccia per il recupero di un libro che ricadeva direttamente sotto la sua responsabilità, poiché preso a suo nome dalla biblioteca del convento ferrarese dove si trovava. In caso di mancata restituzione, o peggio ancora di perdita, avrebbe infatti ricevuto una sanzione da parte del bibliotecario, cfr. Bocchetta, *La legislazione dei Mimori Conventuali*, p. 269.

¹⁵⁵ BCS, msE 204, pagina del titolo: «Ad usum patris Benedicti Antonii de Regibus a Sarnano Ord. Min. Conventualium ex dono admodum R. Patris magistri Pacii a Sarnano in signum amoris erga eum».

¹⁵⁶ Angelo da Lantosca, *Theatrum regularium*, cit., BFFMa, II 2 A 3, verso della carta di guardia posteriore. La nota purtroppo non è datata.

laiche o cardinalizie del suo tempo, alle quali i personaggi minori guardavano probabilmente come modelli di riferimento¹⁵⁷.

L'ultimo e complesso aspetto della storia della raccolta di Giuseppe Paci riguarda le vicende della sua conservazione e dispersione. Il nucleo della *libreria* ricomposto sulla base delle note di possesso e conservato presso la Biblioteca comunale di Sarnano è costituito da 20 volumi manoscritti, 28 *quaderni disligati* e 54 edizioni a stampa. Questo primo riscontro lasciava intendere una conservazione unitaria *in loco* della raccolta dopo la morte di Paci. Ma dalle schede dell'Archivio Parisciani è emersa la notizia che almeno un esemplare appartenuto al sarnanese si trovava presso la biblioteca dei Minori delle Marche di Falconara Marittima, incrinando un poco quella prima impressione. Il successivo 'scavo' presso il fondo delle secentine della biblioteca falconarese (in corso di catalogazione) ha permesso di individuare non solo quell'esemplare, ma anche altri 4 riconducibili al sarnanese.

Questi volumi, oltre la nota di possesso di Giuseppe Paci e la tipica legatura alla rustica¹⁵⁸, non presentano quei segni bibliologici – come il numero d'ordine in caratteri romani sul dorso o il timbro della Biblioteca comunale di Sarnano – che si ritrovano negli altri volumi, come se questi libri non siano mai entrati nella collezione comune del convento di Sarnano seguendo altre vie, forse prima della morte di Paci. Labili tracce hanno guidato alcune indagini, l'esito delle quali permette di ipotizzare che quei volumi entrarono a far parte della biblioteca conventuale diverso tempo dopo la morte di Giuseppe Paci e poi, una volta confluito l'intero *corpus* nella Biblioteca comunale di Sarnano, da lì abbiano preso la via di Falconara Marittima. Due gli indizi che hanno suggerito le piste da seguire: la nota *ad usum* di Benedetto Antonio *De Regibus* sul *Theatrum regularium* di Angelo da Lantosca (BFFMa, II 2 A 3) e l'annotazione 'plagio' nell'inconfondibile grafia di padre Giacinto Pagnani apposta sul piatto anteriore dell'*Auuento* di Antonio da Santo Stefano (BFFMa, II 2 C 26)¹⁵⁹.

Procedendo con ordine, si può provare a spiegare come mai i volumi oggi conservati presso la biblioteca provinciale dei Minori siano privi del numero

¹⁵⁷ Sulle biblioteche private cfr. Angela Nuovo (a cura di), *Biblioteche private in età moderna e contemporanea. Atti del convegno internazionale. Udine, 18-20 ottobre 2004*, Milano Sylvestre Bonnard, 2005 e Fiammetta Sabba (a cura di), *Le biblioteche private come paradigma bibliografico. Atti del Convegno internazionale, Roma, Tempio di Adriano, 10-12 ottobre 2007*, Roma, Bulzoni, 2008.

¹⁵⁸ Soltanto l'esemplare del *Florilegium* del Waleys (BFFMa, II 2 c 92) non presenta la legatura originale poiché sottoposto a restauro.

¹⁵⁹ Giacinto Pagnani (1911-1986) fino al 1962 fu direttore della biblioteca dei Minori di Falconara poi fino al 1986 bibliotecario della comunale di Sarnano. Sulla sua attività di studioso si vedano Fortunato Tiberi, *Giacinto Pagnani profilo biografico ed esperienza religiosa*, «Picenum Seraphicum», 17, 1984-87, pp. 291-297; Febo Allevi, *Il padre Pagnani e il suo tirocinio di storico sarnanese*, *ibid.*, pp. 299-305 e Bernardino Pulcinelli, *Pagnani Giacinto francescano e scrittore – bibliografia*, *ibid.*, pp. 307-312.

romano sul dorso. A tale scopo si può ricorrere utilmente all'inventario della biblioteca dei Conventuali di Sarnano pubblicato da Giuseppe Avarucci e da lui datato alla seconda metà del XVII secolo¹⁶⁰. Alcuni riscontri tra le *notitiae* riportate nel documento ed i libri appartenuti tanto a Paci quanto ad un altro suo confratello, Costanzo Crizi (morto a Sarnano il 19 maggio 1653¹⁶¹) consentono di ritenere che l'inventario fu redatto a seguito di un riordino della biblioteca avvenuto dopo il 1653 e prima del 1697. Solo i libri di Crizi vi sono menzionati e presentano sul dorso il numero di catena in cifre arabe riportato nel documento, testimoniando che i suoi volumi erano entrati a far parte del fondo comune. In quelli di Paci, invece, ne figura uno in caratteri romani, apposto successivamente come dimostrano gli esemplari appartenuti a Crizi dove tale numerazione si sovrappone a quella in cifre arabe. Venne compiuta perciò una seconda campagna catalogografica dopo il versamento della *libreria* di Paci nel fondo comune, presumibilmente nei primi anni del Settecento. Da tale riorganizzazione rimasero esclusi i 5 esemplari oggi a Falconara, poiché forse trattiene *ad usum* da un confratello, magari proprio quell'Antonio *De Regibus* che aveva ricevuto in dono già un manoscritto di Paci (BCS, msE 204) ed aveva in uso un altro volume di quella raccolta. L'ipotesi è che questi volumi entrarono nella biblioteca comune del convento solo dopo la morte di Benedetto Antonio *De Regibus* insieme agli altri della sua libreria¹⁶². Ma se i 5 volumi appartenuti a Giuseppe Paci confluirono comunque presso la raccolta del convento, rimane da chiarire come mai non facciano oggi parte della Biblioteca sarnanese e siano presso quella dei Minori di Falconara Marittima. Il *trait d'union* tra le due istituzioni potrebbe essere individuato in padre Giacinto Pagnani.

È possibile far risalire l'ingresso di questi volumi nella biblioteca dei Minori di Falconara Marittima dopo il 1960, poiché non compaiono nel catalogo concluso poco prima dell'apertura al pubblico (1960)¹⁶³. Padre Pagnani fu

¹⁶⁰ Avarucci, *La biblioteca francescana*, cit., pp. 235-253. Questo rimane, ad oggi, l'unico inventario noto della biblioteca dei Minori conventuali di Sarnano. Mancano infatti gli inventari relativi alle operazioni di soppressione napoleonica e post-unitaria.

¹⁶¹ Per notizie su Costanzo Crizi cfr. *supra* nota 141.

¹⁶² Scarse attualmente le notizie su questo religioso e sul suo patrimonio librario. Il fatto che il manoscritto donato (BCS, msE 204) sia oggi alla Comunale di Sarnano sembra suggerire che i libri del *De Regibus* confluirono nella biblioteca del convento. Forse la conclusione della catalogazione delle edizioni settecentesche presso la Comunale potrebbe contribuire alla questione, qualora emergessero esemplari ascrivibili a questo religioso.

¹⁶³ Di fondazione recente la biblioteca falconarese ha come sua caratteristica la specializzazione francescana e marchigiana, da cui il nome di *Biblioteca francescana e picena*. Il progetto di una biblioteca specializzata sul francescanesimo, ad uso dei frati, si deve all'iniziativa di padre Candido Mariotti (1839-1922), il quale al principio del Novecento ne stabilì la sede a Matelica. Negli anni '40 se ne dispose il trasferimento presso il nuovo convento di Falconara Marittima, dove erano stati realizzati locali appositi al di fuori della clausura, poiché si voleva consentire l'accesso non soltanto ai religiosi, ma più ampiamente a tutti gli studiosi che ne avessero fatto richiesta. I successori di p. Mariotti, infatti,

il principale animatore di quell'attività catalografica, come anche dell'accrescimento del patrimonio librario fino al 1962, anno in cui lasciò l'incarico a Falconara per rivestire, fino al 1986, il ruolo di bibliotecario della Comunale di Sarnano. Si impegnò, tra le altre cose, alle attività di catalogazione del patrimonio là conservato ed è dunque probabile che, durante tali operazioni, notasse le 5 edizioni come opere d'interesse per la Biblioteca dei Minori. Labili tracce, si diceva, che hanno suggerito un'ipotesi forse destinata a rimanere tale poiché purtroppo né Pagani né il suo successore, p. Bernardino Pulcinelli, hanno lasciato memoria delle attività svolte per la biblioteca falconarese, in particolare sulle vie percorse nell'acquisizione d'interi fondi o singoli libri¹⁶⁴.

Appendice

Prospetto dei volumi acquistati da Giuseppe Paci con dati relativi al prezzo pagato¹⁶⁵.

Esemplare	Luogo d'acquisto	Data d'acquisto	Prezzo pagato
Matija Ferkic, <i>De personis producentibus Spiritum Sanctum ...</i> , Padova, Tipografia camerale, [1650], BCS, Antico Sei 292	Roma	1655, 21 novembre	5 giuli
Felice Gabrielli, <i>Theologicae disputationes de praedestinatione sanctorum, & impiorum reprobatione. Ad mentem diui Bonauenturae, & Scoti ...</i> , Roma, Francesco Felice Mancini, 1653, BCS, Antico Sei 172	Roma	1656, 1° aprile	3 giuli
Angelo Volpe, <i>Sacrae theologiae summa Ioannis Duns Scoti...</i> , <i>Tomus secundus partis quartae</i> , [Napoli, Camillo Cavalli, 1645?]. BCS, Antico Sei 119	Roma	1657, 13 maggio	17 giuli
Lorenzo Brancati, <i>Tomus primus in quo disputationes de sacramentis in genere, de baptismo, & de Eucharistia...</i> , Roma, eredi di Manelfo Manelfi, 1653, BCS, Antico Sei 130	Roma	1657, 20 maggio	20 giuli

si adoperarono attivamente affinché la Biblioteca potesse divenire un importante punto di riferimento per gli studi francescani e custode attenta della memoria dei Minori marchigiani. Fino al 1952 la Biblioteca fu diretta da p. Ferdinando Diotallevi (1869-1958), poi da p. Giacinto Pagnani fino al 1962 e da p. Bernardino Pulcinelli (1922-2006), che per circa 40 anni ha lavorato incessantemente per completare le collezioni ed aggiornare ed incrementarne i fondi.

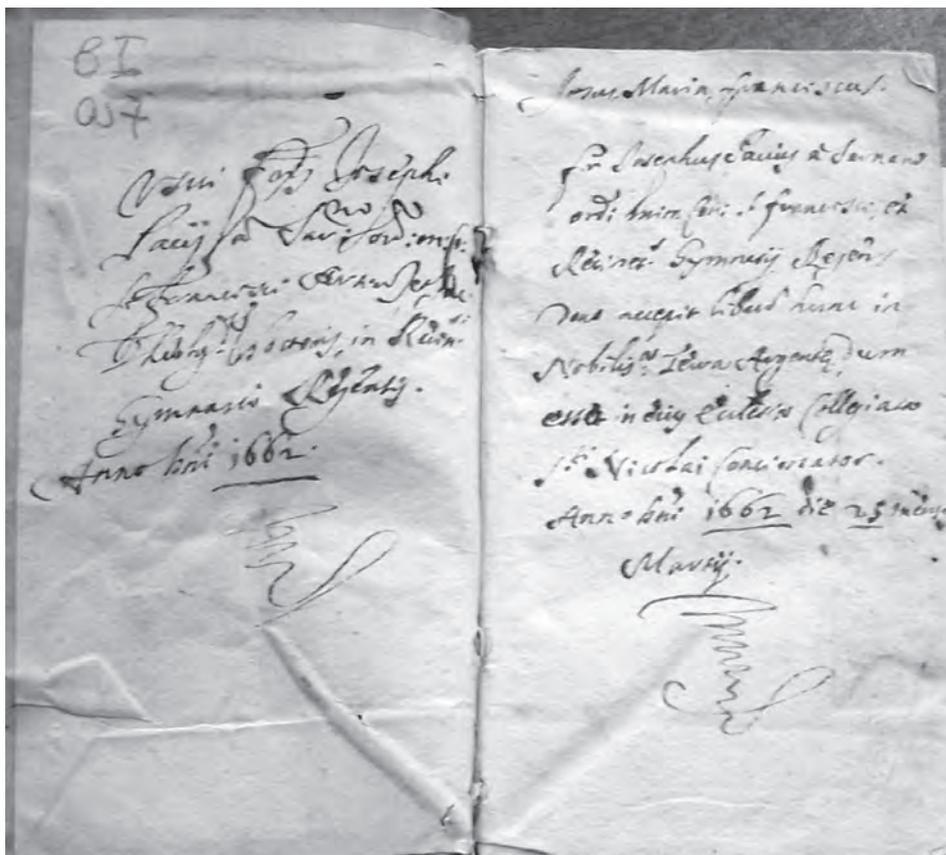
¹⁶⁴ Inutili in tal senso si sono rivelate le ricerche nell'archivio storico della Biblioteca falconarese e tra le carte di padre Pagnani conservate presso la stessa sede nell'Archivio storico della Provincia.

¹⁶⁵ Per quanto concerne i prezzi espressi in giuli Paci specifica «Romanae monetae», per quelli in lire e soldi «Venetae monetae». Con l'asterisco gli esemplari acquistati già rilegati o usati.

<i>Sermones quadragesimales (qui Anima fidelis inscribuntur) super epistolas quadragesimales</i> , Venezia, Lazzaro Soardi, 1505, BCS, Antico Cinque 635 1 e <i>Sermones sancti Augustini ad heremitas</i> , Venezia, Pietro Quarengi, 1505, BCS 635 2	Roma	s.d.	7 [giuli?] e mezzo*
Maurilio da San Brizio, <i>Aduento</i> , Milano, Tipografia arcivescovile, 1661, BCS, Antico Sei 215	Rimini	1662, 6 febbraio	2 giuli e mezzo
Francesco Panigarola, <i>Prediche sopra gl'Euangelii di Quaresima ... Prima parte [- seconda parte]</i> , Roma, Stefano Paolini, 1596, BCS, Antico Cinque 149 1-2	Fano	1664, 23 maggio	4 giuli*
Sabba da Castiglione, <i>Ricordi...</i> , Venezia, Domenico Farri, 1584, BCS, Antico Cinque 468	Fano	1664, 10 novembre	1 giulio e mezzo
Guglielmo Plati, <i>Il sacro areopago ouero Annuale per le domeniche doppo la Pentecoste...</i> , Milano, Francesco Mognaga, 1649, BCS; Antico Sei 223	Urbino	1668, 4 gennaio	2 giuli e mezzo
Luigi Giuglaris, <i>Auuento... et altre prediche insigni...</i> , Venezia, Paolo Baglioni, 1668, BCS, Antico Sei 237	Venezia	1669, 15 aprile	4 lire
Agostino Paoletti, <i>Quaresimale...</i> , In Venetia, per il Tomasini, 1660, BCS, Antico Sei 267	Ferrara	1672, 17 settembre	6 giuli e mezzo
Filippo Picinelli, <i>I prodigii delle preghiere spiegate in cento discorsi scritturali, eruditi, morali</i> , Milano, Francesco Vigone, 1672, BCS, Antico Sei 233	Venezia	1674	4 lire
Francesco Zuccarone, <i>Prediche quaresimali...</i> , Venezia, Paolo Baglioni, 1671, BCS, Antico Sei 177	Venezia	1674, 27 gennaio	4 lire
Maurilio da San Brizio, <i>Discorsi predicabili sopra le domeniche dell'anno...</i> , Milano, Francesco Vigone, 1669, BCS, Antico Sei 234	Venezia	1674, 6 aprile	6 lire
Giuseppe Mansi, <i>Biblioteca morale predicabile nella quale ... si contengono copiose materie morali sopra le virtu, e i vitij...</i> , Venezia, eredi di Francesco Storti, 1666, BCS, Antico Sei 244-246	Venezia	1674, 10 aprile	4 lire
Guglielmo Plati, <i>Il sacro gioiello per le glorie della madre di Dio...</i> , Venezia, Guglielmo Oddoni, 1645, BCS, Antico Sei 221	Venezia	1674, 19 aprile	1 lira
Tommaso Reina, <i>Prediche quaresimali... Parte prima [-seconda]</i> , Venezia, Combi e La Nou, 1666, BCS, Antico Sei 224-225	Venezia	1674, 15 giugno	5 lire
Salvatore Vitale, <i>L'amor serafico: la vita angelica, i diuini miracoli, la morte vital' e felice della gloriosa vergine S. Chiara d'Assisi...</i> , Milano, Giovanni Pietro Cardi, 1653, BCS, Antico Sei 176	Venezia	1674, 12 luglio	2 giuli e mezzo
Antonio da Santo Stefano, <i>Auuento...</i> , Venezia, Bartolomeo Tramontino, 1673, BFFMa, II 2 C 26	Venezia	1674, 23 luglio	30 soldi
Picinelli Filippo, <i>Fatiche apostoliche ... co i discorsi nelle feste de i santi Mathia, Giuseppe e dell'Annontiatione...</i> , Milano, Francesco Vigone, 1672, BCS, Antico Sei 222	Venezia	1674, 8 agosto	4 lire

Diego de Estella, <i>Dispregio della vanità del mondo ... Aggiuntoui di nuouo le Meditazioni dell'amor di Dio ... tradotto dalla lingua spagnuola nella italiana, dal molto reuer. padre Gio. Battista Peruschi...</i> , Venezia, Michiel Miloco, 1666, BCS, Antico Sei 265	Venezia	1674, 10 agosto	5 lire
Andrea Zane, <i>Tributo di lode dato al serafico p.s. Francesco in tre discorsi...</i> , Venezia, Andrea Baba, 1625, BCS, Antico Sei 363	Venezia	1674, 16 agosto	1 lira
Guglielmo Plati, <i>I funesti apparati, ouero il Purgatorio libri tre...</i> , Venezia, Tomasini, 1647, BCS, Antico Sei 505	Venezia	1674, 30 agosto	2 lire
Hermann Busenbaum, <i>Medulla theologiae moralis, facili ac perspicua methodo resoluens casus conscientiae</i> , Venezia, Benedetto Miloco, 1672, BCS, Antico Sei 549	Venezia	1674, 2 novembre	2 lire
Stefano da San Gregorio, <i>De diuinae pietatis vinculis ... Vniuersales tractatus ... et nunc per r.p. Bernardinum a SS. Faustino, et Iovita Brixien. ... ampliati</i> , Milano, Francesco Vigoni, 1668, BCS, Antico Sei 235	Venezia	1674, 3 novembre	6 lire
Giovanni Battista Manni, <i>Sacro trigesimo di varii discorsi, per aiuto dell'anime del Purgatorio...</i> , Venezia, Nicolò Pezzana, 1666, BCS, Antico Sei 231	Venezia	1674, 29 dicembre	4 lire
Michele Calvo, <i>Assunti sopra i Vangeli della Quaresima...</i> , Venezia, Combi, 1649, BCS, Antico Sei 434	Venezia	1675	5 lire e mezzo*
Domenico De Gubernatis, <i>Discorsi miscellanei predicabili di materie strauaganti</i> , Bologna, erede di Domenico Barbieri, 1675, BCS, Antico Sei 460	Venezia	1675	3 lire e mezzo
Giovanni Botero, <i>Le relationi vniuersali ... diuise in tre parti...</i> , Brescia, Compagnia Bresciana, 1595-1596, BCS, Antico Cinque 231 1-3.	Venezia	1675, 15 febbraio	5 lire
Angelo da Lantosca, <i>Theatrum regularium in quo breui methodo, variae decisiones, ... necnon decreta nouissima sacrarum congregationum urbis iam publicata, ad regularem disciplinam spectantia, exarantur...</i> , Venezia, Paolo Baglioni, 1671, BFFMa, II 2 A 3	Venezia	1675, 28 maggio	2 lire e quindici soldi
Guglielmo Plati, <i>L'aspettato parto di Maria ... Colla giunta di tre prediche per le Pentecoste ...</i> , Venezia, Tomasini, 1659, BCS, Antico Sei 256	Venezia	1675, 19 agosto	20 soldi
Alonso de Villegas, <i>Leggendario delle vite de' santi detti estrauaganti, ... muouammete con diligenza tradotto di spagnolo in lingua italiana, per don Timoteo da Bagno ... arricchito delle vite de santi, che sono stati canonizzati fino al presente...</i> , Venezia, Domenico Miloco, 1673, BCS, Antico Sei 230	Venezia	1675, 2 settembre	2 lire

Daniello Bartoli, <i>Delle grandezze di Christo in se stesso e delle nostre in lui...</i> , Roma e Bologna, Giovanni Recaldini, Ludovico Gasparini, 1675, BCS, Antico Sei 277	Venezia	1675, 10 settembre	3 lire e mezzo
Carlo Andrea Basso, <i>La Monaca perfetta ritratta dalla scrittura sacra, con auctorità, & essemplij de' santi padri...</i> , Venezia, Nicolò Pezzana, 1674, BCS, Antico Sei 242	Venezia	1675, 14 settembre	6 lire e mezzo
Antonino Diana, <i>Summa Diana</i> , Venezia, Nicolò Pezzana, 1672, BCS, Antico Sei 173	Venezia	1675, 10 ottobre	5 lire e mezzo
Diego da Lequile, <i>La vite mariana di S. Antonio di Padoua...</i> , Lecce, Pietro Micheli, 1648, BCS, Antico Sei 482	Venezia	1675, 28 novembre	2 lire
Angelo Angeli, <i>Raggi della diuina sapienza diuisi in quaranta discorsi morali</i> , Venezia, Giovanni Battista Catani, 1669, BCS, Antico Sei 174-175	Venezia	1676, 16 febbraio	2 lire e mezzo
Giovanni Francesco Maia Materdona, <i>L'utile spauento del peccatore ouero La penitenza sollecita ...</i> , Venezia, Antonio Tivani, 1680, BCS, Antico Sei 243	Venezia	1686, 12 luglio	4 lire
Filippo Maria Bonini, <i>L'huomo euangelico...</i> , Venezia, Paolo Baglioni, 1667, BCS, Antico Sei 214	Venezia	1686, luglio	5 lire
Agostino Paoletti, <i>Discorsi predicabili dalla domenica in albis sino all'auuento...</i> , Milano, Ludovico Monza, 1665, BCS, Antico Sei 257	Sarnano	1695, maggio	2 giuli
Paolo Giovio, <i>La prima parte delle Historie ... tradotte per m. Lodouico Domenichi...</i> , Venezia, Domenico de Farri, 1555, BCS, Antico Cinque 490	non indicato [Sarnano?]	1695	1 paolo*



Giulio Fazio, *Trattato utilissimo della mortificazione delle nostre passioni, e affetti disordinati...*, Venezia, Giovanni Battista Ciotti, 1598, BCS, Antico Cinque 548: note di possesso di Giuseppe Paci su controguardia e carta di guardia anteriori

Donatella Fioretti

Chiesa, società e vita religiosa nell'Italia dell'Ottocento¹

1. Profondo restava nell'Ottocento il segno lasciato nella memoria collettiva dalla rivoluzione francese, che, ponendosi come evento complesso, dalla portata epocale, aveva stimolato fin dal suo inizio riflessione e scritture miranti a decifrarne il significato profondo, diverso a seconda delle prospettive culturali e politiche degli osservatori².

[Del]la famosa rivoluzione che, scoppiata sulla Senna, sconquassò il mondo [...] Iddio si servì piuttosto che dei diluvii di fuoco e di acque per ringiovanire la faccia d'Europa. La religione cattolica dalla catastrofe che pretendeva ingojarla, emerse gloriosa così, che confusi i delirii del giansenismo, dispregiati i filosofi enciclopedisti e sbugiardate le loro profezie, vediamo ogni sociale progresso essere un ritorno al cattolicesimo, un nuovo trionfo di lui³.

Queste parole, scritte nella prima metà degli anni Quaranta da Gaetano Baluffi, già primo Internunzio straordinario presso la repubblica della Nuova Granata e Delegato apostolico presso le altre repubbliche dell'America centrale e meridionale ed allora vescovo di Camerino, riassumono efficacemente la percezione della rivoluzione francese – diffusa tra i cattolici e in particolare nei gruppi di ispirazione millenaristica – come castigo di Dio e insieme momento di avvio di una nuova era, secondo «la dialettica, costante nel mondo della profezia, tra catastrofe e rinnovamento, speranza e paura»⁴. La rivoluzione, in effetti, aveva costituito un autentico trauma per la Chiesa e la società dei fede-

¹ Rielaborazione della relazione presentata al convegno “La Congregazione Silvestrina nei secoli XIX-XX”, Fabriano 5-8 ottobre 2006.

² Bruno Bongiovanni, Luciano Guerci (a cura di), *L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989.

³ Gaetano Baluffi, *L'America un tempo spagnuola riguardata sotto l'aspetto religioso dall'epoca del suo scuoprimento sino al 1843*, Ancona 1844-1845, vol. I, pp. V-VI. Su questa opera mi si consenta di rinviare a Donatella Fioretti, *La storia ecclesiastica dell'America un tempo spagnuola di Gaetano Baluffi*, in Alberto Filippi (a cura di), *Ruggiero Romano l'Italia, l'Europa, l'America. Studi e contributi in occasione della laurea honoris causa*, Camerino, Università degli Studi di Camerino, 2000, pp. 329-360.

⁴ Marina Caffiero, *Profezia femminile e politica in età moderna. II Dalla rivoluzione all'Ottocento*, in Ead., *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2000, p. 168.

li, pur suscitando atteggiamenti e risposte differenziate in relazione ai diversi gruppi in cui si articolava il mondo cattolico e alle varie fasi che ne avevano scandito il corso, al progressivo “slittamento” verso posizioni lontane dall’ispirazione liberale del 1789⁵. Per quanto riguarda il rapporto fra la Rivoluzione e la Chiesa, che nell’immediato non aveva dato luogo a particolari timori per le sorti della Chiesa stessa, il momento di svolta si pone nel 1790. Il 12 luglio di quell’anno infatti era stata approvata la Costituzione civile del clero che comportava una profonda ristrutturazione della Chiesa con l’attribuzione ai fedeli della scelta di parroci e vescovi – la cui istituzione canonica veniva sottratta a Roma – soggetti all’obbligo del giuramento di fedeltà alla Costituzione. Come è noto, la Costituzione produsse una grave lacerazione delle coscienze e buona parte del clero rifiutò di giurare così che si determinò una spaccatura fra clero refrattario, attorno al quale si coagularono le resistenze popolari alla rivoluzione⁶, e clero costituzionale: la spaccatura, che fu anche «uno scisma in seno allo Stato»⁷, sotto il profilo religioso generò «incertezza, indifferenza, lassismo» contribuendo al processo di scristianizzazione⁸. Il rifiuto del giuramento significava fedeltà a Roma, alla posizione assunta dal papa Pio VI, il quale con il breve *Quod aliquantum* (1791) condannò la Costituzione civile del clero: l’irrigidirsi delle posizioni aprì la strada al progressivo consolidarsi di «una cultura rivoluzionaria anticattolica, tuttavia pervasa dello spirito d’intolleranza proprio del cattolicesimo»⁹ e di un atteggiamento di globale rifiuto della rivoluzione stessa in larga parte del mondo cattolico, atteggiamento sul quale si tornerà più avanti. Senza soffermarsi sulle fasi della politica ecclesiastica e religiosa rivoluzionaria e sul conflitto tra la S. Sede e la Francia¹⁰, va però ricordato che fu

⁵ François Furet, Denis Richet, *La Révolution française*, Paris, Hachette, 1965; trad. it. *La Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 1974, cap. V; François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978; trad. it. *Critica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 1980.

⁶ Timothy Tackett, *Religion, Revolution and Regional Culture in Eighteenth-Century France. The Ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton, Princeton University Press, 1985; Michel Vovelle, *La découverte de la politique. Géopolitique de la révolution française*, Paris, Éditions La Découverte, 1992; trad. it. *La scoperta della politica. Geopolitica della Rivoluzione francese*, Prefazione di Anna Maria Rao, Bari, Edipuglia, 1995, pp. 173-184.

⁷ Furet-Richet, *La Rivoluzione francese*, cit., p. 148: «Non si trattò soltanto di uno scisma in seno alla Chiesa, bensì di uno scisma in seno allo Stato. Allo stato maggiore controrivoluzionario privo di truppe, la Rivoluzione fece dono della fanteria rappresentata dai preti refrattari e dal loro gregge».

⁸ Nicola Raponi, *Riflessioni sul bicentenario*, in *Cultura e società nel Settecento*, 4. *Le ripercussioni della Rivoluzione Francese in Italia, in particolare nelle Marche*, Atti del XIII Convegno del Centro di Studi Avellaniti, Fonte Avellana 1989, Urbino, Arti Grafiche Editoriali, 1990, p. 37.

⁹ François Furet, *Costituzione civile del clero*, in François Furet, Mona Ozouf (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Milano, Bompiani, 1988, p. 496.

¹⁰ Sul quale si rinvia all’importante, documentatissimo volume di Luigi Fiorani, Domenico Rociolo, *Chiesa romana e Rivoluzione francese. 1789-1799*, Rome, École française de Rome, 2004; per l’esame dei diversi filoni di pensiero presenti all’interno della Chiesa nello stesso periodo, Gérard Pelletier, *Rome et la Révolution française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution française (1789-1799)*, Rome, École française de Rome, 2004.

Napoleone con il Concordato stipulato nel 1801 con la Santa Sede (ed entrato in vigore anche nei territori italiani annessi alla Francia) a porre fine ai continui e bruschi «cambiamenti avvenuti nello statuto giuridico e politico della religione, oltre che nella situazione della Chiesa francese [realizzando...] sotto l'apparenza di un ritorno al passato e di una restaurazione religiosa, [...] un equilibrio politico ecclesiastico di nuovo tipo»¹¹. Il Concordato, infatti, da un lato attribuiva il potere di nomina dei vescovi, prima riservato ad un sovrano cattolico come il re di Francia, al Primo Console, autorità secolare e per di più di matrice rivoluzionaria, dall'altro, definendo il cattolicesimo come religione «della grande maggioranza dei cittadini francesi», riconosceva implicitamente «l'avvenuta distinzione tra la società dei fedeli e la società dei cittadini»¹².

Per quanto riguarda la Penisola, essa era stata toccata in misura relativamente marginale dagli sconvolgimenti della Rivoluzione, che aveva raccolto adesioni anche in alcuni ambienti cattolici¹³, e durante il triennio 1796-1799 poi, la struttura ecclesiastica, già modificata in alcuni Stati dalla politica dei sovrani "illuminati"¹⁴ e messa in discussione, all'interno della Chiesa stessa,

¹¹ Francesco Traniello, *Idee e modelli di relazione tra Chiesa, Stato e società avanti il 1848*, in Luciano Pazzaglia (a cura di), *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione e Unificazione*, Brescia, Editrice La Scuola, 1994, p. 13.

¹² *Ibid.*, Sulla portata epocale della separazione, sancita dalla Rivoluzione, tra appartenenza religiosa e cittadinanza, René Rémond, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX^e et XX^e siècles (1789-1998)*, Paris, Editions du Seuil, 1998; trad. it. *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2003, particolarmente pp. 53-72.

¹³ Sulle diversificate posizioni dei cattolici italiani di fronte alla rivoluzione, Daniele Menozzi, *Presentazione*, in Id. (a cura di), *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1990, p. 9; Vittorio Emanuele Giuntella, *Il cattolicesimo democratico nel triennio «giacobino»*, in Mario Rosa (a cura di), *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Roma, Herder, 1981, pp. 267-294; Id., *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1988; Id., *La religione amica della Democrazia. I cattolici democratici del Triennio rivoluzionario (1796-1799)*, Roma, Studium, 1990; Stanislaw da Campagnola, *L'esperienza giacobina degli anni 1796/1799 tra Vangelo e Apocalisse*, in *Lo Stato della Chiesa in epoca napoleonica*, Atti del XIX Convegno del Centro di Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 24-26 agosto 1995, Urbana 1996, pp. 73-98; Samuele Giombi, *Il cattolicesimo italiano di fronte alla Rivoluzione francese: il triennio rivoluzionario (1796-1799)*, in «Studia Picena», LVII, 1992, pp. 189-218; Antonio Batelli, *Il cattolicesimo democratico nel triennio 1796-1799 in Italia*, in «Ricerche storiche», XXIX, 1999, pp. 115-124.

¹⁴ Per un quadro d'insieme si vedano Franco Venturi, *Settecento riformatore*, II, *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti 1758-1774*, Torino, Einaudi, 1976; Dino Carpanetto, Giuseppe Ricuperati, *L'Italia del Settecento. Crisi trasformazioni lumi*, Roma-Bari, Laterza, 1986; Daniele Menozzi, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1748)*, in *Storia d'Italia, Annali*, 9, *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 769-784; Mario Rosa, *Politica ecclesiastica e riformismo religioso in Italia alla fine dell'antico regime*, in Daniele Menozzi (a cura di), *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, cit., 1990, pp. 17-46 (poi in Mario Rosa, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio 1999, pp. 129-148). Più specificamente su singole realtà statuali, Carlo Fantappiè, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali. La sperimentazione istituzionale nella diocesi di Prato alla fine dell'antico regime*, Bologna, 1986; Gaetano Greco, *Le istituzioni della chiesa locale nella*

dagli intensi dibattiti su temi dottrinali e giurisdizionali – nei quali si fece strada l'idea di un Concilio generale per tracciare le linee della nuova organizzazione ecclesiastica¹⁵ – non era stata sottoposta ad un attacco eversivo di entità paragonabile a quello francese¹⁶, data la cautela usata dai governi repubblicani, restii ad adottare provvedimenti radicali che avrebbero potuto corrodere ulteriormente il già fragile consenso delle masse popolari al nuovo regime¹⁷. C'è poi da considerare che le disposizioni contenute nelle costituzioni bolognese, cispadana, ligure e cisalpina, «o emanate in situazioni provvisorie, come quella della municipalità di Alba del '96 o della Repubblica bresciana nel '97 – che approvò una serie di norme sulla secolarizzazione della proprietà ecclesiastica, sulla separazione del rito civile del matrimonio da quello religioso e sull'elezione popolare di parroci e economi spirituali – o di quella della Repubblica Lucchese del '99, non ebbero il tempo di incidere organicamente su stratificazioni secolari e su realtà radicate e comunque vischiose»¹⁸. Va però rilevato che le carte costituzionali bolognese, cispadana e ligure, miranti a tutelare la religione cattolica, costituirono le basi della politica ecclesiastica

Toscana lorenese fra tradizione e riforma, in *La Toscana dei Lorena. Riforme, territorio, società*, Atti del Convegno di Studi, Grosseto, 27-29 novembre 1987, Firenze, Olschki, 1989, pp. 233-250; Lucia Sebastiani, *La riorganizzazione delle parrocchie milanesi nel periodo giuseppino*, in «Quaderni storici», XV, 1970, pp. 866-910; i saggi di Paola Vismara Chiappa, Bartolomeo Genero, Xenio Toscani, Marco Bernuzzi, Riccardo Bottoni, in Aldo De Maddalena, Ettore Rotelli, Gennaro Barbarisi (a cura di), *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, III: *Istituzioni e società*, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 481-508, 537-560, 595-607; Carlo Capra, *Aspetti delle riforme ecclesiastiche nella Lombardia austriaca*, in Paolo Corsini e Daniele Montanari (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita (Brescia, 25-26 maggio 1989), Brescia, Morcelliana, 1993, pp. 31-41; Mario Taccolini, *Per il pubblico bene. La soppressione di monasteri e conventi nella Lombardia austriaca del secondo Settecento*, Roma, Bulzoni, 2000; Maria Teresa Silvestrini, *La politica della religione. Il governo ecclesiastico nello stato sabauda del XVIII secolo*, Firenze, Olschki, 1997.

¹⁵ Mario Tosti, *Una Costituzione per la Chiesa. La proposta di un Concilio ecumenico negli anni della Rivoluzione francese*, Firenze, Nerbini, 2006.

¹⁶ «A conti fatti il triennio rivoluzionario sovvertì molto meno che altrove la situazione istituzionale della Chiesa in Italia», ha osservato Roger Aubert, *Tra rivoluzione e restaurazione, 1775-1830*, vol. VIII.1 della *Storia della Chiesa* diretta da Hans Jedin, Milano, Jaca Book, 1977, p. 98.

¹⁷ Sulla politica ecclesiastica delle repubbliche del Triennio si vedano Antonio De Stefano, *Rivoluzione e religione nelle prime esperienze costituzionali italiane (1796-1797)*, Milano, Giuffrè, 1954; Elsa Marantoni Sguerzo, *La politica ecclesiastica della Repubblica ligure*, Milano, Giuffrè, 1994; Claudio Tosi, *Repubblica e religione. Studi recenti sul rapporto tra politica e religione nella prima Repubblica Cisalpina (1796-1799)*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», XXXI, 1995, pp. 293-319; Vittorio De Marco, *Aspetti della legislazione giacobina in materia ecclesiastica durante la Repubblica romana*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 9, 1992, pp. 187-212; David Armando, *La Chiesa*, in David Armando, Massimo Cattaneo, Maria Pia Donato, *Una rivoluzione difficile. La Repubblica romana del 1798-1799*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2000, pp. 27-110. Sugli aspetti culturali e simbolici del rovesciamento del vecchio regime politico a Roma, Marina Caffiero, *La Repubblica nella città del papa. Roma 1798*, Roma, Donzelli, 2005, partic. pp. 59-140.

¹⁸ Francesco Margiotta Broglio, *Società civile e società religiosa*, in *L'Italia nell'età napoleonica*, Atti del LVIII Congresso di Storia del Risorgimento Italiano (Milano, 2-5 ottobre 1996), Roma, Istituto per la storia del Risorgimento Italiano, 1997, p. 119.

napoleonica quale si espresse nel Concordato francese del 1801 e in quello italiano del 1803. La Costituzione della Repubblica Italiana proclamata a Lione nel 1802, che riconobbe la religione cattolica come religione di Stato, la legge organica del 26 gennaio 1802 per il clero italiano, l'istituzione, il primo maggio 1802, del Ministero per il Culto affidato a Giovanni Bovara¹⁹, il Concordato del 16 settembre 1803 fra la Repubblica italiana e la Santa Sede²⁰ fissarono principi e meccanismi normativi recepiti in seguito dalla legislazione ecclesiastica liberale dell'Ottocento. Particolare importanza ebbe il modello concordatario elaborato nel 1801 e 1803, sia perché influenzò quelli «del secolo XIX, favorendo il processo di centralizzazione romana che, progressivamente, eliminerà antichi privilegi dei capitoli nelle nomine episcopali e, in genere, antiche autonomie delle chiese locali», sia perché segnò la rottura con la tradizione giurisdizionalista e con il diritto ecclesiastico dell'Antico Regime e, al tempo stesso, «la nascita di un nuovo tipo di alleanza trono altare che farà dei vescovi una sorta di prefetti paralleli e del clero un corpo di pubblici funzionari stipendiati dallo Stato»²¹.

L'intesa raggiunta fra il nuovo regime e la Santa Sede non escluse però continue frizioni e contrasti fra i due poteri. Il Concordato del 1803, infatti, fu pubblicato a Milano il 26 gennaio 1804, due giorni dopo che il Melzi²², vicepresidente della Repubblica, aveva fatto redigere un decreto organico (pubblicato con la stessa data del Concordato) volto a far valere, nell'interpretazione del Concordato stesso, la posizione giurisdizionalista del governo di Milano e la difesa dell'autonomia e della laicità dello Stato di fronte alla Chiesa. A nulla valse nell'immediato l'ira della Santa Sede per il decreto organico, che fu abrogato nel 1805 dopo la trasformazione della Repubblica in Regno d'Italia. Ma nonostante tale abrogazione l'applicazione del Concordato fu tormentata, segnata da continui contrasti, il primo dei quali si verificò ben presto, alla metà del giugno 1805, per la pretesa dell'imperatore di decidere unilateralmente delle questioni ecclesiastiche in Italia, contro quanto stabilito dallo stesso Concordato. L'8 giugno, infatti, fu pubblicato d'autorità, senza previo accordo con il papa, lo *Statuto del clero italiano* che sopprimeva gli ordini

¹⁹ Lucia Sebastiani, *Bovara Giovanni*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 13, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1971, pp. 537-540; Ivana Pederzani, *Un ministro per il culto: Giovanni Bovara e la Chiesa in età napoleonica*, Milano, Franco Angeli 2002.

²⁰ Daniele Arru, *Il Concordato italiano del 1803*, Milano, Giuffrè, 2003.

²¹ Margiotta Broglio, *Società civile e società religiosa*, cit., pp. 119 e 123.

²² Sul quale si veda Carlo Capra, *La carriera di un «uomo incomodo» (I carteggi Melzi d'Eril)*, in «Nuova Rivista Storica», LII, 1968, pp. 147-68; Aldo Stella, *Reminiscenze machiavelliane e realismo politico nel pensiero e nell'azione di Francesco Melzi d'Eril*, in Gabriele De Rosa e Filiberto Agostini, *Vita religiosa e cultura in Lombardia e nel Veneto nell'età napoleonica*, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 55-68; Nicola Del Bianco, *Francesco Melzi d'Eril: la grande occasione perduta. Gli albori dell'indipendenza nell'Italia napoleonica*, Milano, Corbaccio, 2002, in particolare, per i rapporti con la Chiesa, pp. 205-213.

religiosi non dediti ad attività ritenute socialmente utili e imponeva restrizioni al reclutamento del clero regolare²³. In un clima politico e militare sempre più teso, il rapporto tra Pio VII e Napoleone²⁴ si andò deteriorando fino all'occupazione di quanto restava dello Stato pontificio nel gennaio 1808, all'arresto dello stesso Pio VII il 6 luglio 1809, poco dopo che il pontefice aveva comminato la scomunica a quanti avevano preso parte all'abbattimento del potere temporale della Chiesa, e all'arresto e all'espulsione degli ecclesiastici refrattari al giuramento²⁵.

Le riforme varate in materia ecclesiastica durante la Repubblica Italiana e il Regno Italico furono nel complesso molto incisive, tali da trasformare profondamente le strutture della Chiesa e i suoi rapporti con le masse popolari e la società civile²⁶. Se l'obiettivo di razionalizzare e semplificare le circoscrizioni diocesane sulla base del criterio, di natura politico amministrativa, di disegnare corpi territorialmente compatti ed omogenei, dai confini coincidenti con quelli delle circoscrizioni civili, non fu pienamente raggiunto, tuttavia furono soppresse le diocesi con poche parrocchie, chiusi o adibiti ad usi profani molti seminari, e i vescovadi furono sottoposti al controllo dello Stato, in virtù della produzione legislativa intensificatasi soprattutto dal 1805. Quanto alle parrocchie, esse furono oggetto di una vigorosa politica di riorganizzazione e di riduzione numerica in virtù del decreto napoleonico del 22 giugno 1805, che tuttavia non riguardò tutta la Penisola²⁷. A questo provvedimento si ag-

²³ Carmelo Naselli, *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Contributo alla storia religiosa del primo ottocento italiano. 1808-1814*, Roma, Pontificia Univ. Gregoriana, 1986, pp. 16-21.

²⁴ Bernard Plongeron, *Les réactions d'un pape aux liens: Pie VII face à Napoléon (1808-1812)*, e Charles Profizii, *La prigionia di Pio VII a Fontainebleau*, in Giovanni Spinelli OSB (a cura di), *Pio VII papa benedettino nel bicentenario della sua elezione*, Atti del Congresso storico internazionale Cesena-Venezia, 15-19 settembre 2000, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte 2003, rispettivamente pp. 317-349 e 363-377. Più in generale, su Pio VII si veda la recente rassegna di David Armando, *Pio VII e il suo pontificato. Studi recenti e celebrazioni bicentarie*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXIX, 2003, n. 1, pp. 141-153.

²⁵ Sull'atteggiamento dei laici e del clero dello Stato pontificio di fronte alla questione del giuramento, Naselli, *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose*, cit., pp. 68-146; Claudio Canonici, *Giuramenti, adesioni e ritrattazioni nel periodo napoleonico e nella restaurazione. Il caso della diocesi di Sutri*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XL, 1986, 2, pp. 405-445; Adriano Spina, *Nuovi documenti sulle deportazioni napoleoniche di ecclesiastici dello Stato della Chiesa (1810-1814)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLIV, 1990, 1, pp. 141-212; Manlio Brunetti, *La diocesi di Senigallia nell'età napoleonica*, in *Lo Stato della Chiesa in epoca napoleonica*, Atti del XIX Convegno del Centro di Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 24-26 agosto 1995, Urbani, 1996, pp. 354-364.

²⁶ Carlo Zaghi, *L'Italia di Napoleone*, Torino, UTET, 1989, pp. 107-112.

²⁷ Il decreto, che riguardava la Lombardia, le Legazioni, l'ex ducato di Modena e Reggio (aree allora comprese nel regno d'Italia) e alcuni territori veneti annessi dopo la pace di Lunéville, fu poi esteso al Veneto, ma « non risulta fosse poi esteso alle Marche, dopo la loro annessione al regno d'Italia, né ad altre province italiane inglobate nell'impero francese»: Guido Verucci, *Chiesa e società nell'Italia della Restaurazione (1814-1830)*, in *La restaurazione in Italia. Strutture e ideologie*, Atti del XLVII congresso di storia del Risorgimento italiano (Cosenza, 15-19 settembre 1974), Roma, Istituto per

giunse la chiusura di singole chiese – parrocchiali, sussidiarie, conventuali, monasteriali, oratoriali – tanto che, rispetto alla fine del Settecento, i luoghi di culto risultarono dimezzati. Nel Mezzogiorno la legislazione statale sconvolse il tradizionale e peculiare assetto delle chiese ricettizie²⁸, attorno alle quali gravitavano forti interessi locali e familiari, diminuendo le rendite, abolendo i patronati, laicizzando il sistema assistenziale e caritativo. Nel giro di pochi anni venne così ridisegnato il quadro parrocchiale, che risultò profondamente mutato soprattutto nelle città dove al precedente modello plurinucleare venne sostituito un modello di «parrocchia mononucleare, incentrata in una sola chiesa parrocchiale retta in maniera esclusiva dal clero secolare con compiti insieme civili e spirituali»²⁹. In questa nuova situazione, contrassegnata anche dall'istituzione della fabbriceria per il controllo e l'amministrazione del patrimonio parrocchiale, i parroci, titolari di una congrua che garantisse loro uno status decoroso, assunsero la duplice veste di pastori di anime e di funzionari pubblici tenuti a sostenere le iniziative del governo anche nel campo sanitario (per esempio, la inoculazione del vaccino contro il vaiolo) ed educativo.

Un altro elemento qualificante della politica ecclesiastica napoleonica fu la soppressione degli ordini monastici, il cui patrimonio fu incamerato dallo Stato e venduto a vantaggio dell'erario. Dopo le soppressioni operate nel secolo precedente in alcune aree della Penisola prima dai sovrani riformatori e quindi dalle autorità repubblicane del Triennio 1796-1799, quelle attuate dal 1805 al

la storia del Risorgimento italiano, 1976, pp. 173-206, ora in Id., *Cattolicesimo e laicismo nell'Italia contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 2001, p. 93 (da cui si cita). Per il caso veneto si veda Rosa Cona, *Parrocchia urbana, riforma napoleonica e nuove fondazioni religiose a Verona*, in De Rosa e Agostini (a cura di), *Vita religiosa e cultura in Lombardia e nel Veneto nell'età napoleonica*, cit., pp. 183-212; Angelo Gambasin, *Parrocchia veneta: evoluzione strutturale dalle riforme napoleoniche al neo-giuseppinismo asburgico*, in *La società religiosa nell'età moderna*, Atti del convegno di studi di storia sociale e religiosa, Capaccio-Paestum 1972, Napoli, Guida, 1973, pp. 269-305; Silvio Tramontin, *La riduzione napoleonica delle parrocchie a Venezia: origine, attuazione, conseguenze*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n.s., 20/39, 1991, pp. 119-136.

²⁸ In esse «la cura d'anime era collegiale, delegata dal corpo capitolare – come avveniva a più alto livello per i capitoli delle cattedrali e delle chiese collegiate – a un vicario curato, scelto all'interno del capitolo stesso. Il capitolo amministrava in comune la massa dei beni e dava "ricetto", cioè accoglienza, intorno ad un ristretto nucleo gerarchico, secondo norme ben definite, a tutti i chierici, dai tonsurati ai sacerdoti, che fossero nativi o originari del luogo». Il sistema delle ricettizie, autonomo dall'autorità degli ordinari diocesani e integrato, nello stesso tempo, nel contesto della società meridionale, favoriva «la costituzione di un clero pletorico e poco o niente coinvolto nel ministero parrocchiale o nella cura delle anime [...] bloccando di fatto o consentendo con estrema difficoltà l'opera pastorale dei vescovi secondo il modello tridentino»: Mario Rosa, *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 73. Sul ruolo e l'evoluzione della ricettizia in Basilicata si veda Antonio Lerra, *Chiesa e società nel Mezzogiorno. Dalla ricettizia del sec. XVI alla liquidazione dell'Asse ecclesiastico in Basilicata*, Venosa, Osanna, 1996.

²⁹ Filiberto Agostini, *La riforma statale della Chiesa nell'Italia napoleonica*, in Gabriele De Rosa Tullio Gregory André Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, 3. *L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 15. Dello stesso Agostini si veda *La riforma napoleonica della Chiesa nella Repubblica e nel Regno d'Italia (1802-1814)*, Vicenza, Neri Pozza, 1990, partic. pp. 211-215.

1810 finirono per erodere in modo irreparabile il già fitto tessuto di conventi, monasteri, abbazie che da secoli costituivano un elemento portante dell'edificio della Chiesa³⁰. In particolare, il decreto del 25 aprile 1810 abolì le corporazioni religiose e stabilì una nuova disciplina vietando l'uso dell'abito talare, espellendo dal Regno le monache e i frati stranieri e obbligando gli italiani a rientrare nei dipartimenti di origine per mettersi a disposizione del vescovo. La circolare del 29 maggio dello stesso anno confermò poi la totale abolizione degli ordini religiosi e la conseguente riduzione di frati e monache allo stato secolare: così nel Regno d'Italia, in quello di Napoli e altrove rimasero in vita soltanto le congregazioni prive di voti perpetui e dedite a scopi ritenuti socialmente utili, come l'istruzione e l'assistenza agli ammalati. I beni delle corporazioni religiose soppresse furono incamerati dal Monte Napoleone, che doveva provvedere a pagare le pensioni fissate ai religiosi, e successivamente immessi sul mercato, in quantità e con effetti diversi nelle varie regioni italiane, ma tali da costituire ovunque un momento importante del processo di redistribuzione del patrimonio fondiario. Un'altra conseguenza importante di questi provvedimenti legislativi fu la riduzione dell'influenza del clero regolare sulla vita civile e, insieme, la definitiva assunzione della parrocchia ad unico ed esclusivo centro di culto. Nello stesso tempo, l'introduzione dei registri dello stato civile, tenuti fino ad allora dai parroci secondo l'obbligo loro affidato dal Concilio di Trento, e del matrimonio come contratto privato risolubile, l'avocazione allo Stato sia dell'istruzione sia della gestione e del controllo dell'assistenza e beneficenza, mentre sottraevano alla Chiesa funzioni di primo piano esercitate per secoli, facevano dello Stato il referente primario della popolazione in settori di cruciale importanza per la vita civile, un referente il cui ruolo era inoltre rafforzato dal processo di centralizzazione.

2. Nel complesso, un cambiamento epocale, come si è già osservato, soprattutto sotto il profilo istituzionale e dei rapporti fra Stato e Chiesa, dato che la Restaurazione non invertì le tendenze manifestatesi nel tornante fra la seconda metà del XVIII secolo e l'inizio di quello successivo. All'indomani del 1815, infatti, i sovrani italiani per lo più non intesero rinunciare del tutto alla politica giurisdizionalista e, pur nel quadro dei concordati stipulati con la Santa Sede destinati a stemperare le più accese rivendicazioni regaliste,

³⁰ Naselli, *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose*, cit.; Ivo Biagiatti, *La soppressione dei conventi nell'età napoleonica*, in Ivan Tognarini (a cura di), *La Toscana nell'età rivoluzionaria e napoleonica*, Napoli, ESI, 1985, pp. 443-469; Carlo Fantappiè, *Soppressione e ripristino di monasteri benedettini in Toscana fra Sette e Ottocento*, in *Il monachesimo italiano dalle riforme illuministiche all'unità nazionale (1760-1870)*, Atti del II Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Abbazia di Rodengo, 6-9 settembre 1989, Badia di S. Maria del Monte, Centro Storico Benedettino, 1992, pp. 119-147.

mirarono a mantenere forme più o meno ampie di controllo sulle istituzioni ecclesiastiche e su settori chiave della vita civile, come quello dell'educazione e dell'istruzione³¹.

Tuttavia, se ci si pone dal punto di vista del rapporto religione-Chiesa-società è più difficile valutare l'impatto della legislazione ecclesiastica napoleonica. Probabilmente essa non poté non avere ricadute, anche se percepibili soltanto nel lungo periodo, sul vissuto religioso, sulla mentalità e i comportamenti devoti sedimentatisi nei secoli attraverso pratiche che avevano precisi punti di riferimento – chiese, parrocchie, conventi, confraternite –, travolti in gran parte durante la stagione francese. Ma quest'ultima ebbe durata diversa nelle varie aree della Penisola, ed incise più a fondo là dove il regime durò più a lungo. Va inoltre tenuto conto della «diversità delle situazioni locali, che comportavano modalità diverse nell'applicazione della legislazione ecclesiastica, iniziative varie delle autorità locali, differenti resistenze»³². In mancanza di studi approfonditi a carattere globale riguardanti l'intera Penisola, ci si limita a segnalare alcuni elementi comuni, che possono essere assunti come indicativi dell'evoluzione del rapporto Chiesa-società.

Un primo elemento da rilevare è la riduzione numerica del clero, regolare e secolare, che tuttavia alla metà dell'Ottocento «resta pur sempre molto numeroso, a scapito della severità della selezione e della serietà della formazione»³³. Il processo di contrazione delle file del clero, già avviato in alcune zone dall'azione riformatrice dei despotti illuminati, era stato accelerato dai provvedimenti napoleonici per proseguire nel corso dell'Ottocento anche a seguito della politica adottata da alcuni governi preunitari e poi dal Regno d'Italia. Quanto al clero regolare, i vuoti creati nelle sue file non potevano essere colmati facilmente, e per più ragioni. In primo luogo perché la soppressione napoleonica degli ordini religiosi aveva spinto molti regolari, che non erano

³¹ Menozzi, *Tra riforma e Restaurazione*, cit., p. 795. Per quanto riguarda la politica scolastica dei diversi Stati della restaurazione si veda il citato vol. di Pazzaglia (a cura di), *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione e Unificazione*.

³² Verucci, *Chiesa e società nell'Italia della Restaurazione (1814-1830)*, cit., p. 74. Per quanto riguarda Roma, è stato osservato che il periodo francese non comportò sostanziali cambiamenti di comportamenti e di mentalità sul piano strettamente religioso: Domenico Rocciolo, *Il Vicariato di Roma tra Rivoluzione e seconda Restaurazione (1798-1814)*, in Philippe Boutry, Francesco Pitocco, Carlo Maria Travaglini (a cura di), *Roma negli anni di influenza e dominio francese*, Napoli, ESI, 2000, pp. 164-165.

³³ Giacomo Martina, *Il clero italiano e la sua azione pastorale verso la metà dell'Ottocento*, in Roger Aubert, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, vol. XXI/2 della *Storia della Chiesa* iniziata da Augustine Fliche-Victor Martin, Torino, S.A.I.E., 1964, p. 752; per l'Italia centrale Giacomo Martina, *Il clero nell'Italia centrale dalla Restaurazione all'Unità*, in *Problemi di storia della Chiesa dalla Restaurazione all'Unità d'Italia*, Atti del VI convegno di aggiornamento (Pescara 6-10 settembre 1982), Napoli, Edizioni Dehoniane, 1985, pp. 245-280.

passati alla vita laicale, ad inserirsi nelle parrocchie³⁴, spinti dai decreti del governo che prescrivevano quest'obbligo specialmente ai membri degli ordini mendicanti e consentivano il cumulo della pensione di religioso secolarizzato e dello stipendio spettante come addetto alla parrocchia³⁵. In secondo luogo, la ricostituzione degli ordini religiosi dopo il 1815 procedette con lentezza e difficoltà e con un andamento difforme nei vari Stati, senza riuscire, tranne alcune eccezioni, a ricreare la situazione antecedente alle soppressioni del periodo francese. Inoltre essa avvenne, almeno inizialmente, secondo la tendenza a favorire gli ordini mendicanti e alcuni ordini di chierici regolari fra i quali i gesuiti e i somaschi, «particolarmente ben visti dalle popolazioni per la loro opera di assistenza agli infermi, d'istruzione dei giovani, di ausilio nelle parrocchie». Questa tendenza, che si manifestò nello stesso Stato pontificio, era il frutto della convergenza verso analoghi obiettivi sociali di preoccupazioni pratiche di governi e di aspirazioni popolari³⁶. Sarà in questa direzione, caratterizzata dallo stretto intreccio fra slancio devoto e impegno caritativo, che si muoveranno le nuove congregazioni ottocentesche.

La contrazione del clero secolare, lamentata dai vescovi dopo il 1815³⁷, pare non si arrestasse negli anni della Restaurazione né in seguito, anche se la mancanza di dati globali in proposito e la difficoltà di distinguere con precisione fra sacerdoti secolari e religiosi non consente affermazioni perentorie. Comunque verso la metà dell'Ottocento in Italia, sommando i secolari e i religiosi, vi era una media di un prete ogni 250 abitanti, molto inferiore a quella di un prete ogni 50/60 abitanti del secolo precedente³⁸. Disomogenea era però la distribuzione del clero nelle varie aree geopolitiche: ancora a metà secolo infatti «specialmente nel Mezzogiorno l'eccesso dei sacerdoti continuava ad essere sensibile»³⁹, nonostante i provvedimenti volti a diminuirne la plethora presi da Giuseppe Bonaparte che con la legge del 30 novembre 1806 aveva limitato le ordinazioni secondo una percentuale fissa. Si era poi mosso nella stessa direzione anche Ferdinando I: nel Concordato stipulato con la Santa Sede nel 1818⁴⁰, infatti, l'ammissione agli ordini venne subordinata alla co-

³⁴ Va ricordato che molte delle chiese dei conventi e monasteri soppressi erano state destinate a parrocchie: Cosimo Semeraro, *Restaurazione Chiesa e società. La «seconda ricupera» e la rinascita degli ordini religiosi nello Stato pontificio (Marche e Legazioni 1815-1823)*, Roma, LAS, 1982, pp. 196-199.

³⁵ Verucci, *Chiesa e società nell'Italia della Restaurazione (1814-1830)*, cit., p. 85.

³⁶ *Ibid.*, pp. 75-84, la citazione è a p. 83.

³⁷ Per esempio dal vescovo di Fabriano e Matelica: Semeraro, *Restaurazione Chiesa e società*, cit., p. 187.

³⁸ Maurilio Guasco, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 84.

³⁹ Martina, *Il clero italiano e la sua azione pastorale verso la metà dell'Ottocento*, cit., p. 753.

⁴⁰ Sul Concordato del 1818 si veda Ulderico Parente, *Pio VII e il Regno delle Due Sicilie*, in *Pio VII papa benedettino*, cit., pp. 185-198, partic. pp. 193-196; Alfonso Scirocco, *Il concordato del 1818 nel giudizio dell'opinione pubblica napoletana*, in «Clio», XXV, 1989, pp. 457-474.

stituzione di un patrimonio minimo allo scopo di porre un rimedio sia alla miseria di numerosi preti sia all'eccessivo numero delle vocazioni. Tuttavia non si erano avuti risultati significativi, come mostra l'esempio della diocesi di Lecce⁴¹. Il fatto è che le misure legislative di per sé non potevano bastare a tagliare il nodo di tradizioni e istituzioni che affondavano le radici nel peculiare assetto della società meridionale.

Diversa era la situazione nel Settentrione. Gli studi di Xenio Toscani per la Lombardia della prima metà dell'Ottocento hanno mostrato che, pur nell'ambito di un deciso dimorfismo tra la Lombardia ex veneta e quella austriaca, la drastica diminuzione del clero secolare si accompagnò ad un lento cambiamento della sua estrazione sociale e della sua provenienza geografica a vantaggio delle aree rurali rispetto a quelle urbane⁴². Studi su altre aree della Penisola confermano la tendenza ottocentesca verso un'estrazione sempre più marcatamente popolare dei sacerdoti, che qualche vescovo collega alla disponibilità di altre possibilità di occupazione e di carriera per gli appartenenti alle classi agiate: ad esempio il Teloni, vescovo di Macerata e Tolentino nel 1843 rileva che «oggi non si presentano per lo stato ecclesiastico, massime in questa città dopo il recupero dei tribunali, che persone dell'infimo cetto»⁴³.

Viene mutando anche, secondo un processo sempre più netto man mano che ci si inoltra nel XIX secolo, il profilo culturale e il ruolo del clero secolare. A partire dalla Restaurazione, infatti, il seminario diventa il luogo privilegiato, anche se non unico, di formazione del clero secondo le indicazioni del Concilio Tridentino; esso fornisce una cultura più approfondita nelle materie filosofico-teologiche e letterarie, ma nettamente separata dalla contemporanea cultura del laicato, tale da abituare «i sacerdoti a controbattere più che a capire il mondo che li circonda e a trascurare o sottovalutare in molti casi l'aggiornamento delle conoscenze scientifiche»⁴⁴. La cura pastorale poi diventa il compito prioritario ed unico, che esclude tutte quelle attività, estranee alla guida religiosa dei fedeli, in cui buona parte del clero era impegnato fino all'alba dell'Ottocento. A questa trasformazione si accompagnò quella della

⁴¹ Bruno Pellegrino, *Aspetti religiosi, sociali, economici del reclutamento sacerdotale nella diocesi di Lecce durante l'episcopato di Mons. Nicola Caputo (1818-1862)*, in «Critica storica», X, 1972, pp. 10-78, poi in Id., *Terra e clero nel Mezzogiorno*, Lecce, Milella, 1976. Dello stesso A. si veda anche *Clero e società nel Mezzogiorno dalla Restaurazione all'Unità*, in *Problemi di storia della Chiesa*, cit., pp. 391-408.

⁴² Xenio Toscani, *Secolarizzazione e frontiere sociali. Il clero lombardo nell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 1982, partic. pp. 369-403.

⁴³ Libero Paci, *Aspetti della vita religiosa maceratese dalla Restaurazione all'Unità*, in *Macerata dal primo Ottocento all'Unità*, Macerata, Agenzia libraria Einaudi, 1984, p. 5.

⁴⁴ Maria Lupi, *Clero italiano e cura pastorale in età contemporanea. Fonti e dibattito storiografico*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», LX, 2006, 1, p. 74, ma è da vedere tutto il saggio (pp. 69-89), che fornisce una ricca rassegna della storiografia sui principali nodi tematici concernenti il clero secolare.

parrocchia che dall'età napoleonica diventò, come si è detto, il luogo centrale della cura pastorale e della vita religiosa, con la parziale, probabile eccezione dello Stato pontificio o di una parte di esso⁴⁵. Si trattò di un processo dai tempi lunghi, che si realizzò con ritardo al Sud dove, «più che altrove, le permanenze mentali delle vecchie strutture parrocchiali si sono prolungate fino alle soglie del XX secolo, se non oltre»⁴⁶. Anche altrove esso ebbe comunque tempi lunghi e nella prima metà del secolo la questione della formazione culturale e morale del prete, e in particolare del parroco, «personaggio dalle molteplici sfaccettature – politiche, sociali, economiche»⁴⁷ – con un ruolo forte nella società del tempo, fu un aspetto di grande rilevanza di quella riforma della Chiesa invocata da più parti, seppure con differenti prospettive. Non è questa la sede per una disamina approfondita delle tante voci di cattolici che dall'età di Pio VII chiesero una riforma della Chiesa, da quelli legati a posizioni zelanti a quelli che coniugarono profonda religiosità e adesione al liberalismo⁴⁸. Ma va ricordato che il problema del rinnovamento della Chiesa, che avrebbe dovuto riguardare sia le strutture di governo sia la vita religiosa, sempre più dopo il 1830 si andò legando a quello del rinnovamento politico della società italiana e del risorgimento della nazione.

3. Appunto alle tendenze di riforma politica e religiosa manifestatesi durante la Restaurazione si era accostato Pio IX al momento della sua elezione al pontificato, aprendo una nuova stagione nella storia della Chiesa e della società italiana, una stagione caratterizzata da grandi speranze.

Dio [...]avendo segnato il limite alle pratiche conseguenze di tanti funesti errori nell'età passata provalati da empî sofisti, e volendo oggi pel vero progresso dell'umana società distruggere sulla terra i tristi semi del dispotismo e dell'anarchia, ci ha mandato questo PIO IX, acciocché colla forza del suo esempio sia rimessa sotto gli occhi de' popoli e de' principi la eterna legge del mondo morale; quella legge, la quale per mezzo del Vangelo [...]insegnando ogni potere venire da Dio, e tutto ciò che viene da Dio essere ordinato a beneficio degli uomini [...] ha redento i popoli dall'antica schiavitù, dichiarata la fraternità delle nazioni e l'unità del genere umano, l'eguaglianza dell'uomo e della donna, del padre e del figlio, del padrone e del servo. E cotali divini insegnamenti chi non vede oggi attuati in tutti gli atti del regnante Pontefice? Egli [...] col primo atto del suo regno, pur come Gesù

⁴⁵ Verucci, *Chiesa e società nell'Italia della Restaurazione*, cit., p. 75.

⁴⁶ Gabriele De Rosa, *La parrocchia nell'età contemporanea*, in Id., *Vescovi popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Napoli, Guida, 1983 (2ª ed.), p. 318.

⁴⁷ Luciano Allegra, *Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura*, in *Storia d'Italia, Annali*, 4, Claudio Vivanti (a cura di), *Intellettuali e potere*, Torino, Einaudi, 1981, p. 897.

⁴⁸ Fulvio De Giorgi, *Istanze di riforma della Chiesa durante il pontificato di Pio VII*, in *Pio VII papa benedettino*, cit., pp. 521-560; Francesco Pitocco, *Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento. Il sansimonismo nella cultura toscana*, Bari, Laterza, 1972; Marcella Pincherle, *Moderatismo politico e riforma religiosa in Terenzio Mamiani*, Milano, Giuffrè, 1973.

Cristo, lava i peccati politici, apre le prigioni, richiama gli esuli, e con affetto di padre si confida al loro onore⁴⁹.

Questa di Benedetto Monti è una delle tante voci espressione dell'entusiasmo destato dall'avvento di Pio IX al soglio papale in settori dell'opinione pubblica diversi, ma ugualmente inclini a vedere nell'evento «una specialissima intervento della mano di Dio» – come scrive lo stesso Monti, vicino ad un neoguelfismo di ispirazione teocratica – e in Giovanni Mastai un «vero miracolo di papa», come lo definisce l'ateo e anticlericale Pietro Giordani⁵⁰. L'idea del miracolo è forse quella che meglio spiega il clima di esultanza, di esaltazione collettiva e di grandi aspettative quali si erano coagulate attorno a Pio IX in seguito ai suoi primi atti di governo, cioè l'ampia amnistia ai condannati politici e la scelta del cardinale Pasquale Gizzi, che aveva fama di liberale, per la carica di segretario di Stato. Le successive concessioni di una Consulta di Stato, di una Guardia civica e di una certa libertà di stampa⁵¹, configuravano un nuovo modello di governo civile, valido non soltanto per gli Stati pontifici, che parve in certo modo simbolo di un diverso tipo di rapporti con gli Stati e di un nuovo modo di presenza della Chiesa nella società⁵². La riforma politica così appariva strettamente intrecciata con l'aspetto religioso, tanto che Rosmini poteva ritenere che con Pio IX si fosse aperta un'epoca nuova, di riforma e rinnovamento nella storia della Chiesa e dell'umanità, un'epoca propizia alla pubblicazione della sua opera sulle *Cinque Piaghe della Chiesa*. Questa vide la luce infatti nel maggio 1848, pur essendo stata composta diciassette anni prima, e costituì «un testo di riferimento politico-culturale oltre che ecclesiologico, importante nella storia della classe politica [...] moderata»⁵³. In questo contesto, che induceva a sperare nella «prossima

⁴⁹ *Componimenti raccolti in occasione delle feste fatte in Ancona ad onore dell'immortale Pio IX Pontefice Massimo*, Ancona, Per G. Sartori Cherubini, 1846, pp. iniziali non numerate, firmate da Benedetto Monti.

⁵⁰ La lettera di Giordani a S. Betti del 6 ottobre 1846 è citata da Giuseppe Monsagrati, *Roma nel crepuscolo del potere temporale*, in *Storia d'Italia, Annali* 16, Luigi Fiorani e Adriano Prosperi (a cura di), Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła, Torino, Einaudi, 2000, p. 1042.

⁵¹ Giuseppe Monsagrati, *Una moderata libertà di stampa (moderata): il Consiglio di censura di Pio IX*, in Marina Caffiero, Giuseppe Monsagrati (a cura di), *Dall'erudizione alla politica. Giornali, giornalisti ed editori a Roma tra XVII e XX secolo*, Torino, Franco Angeli, 1997, pp. 147-200; Id., *Pio IX, lo Stato della Chiesa e l'avvio delle riforme*, in *Le riforme del 1847 negli Stati italiani. Atti del Convegno di studi, Firenze 20-21 marzo 1998*, numero monografico della «Rassegna storica toscana», XLV (1999), pp. 215-238.

⁵² Giorgio Miccoli, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità*, in Id., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, p. 37.

⁵³ Gabriele De Rosa, *Antonio Rosmini e «Delle cinque piaghe della Santa Chiesa»*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXVII, 1998, n. 53, p. 13. Sull'opera di Rosmini si veda Francesco Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Bologna, Il Mulino, 1966, e il recente studio di Paolo Marangon, *Il risorgimento della Chiesa. Senso e ricezione delle «Cinque Piaghe» di Antonio Rosmini*, Roma,

venuta di un nuovo tempo felice» – sono ancora parole del citato Monti –, acquistò credito l'ipotesi neoguelfa di una soluzione della questione nazionale capace di conciliare cattolicesimo e indipendenza, Chiesa e nazione.

Il seguito degli eventi⁵⁴ si incaricò di smentire il mito, o l'equivoco, del papa liberale alfiere dell'indipendenza italiana assestando un duro colpo alla prospettiva neoguelfa che, pur affondando le radici nella cultura religiosa dell'età della Restaurazione, si era configurata come movimento politico para-liberale soltanto dopo la pubblicazione del *Primato* del Gioberti⁵⁵. L'allocuzione del 29 aprile 1848⁵⁶, con cui il pontefice prese le distanze dalla causa nazionale, travolse, come è noto, la proposta neoguelfa, che restò sconfitta sul piano politico⁵⁷, sopravvivendo come istanza religiosa, come «un filone, accanto ad altri, della grande corrente della devozione ottocentesca verso il papa»⁵⁸. Si tratta di un filone dalle caratteristiche conciliatrici e transigenti e perciò diverso da quello prevalente nella seconda metà del secolo, contrassegnata dal consolidamento delle posizioni intransigenti che erano uscite rafforzate dalle vicende quarantottesche.

La crisi del 1848, tra le altre conseguenze, portò infatti ad consolidarsi nella società ecclesiale di un quadro mentale e di un giudizio sui problemi della storia e della società già delineatosi nel tornante fra Sette e Ottocento nelle file dei cattolici. Questi, di fronte ai traumatici eventi della rivoluzione francese, avevano assunto posizioni diversificate in merito al ruolo della religione e della Chiesa nella comunità civile, come si è già detto; in particolare, i cattolici tradizionalisti ed antirivoluzionari si erano pronunciati per la condanna senza

Herder, 2000; Id., *Pio IX e le Cinque Piaghe di Antonio Rosmini*, in Gabriele De Rosa e Giorgio Cracco (a cura di), *Il Papato e l'Europa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001, pp. 297-318.

⁵⁴ Si rinvia alla limpida e ricca esposizione di Giorgio Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*, vol. III, *La rivoluzione nazionale 1846-1849*, Milano, Feltrinelli, 1960. In particolare, sul complesso significato del 1848 nella dimensione europea si veda Heinz-Gerhard Haupt e Simonetta Soldani (a cura di), *1848. Scene da una rivoluzione europea*, numero monografico di «Passato e presente», XVIII (1999), n. 46.

⁵⁵ Ettore Passerin d'Entrèves, *Il cattolicesimo liberale in Europa e il movimento neoguelfo in Italia*, in *Nuove questioni di storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, Milano, Marzorati, 1961, p. 578.

⁵⁶ Giacomo Martina, *Nuovi documenti sull'allocuzione del 29 aprile 1848*, e Id., *Ancora sull'allocuzione del 29 aprile e sulla politica vaticana in Italia nel 1848*, in «Rassegna storica del Risorgimento», rispettivamente LIII, 1966, IV, pp. 527-582, e LIV, 1967, I, pp. 40-47.

⁵⁷ Ma non scomparve, come indica la permanenza a Lucca nel 1859 di prospettive neoguelfe che aveva però «un significato di involuzione sia politica sia ecclesiale»: Pier Giorgio Camaiani, *Dallo Stato cittadino alla città bianca. La «società cristiana» lucchese e la rivoluzione toscana*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, p. 405.

⁵⁸ Agostino Giovagnoli, *Il neoguelfismo*, in De Rosa, Gregory, Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, 3. *L'età contemporanea*, cit., pp. 48-49. Sulle complesse componenti della devozione al papa, radicata nella tradizione, che però negli anni di Pio IX assunse un aspetto nuovo, si veda Annibale Zambarbieri, *La devozione al papa*, in Elio Guerriero e Annibale Zambarbieri (a cura di), *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, vol. XXII/2 della *Storia della Chiesa* di Fliche e Martin, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1990, pp. 9-81.

appello della società moderna quale appariva forgiata dalla rivoluzione culturale dei Lumi e dalla rivoluzione politica francese, vista come il frutto di un diabolico complotto massonico, o giudaico massonico o, talvolta, giudaico-protestante-massonico⁵⁹: una società tendenzialmente senza un Dio trascendente, priva della guida della Chiesa, fondata su un'etica umana e su una "religione civile" che assegna allo Stato il compito di promuovere nuovi valori etico-politici, una religione alternativa a quella tradizionale, esplicitamente contrapposta «al cattolicesimo, di cui ripudia uno dei principi più gelosi, quello della doppia obbedienza a Dio e a Cesare»⁶⁰. L'altro versante della medaglia, quello propositivo, era costituito dal mito della cristianità medievale⁶¹, cioè dal mito di un ritorno ad un consorzio umano unito e coeso nella fede e guidato dalla Chiesa di Roma nella costruzione e nella conservazione della città terrena. La "cristianità" «avrebbe dovuto costituire il principio di legittimazione e il criterio operativo di quel nuovo ordine internazionale fondato sulla pluralità delle nazioni, non più sui monarchi sostenitori di un modello patrimoniale ed assoluto di Stato che aveva fatto il suo tempo»⁶².

Questa ideologia, dunque, si impose con forza a seguito dell'esperienza del 1848. Di fronte alla nuova rivoluzione ancora una volta le posizioni dei cattolici non furono univoche e la dicotomia fra cattolici liberali e cattolici tradizionalisti non dà conto dell'esistenza di un più sfumato ventaglio di posizioni, anche perché le due tendenze, contrapposte sul piano politico, restano legate da molti fili, costituiti dalla comune ortodossia religiosa e dalla comune fedeltà alla Chiesa, che «rendono possibili passaggi da una parte all'altra, e prese di posizione analoghe»⁶³. Anche il clero era diviso. Basti ricordare che il programma patriottico tra il 1847 e i primi mesi del 1848 era diventato un tema ricorrente nel messaggio pubblico del clero secolare italiano, all'interno del quale comun-

⁵⁹ Daniele Menozzi, *Cattolicesimo e massoneria nell'età della Rivoluzione francese*, in *Storia d'Italia, Annali*, 21, Gian Mario Cazzaniga (a cura di), *La Massoneria*, Torino, Einaudi, pp. 166-191.

⁶⁰ Francesco Traniello, *Città dell'uomo. Cattolici, partito e Stato nella storia d'Italia*, Bologna, Il Mulino, nuova ed. accresciuta 1998, p. 37. In particolare per l'esperienza romana del 1798 e per la consapevolezza che i più lucidi e intransigenti difensori della fede tradizionale ebbero della nuova realtà politica come caratterizzata non dall'ateismo, ma da una religiosità anticristiana, si veda Marina Caffiero, *Religione della tradizione e nuova religione civica nella Roma repubblicana*, in Luigi Lotti e Rosario Villari (a cura di), *Universalismo e nazionalità nell'esperienza del giacobinismo italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 373-410 (poi in Marina Caffiero, *La Repubblica nella città del Papa. Roma 1798*, cit., pp. 99-140).

⁶¹ Daniele Menozzi, *Intorno alle origini del mito della cristianità*, in «Cristianesimo nella storia», 5, 1984, pp. 523-562, poi in Id., *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 15-71; Giorgio Miccoli, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità*, cit., pp. 21-92.

⁶² Danilo Veneruso, *Stato e Chiesa*, in *Bibliografia dell'età del Risorgimento: 1970-2001*, III, Firenze, Olschki, 2003, p. 1403.

⁶³ Guido Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità 1848-1876*, Roma-Bari, Laterza, 1996 (Iª ed. 1981), p. 4.

que permanevano orientamenti diversi, sfuggenti a ripartizioni schematiche come quelle fra clero liberale e clero intransigente⁶⁴. Lo stesso atteggiamento dei presuli inizialmente era articolato e lasciava emergere un sostegno abbastanza diffuso alla causa dell'indipendenza nella primavera del 1848, pur nell'ambito di posizioni diversificate nei confronti degli Statuti⁶⁵. Del resto va ribadito che, al di là delle diverse posizioni politiche, c'era convergenza e accordo su alcuni motivi di fondo. Il tema della Chiesa come fonte di civiltà e civilizzazione – tema non nuovo ma risalente al secolo XVI quando il contatto con i “barbari” del Nuovo Mondo aveva contribuito al processo di autoidentificazione dell'Europa con il mondo della civiltà⁶⁶, una «civiltà fondata sull'eredità politica dell'Impero Romano e su quella religiosa del cristianesimo»⁶⁷ – era appunto uno di questi. Lo si ritrova infatti nella concezione giobertiana e neoguelfa e nel patrimonio ideologico di prelati intransigenti come il citato cardinale Gaetano Baluffi nei cui numerosi scritti di carattere storico e apologetico ritorna il motivo della Chiesa evangelizzatrice-civilizzatrice, insieme con l'altro, ad esso strettamente legato e tipico dell'apologetica “sociale” ottocentesca⁶⁸, della Chiesa quale fondamento essenziale del buon ordine e dell'armonia della vita della società. Si tratta di motivi inerenti all'ideologia politico-religiosa di cristianità che nel periodo dall'inizio dell'Ottocento alla fine del Novecento, se è prevalente nelle correnti tradizionaliste del mondo cattolico, è però spesso rinvenibile anche in quelle più disponibili alla conciliazione con il mondo moderno, come le cattolico-liberali e le cattolico-democratiche. Queste ultime, è vero, prospettavano modelli differenti di società cristiana e mezzi diversi con cui raggiungerla, «ma unica era la valutazione di fondo: solo la chiesa, detentrica della civiltà, poteva definire i corretti valori attorno ai quali organizzare la convivenza sociale»⁶⁹. Il pontificato di Pio IX rappresenta appunto la fase in cui l'ideologia di cristianità viene assunta nel magistero papale, e il 1848 un momento cruciale a questo riguardo.

Gli sviluppi della rivoluzione portarono infatti l'articolato mondo ecclesiastico a compattarsi, anche a seguito delle crescenti pressioni romane, at-

⁶⁴ Giacomo Martina, *Il clero italiano e la sua azione pastorale verso la metà dell'Ottocento*, in Aubert, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, cit., pp. 765-768; Giuseppe Battelli, *Clero secolare e società italiana tra decennio napoleonico e primo Novecento. Alcune ipotesi di rilettura*, in Mario Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 83-84.

⁶⁵ Daniele Menozzi, *I vescovi dalla rivoluzione all'Unità. Tra impegno politico e preoccupazioni sociali*, in Rosa (a cura di), *Clero e società*, cit., p. 160.

⁶⁶ Rosario Romeo, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 1989 (3ª ed.), pp. 87-120.

⁶⁷ Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, p. 614.

⁶⁸ Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, cit., p. 28.

⁶⁹ Daniele Menozzi, *Chiesa e società in Italia durante il «Kulturkampf»*, in Id., *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, cit., p. 118.

torno agli schemi ideologici intransigenti. Un ruolo forte in tale direzione lo ebbe l'enciclica *Nostis et nobiscum*, emanata da Portici l'8 dicembre 1849, con cui il pontefice ribadì la condanna delle tendenze anticattoliche moderne, già espressa nella precedente enciclica *Qui pluribus* (9 novembre 1846), e, rifacendosi allo schema di pensiero elaborato dai cattolici tradizionalisti all'inizio del secolo per spiegare la rivoluzione francese⁷⁰, ne ricostruiva la genealogia dalla Riforma di Lutero, che per prima aveva scalzato il principio dell'autorità della Chiesa nel campo religioso, al liberalismo, al socialismo e al comunismo affiorati minacciosamente nel 1848-1849. La maggior parte dell'episcopato, specialmente nell'Italia centrale e meridionale⁷¹, si allineò alle tesi dell'enciclica e l'affermazione che il buon ordinamento della società fosse inscindibile dal ripristino dell'autorità della Chiesa divenne un tema centrale della pastorale e delle omelie dei vescovi. Il fatto che ampi settori del clero avessero manifestato la convinzione non solo della possibile conciliazione, ma addirittura della identificazione tra cattolicesimo e ideali nazional-liberali contribuì a spingere molti presuli a conformarsi alle direttive romane, sia per mantenere il controllo sugli ecclesiastici, sia per evitare la riduzione della religione ad opzione politica contingente. Non mancarono ordinari aperti al nuovo e restii agli orientamenti curiali, ma «vennero del tutto isolati e ridotti all'impossibilità di incidere»⁷². Del resto, a prescindere dalle pressioni romane, data la particolare situazione della Chiesa e il contesto politico generale, la vittoria delle posizioni intransigenti era «inevitabile»⁷³. Ad un livello più generale, spingeva in questa direzione un riflesso conservatore di fronte alle punte più radicali del 1848 (come, ad esempio, le giornate parigine di febbraio e di giugno) che, sembrando riportare ai giorni terribili del Terrore, suscitavano verso i movimenti delle masse ansie e timori tali da unire tradizionalisti e moderati, credenti e miscredenti in un unico fronte. Ma agiva anche un motivo più specifico legato alla mentalità propria del mondo cattolico nel suo complesso, «una mentalità con alcuni tratti fortemente omogenei: il privilegiamento dell'ordine e delle gerarchie, la fiducia

⁷⁰ Ci si riferisce in particolare alle letture della rivoluzione di Joseph De Maistre e di Louis de Bonald sui quali si vedano le voci di Carlo Galli, in Bruno Bongiovanni e Luciano Guerci (a cura di), *L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989, rispettivamente pp. 411-417 e 71-75. Più in generale sugli scrittori tradizionalisti, Guido Verucci, *La Restaurazione*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da Luigi Firpo, vol. IV, II, Torino, UTET, 1975, pp. 873-958. Specificamente per l'Italia si vedano Sandro Fontana, *La controrivoluzione cattolica in Italia (1820-1830)*, Brescia, 1968; Angelo Ara, *Le correnti conservatrici in Italia*, in Umberto Corsini e Rudolf Lill (a cura di), *Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 95-126.

⁷¹ Angelo Gambasin, *Il clero diocesano in Italia durante il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa, La Mendola 31 agosto-5 settembre 1971, Relazioni, I, Milano, Vita e Pensiero, 1973, p. 166.

⁷² Menozzi, *I vescovi dalla rivoluzione all'Unità*, cit., p. 171.

⁷³ L'affermazione, persuasivamente e finemente argomentata, è di Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, cit., p. 45.

nella forza e nella bontà della tradizione, la diffidenza per le novità, il timore dell'ignoto», non riferibili alla sola cultura intransigente⁷⁴.

Attitudine mentale profonda, ansie e timori del presente spinsero dunque verso la scelta intransigente fatta da gran parte del mondo cattolico dopo il 1848. Gli eventi del 1859-1861 con lo smembramento dello Stato pontificio e la proclamazione del Regno d'Italia irrigidirono la chiusura verso la società moderna e lo Stato liberale dei cattolici intransigenti, ostili perciò alla conciliazione fra Stato e Chiesa sostenuta da parecchi cattolici militanti, laici ed ecclesiastici, uniti nel movimento conciliatorista, nel quale confluirono le correnti cattolico-liberali ancora vive in Italia⁷⁵. Si era allora in una fase di ripresa del cattolicesimo liberale in Europa, caratterizzata però, specialmente in Francia e in Belgio, da un orientamento decisamente temporalista e ostile quindi alla conciliazione del Papato con l'Italia⁷⁶. In questa situazione di minorità a livello sia nazionale, sia internazionale le tendenze conciliatoriste erano destinate al fallimento, mentre l'orientamento intransigente trovò una riconferma ed una sistemazione nel *Sillabo*, pubblicato l'8 dicembre 1864 insieme con l'enciclica *Quanta cura*, dedicata anch'essa ai «principali errori» dell'epoca. L'anno seguente fu avviato il processo di organizzazione del laicato cattolico militante con l'Associazione cattolica italiana per la difesa della libertà della Chiesa in Italia, che fu poi sciolta nel 1866, e con la fondazione, nel 1867, della Società della Gioventù cattolica italiana, dedita all'apostolato religioso ma anche alla lotta contro il liberalismo e alla difesa del potere temporale⁷⁷.

In quegli stessi anni, lo Stato italiano continuò la politica ecclesiastica laicizzatrice introducendo il matrimonio civile nel codice del 1865, varando le leggi sul patrimonio ecclesiastico in base alle quali, nel 1866-67, i beni di ordini, congregazioni e vari enti religiosi passarono allo Stato e ad un Fondo per il culto, e abolendo nel 1869 l'esenzione dalla leva per i chierici⁷⁸. Il Parlamento tuttavia non accolse richieste più radicali sotto il profilo della laicità presentate in quegli anni dai gruppi della sinistra laica e del movimento del «libero pensiero».

Pochi anni dopo, la guerra franco-prussiana, la presa di Roma, che privò il pontefice del residuo lembo di territorio, la Comune di Parigi consolidarono la lettura degli eventi da parte delle correnti intransigenti come castighi di

⁷⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁷⁵ Francesco Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese (1825-1870)*, Milano, Marzorati, 1970.

⁷⁶ Giorgio Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, Editori Riuniti, 1982, p. 99.

⁷⁷ Liliana Ferrari, *Il laicato cattolico fra Otto e Novecento: dalle associazioni devozionali alle organizzazioni militanti di massa*, in *Storia d'Italia, Annali* 9, cit., pp. 941-944.

⁷⁸ Sull'introduzione del matrimonio civile e la politica ecclesiastica si veda Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato negli ultimi cent'anni*, Torino, Einaudi, 1971; Francesco Margiotta Broglio, *Legislazione italiana e vita della Chiesa (1861-1878)*, in *Chiesa e religiosità in Italia*, Relazioni, I, cit., pp. 101-146.

Dio, secondo i motivi del profetismo apocalittico risalente agli anni Settanta del Settecento in seguito allo scioglimento della Compagnia di Gesù⁷⁹, diffusi poi in Europa nei primi anni dell'Ottocento ed «esplosi con particolare intensità intorno al 1870-71 per gli sconvolgimenti politici e sociali di quegli anni»⁸⁰.

In quello stesso volgere di tempo il Concilio Vaticano I (1869-1870) proclamò il papa infallibile in materia di fede e di costumi e influi in modo determinante sugli orientamenti culturali della Chiesa e dei cattolici in Italia. La persistenza di isole culturali cattolico-liberali, conciliatoriste, rosminiane in varie parti d'Italia non valse infatti a mutare il quadro generale, che restò segnato da una dicotomia fra mondo cattolico e cultura contemporanea. Accanto ad essa «s'instaura pure una separazione tra clero e laici che viene addirittura teorizzata e istituzionalizzata divenendo in pratica uno dei canoni dell'ecclesiologia ottocentesca e lo diventa in maniera tanto più sorprendente se si pensa che già Rosmini aveva indicato in questa separazione proprio una delle piaghe da svellere dalla Chiesa»⁸¹. Il Vaticano I ribadì con forza i principi di autorità e di unità-accentramento della Chiesa nel pontefice, ritenuti imprescindibili al fine di realizzare il ritorno alla società cristiana, il «regno sociale di Cristo», secondo l'espressione che nacque e si diffuse tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta del XIX secolo soprattutto ad opera del gesuita H. Ramière, prima di trovare un solenne riconoscimento nel magistero pontificio con l'enciclica *Quas primas* di Pio XI nel 1925.

La costruzione del «regno sociale di Cristo», cioè di una comunità cristiana coesa e felice perché soggetta alla direzione ecclesiastica, per il Ramière comportava che i cattolici, senza abbandonare i presupposti dell'intransigentismo, non si limitassero a deplorare il presente e ad affidarsi alle preghiere per la salvezza individuale, ma si impegnassero attivamente per «realizzare quella regalità sociale che si traduceva nel trionfo mondano della chiesa e del papato»⁸². Fra le forme di intervento il gesuita indicava innanzitutto la

⁷⁹ Marina Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Genova, Marietti, 1991, pp. 7-70.

⁸⁰ Pier Giorgio Camaiani, *Castighi di Dio e trionfo della Chiesa. Mentalità e polemiche dei cattolici temporalisti nell'età di Pio IX*, in «Rivista storica italiana», LXXXVIII, 1976, IV, p. 709.

⁸¹ Nicola Raponi, *La cultura cattolica dopo l'Unità tra cattolicesimo liberale e intransigentismo*, in Id., *Cattolicesimo liberale e modernità. Figure e aspetti di storia della cultura dal Risorgimento all'età giolittiana*, Brescia, Morcelliana, 2002, p. 115.

⁸² Daniele Menozzi, *Devozione al Sacro Cuore e instaurazione del regno sociale di Cristo: la politicizzazione del culto nella Chiesa ottocentesca*, in Emma Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1997, p. 162; Id., *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001. Sul tema si vedano anche Fulvio De Giorgi, *Il culto al Sacro Cuore di Gesù: forme spirituali, forme simboliche, forme politiche nei processi di modernizzazione*, in *Santi, culti, simboli*, cit., pp. 195-212, e il bel saggio di Mario Rosa, *Regalità e «douceur» nell'Europa del '700: la contrastata devozione al Sacro Cuore*, in Francesco Traniello (a cura di), *Dai quaccheri a Gandhi. Studi di storia religiosa in onore di Ettore*

devozione verso il Sacro Cuore, una pratica di pietà che nella seconda metà dell'Ottocento accentuò presso alcuni ambienti cattolici la sua valenza politica, quale mezzo per diffondere a livello popolare una dottrina che indicava nella costruzione di una società ierocratica la risposta ai processi di laicizzazione dello Stato. In questa prospettiva di cattolicesimo militante contro i mali del moderno rientra anche il rinnovato fervore per un culto antico, quello mariano, che alimentò una notevole diffusione delle congregazioni mariane e delle opere di carità, nonché un forte movimento internazionale soprattutto dopo il pronunciamento del dogma dell'Immacolata concezione nel 1854⁸³. A parere del Calveti, il quale su *La civiltà cattolica* del 1852 e 1854 ebbe cura di chiarirne le implicazioni controrivoluzionarie, quella mariana era una devozione che parlava «alla fantasia [...] ai sensi [...] al cuore» ed era perciò capace di veicolare e diffondere fra il popolo minuto concezioni contrarie alla rivoluzione che questi difficilmente avrebbe potuto afferrare a livello intellettuale⁸⁴. L'immagine del S. Cuore, che a fine Settecento era diventata il simbolo dell'opposizione cattolica ai principi dell'Ottantanove, e quella di Maria Immacolata furono i vessilli inalberati dal cattolicesimo tradizionale nel duro confronto con le nuove religioni laiche – da quella della nazione e della patria a quella della scienza⁸⁵ – che nel corso dell'Ottocento tesero a sostituirsi a quella tradizionale, facendo ricorso a simboli e rituali contrapposti a quelli della Chiesa⁸⁶.

4. Nella tensione verso l'instaurazione del regno sociale di Cristo la sollecitazione a più intense pratiche di pietà si accompagnò alla ricerca della coesione attorno al soglio papale, ad un'attiva opera di polemica e di propaganda, alla sollecitudine per risolvere, o almeno per lenire, i problemi più drammatici dei ceti disagiati, all'impegno missionario per l'instaurazione della società cristiana su scala planetaria, secondo orientamenti già emersi nella prima metà dell'Ottocento e con particolare chiarezza dopo il 1848. I numerosi concili provinciali e le assemblee regionali dei vescovi tenutesi durante il pontifica-

Passerin d'Entrèves, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 71-98, poi in Mario Rosa, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio, 1999, pp. 17-46.

⁸³ Emma Fattorini, *Romanticismo religioso e culto mariano*, in Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli*, cit., pp. 213-224; poi in Ead., *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento: simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca*, Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 47-66.

⁸⁴ Menozzi, *Devozione al Sacro Cuore e instaurazione del regno sociale di Cristo*, cit., pp. 162-163.

⁸⁵ Federico Chabod, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, I, *Le premesse*, Bari, Laterza 1951, cap. II su *L'idea di Roma*.

⁸⁶ Guido Verudcci, *I simboli della cultura laica e delle istituzioni civili*, in Fattorini (a cura di), *Santi, culti simboli*, cit., pp. 235-246; Ilaria Porciani, *La festa della nazione. Rappresentazione dello Stato e spazi sociali nell'Italia unita*, Bologna, Il Mulino, 1997.

to di Pio IX testimoniano gli sforzi di coordinamento delle forze cattoliche, innanzitutto dei vescovi con il clero, attorno al soglio papale e costituiscono «gli inizi di quel movimento centripeto verso Roma, di cui Pio IX fu costante promotore»⁸⁷ secondo una linea di accentramento che fu poi proseguita e rafforzata da Leone XIII⁸⁸. Ricomporre l'unità della fede e della disciplina attorno al papato era considerato un imprescindibile elemento di forza di fronte al consolidamento delle tendenze laiche ed anticlericali manifestatosi nel 1848. In pagine dense e illuminanti Guido Verucci ha individuato le diversità di fini intercorrenti fra l'anticlericalismo laico e quello di matrice cristiana. Quest'ultimo, pur se mirava ad «accrescere, mediante un'opera di purificazione e di aggiornamento [...] l'influenza della religione e il ruolo della Chiesa nella vita sociale e politica»⁸⁹, considerato da un punto di vista intransigente, poteva essere percepito, proprio perché interno alla stessa società cristiana, interno alla “patria” costituita dalla Chiesa, come espressione di una «guerra civile [...] fiera [...] crudele»⁹⁰ che occorreva sedare per meglio combattere i nemici esterni della “patria”.

Il compito era urgente, visti i segnali della crescente diffusione, negli anni successivi al 1848, di un anticlericalismo di matrice laica volto a ridurre, quando non ad eliminare, il ruolo della Chiesa nella società. Si trattava di un fenomeno certamente ancora minoritario, ma che minacciava di diffondersi per vari canali, innanzitutto per opera della stampa e specialmente di alcuni giornali di ispirazione democratica e socialisteggiante. È vero che il pericolo rappresentato dagli attacchi, anche violenti, della pubblicistica laica anticlericale era nel complesso contenuto dal diffuso analfabetismo, che ancora nel 1871 toccava punte superiori all'80% nell'Italia meridionale e in vaste aree del Centro⁹¹ tenendo per il momento a riparo i ceti inferiori, specialmente rurali, dall'influenza perniciosa di letture antireligiose. Ma la

⁸⁷ Gambasin, *Il clero diocesano in Italia durante il pontificato di Pio IX*, cit., p. 163.

⁸⁸ Roger Aubert, *Leone XIII: tradizione e progresso*, in *La Chiesa e la società industriale*, cit., pp. 61-106, partic. pp. 78-79.

⁸⁹ Verucci, *L'Italia laica*, cit., p. 4.

⁹⁰ *Difesa della Patria dell'abate Francesco Borioni*, Loreto, presso i Fratelli Rossi, 1835, p. 7. L'abate spiegava di aver «intitolato Difesa della Patria il mio libro, perché prendo in essa a difendere i sacerdoti miei confratelli, che sono i primi figli eletti della chiesa che è la patria vera d'ogni cristiano» (p. 6).

⁹¹ Carlo Maria Cipolla, *Literacy and Development in the West*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969; trad. it. *Istruzione e sviluppo. Il declino dell'analfabetismo nel mondo occidentale*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 93 tab. 9. Sul problema dell'analfabetismo si vedano inoltre Luigi Faccini, Rosalba Graglia, Giuseppe Ricuperati, *Analfabetismo e scolarizzazione*, in *Storia d'Italia*, vol. 6, Atlante, Torino, Einaudi, 1976, pp. 756-781; Jean Michel Salmann, *Le niveau d'alphabétisation en Italie au XIXe siècle*, in «Melanges de l'École française de Rome», Italie et Méditerranée, t. 101, 1991, pp. 183-337; Giovanni Vigo, *Gli italiani alla conquista dell'alfabeto*, in Simonetta Soldani e Gabriele Turi (a cura di), *Fare gli italiani. Scuola e cultura nell'Italia contemporanea*, vol. I. *La nascita dello Stato nazionale*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 37-66.

minaccia esisteva, tanto che i cattolici più avvertiti, o più timorosi del pericolo, consapevoli dell'insufficienza delle denunce e delle condanne, ribadite nei sinodi e nella pubblicistica del clero, e convinti della necessità di controbattere gli avversari sul loro stesso terreno, dal tardo Settecento avevano dato vita ad iniziative concrete per diffondere gli scritti "buoni": basti ricordare, per esempio, l'attività delle Amicizie Cristiane⁹² e, in seguito, della Società dei Calobibliofigli fondata negli anni Venti dell'Ottocento dal gruppo di ecclesiastici raccolti attorno al vescovo di Imola e cardinale legato di Ravenna Antonio Lamberto Rusconi per pubblicare e diffondere la stampa cattolica secondo un intento tipico dei gruppi ultramontani, servendosi in larga parte della tipografia del seminario di Imola⁹³. La proclamazione della libertà di stampa nel 1848 – una libertà «intrinsecamente cattiva», come la definì Pio IX in una lettera a Leopoldo II del 18 aprile 1850⁹⁴ – rinnovando il timore che essa potesse incrinare la fede collettiva, aveva ulteriormente stimolato sia la polemica contro «quelle letture, ove il vizio, e l'empietà campeggiano in pieno trionfo, ed in fatua luce»⁹⁵, sia gli interventi diretti a promuovere «giornali, libri, periodici popolari o di media e alta cultura ecclesiastica con lo scopo esplicito di contrapporre la buona alla cattiva stampa»⁹⁶. Rientra, per esempio, in questo progetto educativo rivolto soprattutto ai ceti popolari la corposa produzione letteraria di padre Antonio Bresciani. Autore fecondo, il Bresciani, per conto della "Civiltà cattolica", il periodico fondato dai gesuiti a Roma nel 1850⁹⁷, che li pubblicava a puntate, dal 1850-'51 iniziò a produrre una serie di romanzi storici miranti a fornire una lettura del passato

⁹² Candido Bona, *Le «Amicizie». Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Torino, Deputazione Subalpina di Storia patria, 1962.

⁹³ Di questo gruppo fece parte in anni giovanili lo Zangari che nel 1851 divenne vescovo di Macerata e Tolentino: Donatella Fioretti, *L'attività pastorale di Mons. Amadio Zangari nelle diocesi di Macerata e Tolentino*, in *Marche e Umbria nell'età di Pio IX e di Leone XIII*, Atti del XXI Convegno del Centro di Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 28-30 agosto 1997, Urbani 1998, p. 210.

⁹⁴ Giacomo Martina, *Pio IX e Leopoldo II*, Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1967, p. 157. Il giudizio del pontefice ricalcava quello espresso da Gregorio XVI nella *Mirari vos* del 1832 sulla «exsecranda et detestabilis artis librariae ad scripta quaelibet edenda in vulgus», riportato da Pietro Braidò, *Catechesi e Catechismi tra ripetizione, fedeltà e innovazione in Italia dal 1815 al 1870*, in *Problemi di storia della Chiesa dalla Restaurazione all'Unità d'Italia*, Atti del VI Convegno di aggiornamento (Pescara 6-10 settembre 1982), Napoli, Edizioni Dehoniane, 1985, p. 65.

⁹⁵ *Discorso sulla lettura dei libri dato alla luce dal canonico don Antonio Saluti*, Macerata, Mancini, 1850, p. 9.

⁹⁶ Pietro Stella, *Il clero e la sua cultura nell'Ottocento*, in De Rosa, Gregory, Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, cit., p. 92. E si vedano anche Francesco Malgeri, *La stampa quotidiana e periodica e l'editoria*, e Stefano Pivato, *Letteratura popolare e teatro educativo*, in *Dizionario storico del movimento cattolico*, vol I/1, *I fatti e le idee*, Torino, Marietti, 1981, rispettivamente pp. 273-295 e 296-303.

⁹⁷ Francesco Dante, *Storia della "Civiltà cattolica" (1850-1891). Il laboratorio del Papa*, Roma, Studium, 1990.

italiano, vicino e remoto, coerente con la visione della storia di ispirazione intransigente⁹⁸.

Accanto al processo di rifondazione della massoneria italiana, avviato a Torino nel 1859⁹⁹, e alla diffusione intensa negli anni Ottanta di un associazionismo portatore di istanze di laicizzazione della società – come ad esempio le società formate per sostenere la cremazione dei cadaveri¹⁰⁰ – un altro veicolo di anticlericalismo laico, capace di suscitare e approfondire la disaffezione delle masse verso la Chiesa e la religione, era costituito dall'orientamento assunto dal movimento delle società operaie di mutuo soccorso. Queste, nate per fronteggiare il malessere sociale connesso allo sviluppo economico e industriale del Piemonte, nel decennio preunitario si erano diffuse nel Regno di Sardegna grazie alla libertà di associazione riconosciuta dallo Statuto albertino e dal 1853 avevano preso a collegarsi in congressi¹⁰¹. La borghesia intellettuale, sollecitata da preoccupazioni umanitarie e finalità di stabilizzazione sociale, aveva preso ben presto la guida delle società operaie, contribuendo a farne l'espressione di una filantropia laica lontana dalla concezione tradizionale della beneficenza di ispirazione cristiana, di aspirazioni all'elevazione morale e materiale dei ceti popolari sui quali essa tendeva ad estendere il proprio influsso, sottraendoli alla tradizionale influenza della Chiesa. Questa mira fu in certo qual modo agevolata dall'atteggiamento delle gerarchie ecclesiastiche, relativamente poco sensibili, come in genere il cattolicesimo europeo, a parte alcune eccezioni, alla questione sociale, per lo più impreparate di fronte ai problemi nuovi posti dallo sviluppo economico.

Del resto, va osservato che in Europa i cattolici conservatori stentavano a cogliere il carattere epocale e irreversibile della rivoluzione industriale e delle sue conseguenze sociali, che tendevano a vedere come il prodotto di una cultura anticristiana, mirante alla laicizzazione dello Stato e alla secolarizzazione della società¹⁰².

⁹⁸ Anna Coviello Leuzzi, *Bresciani Antonio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1972, vol. XIV, pp. 179-184; per le sue opere e la sua lettura della storia italiana sulla base della teoria del complotto rivoluzionario si vedano Alessandra Di Ricco, *Padre Bresciani: populismo e reazione*, in «Studi storici», XXII, 1981, pp. 833-860; Nicola Del Corno, «L'altro '59». *La seconda guerra d'indipendenza nell'interpretazione reazionaria*, in «Il Risorgimento», LVII, 2005, n. 1, pp. 167-188.

⁹⁹ Fulvio Conti, *Storia della massoneria italiana. Dal Risorgimento al fascismo*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 28.

¹⁰⁰ Fulvio Conti, Anna Maria Isastia, Fiorenza Tarozzi, *La morte laica 1. Storia della cremazione in Italia (1880-1920)*, Torino, Paravia, 1998.

¹⁰¹ Gastone Manacorda, *Il movimento operaio italiano attraverso i suoi congressi. Dalle origini alla formazione del Partito socialista (1853-1892)*, Roma, Editori Riuniti, 1963, pp. 57-71.

¹⁰² Guido Verucci, *Le origini del cattolicesimo sociale e il 1848*, in Id., *Cattolicesimo e laicismo*, cit., p. 59. Sul carattere relativamente tardivo della percezione di una questione sociale come fatto storicamente determinato nella cultura cattolica italiana rispetto ad altre aree culturali europee, Francesco Traniello, *Aspetti della cultura sociale cattolica prima della* *Rerum Novarum*, in Gabriele De Rosa, *I tempi della Rerum Novarum*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, p. 47.

Quanto al magistero della Chiesa, va ricordato che Pio IX nell'enciclica *Nostis et nobiscum* si espresse sulla questione sociale con una dura presa di posizione verso ogni tentativo dei poveri di mutare la loro condizione¹⁰³; osservò poi che la Chiesa aveva istituito ottime forme di aiuto agli indigenti che, infatti, nelle nazioni cattoliche si trovavano in una situazione molto migliore rispetto ad altri paesi; quindi additò nella recente laicizzazione degli istituti di carità la causa del peggioramento delle condizioni di vita dei ceti più deboli. Nel 1852 poi, con il *motu proprio I gravissimi mutamenti* del 14 maggio il pontefice ripristinò nello Stato della Chiesa le corporazioni di arti e mestieri soppresse in età napoleonica, indicando nella formazione di associazioni tra datori di lavoro e lavoratori, che sarebbero state dirette da ecclesiastici, la proposta cattolica di organizzazione del mondo del lavoro per porre rimedio ai mali della questione sociale¹⁰⁴.

In questo contesto si colloca l'atteggiamento del clero verso le nuove società operaie di mutuo soccorso, lontane da una concezione caritativa e da obiettivi di edificazione religiosa, e perciò considerate uno strumento di potenziale sovversione sociale e di affermazione di una prospettiva laicista. Di qui, una opposizione intransigente capace, nel tempo, di scavare un abisso fra le istituzioni ecclesiastiche e le associazioni dei lavoratori, che avevano inizialmente chiesto l'avallo e l'appoggio della Chiesa. Un tale atteggiamento rischiava dunque di rendere più difficile l'obiettivo del ritorno alla cristianità, creando un contrasto proprio con quel popolo nel quale la Chiesa cercava il nuovo alleato per la realizzazione del suo progetto di società cristiana. Infatti, allentatisi progressivamente i rapporti tra gli ambienti ecclesiastici e le classi superiori, ritenute corrotte da quel processo di modernizzazione che, nell'ottica intransigente si traduceva in abbandono della fede e della morale cristiana, era in atto un processo di revisione dei propri alleati sociali da parte della Chiesa. Non si trattava però di recidere i legami tradizionali con le élites, quanto piuttosto di rafforzare il radicamento sociale della Chiesa valorizzando il popolo. Il popolo, visto secondo due concezioni diverse, «la prima a prevalenza naturalistico-religiosa, la seconda a prevalenza etico storica» proprie, l'una, del cattolicesimo intransigente, l'altra del cattolicesimo moderato¹⁰⁵, divenne il destinatario di una vasta opera di edificazione e catechesi, da un

¹⁰³ «Sciant praeterea, esse pariter naturalis atque ideo oncommutabilis conditionis humanarum rerum, ut inter eos etiam, qui in sublimiori auctoritate non sunt, alii tamen aliis, sive ob diversas animi, aut corporis dotes, sive ob divitias, et externa huiusmodi bona praevaleant: nec ullo libertatis et aequalitatis obtentu fieri unquam posse, ut aliena bona, vel iura invadere, aut quomodolibet violare licitum sit.»: *Epistola encyclica ad Archiepiscopos et episcopos Italiae die VIII decembris anni MDCCCXLIX*, in *Acta SS.D.N. Pii PP. IX ex quibus excertus est sillabus editus die VIII decembris 1864*, Romae, Rev. Camerae, apostolicae, 1864, p. 60.

¹⁰⁴ Daniele Menozzi, *Cristianità e questione sociale. Da Pio IX a Leone XIII*, in Id., *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, cit., p. 80.

¹⁰⁵ Francesco Traniello, *La cultura popolare cattolica nell'Italia unita*, in Soldani e Turi (a cura di), *Fare gli italiani. Scuola e cultura nell'Italia contemporanea*, cit., pp. 429-458, la cit. è a p. 430.

lato, e di sostegno morale e materiale, dall'altro, portata avanti da una società ecclesiale capace di utilizzare gli spazi di azione offerti dalla situazione post-rivoluzionaria e poi di intervenire sui problemi e le contraddizioni innescate dal processo di cambiamento e di sviluppo in atto nel Paese¹⁰⁶, così da consentire alla Chiesa di mantenere una larga influenza sulle masse popolari.

5. In questa opera, un ruolo di primo piano lo ebbero gli ordini religiosi tradizionali e le congregazioni nuove fondate nell'Ottocento. I primi nella seconda metà del secolo registrano un aumento del numero dei membri in tutti gli istituti, sia maschili sia femminili, ma non raggiungono più i livelli del Settecento. Le seconde, che raccolgono la maggior parte dei religiosi e delle religiose di questo periodo, sono istituti di tipo nuovo, basati sulla vita in comune e voti semplici, particolarmente funzionali e rispondenti alle necessità del tempo, diversi dagli ordini antichi anche perché nati in contesti statuali caratterizzati da un'attività legislativa modernizzatrice, volta alla laicizzazione delle istituzioni e quindi ad esse poco favorevole. In particolare in Italia le congregazioni poterono svilupparsi approfittando degli spazi di libertà lasciati dal modello di laicizzazione adottato nel Piemonte costituzionale e poi esteso al Regno d'Italia. Si tratta un modello «indubbiamente moderato e non ideologicamente ostile alla Chiesa, non privo tuttavia di contraddizioni», che non ammetteva l'esistenza delle congregazioni e degli ordini religiosi come enti morali dotati di propria personalità giuridica, ma tuttavia non ne disconosceva completamente l'esistenza, anche sul piano della disciplina giuridica¹⁰⁷. Con le congregazioni, che costituiscono un fatto importante del panorama socio-religioso dell'Ottocento, la Chiesa inaugura una nuova forma di vita religiosa, diversa da quella monacale e claustrale. Anche dal punto di vista del diritto canonico, gli ordini fondati nella prima metà dell'800 registrano sostanziali modifiche rispetto al modello tradizionale: è introdotta la figura di un superiore generale che sovrintende alla gestione delle sedi periferiche dei vari ordini, i voti sono resi temporanei, la clausura abolita. La nascita di queste congregazioni fu stimolata non solo dal desiderio di contrastare la progressiva laicizzazione della società e della cultura popolare, ma anche dalla tensione verso una nuova via alla dimensione mistica e religiosa, dopo che la politica regalistica degli Stati nel Settecento e la tendenza laicistica e modernizzatrice dell'età napoleonica avevano messo in crisi le tradizionali forme

¹⁰⁶ Guido Pescosolido, *Arretratezza e sviluppo*, e Giovanni Montroni, *Le strutture sociali e le condizioni di vita*, in Giovanni Sabbatucci e Vittorio Vidotto (a cura di), *Storia d'Italia*, 2. *Il nuovo Stato e la società civile 1861-1887*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 217-328, e 329-426.

¹⁰⁷ Francesco De Giorgi, *Le congregazioni religiose dell'Ottocento nei processi di modernizzazione delle strutture statali*, in Pazzaglia (a cura di), *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione e Unificazione*, cit., pp. 123-150, partic. pp. 137-139.

di vita claustrale. Si venne facendo strada una spiritualità nuova, per cui si individua il traguardo dello stato di perfezione, non più nella mistica contemplativa, ma nell'impegno concreto e nell'apostolato caritativo verso il prossimo. La novità più rilevante è proprio la sollecitudine ad una carità attiva verso i bisognosi: «le nuove congregazioni abbandonano l'ideale isolamento tra le mura del chiostro e si prefiggono il compito di agire concretamente nel mondo, a vantaggio della società, col fine dichiarato di guarirne i mali – materiali e spirituali – e di alleviare le sofferenze dei suoi membri, soprattutto dei più deboli: gli emarginati, gli esclusi»¹⁰⁸, attraverso l'assistenza ospedaliera, l'istruzione della gioventù cittadina e rurale, l'accoglienza degli orfani e degli esposti, l'educazione e l'istruzione di sordomuti, ciechi e così via. Esse furono dunque il risultato dell' «incontro tra esigenze della società, forze interne alla vita religiosa, rapporti Chiesa-Stato»¹⁰⁹.

Nella prima metà del secolo in Italia nascono 75 nuove congregazioni, localizzate in prevalenza nel Nord, a conferma che il Mezzogiorno, anche sotto il profilo della vita socio-religiosa, resta escluso dal processo di modernizzazione¹¹⁰; a fine secolo si contano complessivamente ben 207 nuove fondazioni. È opportuno distinguere due fasi nella storia di tali congregazioni: alla prima possono essere ricondotte le Figlie della carità di Maddalena di Canossa (Verona 1808) e una lunga serie di altri istituti fino ai preti secolari della Santissima Trinità del Cottolengo (1840). In questa prima fase «l'accento è posto più sulla risposta alle problematiche sociali – affrontate direttamente e con esiti significativi – che sulla identificazione delle loro cause»¹¹¹.

La seconda fase si apre con le fondazioni compiute da Murialdo e don Bosco a Torino e da Pavoni a Brescia, cui seguono, tra gli ultimi decenni dell'800 e i primi anni del 900, nel periodo classico del movimento cattolico,

¹⁰⁸ Mario Taccolini, *L'altro movimento cattolico: le congregazioni religiose tra Otto e Novecento*, in Cesare Mozzarelli (a cura di), *Identità italiana e cattolicesimo. Una prospettiva storica*, Roma, Carocci, 2003, p. 311.

¹⁰⁹ Giancarlo Rocca, *Le nuove fondazioni religiose femminili in Italia dal 1800 al 1860*, in *Problemi di storia della Chiesa dalla restaurazione all'Unità d'Italia*, cit., p. 176. Su queste nuove istituzioni cfr. anche Id., *Aspetti istituzionali e linee operative nell'attività dei nuovi istituti religiosi*, in Pazzaglia (a cura di), *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione e Unificazione*, cit., pp. 173-200; Id., *La vita religiosa dal 1878 al 1922*, in Guerriero-Zambarbieri (a cura di), *La Chiesa e la società industriale*, cit., pp. 137-160; Roberto Sani (a cura di), *Chiesa, educazione e società nella Lombardia del primo Ottocento. Gli istituti religiosi tra impegno educativo e nuove forme di apostolato (1815-1860)*, Milano, Centro Ambrosiano, 1996; Nicola Raponi, *Congregazioni religiose e movimento cattolico*, in Francesco Traniello, Giorgio Campanini (a cura di), *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamenti 1980-1995*, Genova, Marietti, 1997, pp. 82-96, con ricca bibliografia; Mario Taccolini (a cura di), *A servizio dello sviluppo. L'azione economico sociale delle congregazioni religiose in Italia tra Otto e Novecento*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.

¹¹⁰ Francesco De Giorgi, *Le congregazioni religiose dell'Ottocento e il problema dell'educazione nel processo di modernizzazione in Italia*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», I, 1994, pp. 169-205.

¹¹¹ Taccolini, *L'altro movimento cattolico*, cit., p. 312.

gli istituti di don Orione, della Cabrini, di don Alberione, di don Giuseppe Baldo, di Scalabrini, di don Guanella. Questa seconda fioritura trae origine da fattori di carattere politico, legati cioè all'acuirsi del conflitto Stato-Chiesa, alla questione romana, ai diversi modi con cui il mondo cattolico si sforza di rispondere all'avanzata della modernizzazione, e da fattori di ordine socio-economico, legati al processo di industrializzazione e ai conseguenti profondi cambiamenti sociali, ai mutamenti del mondo del lavoro e del rapporto tra realtà urbana e rurale, all'intensa urbanizzazione. Il forte impegno caritativo e sociale di queste nuove fondazioni è volto a porre rimedio ai problemi nuovi e drammatici derivanti dalle profonde trasformazioni in corso nella società italiana: lo sfruttamento del lavoro minorile e femminile, la mancanza di istruzione e di preparazione professionale nei giovani, l'emarginazione dei ceti popolari (operai, contadini inurbati) nelle periferie cittadine, la crescente emigrazione¹¹².

Proprio la capacità di cogliere gli elementi di cambiamento e di rispondere ai bisogni nuovi emergenti dall'avanzata della società industriale, pur con una cultura talora diffidente nei confronti della modernità, è uno degli aspetti caratteristici – come ha rilevato finemente Nicola Raponi – delle congregazioni religiose rispetto al movimento cattolico dell'Ottocento, a lungo attardato nella riproposizione di un modello di organizzazione sociale di tipo medievale, corporativo, tendenzialmente ruralista¹¹³.

Indicativo della sensibilità ai problemi nuovi posti dallo sviluppo e della attitudine a fornire risposte ad essi funzionali è l'operato di Don Bosco e dei salesiani. Esso si inserisce nel quadro di un progetto di conquista, o di riconquista cristiana della società civile, un progetto intransigente, ma che si differenzia dall'intransigentismo del movimento cattolico, «in quanto sceglie una strada diversa da quella del condizionamento o della conquista dello stato attraverso le organizzazioni di massa, ed è la strada della costruzione di strutture educative e della formazione di individui cristiani»¹¹⁴. Gli studi sull'opera di Don Bosco nei suoi vari aspetti sono numerosi e solidi¹¹⁵ e ad essi si rinvia per un discorso più approfondito; in questa sede si vuole soltanto ricordare, in relazione al contributo dato dai salesiani al processo di modernizzazione, l'elaborazione di una morale attivistica, di un'etica del lavoro produttivo che mirava alla promozione umana e sociale dei giovani e, allo stesso tempo, rendeva il modello salesiano particolarmente congruente con

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Raponi, *Congregazioni religiose e Movimento Cattolico*, cit., p. 93.

¹¹⁴ Guido Verucci, *Nazione, cultura e trasformazioni socio-economiche: le proposte educative degli ambienti cattolici*, in *Cattolici, educazione e trasformazioni socio-culturali in Italia*, cit., p. 110.

¹¹⁵ Si veda il recente volume di Pietro Stella, *Don Bosco*, Bologna, Il Mulino, 2001 e la bibliografia ivi segnalata.

i valori della società industriale nascente¹¹⁶. L'insegnamento salesiano infatti dava grande importanza alla specializzazione professionale e alla qualità del prodotto e così poneva le basi per l'accettazione della società di mercato nella quale l'individuo si inserisce e si afferma per la sua personale capacità di produrre beni e servizi. Anche per quanto riguarda altri ordini e congregazioni, è rilevante l'impegno profuso nel campo educativo – che è anche quello di più serrato confronto e competizione con le proposte di matrice laica – in modo parallelo ma autonomo rispetto alle iniziative pedagogico-scolastiche elaborate dai gruppi facenti capo all'indirizzo cattolico intransigente e in particolare all'Opera dei Congressi.

Un elemento importante da rilevare a proposito delle congregazioni ottocentesche è la forte presenza delle donne, come mostra il fatto che sulle 207 fondazioni censite a fine secolo ben 183, cioè l'88,4%, sono congregazioni femminili. Non si tratta di un fenomeno nuovo, ma della maturazione del processo di "femminilizzazione del cattolicesimo", sempre più marcato dallo scorcio del Settecento quando, di fronte alla crescente tepidezza religiosa delle élites colte e dell'universo maschile in genere, la Chiesa venne assegnando un ruolo privilegiato agli strati sociali inferiori e alle donne nel processo di ricristianizzazione della società. Da qui una rinnovata attenzione della gerarchia ecclesiastica per la realtà femminile, laica e religiosa, e l'ampliamento degli spazi di azione acquisiti dalle donne attraverso la fondazione di istituti e comunità femminili non claustrali sul modello della congregazione laicale delle Maestre Pie risalente allo scorcio del XVII secolo¹¹⁷. La novità sta nell'ampiezza assunta dal fenomeno: se in passato le donne che si impegnavano nell'avvio di nuove forme di vita religiosa rappresentavano delle eccezioni, nell'Ottocento invece il loro numero è molto alto. A dar vita alle associazioni sono donne di tutti i ceti sociali che talora confluiscono insieme nello stesso raggruppamento, talora ne costituiscono alcuni distinti per categorie, età, ceti¹¹⁸, e che danno vita ad un modello di fondatrice, capace di procurare le risorse e di amministrare l'istituto, «nuovo e trasgressivo anche nei confronti della società laica», dato che nel Codice Civile italiano l'autonomia della gestione finanziaria e giuridica delle donne fu riconosciuta soltanto nel 1919¹¹⁹.

¹¹⁶ Piero Bairati, *Cultura salesiana e società industriale*, in Francesco Traniello (a cura di), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino, SEI, 1987, pp. 337-340.

¹¹⁷ Marina Caffiero, *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)*, in Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarri (a cura di), *Donne e fede*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 327-374; Marina Caffiero, *Santità femminile e istituzioni. Le Maestre Pie tra centro e periferia (secoli XVII-XVIII)*, in Ead., *Religione e modernità in Italia*, cit., pp. 113-130.

¹¹⁸ Maria Teresa Trebiliani, *Modello mariano e immagine della donna nell'esperienza educativa di don Bosco*, in *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, cit., p. 197. Lucetta Scaraffia, *Fondatrici e imprenditrici*, in Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli*, cit., pp. 478-493.

¹¹⁹ Scaraffia, *Fondatrici e imprenditrici*, cit., pp. 484-485.

A questa crescita, che è la spia di un impegno ad un risveglio religioso, contribuirono forse anche le novità nella struttura della congregazione, come l'uguaglianza interna, cioè la soppressione della divisione fra le religiose, che, unita alle inedite possibilità di istruzione, esercitò una positiva funzione di promozione sociale. Se poi si tiene presente che dalla metà dell'800 si afferma la figura della superiora generale che, seppure priva di giurisdizione spirituale, costituisce l'autorità interna di tutte le case della congregazione, rispondendone solo al cardinale protettore, si comprende come, nonostante resistenze, venga emergendo, di fatto, un ruolo ecclesiale femminile dirigente¹²⁰.

Di fronte alla fioritura di congregazioni femminili le reazioni dell'istituzione ecclesiastica, rappresentata dalla Congregazione dei Vescovi e Regolari, furono ambivalenti: da una parte, infatti, «suscitava perplessità e timore questo crescente protagonismo femminile, che prendeva sempre più spesso il nome di "apostolato", facendo temere un pericoloso avvicinamento della religiosa alla figura del sacerdote», dall'altra il lavoro di assistenza svolto dalle suore era fondamentale per rinsaldare la presenza della Chiesa nella società¹²¹. Le nuove istituzioni si occupavano prevalentemente dell'insegnamento, che andava dagli asili nido per i più piccoli alle scuole superiori, inaugurate dalle Marcelline di Milano, e dell'assistenza ai malati, negli ospedali e a domicilio. Spesso, soprattutto nelle località minori, le attività delle congregazioni comprendevano sia la scuola che l'assistenza medica, o le alternavano a seconda delle necessità contingenti. Un'altra attività, di tipo assolutamente nuovo, fu l'assistenza alle lavoratrici, esercitata all'interno degli opifici da suore operaie o sorveglianti, e soprattutto con la creazione di convitti che ospitavano le giovani costrette a vivere lontano dalla famiglia.

Le donne, dunque, si conquistarono e si videro riconosciuto un peso ed una funzione nuova, più rilevante, nella società ecclesiale, come parrebbe provato anche dal fatto che «la tradizionale misoginia dell'istituzione ecclesiastica», rispecchiata nella scelta dei santi fino all'Ottocento, sembra venir meno proprio a partire dal XIX secolo. Da allora si registrò, infatti, una «avanzata femminile alla santità», visibile soprattutto nel secolo successivo, quando le nuove sante sono per lo più religiose (27 religiose, di cui 19 fondatrici di congregazioni, su 31 sante), fatto che si spiega anche con l'aumento del numero totale di queste ultime in rapporto a quello dei religiosi: se durante l'*ancien régime* le religiose erano molto meno numerose dei religiosi, dall'inizio dell'800 si assiste ad una brusca inversione di tendenza, fino ad arrivare, nel 1956, alla percentuale di poco più di un uomo rispetto a due donne. L'aumento del numero delle sante però non deriva solo da questo cambiamento, ma anche

¹²⁰ Lucetta Scaraffia, «Il Cristianesimo l'ha fatta libera, collocandola nella famiglia accanto all'uomo» (dal 1850 alla «*Mulieris Dignitatem*»), in *Donne e fede*, cit., pp. 459-462.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 458-459.

dall'attenzione sempre maggiore da parte del clero per un pubblico di devote a cui offrire modelli esemplari di vita cristiana, anche riprendendoli dal passato. L'Ottocento, dunque, segna l'avvio di un fenomeno destinato ad assumere maggiore spessore nel secolo seguente, quello di una crescente importanza della presenza femminile nella Chiesa e nella società; una presenza inizialmente imposta dalle circostanze esterne, che avevano segnato l'allontanamento degli uomini dalla religione, ma diventata con il tempo una presenza sempre più necessaria e qualificata¹²².

6. Secolo dell'irruzione delle donne nella vita religiosa, almeno rispetto al passato, l'Ottocento è anche quello contrassegnato da uno straordinario slancio missionario. Infatti, dopo la quasi totale paralisi in seguito alle vicende della rivoluzione francese, si ebbe una ripresa che non ha eguali nella storia delle missioni e che prese avvio dal paese dove la vita missionaria aveva segnato il regresso più devastante, cioè la Francia. Alimentato dallo slancio religioso, il fenomeno fu agevolato e incrementato dalla possibilità di accedere a regioni della terra ancora largamente sconosciute grazie all'invenzione del piroscampo a vapore (1807) e al miglioramento degli strumenti di comunicazione e grazie all'esplorazione dell'Africa nella seconda metà del secolo. A stimolare e a sostenere l'impegno missionario con la preghiera e le offerte furono fondate dagli anni '20, con un iniziale, determinante apporto laicale, le Opere Missionarie, la prima delle quali, l'Opera della Propaganda della fede, nata nel 1822 a Lione si diffuse ben presto in Francia per poi essere istituita nel 1824 in Piemonte, l'anno successivo in Sardegna e nel 1834 nel resto dell'Italia. A questa prima Opera nella prima metà del secolo se ne affiancò un'altra, fondata anch'essa in Francia, l'Opera Missionaria della santa Infanzia, che dal 1849 si impegnò soprattutto nel riscatto di bambini africani in schiavitù per poi estendere la sua azione in tutto il mondo. Entrambe le Opere ebbero l'approvazione e l'incoraggiamento dei pontefici, così come le due successive, più tarde, fondazioni, delle quali una soltanto, di impianto novecentesco, fu fondata in Italia¹²³.

Se fin dai primi anni della restaurazione con Pio VII i pontefici ebbero a cuore la ripresa e il consolidamento dell'attività missionaria, essa ricevette un forte impulso soprattutto da Gregorio XVI, già prefetto della Congregazione di Propaganda fide, il quale il 15 agosto 1840 emanò la prima enciclica pontificia sulla missioni, la *Probe nostis*, e promosse con energia il movimento

¹²² *Ibid.*, pp. 449-450, 487.

¹²³ Joseph Metzler, *La Santa Sede e le missioni*, in ID. (a cura di), *Dalle missioni alle Chiese locali*, vol. XXIV della *Storia della Chiesa* iniziata da A. Fliche e V. Martin, Milano, Edizioni Paoline, 1990, pp. 30-36.

missionario¹²⁴. Per quanto riguarda specificamente l'Italia, essa nell'età della restaurazione registrò un consolidamento della sua presenza sia in paesi di antico insediamento missionario, sia in nuovi continenti. Anche per la penisola l'avvio di un'epoca missionaria nuova e più dinamica fu costituito dal pontificato di Gregorio XVI, il quale, fra l'altro, inviò nel Corno d'Africa prima (1838) dei Lazzaristi, quindi nel 1846 il cappuccino piemontese Guglielmo Massaja da Piovà come Vicario Apostolico dei Galla.

L'impegno missionario fu appoggiato anche da Pio IX che nel 1849 incaricò Massaja di consacrare vicario d'Etiopia il lazzarista Giustino De Jacobis e sostenne l'azione del bresciano Daniele Comboni, figura di grande rilievo nella storia della Chiesa e delle missioni in Africa nel ventennio 1860-1880. Al Comboni, nel quale il fervore per l'evangelizzazione dell'Africa si lega all'impegno antischiavista e ad un'intensa opera educativa, si deve l'elaborazione e, verso la fine degli anni Sessanta, l'attuazione di un Piano per la "rigenerazione" dell'Africa per mezzo dell'Africa stessa, secondo il quale le missioni, fondate da europei, avrebbero dovuto essere dirette poi in modo permanente dal clero indigeno¹²⁵. Dopo aver speso generosamente grandi energie nell'opera missionaria il Comboni morì nel 1881, quando si stava avviando una fase nuova nella storia delle missioni in Italia caratterizzata da una accelerazione nello sviluppo – anche grazie alla crescita, iniziata negli ultimi anni del pontificato di Pio IX, di ordini missionari specifici accanto ai grandi ordini tradizionali –, dall'allargamento delle aree geografiche interessate¹²⁶, e dalla coincidenza con l'espansione coloniale italiana.

Tradizionalmente nell'età moderna consolidamento delle strutture missionarie ed espansione coloniale avevano proceduto di pari passo con sistemi spesso forieri di conseguenze crudeli per le popolazioni interessate e, per di più, inadeguati sotto il profilo dell'evangelizzazione. Lo aveva denunciato nel Cinquecento il domenicano Las Casas e nel secolo seguente il papa Ales-

¹²⁴ Jean Leflon, *Restaurazione e crisi liberale (1815-1846)*, edizione italiana sulla 2ª ediz. francese a cura di Carmelo Naselli, vol. XX/2 della *Storia della Chiesa* di Fliche e Martin, Torino, S.A.I.E., 1975, pp. 906-942. Considerazioni critiche sull'operato di Gregorio XVI in tema di missioni in Aubert, *Tra rivoluzione e restaurazione*, cit., pp. 226-237, partic. pp. 235-237.

¹²⁵ Francesco De Giorgi, *I missionari da Massaia a Comboni. Educatori religiosi o educatori di italianità?*, in Pazzaglia (a cura di), *Cattolici, educazione e trasformazioni socio-culturali*, cit., pp. 145-188 (la cit. è a p. 158). Sull'esperienza di Comboni cfr. anche Francesco De Giorgi (a cura di), *Daniele Comboni tra Africa ed Europa. Saggi storici*, Bologna, Editrice Missionaria italiana, 1998; Gianpaolo Romanato, *Daniele Comboni. L'Africa degli esploratori e dei missionari*, Milano, Rusconi, 1998; Id., *L'Africa nera fra Cristianesimo e Islam. L'esperienza di Daniele Comboni (1831-1881)*, Milano, Corbaccio, 2003.

¹²⁶ Basti pensare all'attenzione per l'America meridionale, sollecitata anche dalla crescente emigrazione italiana, e all'invio da parte di Don Bosco nel 1875 di dieci missionari in Argentina: Gianfausto Rosoli, *Impegno missionario e assistenza religiosa agli emigranti nella visione e nell'opera di don Bosco e dei Salesiani*, in Traniello (a cura di), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, cit., pp. 289-330.

sandro VII, che nel 1659 aveva ammonito a non spingere quei popoli, per nessuna ragione, «a mutare i propri riti e consuetudini: che cosa c'è di più assurdo, infatti, di trasferire nella Cina i sistemi della Francia, della Spagna o di altra parte dell'Europa?»¹²⁷. Nell'Ottocento è il cattolicesimo francese ad esercitare un ruolo egemone nella storia missionaria e a «contribuire in modo determinante alla stabilizzazione del potere coloniale»¹²⁸. Ma dall'ultimo ventennio del secolo la questione riguarda anche l'Italia, che allora si avvia sulla strada dell'avventura coloniale mentre la Chiesa di Leone XIII, incalzata dal processo di secolarizzazione della società europea, si apre a mondi culturali e religiosi posti al di fuori dei tradizionali confini del cattolicesimo, in uno slancio ecumenico favorito dai fermenti religiosi e culturali all'interno della stessa Chiesa¹²⁹, e accentua l'impegno nelle missioni ricondotto rigidamente sotto le direttive romane, secondo un disegno di accentramento e di clericizzazione¹³⁰ che toglie spazio a iniziative laiche come quella dell'*Ceuvre de la Propagation de la Foi*¹³¹.

In merito al problema del rapporto fra missioni e colonialismo italiano così come è stato posto dalla storiografia, anche recente, sono da condividere le considerazioni di Fausto Fonzi, il quale ha osservato che

Ancora oggi, almeno in Italia, non ci si è del tutto liberati dalla convinzione che ogni forma di presenza europea in Africa debba essere considerata come una manifestazione del colonialismo inteso come espansione politico-militare. Non si ammette cioè che le esplorazioni possano avere finalità scientifiche; che vi possano essere spedizioni miranti principalmente o esclusivamente a finalità economiche; che vi siano state missioni aventi principalmente o esclusivamente finalità religiose. La tendenza a non considerare le finalità essenziali di ciascuna di queste presenze ha portato ad una ricerca sbilanciata a favore degli aspetti politico-militari e all'utilizzazione quasi esclusiva di fonti di un certo tipo, che, avulse dal contesto, hanno spesso assunto un significato fuorviante. Vero è che in tempi recenti sono apparsi alcuni segnali di mutamento: per ciò che riguarda l'aspetto religioso, va detto però che, anche quando si ammette l'esistenza di missionari che non contribuivano neanche indirettamente alle conquiste degli Stati europei con la richiesta di protezione e di aiuti, si

¹²⁷ Si cita da Stefano Trinchese, *Sviluppi missionari e orientamenti sociali. Chiesa e Stato nel magistero di Leone XIII*, in *Storia dell'Italia religiosa*, 3. *L'età contemporanea*, cit., p. 63.

¹²⁸ Stefania Nanni, *Il mondo nuovo delle missioni (1792-1861)*, in Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli*, cit., p. 401.

¹²⁹ Nicola Raponi, *L'ecumenismo tra Ottocento e Novecento*, in Guerriero e Zambarbieri (a cura di), *La Chiesa e la società industriale*, cit., parte seconda, pp. 161-191; Giorgio Del Zanna, *Roma e l'Oriente. Leone XIII e l'Impero ottomano 1878-1903*, Milano, Guerini e Associati, 2003; Id., *Leone XIII e l'Oriente: la Santa Sede e l'Impero Ottomano*, in Mario Tosti (a cura di), *Da Perugia alla Chiesa universale. L'itinerario pastorale di Gioacchino Pecci*, Atti del Convegno Perugia, 10-11 ottobre 2003, Foligno, ISUC/Editoriale Umbra, 2006, pp. 197-208.

¹³⁰ Claude Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903). Centralisation et défis culturels*, Rome, École française de Rome, 1994.

¹³¹ Richard Drevet, *Le financement des missions catholiques au XIX^e siècle, entre autonomie laïque et centralité romaine: L'Œuvre de la Propagation de la Foi (1822-1922)*, nel sito resea-ihc.univ-lyon3.fr/publicat/bulletin/2002/rdrevet.pdf.

considerano comunque le stesse missioni come forma di colonialismo, cioè di imposizione di una religione europea senza rispetto per l'identità etnica e culturale dei paesi africani.

A suo avviso, invece, compito dello storico «è quello di studiare le diverse forme che assunse l'azione apostolica, distinguendo fra i diversi gruppi di missionari, ed anche fra individui, nelle diverse epoche e nelle diverse zone»¹³². Un tale studio non rientra nell'economia di questo lavoro, dove ci si limita a suggerire di prestare la dovuta attenzione a testimonianze come quella del silvestrino Leone Cingolani, il quale verso la fine dell'Ottocento, rilevato che Francia e Inghilterra avevano appoggiato, direttamente o indirettamente, l'azione dei propri missionari, polemicamente chiedeva

Sanno i nostri italiani quanti Vicariati sono stati perduti da noi, per mancanza di missionari, grazie alla leva militare e alla soppressione degli Ordini Religiosi? I Vescovi di Ava Pegù, di Bombay, di Iaffna, di Colombo, Mangalore, Veropoli, Qilon erano tutti italiani 35 anni orsono, ed ora? Altre nazioni portano il vanto di godersi il frutto dei nostri sudori. E questo nelle sole Indie orientali. Altro che presentare nel 1880 il gran Cordone del regno d'Italia al cardinale Massaja, al suo ritorno in Patria. Il Signor Barattieri avrebbe dovuto piuttosto mandargli di che cibarsi, qualche anno prima quando era fra i Gallas amico di Menelick. Io ben rammento l'incommodo che soffrii per portargli dall'Egitto ad Aden 500 piastre di Maria Teresa, unica moneta in corso in quei giorni colà¹³³.

Pare inoltre opportuno ricordare le divisioni intercorse in relazione a questi temi fra i cattolici italiani dell'Ottocento, frutto, in primo luogo, del loro diverso atteggiamento nei confronti della società moderna e dello Stato liberale. Infatti, i conciliatoristi, esaltatori di una civiltà europea, intesa come fondamentalmente cristiana e da portare ai "barbari" africani, si distinsero dagli «intransigenti che quella civiltà vedevano come ormai anticristiana e difendevano i diritti del papato ma anche dei popoli africani, con un atteggiamento anticolonialista e anti-Stato italiano»¹³⁴. Intermedia, in un certo senso, appare la posizione della Chiesa, secondo cui tutti i popoli avevano diritto al Vangelo e alla civiltà moderna europea che poggiava su presupposti cristiani. Era la posizione di Daniele Comboni e di Giovanni Bosco, ma era anche quella dei lavori al Concilio Vaticano sulle missioni e soprattutto di Leone XIII. Era una prospettiva, questa, cui proprio la perdita del potere temporale conferiva forza in vista di una conquista universale, di una espansione ecclesiale non disgiunta da un impegno civile, sociale, umanitario, per uno sviluppo missionario fondato soprattutto sulla formazione di un clero indigeno in tutti

¹³² Fausto Fonzi, *Mondo cattolico, missioni e colonialismo italiano*, in «Clio», XXXIV, 1998, 1, pp. 18-19.

¹³³ Luigi Cingolani, *Trent'anni di missione nel Ceylon*, Napoli, Stabilimento Tipografico dell'Unione nell'ex Convento di S. Antonio a Tarsia, 1890, p. 271.

¹³⁴ De Giorgi, *I missionari da Massaja a Comboni*, cit. pp. 173-174, al quale si rinvia anche per le considerazioni che seguono.

i paesi dove ciò fosse stato possibile. «Non si temeva eccessivamente l'accordo coi governi coloniali se ciò poteva favorire le missioni e purché il nazionalismo delle patrie europee fosse comunque subordinato a quello che si potrebbe definire il sacro nazionalismo della Nazione Santa»¹³⁵, cioè l'orbe cattolico, di cui Roma doveva essere la capitale. A questa prospettiva ben si accorda il detto *Ubi crux, ibi patria*¹³⁶, che fa proprio, modificandolo, quello settecentesco di ispirazione laica *Ubi libertas, ibi patria*. Il senso del processo storico in atto è limpidamente e sinteticamente espresso nelle parole, non scevre da intenti apologetici, di monsignore Geremia Bonomelli, il quale ne *Il secolo che muore* (1900) osservava che due importanti fenomeni storici segnavano il secolo XIX, soprattutto la seconda metà, sul piano religioso: la grande espansione missionaria e il sorgere di nuovi istituti religiosi. Ebbene questi erano stati possibili grazie alla libertà politica e civile «che questo secolo ha portato e diffuso e di cui esso medesimo ignorava la forza»: la Chiesa ne aveva tratto immensi e insperati vantaggi. «E ciò è sì vero – concludeva Bonomelli – che noi vediamo in oggi la fede cattolica annunciata pubblicamente in tutti i paesi sui quali ondeggia al vento la bandiera della libertà politica e civile, in Europa e fuori di Europa»¹³⁷.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 175.

¹³⁶ Borioni, *Difesa della patria*, cit., p. 238.

¹³⁷ Si cita da De Giorgi, *I missionari da Massaia a Comboni*, cit., p. 176.

Paola Ciarlantini

Storia e Mito nei libretti italiani d'opera seria tra il 1825 e il 1850

1. *Introduzione*

In Italia, il libretto d'opera va considerato come 'fenomeno' socioculturale e letterario in particolare nel secondo quarto del secolo XIX, e per renderne la portata è bene inquadrarlo anche dal punto di vista della storia della ricezione e del circuito teatrali, soprattutto mediante l'apporto di fonti d'epoca.

A livello drammaturgico e letterario in questo periodo si verifica il lento ma progressivo distacco del libretto di genere serio dal modello razionalistico e poi neoclassico fornito rispettivamente da Metastasio e dal primo Felice Romani, funzionale al meccanismo belcantistico dei «pezzi chiusi» per raggiungere, soprattutto grazie al contributo di Salvatore Cammarano e Francesco Maria Piave, una struttura drammaturgicamente e musicalmente compatta, in cui lo svolgersi della vicenda e l'autoidentificazione dello spettatore nei sentimenti dei personaggi costituiscono la sollecitazione prevalente, tale da confinare l'aspetto puramente letterario a un ruolo accessorio. Il libretto serio si fa macchina teatrale, motore dell'opera-prodotto, come tale universalmente percepita. Il suo linguaggio è immaginifico e 'popolare', costruito su versi quasi sempre parisillabi scanditi ed incalzanti e su una *koiné* di convenzionalismi poetici compresa, condivisa e linguisticamente utilizzata da un pubblico molto vasto, socialmente eterogeneo e geograficamente trasversale, che finisce per costituire un prezioso collante culturale nel variegato contesto dell'Italia preunitaria.

A livello di circuito produttivo un'opera può registrare tre tipologie di *iter* cronologico: quella che definiremo «a macchia d'olio», la più comune (massima diffusione in poco tempo ed altrettanto veloce declino); quella caratterizzata da successo progressivo (diffusione lenta ma in costante ascesa); quella da circuito di serie B (allestimenti continuativi, ma in teatri cittadini minori e di paese). Una quarta tipologia emerge *in nuce* alla fine degli anni Trenta, cioè quella della moderna opera di repertorio, che si definisce e si consolida negli

anni Quaranta. Il titolo per eccellenza in questo senso è *Il barbiere di Siviglia* di Gioachino Rossini (Cesare Sterbini, da Beaumarchais, Roma 1816)¹.

A livello soggettistico, almeno fino al 1835, in Italia resta prevalente per la redazione dei libretti la fonte letteraria importante (proveniente soprattutto dal teatro di parola), tratta cioè dalla produzione di un autore che appartiene al canone e il cui nome è tale da accreditare subito presso il pubblico la nuova opera, a prescindere dal fatto che egli sia italiano o straniero. Per l'opera seria, soprattutto fino ai primi anni Trenta, le *auctoritates* sono Voltaire, Alfieri, Pelli-co, Schiller e anche scrittori oggi quasi dimenticati, come Giovanni Battista Niccolini e Carlo Marengo, che dovranno però competere sempre più con le coeve fonti drammaturgiche francesi. Da questo punto di vista, il meccanismo settecentesco che privilegiava un numero ristretto di libretti eccellenti (di Metastasio, Zeno e pochi altri poeti teatrali) a fronte di decine di realizzazione operistiche di diversi autori, si mantiene, pur in modo non evidente, anche ad Ottocento inoltrato: i soggetti accreditati da un ragguardevole passato letterario risultano tra i più musicati². Inoltre, il soggetto su cui cade la scelta di poeta, compositore e impresa è quasi sempre veicolato in precedenza da un'altra forma spettacolare di successo (per l'opera seria è in genere il ballo teatrale che, per la natura stessa della sua spettacolarità, conosce solo i maggiori palcoscenici nazionali).

I criteri di giudizio del pubblico d'opera italiano sono nettamente caratterizzati ed abbastanza omogenei, a prescindere dalla zona di provenienza: il soggetto di un'opera deve essere morale, vario nella gamma dei sentimenti descritti e delle situazioni teatrali, ben condotto nella struttura drammaturgica, funzionale nell'offrire occasioni scenografico-spettacolari e opportunità di valorizzazione dei cantanti. Dalle recensioni d'epoca visionate³ si evince

¹ Sulla nascita dell'opera di repertorio, si rimanda a Fabrizio Della Seta, *Italia e Francia nell'Ottocento*, in *Storia della musica a cura della Società Italiana di Musicologia*, Torino, EDT, 1993, vol. IX, pp. 174 sgg. Sulla fortuna del *Barbiere di Siviglia* rossiniano vedasi Paola Ciarlantini, *Gioachino Rossini in «Teatri, arti e letteratura»: il repertorio, il compositore, il mito*, in «Bollettino del Centro rossiniano di studi», XLVIII, 2008, pp. 5 sgg..

² A riguardo gli esempi sono molto numerosi. Solo a titolo indicativo, si pensi a *Zaira*, da Voltaire, realizzata da Vincenzo Bellini, Antonio Gandini, Saverio Mercadante e, coreograficamente, da Antonio Cortesi, nonché a *Giovanna d'Arco*, da Schiller, realizzata da Nicola Vaccai, Giovanni Pacini, Michael William Balfe, Giuseppe Verdi e, coreograficamente, da Salvatore Viganò.

³ Fonte principale di questo articolo è stato il giornale teatrale dello Stato della Chiesa «Teatri, arti e letteratura» (in seguito citato in nota e nei prospetti come TAL), edito a cadenza settimanale a Bologna tra il 15 aprile 1824 e il 5 agosto 1863, sotto la direzione di Gaetano Fiori. Esso pubblicò vari numeri in epoca anteriore, dal 14 aprile 1823, come «Cenni storici intorno alle lettere, alle invenzioni, arti, commercio e spettacoli teatrali», denominazione che restò nel frontespizio dei volumi annualmente rilegati e divisi in due parti (con autonoma numerazione di pagina e relativi indici). Tale rivista forniva regolari corrispondenze dalla maggioranza delle sedi teatrali italiane (eccetto il Regno delle Due Sicilie, per il quale ci si limitava alle città principali) e dai teatri esteri più importanti. Per lo spoglio, ci si è avvalsi delle annate complete 1824-1859 e dell'annata incompleta 1860 conservate presso la Biblioteca comunale «Mozzi-Borgetti» di Macerata. In Italia l'intera collezione è posseduta soltanto dalla Biblioteca dell'Istituto di Studi Verdiani di Parma.

che nel periodo preso in esame l'educazione classicistica è viva ed operante nel pubblico medio italiano: il derogare, da parte dei poeti teatrali, dalle unità aristoteliche, genera sospetto e fastidio (si pensi alla tarda penetrazione dei drammi di Shakespeare in versione originale, che inizia in Italia solo nel 1842⁴), così come la mescolanza dei generi, ad eccezione, naturalmente, del semiserio, che rientra nell'alveo tipologico del comico ed ha una sua tradizione nata dal tardo Settecento.

Il fatto che dopo il 1840 le opere di soggetto mitologico-classico siano molto poche, a fronte di una ben più larga diffusione di opere tratte da fonti letterarie e musicali francesi, non deve trarre in inganno. Le categorie del classicismo sono comunque ben radicate e fanno da filtro, rallentando prima la diffusione dei soggetti cosiddetti sentimentali francesi e poi la penetrazione capillare del repertorio verdiano su tutto il territorio nazionale.

Va rimarcata la breve stagione di rinascita del genere mitologico-classico nell'ambito dell'opera seria, avvenuta in area meridionale e in funzione antiverdiana, sotto l'egida di Pacini e di Mercadante. Entrambi scrissero una *Medea* di successo, il primo su libretto di Benedetto Castiglia (Palermo 1843), il secondo su libretto di Salvatore Cammarano (Napoli 1851), che ne rielaborò uno precedente di Felice Romani, scritto per Mayr (*Medea in Corinto*, Napoli 1813). I criteri con cui il 'romantico' Cammarano riscrive il neoclassico Romani sono illuminanti sulla tipologia soggettistica mitologica gradita dal pubblico contemporaneo: una storia dalle tinte forti, non necessariamente connessa con il contesto storico e religioso originale, e che offra soprattutto opportunità di pura spettacolarità: *Medea* come *Norma*, dunque, purchè lo spettacolo catturi... E vale ricordare, infine, che è proprio la *Norma* di Bellini (Felice Romani, Milano 1831), secondo quanto emerso dalla mappatura di «Teatri, arti e letteratura», ad essere in assoluto l'opera seria più apprezzata e rappresentata in Italia fino al 1850.

2. La veicolazione soggettistica

Le opere nuove invadevano velocemente il circuito produttivo, avevano una genesi vorticoso e spesso si bruciavano con la prima rappresentazione, mentre i balli pantomimici (o coreodrammi), proprio in virtù dei costi di allestimento molto alti, godevano di un circuito maggiore e di un *excursus* di vari anni, veicolando su territorio nazionale determinati soggetti, spesso scelti dai librettisti proprio perché già noti al pubblico. Il rapporto tra ballo pantomimico e libretto d'opera italiano non è stato, finora, studiato in modo approfondito e

⁴ Su questo argomento vedasi Piero Weiss, *Verdi e la fusione dei generi*, in Lorenzo Bianconi (a cura di), *La drammaturgia musicale*, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 75-92.

sistematico, ma una tale ricerca sarebbe molto utile ai fini dell'esatta ricostruzione di una storia della ricezione teatrale in Italia. Ciò che preme sottolineare, comunque, è il fatto che un librettista era motivato a scegliere un soggetto già trattato coreograficamente, perché ciò avrebbe fornito all'opera un'ulteriore garanzia di successo. I poeti teatrali erano attirati in particolare dagli scenari di ballo francesi, anche perché ideati da letterati di vaglia. Un caso tra i più noti è quello de *La sonnambula* di Vincenzo Bellini (1831), melodramma semiserio su libretto di Felice Romani tratto sia dal «ballet-pantomime» *La somnambule ou L'arrivée d'un nouveau seigneur* di Eugène Scribe e Pierre d'Aumier (rappresentato al Théâtre de l'Opéra di Parigi il 19 settembre 1827), sia dalla «comédie-vaudeville» *La somnambule* di Scribe e Germain Delavigne, data nella capitale francese, presso il Théâtre du Vaudeville, il 6 dicembre 1819⁵. A sua volta l'opera belliniana ispirò il ballo omonimo di Luigi Maglietta, segnalato come *entr'acte* della *Parisina* di Donizetti presso il Teatro degli Avvalorati di Livorno il 17 agosto 1834, interpreti lo stesso coreografo con la moglie Teresa Olivieri Maglietta⁶. Analogo percorso avvenne per il *Nabucco* di Verdi (Milano 1842), poiché Temistocle Solera trasse il libretto dallo scenario del ballo omonimo di Antonio Cortesi, dato per la prima volta alla Scala di Milano il 27 ottobre 1838, in onore dell'Imperatore d'Austria giunto in visita ufficiale!⁷

Pertanto, le opere di maggiore successo ispiravano a loro volta un gran numero di versioni coreografiche, che si diffondevano nei teatri italiani in contemporanea con la programmazione dell'opera stessa, mentre spesso un ballo precedente, imperniato sul medesimo argomento, poteva aver ispirato il libretto dell'opera. Parliamo quindi di nuclei soggettistici che si effondevano, circolarmente o a onde successive, in tempi molto ravvicinati, a confermare e ulteriormente nutrire il successo delle varie tipologie spettacolari ad essi ispirate. Per meglio dire, i vari soggetti, spesso assai noti, promanavano da una forma spettacolare all'altra in un breve arco di tempo, e l'impulso era fornito dal successo di una tipologia spettacolare sulle altre, tale da influenzare il circuito produttivo e le restanti due forme.

A riguardo, si possono produrre numerosi esempi: sull'onda del successo del *Pirata* di Bellini (Felice Romani, Milano 1827) si diffusero nei teatri della

⁵ Cfr. Egidio Saracino (a cura di), *Tutti i libretti di Bellini*, Torino, UTET, 1996, p. 170.

⁶ Cfr. TAL, 12°, 545, 21.8.1834, p. 226. L'opera ottenne un successo trionfale, data anche la compagnia d'eccezione, composta da Gilbert-Louis Duprez, Carolina Ungher e Domenico Cosselli, mentre il ballo «non dispiacque». È presumibile che Maglietta, molto famoso come ballerino ma non segnalato dagli attuali repertori come coreografo, fosse un riallestitore o un adattatore di lavori altrui.

⁷ Il nuovo «ballo grande spettacoloso» di Cortesi fu annunciato, all'interno del prospetto della programmazione autunnale 1838 dei teatri di Milano, in TAL, 16°, 754, 9.8.1838, p. 190. La recensione, molto positiva, comparve in *Ibid.*, 767, 8.11.1838, p. 79. Cortesi aveva a sua volta tratto il soggetto dal dramma *Nabuchodonosor* di Anicète Bourgeois e Francis Cornue recitato al Théâtre Ambigu-Comique di Parigi nel 1836 (cfr. Julian Budden, *Le opere di Verdi*, 3 voll., Torino, EDT, 1985-1988, vol. I, p. 98).

penisola e in quelli italiani all'estero, dal 1829, ben tre balli teatrali omonimi, rispettivamente di Giacomo Piglia, Giovanni Fabbri e Giuseppe Villa. La versione coreografica di Piglia fu quella più diffusa e più longeva, essendo ancora attestata nel 1841⁸. Analogamente, il successo della belliniana *Norma* (Romani, Milano 1831) fu confermato dalla versione coreografica di Gerolamo Albini, attestata dal 1833⁹; *L'orfanella di Ginevra* di Luigi Ricci (Jacopo Ferretti, Roma 1829) ispirò le versioni coreografiche di Antonio Monticini, Giuseppe Villa, Giovanni Galzerani, Giuseppe Turchi, Luigi Costa e Domenico Ronzani¹⁰. Quest'ultima fu la più tarda e comparve per la prima volta al Teatro Comunale di Bologna il 19 novembre 1839¹¹, confermando un fenomeno evidenziatosi dai primi anni Trenta, e cioè la tendenza da parte del soggetto d'opera ad influenzare il soggetto di ballo, e meno frequentemente viceversa. Ciò fu dovuto alla riduzione della programmazione di nuovi balli presso i teatri medi e grandi, per motivi finanziari, ed al contemporaneo incremento di opere nuove, fino al predominio del genere operistico su ogni altra forma spettacolare. Un esempio significativo è fornito da altre due novità coreografiche, *La straniera* di Antonio Monticini, apprezzata alla Scala di Milano nel febbraio 1835¹², esattamente sei anni dopo che nello stesso teatro era stata allestita per la prima volta l'opera omonima di Bellini, su libretto di Romani, e *Esmeralda*, sempre di Monticini, presentata per la prima volta alla Scala di Milano il 1° aprile 1839¹³, all'interno dell'opera *Lucia di Lammermoor* di Donizetti, a detta del coreografo ispirata all'opera omonima di Alberto Mazzucato (su libretto di F. De Boni, Mantova, T. Sociale, febbraio 1838), presentata al milanese Teatro Carcano nella primavera dell'anno precedente. Sia il ballo di Monticini che l'opera di Mazzucato hanno in comune la fonte letteraria, cioè il romanzo *Notre Dame de Paris* di Victor Hugo (1831).

La terza tipologia spettacolare era il teatro di parola, ma il suo circuito produttivo si trovava in subordine rispetto a quello del ballo e dell'opera, non a caso la stagione in cui le compagnie attoriali lavoravano maggiormente era la meno importante dell'anno, cioè quella estiva.

⁸ Tale ballo fu rappresentato al T. Ducale di Parma nel carnevale 1840-'41, all'interno di *Parisina* di Donizetti, cfr. Francesco Melisi, *Biblioteca del Conservatorio di San Pietro a Majella di Napoli. Catalogo dei libretti per musica dell'Ottocento (1800-1860)*, Lucca, Libreria Musicale Italiana, 1990, scheda 1657. Potrebbe invece essere un riadattatore il Ronchi che curò un allestimento del ballo *Il Pirata* al T. Carolino di Palermo nel febbraio 1834 (cfr. TAL, 12°, 521, 6.3.1834, pp. 11-13).

⁹ Il ballo di Albini fu rappresentato all'interno dell'*Anna Bolena* di Donizetti al T. di Alessandria nell'autunno 1833 (cfr. TAL, 11°, 498, 26.9.1833, pp. 35-36) e nella stagione di carnevale 1833-'34 al T. alla Canobbiana di Milano (cfr. *Ibid.*, 517, 6.2.1834, p. 193).

¹⁰ TAL attesta le versioni coreografiche di Monticini e Villa dal 1830, quella di Galzerani dal 1833, quella di Turchi dal 1834 e le due restanti dal 1839.

¹¹ Cfr. TAL, 17°, 822, 21.11.1839, p. 103.

¹² Cfr. *Ibid.*, 12°, 570, 12.2.1835, p. 203.

¹³ Cfr. *Ibid.*, 17°, 790, 18.4.1839, pp. 58-59.

3. *Gli orientamenti soggettistici nel genere serio e la rilettura della Storia*

Nei primi decenni dell'Ottocento neoclassicismo e preromanticismo interagiscono nel tessuto culturale italiano come facce diverse di un'unica realtà, il cui protagonista è il tormentato uomo comune dell'età della Restaurazione, che cerca faticosamente di ricostruire un proprio ruolo storico. Di questo fermento il libretto d'opera è depositario privilegiato e, oggi, testimonianza preziosa.

Nel tardo Settecento, a livello librettistico, il modello metastasiano dell'opera seria esige l'assoluto predominio della ragione sul sentimento e sulla passione. I libretti erano notevolmente lunghi, poiché circa i due terzi del testo venivano eseguiti in recitativo semplice mentre nell'Ottocento, nonostante la maggior durata delle opere, che raggiungevano generalmente le tre ore, il libretto si assottigliò molto, in quanto veniva cantato quasi interamente, secondo unità musicali più ampie rispetto ai brani solistici del secolo precedente, e l'attenzione verso la messinscena si approfondì, comportando un arricchimento delle didascalie. L'alternanza di singoli momenti «affettivi» di carattere opposto che caratterizzava il vecchio melodramma serio settecentesco a «numeri» chiusi fu sostituito da una struttura drammatica più fluida e drammaturgicamente unitaria¹⁴. Come annota Bianconi, dalla tecnica drammaturgica del teatro di parola francese i librettisti italiani traggono i «coups de théâtre»: «il colpo di scena – qui sta la novità essenziale – viene integrato nella forma musicale, ed il suo impatto vi innesca i momenti di effusione canora. Le forme dei “numeri” musicali si dilatano e all'occorrenza si complicano. Vi si alternano “tempi” diversi ovvero, per dirla con terminologia odierna, sezioni “cinetiche” e sezioni “statiche”»¹⁵.

Della Seta¹⁶ offre un quadro degli orientamenti soggettistici nel campo dell'opera seria agli albori dell'Ottocento, sottolineando l'importanza della produzione drammaturgica di Voltaire: la curiosità del pubblico verso civiltà diverse si ritrova nel filone amerindiano (dall'*Alzire* derivarono nel 1806 *Gli Americani* di Simon Mayr, e le omonime opere di Nicola Antonio Manfroce e di Giuseppe Verdi, rispettivamente nel 1810 e 1845) e «turchesco» (a *Zaïre* s'ispirarono numerose opere, tra cui quella di Bellini nel 1829). Dal *Tancredi* derivarono nel 1812 la versione operistica di Stefano Pavesi e quella di Rossini l'anno successivo. Un altro importante filone era quello cavalleresco, nutrito dai poemi classici della letteratura italiana: da Ariosto, *Ginevra e Ariodante* (G. Tritto), *Ginevra di Scozia* (tra gli altri,

¹⁴ Cfr. Elvidio Surian, *Manuale di storia della musica*, Milano, Rugginenti, 2003 (3ª ed.), vol. III, p. 198.

¹⁵ Cfr. Lorenzo Bianconi, *Il teatro d'opera in Italia*, Bologna, Il Mulino, pp. 69-70.

¹⁶ In Della Seta, *Italia e Francia nell'Ottocento*, cit., pp. 61-68 e pp. 165-171.

musicata da G. Mosca e Mayr); da Tasso, *Armida e Rinaldo* (G. Andreozzi). Altri 'serbatoi' soggettistici erano il Medioevo spagnolo (*Il Cid delle Spagne*, G. Farinelli), la storia inglese (*Elisabetta*, musicata da S. Pavesi e Rossini; *Maria Stuarda*, musicata da P. Casella, P. Sogner, Mercadante e Donizetti), l'antichità germanica (*Attila*, P. Generali, Mosca, Farinelli; *I Cherusci*, Mayr, Pavesi; *Clodoveo*, G.B. De Luca). Dalla moda ossianesca veicolata in Italia da Melchiorre Cesarotti derivò un *Fingallo e Comala*, posto in musica da Pavesi (1805), e ci si iniziava ad accostare a Shakespeare, fruito tramite traduzioni francesi (*Romeo e Giulietta* di Nicola Zingarelli, 1796, seguito dalla versione di Nicola Vaccai nel 1825 e da *I Capuleti e i Montecchi* di Bellini nel 1830; *Otello* di Rossini, 1816)¹⁷.

Tra il 1825 e il 1850 i soggetti che avevano fatto la fortuna del genere serio a cavallo del secolo attiravano ormai poco il pubblico. In particolare, quelli mitologici e classici avevano poca fortuna in versione operistica, mentre sopravvissero più a lungo in ambito coreografico. Quando gli autori attingevano a tale tipo di soggetti, si candidavano quasi sempre all'insuccesso, come capitò a Pietro Bresciani con *L'arbore di Diana* (librettista anonimo, Padova 1827), e, nel solo anno 1828, a Saverio Mercadante con *Ipermestra* (da Metastasio, Lisbona 1828), a Giuseppe Staffa con *Priamo alla tenda di Achille* (Raffaele Valentini, Napoli 1828), a Luigi Ricci con *Ulisse in Itaca* (Domenico Gilarioni, Napoli 1828). Analogamente, la storia teatrale di due opere risalenti al 1823, *Didone abbandonata* di Mercadante (su testo metastasiano) e *La Vestale* di Pacini (su libretto di Luigi Romanelli) dall'inizio degli anni Trenta inizia a declinare sensibilmente¹⁸. Titoli come *Saffo* (Salvatore Cammarano, Napoli 1840) e *Medea* (Benedetto Castiglia, Palermo 1843) di Pacini, che ebbero una storia teatrale abbastanza fortunata, costituiscono un'eccezione, presumibilmente legata ad una lettura psicologica del personaggio in chiave romantico-sentimentale. La saturazione del pubblico verso i soggetti mitologici si ravvisa in questo passo tratto da «Teatri, arti e letteratura», a proposito del ballo eroico *Alceste* di Antonio Cortesi, allestito alla Scala di Milano nell'ottobre 1827, che non piacque, nonostante l'ottima compagnia di ballerini e le scene di Alessandro Sanquirico:

¹⁷ *Ibid.*, p. 64. Sulla soggettistica dell'opera seria del primo Ottocento è stata utile anche la consultazione di Friedrich Lippmann, *I libretti delle opere di Bellini e lo sviluppo del libretto dell'opera seria italiana nei primi decenni del XIX secolo* in Maria Rosaria Adamo, Friedrich Lippmann, *Vincenzo Bellini*, Torino, ERI, 1981, pp. 317-362.

¹⁸ A riguardo, in TAL si sono rinvenute alcune dettagliate recensioni: *Didone abbandonata* di Mercadante cade al T. Alfieri di Firenze nella primavera 1830 (cfr. TAL, 8°, 321, 21.5.1830, p. 107); *La vestale* di Pacini, sempre a Firenze, nella stagione quaresimale 1831, allestita insieme al ballo *I baccanali aboliti* di Gaetano Gioia, «è accolta con la massima freddezza» (cfr. *Ibid.*, 9°, 369, 14.4.1831, pp. 63-64). Stessa sorte aride al ballo mitologico di Luigi Astolfi *Cefalo e Procri* dato alla Pergola l'8 settembre 1831 (cfr. *Ibid.*, 9°, 392, 22.9.1831, p. 25).

Attribuiamo alla natura dell'argomento l'esito non troppo favorevole di questo ballo; perché le rappresentazioni mitologiche sono cadute in molto discredito, ed a perderle intieramente bastano anche cose di piccolissima importanza per sé stesse, ed indipendenti dal compositore [...] tutto insomma ci trasporta in quel mondo sognato dai greci del quale la nostra generazione è ristucca¹⁹.

Il pubblico era attirato invece da un'antichità più lontana e barbarica rispetto a quella greca e romana, predilezione che decretò il lungo successo della *Semiramide* di Rossini (dall'omonima tragedia di Voltaire, Gaetano Rossi, Venezia 1823). Della tradizione classicistica del modello dell'opera seria resta comunque immutata «la rigida classificazione che definisce generi e stili sulla base della qualità dei personaggi. Che sia ambientata a Roma o a Ninive, nello Yorkshire o a Lima, la tragedia sarà tale solo se popolata esclusivamente di personaggi sublimi, possibilmente di stirpe regale ma comunque eroici nel portamento e nel linguaggio»²⁰.

Altro filone che vide una drastica riduzione degli allestimenti è quello biblico, anch'esso di derivazione settecentesca. Si tratta di una serie di opere-oratorio, o azioni tragico-sacre, che venivano allestite principalmente durante la stagione di Quaresima, periodo in cui dovevano evitarsi le opere di repertorio. Negli anni Trenta, almeno nei teatri di prima e media grandezza, tale consuetudine era però caduta, e la stagione quaresimale presentava una programmazione simile a quella delle altre stagioni. Rientrano in tale filone *Mosè in Egitto* di Rossini (Andrea Leone Tottola, da *L'Osiride* di F. Ringhieri, Napoli 1818) e la sua versione francese in quattro atti, che in Italia girò tradotta con il titolo di *Mosè e Faraone* dalla fine del 1827²¹; *Il voto di Jefte* di Pietro Generali (Giuseppe Maria Foppa, Firenze 1827) e *Saul* di Nicola Vaccai (Romani, Napoli 1829). Del *Jefte* la rivista «Teatri, arti e letteratura» segnala solo 17 allestimenti, di cui gli ultimi risalgono al 1836, proposti però al teatro italiano dell'Avana da una compagnia di interpreti belcantisti il cui nome più noto era quello del contralto Clorinda Corradi Pantanelli²². Del *Saul* gli allestimenti segnalati sono addirittura solo due, limitati al 1829.

Viene meno anche un altro aspetto caratterizzante l'opera seria in Italia sin dalle origini, cioè l'ambientazione in una dimensione remota e atemporale. Lo sfondo si fa storicamente più caratterizzato, anche se la legittimità del

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 5°, 182, 2.11.1827, p. 74.

²⁰ In Della Seta, *Italia e Francia nell'Ottocento*, cit., p. 65.

²¹ Per la prima rappresentazione italiana del *Moïse et Pharaon* rossiniano cfr. TAL, 5°, 195, 31.1.1828, p. 188 e Giorgio Fanan, *Drammaturgia rossiniana. Bibliografia ei libretti d'opera, di oratori, cantate ecc. posti in musica da Gioachino Rossini*, Roma, Istituto di Bibliografia Musicale, scheda 946. L'opera venne allestita da una società di dilettanti, in forma privata, nella Sala di Palazzo Sinibaldi a S. Chiara, a Roma, nell'inverno 1827, e questo conferma ulteriormente la marginalità del genere all'epoca in Italia.

²² Cfr. a riguardo TAL, 14°, 655, 15.9.1836, pp. 11-12.

dramma storico continua ad accendere le discussioni teoriche tra classicisti e romanticisti, come dimostrano anche le polemiche che accolsero la *Norma* di Bellini alla Scala di Milano nel 1831, in quanto gli invasori romani sono giudicati dal punto di vista di una sacerdotessa druida e di un popolo vinto. Bisogna però attendere le riflessioni estetiche di Giuseppe Mazzini in *Filosofia della musica* (1836) affinché la Storia sia vista come importante mezzo d'ispirazione per rinnovare il melodramma:

L'elemento storico, non che sorgente nuova e sempre varia d'ispirazioni musicali, dev'esser base essenziale ad ogni tentativo di ricostituzione drammatica; certo, se il dramma musicale deve armonizzarsi col moto delle civiltà, e seguirne o aprirne le vie, ed esercitare una funzione sociale, deve anzi tutto riflettere in sé l'epoche storiche ch'ei s'assume descrivere, quando cerca in quelle i suoi personaggi [...] il dramma musicale si giace ancora nel falso ideale dei classicisti²³.

Il macrofilone storico/spettacolare, in cui la Storia veniva riletta come serbatoio per situazioni concitate ed effetti scenografici tali da incantare il pubblico era comunque in auge da decenni. Non è un caso che a partire dalla fine degli anni Venti dell'Ottocento nei giornali teatrali si cominci a citare il nome degli attrezzisti e dei macchinisti responsabili degli artifici scenici. Il capolavoro del genere potrebbe essere individuato ne *L'ultimo giorno di Pompei* di Giovanni Pacini (Tottola, Napoli 1825), che con l'eruzione in scena del Vesuvio, atterrisce e nel contempo affascina gli spettatori. Rientra in questo ambito anche la rilettura ottocentesca del *Don Giovanni* di Mozart, da cui viene espunta la scena del concertato finale, con chiusura dell'opera dopo che il protagonista è stato inghiottito dalle fiamme infernali.

Altrettanto importante e in continua espansione era il filone storico-sentimentale di carattere 'romantico', aggettivo che nella coscienza comune dello spettatore italiano dell'epoca significava nordico, orrido, gotico, misterioso. L'epoca storica di riferimento era il Medio Evo, sia italiano che, soprattutto, inglese. I titoli sono numerosissimi ma, come si approfondirà successivamente, l'opera che in Italia impose il genere fu *La donna del lago* di Rossini, su libretto di Tottola (da *The lady of the lake* di Walter Scott), data al teatro S. Carlo di Napoli il 24 ottobre 1819²⁴.

²³ In Marcello De Angelis (a cura di), *Giuseppe Mazzini. Filosofia della musica*, Rimini-Firenze, Guaraldi, 1977, p. 63.

²⁴ Sull'argomento vedasi anche Stefano Castelvocchi, *Walter Scott, Rossini e la «couleur ossianique»: il contesto culturale della Donna del lago* in «Bollettino del Centro rossiniano di studi», XXXIII, 1993, pp. 57-71. Al rapporto tra i romanzi di Scott e il teatro musicale italiano ottocentesco è dedicato il successivo paragrafo *Romanzo storico scottiano e melodramma*. Per un elenco dei libretti d'opera ispirati a romanzi storici italiani si rimanda invece a Paola Ciarlantini, *Soggettistica e tipologia del libretto minore d'opera ottocentesco tra il 1825 e il 1850*, in Elisabetta Tenetti-Carlo Varotti (a cura di), *La letteratura e la storia. Atti del IX Congresso Nazionale dell'ADI. Bologna-Rimini 21-24 settembre 2005*, Bologna, Edizioni GEDIT, 2007, vol. I, pp. 699-700 (n. 10 e 11).

Il termine «fantastico» reca invece un'ambiguità di fondo: sembrerebbe indicare un sottogenere «romantico» nell'ambito del ballo teatrale, come dimostra un'acida recensione di Romani riguardo il ballo «di mezzo carattere» *Un sogno nel mondo della luna* di Antonio Monticini (Torino. T. Carignano, autunno 1836)²⁵, mentre in ambito teatrale ed operistico connota soggetti molto diversi ma accomunati dall'interazione con il soprannaturale: *Faust*, *Don Giovanni*, *Roberto il Diavolo* di Giacomo Meyerbeer (Eugène Scribe e Casimir Delavigne, Parigi 1831), *Ismalia ossia Morte ed amore* di Saverio Mercadante (Romani, Milano 1832)²⁶. Il «fantastico», comunque, in Italia non attecchì mai particolarmente, né in campo melodrammatico né in quello del ballo teatrale²⁷, anzi, ad esso faceva da contraltare una sempre più diffusa esigenza di realismo rappresentativo da parte del pubblico, come dimostra il successo di *Caterina di Guisa* di Carlo Coccia (Romani, Milano 1833) al Teatro Regio di Torino nell'estate 1836, ottenuto soprattutto grazie all'abolizione del ballo *entr'acte*, che aveva permesso un'esecuzione senza interruzioni²⁸.

L'opera paradigmatica del genere storico-sentimentale resta *Lucia di Lammermoor* di Donizetti (Cammarano, da Scott, Napoli 1835), incentrata sul personaggio di Lucia, fanciulla innocente schiacciata da eventi cinicamente guidati dal potere e dall'odio.

Si esemplifica quanto detto sulla veicolazione e sulla tipologia soggettistica dell'opera seria nel secondo quarto del secolo XIX esaminando le realizzazioni spettacolari attestate in Italia tra il 1820 e il 1840 di un celeberrimo soggetto storico-sentimentale, la vicenda di Ines de Castro e Don Pedro del Portogallo²⁹.

²⁵ In TAL, 14°, 662, 3.11.1836, p. 67: «Forse, se il Pubblico capisse qualche cosa dell'argomento, il male sarebbe maggiore [...]. Ma quattro padri, quattro amanti, quattro donne, quattro mostri, uccelli che perdevano l'ali, una bestia [...] ecco tutto, ecco tutto».

²⁶ Tale elenco compare in TAL, 10°, 452, 15.11.1832, p. 96, nell'ambito della recensione alla prima esecuzione dell'*Ismalia* di Mercadante, opera che non ebbe fortuna. Causa dell'insuccesso fu secondo l'anonimo estensore non il soggetto ma il carente allestimento scenico, poiché «soggetti fantastici debbon esser rivestiti di ornamenti fantastici».

²⁷ In Italia non si diffusero i balli fiabeschi «alla viennese» e i balli romantici «alla francese». *La silphide* di Filippo Taglioni (Parigi 1832) e *Giselle* di Jean Coralli e Jules Perrot (Parigi 1841) giunsero tardi nel circuito teatrale nazionale e furono allestiti solo negli adattamenti di Antonio Cortesi. Su questi argomenti è stata utile la lettura di Katherine Kuzmick Hansell, *Il ballo teatrale e l'opera italiana*, in *Storia dell'opera italiana*, Torino, EDT, 1988, vol. V, pp. 177-306.

²⁸ Vedasi a riguardo la recensione comparsa su TAL, 14°, 648, 28.7.1836, p. 188: «Cotesta mostruosità di spezzare un'azione con un'altra azione, introdotta dall'ignavia dei musicisti di duecent'anni sono, ai tempi nostri dovrebbe essere bandita da tutti i teatri d'Italia, come lo è sempre da quelli di Napoli, e frequentemente da quelli di Milano».

²⁹ Una precisa ricostruzione della vicenda storica di Ines de Castro e un corposo elenco dei lavori per il teatro parlato a essa ispirati si trovano nel volume di Salvatore Statello, *Ines de Castro. Eroina del teatro italiano tra Settecento e Ottocento*, Riposto, Edizioni Il Faro, 2004, gentilmente messo a disposizione dall'Autore. Figlia illegittima di Pietro, gran signore di Galizia, e di Aldonça Valdarez, Ines de Castro era nel 1340 al seguito di Costanza di Castiglia, sposa dell'erede al trono Don Pietro.

Fonti letterarie: *Stanze per la morte di Inés de Castro* (1526) di Garcia de Resende e tragedia *A Castro* (post 1587) di Antonio Ferreira³⁰;

Tragedia *Ines de Castro* di Davide Bertolotti, Milano, T. Re, primavera 1826, Comica Compagnia Bon di S.A.R. il Duca di Modena³¹;

Ballo pantomimico in 5 atti *Ines de Castro* di Antonio Cortesi, su musiche proprie e di Luigi Maria Viviani, Torino, T. Regio, 20.3.1827;

Ballo pantomimico *Ines de Castro* di Salvatore Taglioni, su musiche di Placido Mandanici, Milano, T. alla Scala, 16.4.1827;

Ines de Castro, tragedia lirica in 3 atti di Giuseppe Persiani, libretto di Salvatore Cammarano, Napoli, T. S. Carlo, 28.1.1835;

Ines de Castro, opera seria in 3 atti di Fabio Marchetti, libretto di Cammarano, Mantova, T. Sociale, 29.2.1840.

Saverio Durante, nel suo saggio *Le «Ines de Castro» e la Ines di Giuseppe Persiani* (Milano, s. d. t., 1970), offrendo un elenco cronologico di circa trenta opere liriche ispirate a tale soggetto, cita più di dieci versioni librettistiche dal 1790 alla prima metà del Novecento, a cui si deve aggiungere il libretto di John Clifford per la *Inés de Castro* di James MacMillan (Festival di Edimburgo, 1996), la versione documentata più recente. Nonostante risalga ad un'epoca ampiamente precedente, il saggio fondamentale sull'argomento resta, però, quello di Manuel Pereira Peixoto, *Inês de Castro na opera e na choreographia italianas* (Lisbona, Typographia Castro Irmaõ, 1908), poco noto in area italiana e non citato da Durante.

Tenendo conto che le svariate realizzazioni melodrammatiche ispirate a questo argomento hanno diverse diciture (ad. esempio, oltre a *Ines de Castro*,

Questi e Ines intrecciarono una relazione che rese la donna invisibile a corte e la fece condannare all'esilio. Morta Costanza nel 1345, Pietro richiamò Ines e, dopo aver viaggiato insieme a lei per il Portogallo, il 1° gennaio 1354 la sposò segretamente a Bragança, nella chiesa di S. Vincenzo. I due si stabilirono poi a Coimbra, nel palazzo annesso al monastero di S. Clara. Il re Alfonso IV di Portogallo, sollecitato dal malcontento popolare (sembra che i fratelli di Ines avessero approfittato della situazione, tentando di dominare il principe ereditario), da alcuni consiglieri e dalle religiose di S. Clara, il 7 gennaio 1355 emanò una condanna a morte contro Ines, che venne giustiziata. Nel 1360, tre anni dopo essere salito al trono, Pietro proclamò però ufficialmente l'avvenuto matrimonio segreto, legittimando i figli nati da esso, che ottennero il rango di infanti. Fece poi catturare gli antichi consiglieri del padre, condannandoli ad una morte crudele, e l'anno successivo volle disseppellito e rivestito di abiti regali il cadavere di Ines, con cui si unì in matrimonio *post-mortem*, secondo una tradizione spagnola (nozze poi annullate nel 1385 per problemi dinastici). Don Pietro fece in seguito tumulare i resti mortali di Ines de Castro nell'abbazia di Alcobaca, in uno dei monumenti funebri più belli di tutta la penisola iberica, e fece costruire il proprio sarcofago di fronte a quello di lei, in modo che il giorno del Giudizio Universale potessero ritrovarsi l'uno di fronte all'altra, come testimonia la frase in esso incisa «até a fim do mundo».

³⁰ La voce Hugo, Victor dell'*Enciclopedia dello spettacolo*, Roma, Le Maschere, 1959, vol. VI, col. 133, cita un suo mélodrame *Inez de Castro* (ca. 1818, pubbl. 1863), non segnalato nella voce *Ines de Castro* in Alberto Basso (a cura di), *Dizionario Enciclopedico Universale della Musica e dei Musicisti- I titoli e i personaggi*, Torino, UTET, 1999, vol. II, pp. 140-141.

³¹ Cfr. TAL, 4°, 105, 18.5.1826, p. 105.

Don Pedro di Portogallo, etc.), e considerando inoltre che un censimento aggiornato di tutte le versioni musicali con diversi titoli non è stato più tentato dal 1970 a oggi, si comprende come redigere una cronologia del soggetto *Ines de Castro* in campo operistico sia un compito arduo e votato all'incompletezza. Tuttavia, si vuole tentare di offrire un quadro delle varie realizzazioni di tale soggetto nel teatro musicale a partire dal secondo Settecento³², per dimostrare il lungo raggio d'azione e le sollecitazioni che nelle varie epoche esso ha suscitato, quale esempio paradigmatico di *tòpos* soggettistico storico riletto in modo diverso in ogni epoca.

Prospetto 1

Titolo	Compositore	Librettista	Citta', teatro	Data 1ª rappr.
Inez de Castro (<i>Trauerspiel</i> in 5 atti)	Bernhard Anselm Weber	Friedrich Soden	Hannover	1789
<i>Inez de Castro</i>	Nicolas-Alexander Dezède			ca. 1790, non rappr.
<i>Ines de Castro</i>	Giuseppe Giordani	Cosimo Giotti	Venezia, La Fenice	27.1.1793
<i>Ines de Castro</i>	Gaetano Andreozzi	<i>Id.</i>	Firenze, della Pergola	8.9.1793
<i>Ines de Castro</i>	Francesco Bianchi	Luigi De Santis	Napoli, S. Carlo	30.5.1794
<i>Ines de Castro</i>	Francesco Bianchi-Giuseppe Cervellini-Ignazio Gerace-Sebastiano Nasolini	<i>Id.</i>	Venezia, S. Benedetto	14.10.1795
<i>Ines de Castro</i>	Nicola Zingarelli	Antonio Gasparini	Milano, Carcano	11.10.1798
<i>Ines de Castro</i>	Giovanni Paisiello e altri	Filippo Tarducci?	Lisbona, S. Carlo	Inverno 1799
<i>Ines de Castro</i>	Vittorio Trento	Gasparini	Livorno, degli Avvalorati	9.11.1803
<i>Ines de Castro</i>	Pietro Carlo Guglielmi	Tarducci	Roma, Argentina	2.1.1805
<i>Ines de Castro</i>	Zingarelli, con contributi di Giuseppe Farinelli e Stefano Pavesi	Gasparini	Napoli, S. Carlo	11.10.1806

³² A riguardo, si è proceduto mediante la comparazione e l'integrazione dei prospetti offerti dalle pubblicazioni sopracitate e dalla voce *Ines de Castro* del *Dizionario Enciclopedico Universale della Musica e dei Musicisti - I titoli e i personaggi*, cit. Sulle opere, non ancora rappresentate, di Giribaldi e Xanthulis, sono state fornite informazioni dirette rispettivamente da Alfredo Ramilo e Angelo Cavallaro. Principale dizionario di riferimento sia per il prospetto che per l'intero saggio è stato Stanley Sadie (a cura di), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London, Macmillan, 2001. Per le opere date in prima assoluta in Italia è stata utile la consultazione di Aldo Caselli, *Catalogo delle opere liriche pubblicate in Italia*, Firenze, Olschki, 1969.

<i>Irene, ossia il Trionfo della Fede</i> (oratorio)	Zingarelli	Gasparini	Roma	1807
<i>Ines de Castro</i>	Carlo Valentini	Gasparini	Oporto, S. Josè	1807
<i>Ines de Castro</i> (scena lirica)	Marcos Antonio da Fonseca Portugal-Vincenzo Migliorucci	Jacopo Ferretti	Roma, Valle	27.11.1810
<i>Ines de Castro</i>	Giuseppe Marco Maria Felice Blangini			ca. 1810, non rappr.
<i>Ines és Pedro</i>	János Spech		Pest	30.3.1814
<i>Ines de Castro</i>	Valentini	Gasparini	Oporto, S. João	1827
<i>Ines de Castro</i>	Giuseppe Persiani	Salvatore Cammarano	Napoli, S. Carlo	28.1.1835
<i>Ines de Castro</i>	Manuel Inocencio dos Santos	G. Profumo	Lisbona, S. Carlo	8.7.1839
<i>Ines de Castro</i>	Fabio Marchetti	Cammarano	Mantova, Sociale	29.2.1840
<i>Ines de Castro</i>	Pietro Antonio Coppola	Cammarano	Lisbona, S. Carlo	26.12.1841
<i>Ines de Castro</i>	Luigi Gibelli	Cammarano	Novara, Sociale	30.12.1849
<i>Ines de Portugal</i>	Frédérich Gérolt	M. Duchène	Nancy, Grande	27.1.1864
<i>Ines de Castro</i>	Francesco Antonio Faccio			ca. 1865, non rappr.
<i>Don Pedro di Portogallo</i>	Riccardo Drigo	Cammarano	Padova, Nuovo	26.7.1868
<i>Ines de Castro</i>	Alfred Holmes			1869, non rappr.
<i>Inez de Castro</i>	Franz Kullak	Wilhelm Fellechner	Berlino	1877
<i>Ines de Castro</i>	Tomás Giribaldi	Cammarano	Montevideo	1884, non rappr.
<i>Ines di Castiglia</i>	Abdon Seghettini	Timoleone Garagnani	Nizza, Municipale	10.4.1886
<i>Don Pedro di Castiglia</i>	A. Castagnaro	Volebela	Vicenza, Politeama	10.6.1888
<i>Ines de Castro</i> (zarzuela)	Rafael Calleja Gomez		Madrid, Lirico	1903
<i>Ines de Castro</i>	Vicente Costa y Nogueras		Barcellona, Eldorado	Maggio 1905
<i>Ines de Castro</i>	David de Sousa			ca. 1910, non rappr.
<i>Inês de Castro</i>	Rui Coelho	A. Ferriera (E. Da Costa secondo Durante)	Lisbona	1925 (1927 secondo Durante)
<i>Inés de Castro</i>	James MacMillan	John Clifford	Edimburgo, Festival	23.8.1996
<i>Ines de Castro</i>	Nikos Xanthulis		Kalamata (Grecia)	ca. 2000, non rappr.

4. *Romanzo storico scottiano e melodramma*

Lucia di Lammermoor di Donizetti-Cammarano era la quarta opera derivata dal romanzo storico di Walter Scott *The bride of Lammermoor* (1819), dopo *Le nozze di Lammermoor* di Michele Enrico Carafa (Giuseppe Balocchi, Parigi 1829), *La fidanzata di Lammermoor* di Luigi Riesck (Calisto Bassi, Trieste 1831) e *La fidanzata di Lammermoor* di Alberto Mazzucato (Pietro Beltrame, Padova 1834). I tre citati poeti teatrali e Cammarano avevano utilizzato la diffusa traduzione italiana del romanzo scottiano fatta da Gaetano Barbieri, edita a Napoli da Marotta e Vanspandoch nel 1826. Le prime tre versioni operistiche non ebbero fortuna, mentre la versione donizettiana conobbe un successo clamoroso al momento della prima rappresentazione al S. Carlo di Napoli, grazie anche all'apporto della prima interprete del ruolo principale, il soprano Fanny Tacchinardi Persiani che, per mezzo di un *phisque du rôle* perfetto ed una voce agile ed estesissima ben valorizzata da Donizetti, fece del personaggio di Lucia l'eroina romantica per eccellenza del teatro musicale. In seguito, però, per il suo linguaggio compositivo ed il suo impianto drammaturgico molto innovativi, l'opera stentò a decollare.

I romanzi storici di Walter Scott vennero subito, nella quasi totalità, utilizzati come soggetti d'opera (anche se raramente in modo diretto), grazie all'ambientazione che consentiva grandiose scenografie medievaeggianti gradite al pubblico, ed al colore romantico unito allo spirito d'avventura che pervadeva le intricate storie sentimentali. Donizetti aveva già utilizzato un romanzo di Scott, *Elisabetta al Castello di Kenilworth* (1821), per la sua opera *Il castello di Kenilworth* (Andrea Leone Tottola, Napoli 1829) che però non aveva avuto particolare successo. Il librettista avrebbe potuto utilizzare anche la traduzione italiana, comparsa nello stesso 1821 per i tipi dell'editore Ferrario di Milano, ma sappiamo con certezza che si valse di una fonte intermediaria, la commedia omonima di Gaetano Barbieri (1824)³³, illustre traduttore di Scott. Un'altra fonte non dichiarata potrebbe essere stata il noto ballo *Kenilworth* di Gaetano Gioia (Milano 1823). Nella rivista «Teatri, arti e letteratura», a riprova che i poeti teatrali spesso utilizzavano fonti di seconda, terza e quarta mano, ancora nel 1830 si afferma che del romanzo *La promessa sposa di Lammermoor* «non si hanno in Italia che traduzioni francesi o traduzioni di traduzioni»³⁴. Nessuna opera di Bellini è invece basata su romanzi o poemi epico-lirici di Scott, probabilmente per una precisa scelta del suo librettista di riferimento, Felice Romani, il quale, è il caso di ricordarlo, era un convinto

³³ Cfr. Egidio Saracino (a cura di), *Tutti i libretti di Donizetti*, Torino, UTET, 1995, pp. 461-462.

³⁴ Cfr. TAL, 7°, 298, 2.1.1830, p. 115.

classicista³⁵, anche se questo aspetto conviveva in lui con il pragmatismo del poeta teatrale a cui premeva soprattutto accontentare il pubblico. Pertanto, se il Romani classicista si entusiasmava alle *performance* poetiche dell'improvvisatore Giulio Regaldi di passaggio a Torino nel 1836 e 1837³⁶, il Romani librettista giudicava «azione frita e rifrita, e ai tempi nostri poco o nulla interessante» nonché «anticaglia» l'argomento del ballo teatrale *Ottavia in Egitto*, dato al Teatro Regio di Torino durante la stagione di carnevale 1836-1837 insieme alla tragedia lirica *Ines de Castro* di Giuseppe Persiani che, per motivi opposti, considerava altrettanto negativamente, non possedendo a suo avviso «né invenzione, né condotta, né stile» (probabilmente anche per essere stata composta su libretto del poeta 'romantico' emergente Salvatore Cammarano, suo rivale...³⁷. È dunque interessante rilevare come in Romani il colto letterato e lo spettatore si identificassero, nel condividere con il pubblico più vasto la validità dei criteri di novità e varietà come parametri di giudizio verso un'opera, sia nuova che di repertorio. È lo stesso Romani a spiegarci le motivazioni della sua diffidenza verso lo Scott lirico, ma soprattutto a esprimerci la sua condanna verso il disinvolto operato dei riduttori teatrali italiani nell'articolo *Del trarre libretti dai poemi inglesi*, scritto in occasione dell'allestimento della citata *Donna del lago* di Rossini (1819) al Teatro Carignano di Torino, nella tarda primavera 1837. Gli strali della sua polemica sono principalmente indirizzati, pur senza nominarlo, verso Tottola, in effetti poeta mediocre, che a suoi occhi sembra incarnare il prototipo del librettista mestierante. I passi riportati sono molto significativi e costituiscono un bell'esempio di prosa satirica ottocentesca:

Quale e quanta differenza passi fra un romanzo ed un poema, ci è rivelato da Walter Scott, tanto sublime nel suo romanzo dell'*Iwanhoe*, tanto mediocre nel suo poema della *Donna del Lago*. Lord Byron non ebbe che a mostrarsi per offuscare ad un tratto la fama poetica di Walter Scott, e l'affettuosa Elena fu subito dimenticata per la fantastica Gulnara. – La Pirateria Melodrammatica, che di tutte è la più sfrontata, fece man bassa su Walter Scott e su Lord Byron. Vedemmo straziate sul palco scenico Parisina e Francesca Donato: non havvi dunque a maravigliare, se vediamo condannati a egual supplizio i *Puritani* e la *Donna del Lago*. Peggior destino toccò tuttavia a quest'ultima, nella quale s'incastarono tre o quattro scene rubate al solito in tre o quattro opere diverse. Se volessi dirvi come e dove sia seguita l'incastatura, forse nol potrei perché, assurdità più, assurdità meno, un libretto è sempre un libretto, e se voi provaste ad infilzare un atto del *Saulle*, uno della *Didone*, ed un altro del *Burbero Benefico*, riuscireste senza avvedervene a fare un dramma

³⁵ Sull'avversione di Felice Romani per Scott e le «scimierie straniere», vedasi anche il suo articolo sulla commedia *Il panierai di Bagdad*, in *Ibid.*, 14°, 670, 29.12.1836, pp. 130-132. In esso Romani attribuisce agli autori italiani del passato l'invenzione del romanzo moderno.

³⁶ Articoli d'encomio di Romani verso Regaldi, visto come erede dei più grandi lirici improvvisatori del secolo precedente, comparvero in *Ibid.*, 14°, 662, 3.11.1836, pp. 67-68 e 15°, 698, 13.7.1837, p. 169.

³⁷ In *Ibid.*, 14°, 672, 12.1.1837, pp. 145-148.

giocoso o una tragedia lirica del merito di tante altre e specialmente di questa *Donna del Lago*... ah! Non lago, ma pantano, non chiare e fresche acque, ma fetide e limacciose, non molli zeffiri, che accarezzano le ninfe, ma rospi che parlan d'amore alle ranocchie. – Se tale è la poesia, tale non è la musica [...]»³⁸.

Ciò che un recensore d'opera di media estrazione sociale e di formazione classicistica rimproverava ai libretti derivati da Scott era, paradossalmente, ciò che faceva la fortuna dei suoi romanzi, cioè un intreccio pieno di personaggi, denso di colpi di scena e zigzagante da un luogo all'altro, in quanto svincolato dalle regole aristoteliche, in particolare quella dell'unità d'azione. Un articolo afferente alla «Bibliologia», ovvero all'informazione bibliografica, comparso in «Teatri, arti e letteratura» nel 1826, offre uno spaccato esatto della penetrazione del genere romanzo in Italia e dei sentimenti controversi che soprattutto i lavori di Scott suscitavano nel lettore medio, diviso tra ammirazione e pregiudizio estetico. Si tratta di una recensione alla *Collezione generale dei migliori romanzi*, Tipografia dell'Osservatore Medico, Napoli 1825-1826. La silloge scelta comprende *Corinna* di Madame De Staël, *Gli esiliati in Siberia* di «Madama Cottini»³⁹, *Il solitario* di Charles D'Arlinecourt, *L'isoletta dei cipressi* di Davide Bertolotti e quattro romanzi di Scott, citati come *Kenilwort*, *I Puritani di Scozia*, *L'uffiziale di fortuna* e *Waverley*. L'anonimo recensore, presumibilmente una persona di buone letture e di aperte vedute, auspica che nella collezione entrino capolavori del XVIII secolo come *Clarissa*, *Pamela* e *Sir Charles Grandison* di Samuel Richardson, i più famosi romanzi di Christoph Martin Wieland (tra cui *Gli Abderiti*), alcune novelle del Florian⁴⁰, qualche romanzo storico di James Fenimore Cooper ed un lungo elenco di romanzi scottiani, da *L'antiquario* (1816) a *Quentin Durward* (1823). Ciò che rimprovera allo stile di Scott è però un'eccessiva velocità di scrittura che va a detrimento della riflessione, l'eccessiva somiglianza tra un romanzo e l'altro, l'inserimento di personaggi «d'intelletto esaltato» e di «caratteri misteriosi e inesplicabili», ma soprattutto «la disposizione irregolare delle parti, vedendosi l'azione quasi sempre lenta da principio, abbandonata a molte deviazioni nel suo corso, e troppo rapida verso il fine»⁴¹. Sembra la descrizione di una coeva «tragedia lirica» di stile romantico, l'ultima nata dalla fantasia degli occupatissimi poeti teatrali...

Un altro compositore famoso che apprezzò particolarmente Walter Scott fu Giovanni Pacini, dalla cui produzione romanzesca ricavò: *Il talismano*,

³⁸ In *Ibid.*, 15°, 692, 1° 6.1837, pp. 13-14.

³⁹ Marie Risteau in Cottin, detta Sophie (1770-1807), cfr. *Enciclopedia italiana*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondato da Giovanni Treccani, 1949-2004 (2ª ed.), vol. XI, p. 747.

⁴⁰ Jean-Pierre Claris, cavaliere di Florian (1755-1794), celebre per le sue *Fables* in cinque libri (1792), cfr. *Ibid.*, vol. XV, p. 557.

⁴¹ In TAL, 4°, 121, 31, 8.1826, pp. 229-232.

o sia *La terza Crociata in Palestina* (Gaetano Barbieri, Milano 1829); *I fidanzati, ossia Il contestabile di Chester* (Domenico Gilardoni, Napoli 1829); *Ivanhoe* (Gaetano Rossi, Venezia 1832); *L'uomo del mistero* (Domenico Andreotti, Napoli 1841). Solo l'opera *I fidanzati* ottenne un discreto successo, con tredici allestimenti in ambito nazionale segnalati nella rivista «Teatri, arti e letteratura» fino al 1840, nonostante al libretto di Gilardoni lo spettatore tradizionalista imputasse i consueti 'errori' di matrice romantica: «Il libretto è una di quelle solite sconcezze teatrali, senza ordine e senza criterio cui ora si dà il titolo di melodrammi romantici: non manca però di qualche verso plausibile»⁴². Sempre un racconto di Scott fu la fonte letteraria del fortunato melodramma semiserio di Federico Ricci *La prigioniera di Edimburgo* (Gaetano Rossi, Trieste 1838), di cui «Teatri, arti e letteratura» registra ben 17 allestimenti in un solo biennio.

Le pur numerose versioni operistiche che del capolavoro di Scott *Ivanhoe* (1819) furono composte nell'arco del secolo⁴³ ebbero invece scarso successo. Oltre a un *pastiche* su musiche rossiniane adattate dall'editore Antonio Pacini, su consenso del compositore, dal titolo *Ivanhoé* (su libretto di Emile Deschamps e Gabriel-Gustave de Wailly, Parigi 1826⁴⁴) e alla citata opera di Giovanni Pacini, in Italia si cimentarono ancora col soggetto Otto Nicolai (*Il Templario*, su libretto di Girolamo Maria Marini, Torino 1840), Bartolomeo Pisani (*Rebecca*, su libretto di Francesco Maria Piave, Milano 1865), Attilio Ciardi (*Ivanhoe*, su libretto di Cesare Bordiga, Prato 1888). Ottenne invece una certa fortuna il ballo «romantico-tragico» *Rebecca* che Emanuele Viotti trasse dal capolavoro scottiano e presentò presso il Teatro La Fenice di Venezia nella stagione di carnevale-quaresima 1845-'46, poi replicandolo nella medesima stagione 1850-'51 al Teatro Filarmonico di Verona⁴⁵.

Anche compositori meno noti ricorsero ai romanzi dello scrittore scozzese nella speranza di un sicuro successo. Queste opere di derivazione scottiana all'epoca non ottennero particolare favore e oggi sono del tutto dimenticate, ma la più rappresentativa di un certo gusto teatrale fu *La strega di Derneclough ovvero L'orfano scozzese* di Dionigi Pagliano Gagliardi, da *Guy Mannering* (su libretto di Tottola, Napoli 1830). Nel pieno degli anni Trenta dell'Ottocento si continuava inoltre a ricorrere a Scott anche come autore di poemi

⁴² Sulla prima dell'opera di Pacini al T. S. Carlo di Napoli il 19 novembre 1829, cfr. *Ibid.*, 7°, 296, 17.12.1839, p. 93.

⁴³ Cfr. *Dizionario Enciclopedico Universale della Musica e dei Musicisti - I titoli e i personaggi*, cit., vol. II, pp. 168-169.

⁴⁴ Per le motivazioni e la genesi del lavoro, vedasi Marco Beghelli e Nicola Gallino (a cura di), *Tutti i libretti di Rossini*, Torino, UTET, 1995, pp. 779-780. Rossini scrisse per questo *pastiche* un recitativo ed un'introduzione orchestrale originali.

⁴⁵ Cfr. Lia Cavaliere (a cura di), *Libretti per musica dell'Ottocento nella Biblioteca Universitaria di Padova*, Lucca, Libreria Musicale Italiana, 2005, schede 552 e 553.

epico-lirici. Ne è un esempio il melodramma «romantico» *La fidanzata delle isole* di Pietro Candio (su un libretto di Gaetano Rossi tratto da *The Lord of the Isles*, 1815), dato per la prima volta, con poca fortuna, al Teatro Filarmonico di Verona nel carnevale 1835⁴⁶.

5. Prospetti sulla diffusione soggettistica

Per dare un'idea delle preferenze musicali e drammaturgiche del pubblico d'opera in età preverdiana, tramite una mappatura puntuale della rivista sopracitata si sono individuati i dieci melodrammi risultati in essa maggiormente allestiti⁴⁷. A commento del prospetto va detto che tra essi ben sei sono di genere serio, tre appartengono al semiserio (che, come già detto, non era avvertito come un genere a se stante, ma rientrava nell'ambito del giocoso) e solo uno è di genere comico. All'interno dei titoli seri, prevale la tipologia della «tragedia lirica»: vi appartengono quattro tra le opere in assoluto più rappresentate, cioè *Norma* (1^a), *I Capuleti e i Montecchi*, *Il pirata* e *La straniera*, tutte di Bellini su libretto di Romani, e sempre degli stessi autori è la semiseria *Sonnambula* (2^a). L'unica opera comica in posizione di eccellenza quanto a diffusione risulta *L'elisir d'amore* di Donizetti-Romani. Il fatto che solo due titoli appartengono al quinquennio 1825-1829 offre l'ulteriore riprova che la cronologia esecutiva più tipica e diffusa non seguiva un criterio di regolare continuità nel tempo, bensì quello dell'espansione, spesso tanto veloce quanto breve, causata dall'ansia di novità del pubblico.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, scheda 299.

⁴⁷ Sulle sedi teatrali segnalate da TAL si rimanda alla nota 3.

Prospetto 2

Elenco delle dieci opere nuove risultate più allestite nel periodo 15 aprile 1824-27 febbraio 1840 nella rivista «Teatri, arti e letteratura» (nn. 1-836)

Legenda

Relativamente al numero degli allestimenti segnalati, in alto viene fornito il numero totale, nelle righe sottostanti vengono specificate le quantità di allestimenti in teatri italiani di prima grandezza (G), medi (M) e piccoli (P) e in teatri esteri (E)⁴⁸. Si sono conteggiati nel numero totale degli allestimenti anche quelli annunciati e quelli dati in occasione della serata beneficiata di un cantante.

Per esigenze di sintesi, la rivista è indicata con numero, data e segnalazione di pagina, senza indicazione dell'annata. Titoli di opere e nomi di librettisti, compositori e cantanti compaiono nella lezione fornita dai repertori correnti. Altre eventuali lezioni provenienti dalle fonti d'epoca e/o dai repertori attuali, compaiono di seguito tra (). Nel caso d'identico numero di allestimenti, si è inserita prima l'opera con più breve storia teatrale. Gli interventi dell'Autrice, a scopo di chiarimento o integrazione, qui come altrove, sono sempre indicati tra [].

1) *Norma* di Bellini (1831)

Genere; atti o parti	Librettista; Fonti letterarie	Compositore	Città, teatro; data o periodo I rappr. ass.	Allestimenti in TAL	TAL (I rappr. ass.)
Tr. lirica; 2 atti	Felice Romani; - Trag. in versi in 5 atti <i>Norma ou L'In- fanticide</i> di Alexandre Soumet (Parigi 1831)	Vincenzo Bellini	Milano, T. alla Scala; 26.12.1831	Tot: 159 G 26 M 71 P 24 E 38	407, 5.1.1832, pp. 154-155

⁴⁸ Sono ritenuti di prima grandezza i seguenti teatri: T. Regio di Torino, T. Carlo Felice di Genova, T. alla Scala di Milano, T. La Fenice di Venezia, T. Grande di Trieste, T. Comunale di Bologna, T. della Pergola di Firenze, T. S. Carlo di Napoli. Per teatri medi s'intende: teatri minori di Torino, Genova, Milano, Venezia, Trieste, Bologna, Firenze e Napoli, teatri degli attuali capoluoghi di provincia, teatri di Roma, teatro di Senigallia. Sono considerati piccoli i teatri di paese. Sono definiti esteri sia i teatri dell'opera italiana all'estero sia i teatri di repertorio operistico locale ed europeo. Si è scelto il punto di vista attuale, cioè si sono ritenuti stranieri quelli che oggi si trovano fuori dal territorio nazionale italiano. Nel formulare tale divisione (del cui carattere sommario si è consapevoli), si è tenuto conto del circuito economico operistico descritto da John Rosselli in *L'impresario d'opera*, Torino, EDT, 1985. I termini «piccolo» e «medio» non si riferiscono, naturalmente, alla capienza di spettatori nei vari teatri, bensì al giro d'attività annuale.

2) *La Sonnambula* di Bellini (1831)

Genere; atti o parti	Librettista; Fonti letterarie	Compositore	Città, teatro; data o periodo I rappr. ass.	Allestimenti in TAL	TAL (I rappr. ass.)
Mel. [semiserio]; 2 atti	Felice Romani; - Comédie-vaudeville <i>La sonnambule</i> di Eugène Scribe e Casimire Delavigne (Parigi 1819) - Ballet-pantomime <i>La Sonnambule</i> <i>ou L'arrivée d'un</i> <i>nouveau seigneur</i> di Eugène Scribe con cor. di Jean Pierre Aumer e musiche di Ferdinand Hérold (Parigi 1827)	Vincenzo Bellini	Milano, T. Carcano; 6.3.1831	Tot: 128 G 16 M 58 P 23 E 31	366 24.3.1831, p. 41

3) *I Capuleti ed i Montecchi* di Bellini (1830)

Genere; atti o parti	Librettista; Fonti letterarie	Compositore	Città, teatro; data o periodo I rappr. ass.	Allestimenti in TAL	TAL (I rappr. ass.)
Tr. lirica; 2 atti	Felice Romani; Rev. del proprio libr. per Nicola Vaccai (1825) - Tr. <i>Giulietta e</i> <i>Romeo</i> di Luigi Scevola (1818) - Libr. <i>Giulietta e</i> <i>Romeo</i> di Giuseppe Maria Foppa per Nicola Zingarelli (Milano 1796), - fonte ind., tr. om. di Shakespeare (1597)	Vincenzo Bellini	Venezia, T. La Fenice; 11.3.1830	Tot: 106 G 18 M 48 P 13 E 27	313, 26.3.1830, pp. 39-40

4) *Chiara di Rosembergh* di L. Ricci (1831)

Genere; atti o parti	Librettista; Fonti letterarie	Compositore	Città, teatro; data o periodo I rappr. ass.	Allestimenti in TAL	TAL (I rappr. ass.)
Op. semi- seria; 2 atti	Felice Romani; Gaetano Rossi; - Comm. <i>Chiara di</i> <i>Rosenberg calunniata</i> (1815) e <i>Chiara di</i> <i>Rosenberg riconosciu-</i> <i>ta innocente</i> di Luigi Marchionni (1825) - Libr. om. di Andrea Leone Tottola per Pietro Generali (Napoli 1820)	Luigi Ricci	Milano, T. alla Scala; 11.10.1831	Tot: 93 G 12 M 45 P 20 E 16	396, 20.10.1831, p. 59

5) *Anna Bolena* di Donizetti (1830)

Genere; atti o parti	Librettista; Fonti letterarie	Compositore	Città, teatro; data o periodo I rappr. ass.	Allestimenti in TAL	TAL (I rappr. ass.)
Tr. lirica; 2 atti	Felice Romani; - Tr. om. di Alessandro Ercole Pèpoli (1788) - Dr. <i>Henry VIII</i> di Marie-Joseph de Chénier (Parigi 1791), trad. come <i>Enrico VIII ossia Anna Bolena</i> da Giovanni Pindemonte (1816)	Gaetano Donizetti	Milano, T. Carcano; 26.12.1830	Tot: 93 G 21 M 44 P 5 E 23	355, 7.1.1831, pp. 144-145

6) *Il pirata* di Bellini (1827)

Genere; atti o parti	Librettista; Fonti letterarie	Compositore	Città, teatro; data o periodo I rappr. ass.	Allestimenti in TAL	TAL (I rappr. ass.)
Mel.[serio]; 2 atti	Felice Romani; Dr. <i>Bertram, or The Castle of Saint-Aldobrand</i> di Charles Robert Maturin (Londra 1816) trad. in francese da Charles-Emmanuel Nodière e I. Taylor, sugg. del mélodrame <i>Bertram ou Le Pirate</i> di I.J.S. Taylor (Parigi 1822)	Vincenzo Bellini	Milano, T. alla Scala; 27.10.1827	Tot: 93 G 11 M 52 P 9 E 21	185, 22.11.1827, pp. 95-97

7) *La straniera* di Bellini (1829)

Genere; atti o parti	Librettista; Fonti letterarie	Compositore	Città, teatro; data o periodo I rappr. ass.	Allestimenti in TAL	TAL (I rappr. ass.)
Mel.[serio]; 2 atti	Felice Romani; - Romanzo <i>L'Etrangère</i> di Charles-Victor Prévot d'Arlincourt (1825) in versione originale francese	Vincenzo Bellini	Milano, T. alla Scala; 14.2.1829	Tot: 93 G 16 M 47 P 9 E 21	254, 26.2.1829, p. 258; 255, 5.3.1829, pp. 266-267

8) *L'elisir d'amore* di Donizetti (1832)

Genere; atti o parti	Librettista; Fonti letterarie	Compositore	Città, teatro; data o periodo I rappr. ass.	Allestimenti in TAL	TAL (I rappr. ass.)
Mel. giocoso; 2 atti	Felice Romani; - Comm. <i>Il filtro</i> di Silvio Malaperta, già soggetto del libretto <i>Le philtre</i> di Eugène Scribe per Daniel- François-Esprit Auber (Parigi 1831)	Gaetano Donizetti	Milano, T. alla Canobbiana; 12.5.1832	Tot: 88 G 10 M 48 P 9 E 21	427, 24.5.1832, p. 108

9) *Il Furioso all'isola di San Domingo* di Donizetti (1833)

Genere; atti o parti	Librettista; Fonti letterarie	Compositore	Città, teatro; data o periodo I rappr. ass.	Allestimenti in TAL	TAL (I rappr. ass.)
Mel. [semiserio]; 3 atti	Jacopo Ferretti; - Comm. an. in 5 atti della compagnia teatrale Vestri (Roma 1820) - Personaggio minore del romanzo <i>Don Quixote</i> di Miguel de Cervantes (1605 e 1615, in Parte I, cap. 23-27)	Gaetano Donizetti	Roma, T. Valle; 2.1.1833	Tot: 75 G 8 M 43 P 15 E 9	460, 10.1.1833, p. 176

10) *Lucia di Lammermoor* di Donizetti (1835)

Genere; atti o parti	Librettista; Fonti letterarie	Compositore	Città, teatro; data o periodo I rappr. ass.	Allestimenti in TAL	TAL (I rappr. ass.)
Dr. tragico; 3 atti	Salvatore Cammarano; - Romanzo <i>The bride of Lammermoor</i> di Walter Scott (1819) in trad. di Gaetano Barbieri (1826)	Gaetano Donizetti	Napoli, T. S. Carlo; 26.9.1835	Tot: 71 G 16 M 34 P 4 E 17	607, 22.10.1835, p. 64

Su 450 opere nuove segnalate nel suddetto periodo, la percentuale di soggetti di tipo mitologico, storico-classico e biblico è molto bassa, come dimostra il seguente prospetto⁴⁹ (i titoli compaiono in ordine alfabetico, salvo *L'assedio di Corinto*):

⁴⁹ L'asterisco* connota opere nuove non segnalate in altre fonti. Si è ritenuto di inserire anche alcune opere nuove in prima italiana e in prima locale, data la loro importanza nel circuito produttivo. L'articolo di Ruth Zinar, *The Use of Greek tragedy in the History of Opera*, in «Current Musicology», n. 12, 1971, pp. 80-95 presenta elenchi di opere dal primo Barocco al Novecento che hanno come fonte letteraria tragedie greche incentrate sui miti di Alceste, Antigone, Ifigenia, Edipo e Oreste.

Prospetto 3

Titolo	Comp.	Libr.	I rapp. / rapp. segn.	TAL
<i>Adismano nella Scizia</i>	Luigi Somma	n. n.	PA, Carolino, 5.10.1833	502, 24.10.1833, p. 69
<i>Adriano in Siria</i>	Saverio Mercadante	Pietro Metastasio	Lisbona, S. Carlo, 24.2.1828	200, 6.3.1828, p. 12
<i>Alcibiade</i>	Giacomo Cordella	Luigi Prividali	VE, La Fenice, 26.12.1824	40, 13.1.1825, p. 105
<i>Annibale in Torino</i>	Luigi Ricci	Felice Romani	TO, Regio, 26.12.1830	356, 13.1.1831, pp. 151-152
<i>Antigono</i>	Antonio Gandini	Metastasio	MO, Reale, 28.10.1824	32, 19.11.1824, p. 40
<i>L'arbore di Diana</i>	Pietro Bresciani	n. n.	PD, Nuovo, 16.4.1827	157, 10.5.1827, pp. 86-88
<i>Argene</i>	Placido Mandanici	Rosario Barresi	NA, S. Carlo, fine carn. 1832-1833	419, 29.3.1832, p. 40
<i>Aspasia e Agide</i>	Giuseppe Nicolini	Luigi Romanelli	MI, alla Scala, 8.5.1824	7, 20.5.1824, p. 62
<i>Attila in Aquileia</i>	Giuseppe Persiani	n. n.	PR, Ducale, 31.1.1827	145, 15.2.1827, pp. 202-203
<i>Belisario</i>	Gaetano Donizetti	Salvatore Cammarano	VE, La Fenice, 4.2.1836	623, 11.2.1836, p. 194
<i>Berenice in Roma</i>	Pietro Raimondi	G.B. Bordese	NA, S. Carlo, aut. 1824	27, 29.9.1824, p. 224
<i>Costantino in Arles</i>	Persiani	Paolo Pola	VE, La Fenice, 26.12.1827	Suppl. al 193, 17.1.1828, p. 172
<i>Danao re d'Argo</i>	Persiani	Romani	FI, Pergola, 16.6.1827	167, 19.7.1827, pp. 182-185
<i>Gli Elvezi</i>	Giovanni Pacini	Gaetano Rossi	NA, S. Carlo, 12.1.1833	469, 7.3.1833, p. 15
<i>Emma di Antiochia</i>	Mercadante	Romani	VE, La Fenice, 8.3.1834	520, 27.2.1834, p. 217 (ann.)
<i>Erode ossia Marianna</i>	Mercadante	Luigi Ricciuti	VE, La Fenice, 26.12.1825	88, 14.1.1826, p. 118
<i>Fausta</i>	Donizetti	Domenico Gilardoni e Donizetti	NA, S. Carlo, 11.1.1832	411, 3.2.1832, p. 190
<i>Fausto</i>	Luigi Gordigiani	n. n.	FI, Pergola, aut. 1836	666, 1°12.1836, p. 103
<i>Fedra</i>	Lord John Fane Burghersh	n. n.	FI, prim. 1830, villa del compositore, "ministro di S.M. Britannica presso la Corte Granducale"	316, 15.4.1830, pp. 63-64
<i>Furio Camillo</i>	Pacini	Ferretti	RM, Apollo, 26.12.1839	829, 9.1.1840, pp. 157-158
<i>Giulio Sabino in Langres</i>	Vittorio Trento	F. Giovannini	BO, Com., prim. 1824	1, 15.4.1824, pp. 14-15
<i>Ipermestra</i>	Mercadante	Ricciuti	NA, S. Carlo, 29.12.1825	89, 19.1.1826, p. 126

<i>La lucerna d'Epitteto</i>	L. Ricci	Giuseppe Checcherini	NA, Nuovo, carn. 1827-1828	178, 5.10.1827, p. 44 (ann.)
<i>Medea in Corinto</i>	Prospero Selli	Romani	RM, Apollo, 4.2.1839	781, 14.2.1839, pp. 191-192
<i>Il Meleagro</i>	Dionigi Pagliano Gagliardi	Giovanni Schmidt	NA, S. Carlo, 5.10.1826	129, 26.10.1826, p. 68
<i>Mitridate</i>	Giovanni Tadolini	Rossi	VE, La Fenice, carn. 1826-1827	133, 23.11.1826, p. 104
<i>Moïse et Pharaon</i>	Gioachino Rossini	Etienne De Jouy e Luigi Balocchi	Parigi, T. Academie Royale de Musique, 26.3.1827	151, 29.3.1827, p. 35
<i>Mosè e Faraone</i> (I ital.)	Rossini	trad. di Calisto Bassi	RM, Sala di Palazzo Sinibaldi a S. Chiara, inv. 1827 (in forma di concerto)	195, 31.1.1828, p. 188
<i>Niobe</i>	Pacini	Tottola	NA, S. Carlo, 28.10.1826	132, 16.11.1826, pp. 93-94
<i>Norma</i>	Bellini	Romani	MI, alla Scala, 26.12.1831	407, 5.1.1832, pp. 154-155
<i>Olimpia</i>	Carlo Conti	Tottola (da Voltaire)	NA, S. Carlo, 28.10.1826	132, 16.11.1826, pp. 93-94
<i>Poliuto</i>	Donizetti	Cammarano	NA, S. Carlo, 30.11.1848	753, 2.8.1838, p. 182 (ann.)
<i>Pompeo in Siria</i>	Francesco Sampieri	Schmidt	BO, Com., 16.6.1827	162, 15.6.1827, p. 138 (ann.)
<i>Priamo alla tenda d'Achille</i>	Giuseppe Staffa	Raffaele Valentini	NA, S. Carlo, 19.11.1828	239, 4.12.1828, p. 124
<i>Saul</i>	Nicola Vaccai	Romani	NA, S. Carlo, 11.3.1829	260, 9.4.1829, p. 38
<i>Saul</i>	Carolina Uccelli Pazzini	Libr. proprio	FI, Pergola, 21.6.1830	325, 16.6.1830, p. 146 (ann.)
<i>Le siège de Corinthe</i>	Rossini	Balocchi e Soumet	Parigi, T. Academie Royale de Musique, 9.10.1826	129, 26.10.1826, p. 72
<i>L'assedio di Corinto</i> (I ital.)	Rossini	trad. Bassi	PR, Ducale, 26.1.1828	Suppl. al 196, 7.2.1828, p. 205
<i>Il trionfo di David</i> *	Gambarotta di GE	n. n.	GE, Oratorio S. Filippo Neri, Pasqua 1828	205, 10.4.1828, pp. 51-52
<i>Il trionfo di Manlio</i>	Nicolini	n. n.	PC, Com., 2.2.1833	469, 7.3.1833, p. 11
<i>Ulisse in Itaca</i>	L. Ricci	Gilardoni	NA, S. Carlo, 12.1.1828	190, 27.12.1827, p. 140 (ann.)
<i>L'ultimo giorno di Pompei</i>	Pacini	Tottola	NA, S. Carlo, 19.11.1825	82, 24.11.1825, pp. 74-75
<i>Il voto di Jefte</i>	Pietro Generali	Giuseppe Maria Foppa? (da Francesco Gnecco)	TS, Grande, nov. 1827 (I ass. FI, Pergola, 11.3.1827)	186, 29.11.1827, p. 104

6. *Orientamenti soggettistici nel periodo 1840-1850*

La mappatura condotta su «Teatri, arti e letteratura» per il periodo 5 marzo 1840-6 marzo 1851 (nn. 837-1368) ha permesso di individuare 202 opere nuove che nel loro insieme evidenziano soggettisticamente sia caratteri di continuità col passato sia elementi di novità:

- la tragedia lirica si conferma in Italia tipologia dominante, con un'alta percentuale di opere di ambientazione medievale/moderna intitolate a un personaggio femminile (oltre cinquanta). Analogamente, nella librettistica restano prevalenti fonti letterarie/teatrali di area francese;
- il numero di melodrammi comici e semiseri, in percentuale, è sceso, passando da un terzo del numero globale di opere segnalate nel periodo 1824-1840 ad un quarto (e nel novero sono compresi anche alcuni titoli dati nei teatri di Parigi). Bisogna tenere presente, però, che la rivista segnala solo saltuariamente le opere date al Teatro Nuovo di Napoli, tempio dell'opera buffa, e di altri piccoli teatri nazionali specializzati in tale repertorio. Ammesso dunque che il numero di nuove produzioni del settore sia più alto, va altresì rimarcato che esse, a parte rare eccezioni, non entrano nel circuito nazionale, restando confinate in ambito locale;
- le opere di soggetto storico-classico, mitologico e biblico si sono ridotte ulteriormente (circa una ventina);
- compaiono soggetti afferenti ad una letteratura europea di più vasto respiro: tre titoli sono di diretta derivazione shakespeariana (*Macbeth* di Giuseppe Verdi, Firenze 1847; *Amleto* di Antonio Buzzolla, Venezia 1848; *La tempesta* di Halévy, Londra 1850, su testo di Scribe tradotto in italiano), uno addirittura attinge a un soggetto letterario russo, cioè *Mazepa* di Fabio Campana (Bologna 1850), ispirato al poema *Poltava* di Aleksandr Puskin (1828), presumibilmente conosciuto in traduzione francese. Lo stesso soggetto ispirerà l'opera *Mazepa* di Piotr Il'ic Caikovskij (Mosca 1884) e, riletto da Victor Hugo, un poema sinfonico di Franz Liszt (1851);
- le opere di autori italiani di soggetto fantastico in senso stretto (incentrato cioè sulla commistione tra reale e sovrannaturale) sono solo quattro, di cui due date in teatri esteri: *Il lago delle fate* di Coccia (dal balletto omonimo di Salvatore Taglioni e da Mélesville per Daniel F.E. Auber, 1839), Torino 1841; *Il fantasma* di Persiani (da Mélesville), Parigi 1843; *El diablo predictor* di Basilio Basili (Madrid 1846); *Crispino e la comare* dei fratelli Luigi e Federico Ricci, su libretto di Romani (Venezia 1850). Si conferma dunque in modo netto il non gradimento di tale tipologia soggettistica da parte del pubblico italiano anche in quest'epoca.

7. *L'evoluzione del genere mitologico nel pieno Ottocento attraverso il mito di Medea*

Nello scarso numero di melodrammi di soggetto classico e mitologico del periodo 1840-1850, ne vanno annoverati ben sei dei due operisti più celebri dell'epoca, Giovanni Pacini (*Saffo*, Cammarano, Napoli, T. S. Carlo, 29.11.1840; *Medea*, Benedetto Castiglia, Palermo, T. Carolino, 28.11.1843; *Merope*, Cammarano da Voltaire, Napoli, T. S. Carlo, 25.11.1847) e Saverio Mercadante (*La vestale*, Cammarano, Napoli, T. S. Carlo, 10.3.1840; *Gli Orazi e i Curiazi*, Cammarano da Corneille, Napoli, T. S. Carlo, 10.11.1846; *Medea*, rielaborazione di Cammarano da Romani, Napoli, T. S. Carlo, 1°.3.1851). Il breve elenco mostra come tale tipologia soggettistica fosse particolarmente apprezzata dal pubblico di Napoli⁵⁰ e Palermo, e ci permette di notare come i due compositori abbiano voluto entrambi affrontare l'unico mito che l'età romantica avesse tollerato e, attraverso un lungo processo di adattamento, fatto proprio: quello di Medea. Tale dato ci è sembrato significativo e degno di approfondimento. Presumibilmente, sul permanere del mito di Medea influì in modo indiretto anche l'enorme successo dell'opera di genere serio più rappresentata dagli anni Trenta, la citata *Norma* di Bellini (1831), il cui personaggio protagonista ha in comune con Medea il tradimento del proprio popolo, tratti caratteriali come la rabbiosa passione e la gelosia, nonché il proposito (in questo caso, non realizzato) di uccidere i propri figli, nati da un'unione socialmente non consentita.

Il fatto che Napoli fosse particolarmente ricettiva verso la soggettistica mitologica può essere ricondotto all'influsso della *tragédie lyrique* francese, ampiamente allestita in epoca napoleonica⁵¹. In particolare, il mito di Medea si era mantenuto particolarmente vivo nella memoria del pubblico grazie alla *Medea in Corinto* di Johann Simon Mayr, opera su libretto di Felice Romani

⁵⁰ Francesco Florimo, già sodale di Bellini e direttore dal 1851 alla morte (1888) della Biblioteca del Conservatorio «S. Pietro a Majella» di Napoli ammise nel suo volume *La scuola musicale di Napoli ed i suoi Conservatorii* (1880-1883) che il favore concesso dal pubblico partenopeo agli *Orazi e Curiazi* di Mercadante era dovuto principalmente al soggetto: «Ora gli *Orazi* erano appunto del tipo preferito allora dalla gente colta, e perciò soggetto accetissimo. [...] Il libretto d'argomento romano, dunque, non la musica, conquise in primo luogo» (cfr. Marcello Conati, *Florimo e Mercadante*, in Rosa Cafiero-Marina Marino (a cura di), *Francesco Florimo e l'Ottocento musicale. Atti del convegno. Morcone, 19-21 aprile 1990*, Reggio Calabria, Jason Editrice, 1999, vol. II, pp. 121 sgg., in particolare p. 129).

⁵¹ Elvidio Surian nel saggio *Organizzazione, gestione, politica teatrale e repertori operistici a Napoli e in Italia, 1800-1820* in R. Bossa, L. Bianconi (a cura di), *Musica e cultura a Napoli dal XV al XIX secolo*, Firenze, Olschki, 1983, pp. 317-332 fornisce, a p. 331, un elenco delle principali *tragédies lyriques* date a Napoli in traduzione italiana: *Edipo a Colono* di Antonio Sacchini (1808), *La Vestale e Fernando Cortez* di Gaspare Spontini (1811), *Ifigenia in Aulide* di Christoph Willibald Gluck (1812). Buona accoglienza ottennero inoltre due opere serie scritte in stile francese per il T. S. Carlo: *Ecuba* di Nicola Manfredi (1812) e la citata *Medea* di Mayr (1813).

(al suo primo lavoro originale⁵²) allestita al Teatro S. Carlo il 28 novembre 1813 con Isabella Colbran protagonista, che fu data per 33 sere, senza ottenere poi un analogo successo in ambito nazionale. Solo dopo che Giuditta Pasta ebbe rivestito il ruolo presso il Teatro Italiano di Parigi il 14 gennaio 1823, l'opera di Mayr conobbe una seconda giovinezza, legando indissolubilmente il suo successo europeo all'interpretazione della grande cantante. E fu proprio questo il ruolo che ella scelse di rivestire, al suo ritorno sulle scene italiane dopo Londra e Parigi, l'8 novembre 1826 al Teatro S. Carlo di Napoli⁵³.

Secondo Paolo Russo, che ha dedicato all'argomento un fondamentale studio⁵⁴ il soggetto incentrato sul mito di Medea fu scelto da Romani e Mayr perché «tema abbastanza classico da aspirare alle forme del teatro tragico e abbastanza sublime da recepire le poetiche del teatro terribile cui guardava anche l'opera tra Sette e Ottocento»⁵⁵. Questa fondata motivazione può essere considerata valida anche in epoca successiva.

Relativamente alle principali fonti letterarie utilizzate, Romani nel suo *Dizionario d'ogni mitologia ed antichità* (Milano, Batelli e Fanfani, 1822) individua le fonti del mito nelle tragedie di Euripide, Seneca, Ludovico Dolce e Pierre Corneille. Erano altresì conosciute in Italia, nel primo Ottocento, anche le *Medee* di Longepierre, Thomas Corneille, abbé Pellegrin, Richard Glover e Friedrich Gotter⁵⁶, anche se va sottolineato che il soggetto fu principalmente veicolato sulle scene italiane non tramite le tragedie ma attraverso i generi drammatici del ballo e del melologo.

Carl Dahlhaus nell'articolo *Euripide, il teatro dell'assurdo e l'opera in musica*⁵⁷, con acutezza e lucidità individua i limiti con cui il mito di Medea veniva recepito ed adattato dai librettisti ottocenteschi, da ricondurre all'inconciliabile distanza tra il contesto ideologico moderno e quello antico e alla particolare, convenzionale configurazione della forma melodramma-

⁵² Romani fu scelto specificamente da Mayr, per il quale aveva curato il libretto dell'opera *La rosa rossa e la rosa bianca* (probabilmente già comparso a Venezia nel 1808 con il titolo *Il trionfo dell'amicizia*), allestita a Genova nel 1812. Il libretto di *Medea in Corinto* segnò dunque il primo successo per colui che sarebbe diventato in breve tempo il più famoso ed ammirato poeta teatrale del suo tempo.

⁵³ Opera annunciata in TAL, 4°, 133, 23.11.1826, pp. 101-102.

⁵⁴ Paolo Russo, «MEDEA in Corinto» di Felice Romani. *Storia, fonti e tradizioni*, Firenze, Olschki, 2004. Egli offre un elenco ragionato delle realizzazioni spettacolari ispirate al mito di Medea (nelle sue più diverse varianti) che circolarono in Italia dalla seconda metà del Settecento al 1860. A riguardo, si rimanda al capitolo *Medea sulle scene italiane (1750-1860)* in *Ibid.*, pp. 51-64 e *Appendice V*. Una sintesi sulle principali realizzazioni melodrammatiche ispirate a Medea fino all'età contemporanea si ha in: Carlo Vitali, *Lontano da Corinto*, «Hortus Musicus», Bologna, n. 14, aprile-giugno 2003, pp. 40-43.

⁵⁵ Russo, «Medea in Corinto», cit., p. 9.

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 51.

⁵⁷ Carl Dahlhaus, *Euripide, il teatro dell'assurdo e l'opera in musica. Intorno alla recezione dell'antico nella storia della musica*, in Lorenzo Bianconi (a cura di), *La drammaturgia musicale*, cit. Al mito di Medea sono dedicate le pp. 294-298.

tica. Le sue pertinenti osservazioni meritano di essere qui sommariamente riportate:

La tragedia di Medea – la catastrofe in Corinto, non l'azione in Colchide – è uno dei soggetti antichi che non ammettono lieto fine, con o senza *deus ex machina*. Questa cruenta materia drammatica è stata tuttavia utilizzata da Luigi Cherubini, Simon Mayr, Giovanni Pacini e Saverio Mercadante come trama operistica, in primo luogo perché la convenzione del finale consolatorio era stata infranta dalla Rivoluzione francese in poi, in secondo luogo perché il finale tragico poteva trovare una motivazione morale se si rappresentava Medea come una strega, più istigatrice che vittima della tragedia. [...] Medea è una reietta, ed è una barbara, espressione che comunque in Euripide non ha un significato peggiorativo [...]. Il cumulo di orrori di cui Medea si macchia [...] rimane affatto incomprensibile se non si considera che, nella concezione del mondo degli antichi, l'essere senza patria poteva indurre a gesti di disperazione terribili, poiché era la peggiore sciagura [...]. Medea ama i propri figli e indietreggia con terrore di fronte all'idea di ucciderli. Ma l'idea intollerabile di doverli abbandonare in una condizione di illegittimità e generale disprezzo si rivela come il motivo decisivo: la morte è il male minore. [...] I valori sociali sono più forti del valore individuale. [...] Che il motivo centrale della tragedia euripidea fosse incomprensibile e quindi drammaturgicamente fragile in un'opera dell'epoca borghese emerge anche senza affrontare un'analisi storico-sociale della distanza che corre tra l'idea greca della *polis* e il concetto di patria di un cittadino moderno⁵⁸.

S'intende in questo ambito approfondire l'analisi drammaturgica delle due realizzazioni operistiche sulla Medea di Pacini e Mercadante, al fine di chiarire i criteri di 'lettura' del mito di Medea da parte dei librettisti Castiglia⁵⁹ (che imbastisce un libretto originale) e Cammarano⁶⁰ (che, come già detto, riadatta sulla base di un differente gusto del pubblico e di nuove esigenze musicali il libretto scritto nel 1813 da Romani per Mayr), individuando altresì le motivazioni che portarono al successo nazionale la *Medea* di Pacini e non quella di Mercadante.

7.a. *Medea* di Benedetto Castiglia per Giovanni Pacini (1843)

Medea, tragedia lirica in tre parti⁶¹

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 294-296.

⁵⁹ Benedetto Castiglia nacque a Palermo il 31 marzo 1811 e morì a Montichiari (Brescia) il 15 dicembre 1868.

⁶⁰ Salvatore Cammarano, nipote del noto commediografo ed attore Filippo Cammarano, nacque a Napoli il 19 marzo 1801 e vi morì il 17 luglio 1852.

⁶¹ Per la redazione di tale scheda si sono utilizzate varie fonti: i dati del libretto originale si sono tratti da Russo, «*Medea in Corinto*», cit., *Appendice V*, scheda 23, p. 167, così come la sinossi, integrata però tramite la lettura integrale del libretto utilizzato per l'allestimento presso il Teatro Carignano di Torino nell'estate 1845 (proveniente dall'archivio privato Fulvio Lo Presti di Bruxelles); cast, ruoli vocali e storia cronologica derivano dalla relativa scheda sull'opera redatta da Thomas Kaufman in *G. Verdi and his major contemporaries. A Selected Chronology of Performances with Casts*, New York-London, Garland, 1990, pp. 131-133; per la struttura musicale, si è utilizzato l'elenco pezzi che compa-

I rappr.: Palermo, Teatro Carolino, 28 novembre 1843

Personaggi e ruoli vocali

Medea (S, Geltrude Bortolotti)

Giasone (T, Giovanni Pancani)

Creonte (Bar., Luigi Valli)

Calcante (B, Secondo Torre)

Cassandra (MS, Giovanna Austin)

Licisca (MS, Adelaide Orlandi)

Direttore, Giovanni Pacini; maestro concertatore, Pietro Raimondi

Cori - Banda - Comparse

Glauca - Fanciulle - Donne - Fanciulli - Popolo - Sacerdoti - Cureti - Matrone - Soldati

L'azione è in Corinto

ATTO I

1) Preludio

2) Introduzione

– «O di Delo Signor» (I, 1; coro, Calcante, Creonte)⁶²

– «Ah! Voce di morte, suonò tremenda» (*Id.*)

– «Ne salva! Alto signor, perduti - Ah Creonte!» (I, 1 e 2; Creonte, donne)

Dinanzi al tempio i sacerdoti, su sollecitazione di Creonte, interrogano gli dèi sulla possibilità di poter sciogliere le nozze tra Medea e Giasone, che Glauca, figlia del re di Corinto, ama. Il rito è interrotto da una bufera di fulmini. Le donne avvisano Creonte che essi si sono abbattuti anche sui suoi Lari e sulle alte mura della città, gettando Cassandra nello sconforto.

3) Scena

– «Né riede ancor! Sveller da me potessi» e cavatina Medea «S'ei mi amò!»

(I, 3)

Medea, sola, si tormenta perché Giasone da diverse notti non è tornato e

re nell'unico CD in commercio della *Medea* di Pacini (gentilmente fornito da Antonio Bosco e integrato tramite comparazione con il libretto dell'edizione torinese del 1845), edito da Agorà Musica nel 1998 e contenente l'incisione *live* della ripresa dell'opera allestita al Teatro Chiabrera di Savona il 5 ottobre 1993 (dir. Richard Bonyngé, protagonista Jolanta Omilian).

⁶² L'opera fu rinnovata per il Teatro Eretenio di Vicenza (22.1.1845), ampliata di due nuove arie per l'allestimento torinese al Teatro Carignano (20.8.1845), e completamente riscritta nel 1850. I brani inseriti tra [] risultano dal libretto dell'edizione torinese ma non si trovano nell'elenco del citato CD.

teme che le sia infedele. Ripensa a quanto ha fatto per stare con lui, perdendo «la virtù... la patria... il nome!» e non riesce a capacitarsi all'eventualità di essere lasciata.

4) Scena

– «Medea qui non veggo, a lei si voli» (I, 4 e 5; Licisca, Medea, Giasone)

Licisca la informa dell'arrivo di Giasone. Medea la prega di lasciarla sola con lui, portando con sé i figli.

5) Duetto

– «Che mai pensi? – Odi. Sola, in preda» (I, 5; Medea, Giasone)

Medea esprime a Giasone la sua sofferenza, vuole essere rassicurata sui sentimenti che egli prova per lei e viene accontentata.

6) Finale primo

– «È vero, io dunque supplice teco verrò» (*Id.*)

Giasone rifiuta però di giurare che non ha un'altra relazione, provocando l'ira di Medea. Egli è disgustato dal rancore e dalla rabbia della donna.

ATTO II

7) Introduzione:

– «O della Dea Ministra» (II, 1 e 2; Giasone, Cassandra, coro)

8) Aria Giasone, con Cassandra e coro

– «A preghi tuoi propizia» (II, 2)

Si pratica un rito propizatorio perché gli dei si plachino verso Corinto e il suo popolo. Giasone, turbato, raggiunge Cassandra e le rivela di aver fatto un sogno orribile, in cui vedeva Glauca ed i suoi figli uccisi da una donna rivale. Implora la Dea di proteggerli. Cassandra, leggendo le fiamme dell'ara, gli risponde che la Dea ha espresso il suo favore verso di lui.

9) Scena

– «Qui venirme ei promise» (II, 3; Medea, Creonte)

Medea, sola, attende Creonte nell'atrio della reggia. Ella è sotto le mentite spoglie di Creusa, governante dei figli di Giasone e Medea, poiché al loro arrivo a Corinto i due avevano fatto credere che Medea fosse morta. Creonte crede di rasserenare la donna rivelandole che i fanciulli saranno al sicuro grazie alle imminenti nozze tra il loro padre e sua figlia Glauca, ma si stupisce che la sua interlocutrice inizi a tremare.

10) Duetto

– «Medea...vive!...Vive! O cielo! - Era vergin, fanciulla, e de' draghi» (II, 4; Medea, Creonte)

A quel punto la finta Creusa dice al re che Medea è viva, e vuole spaventarlo, informandolo sui suoi misfatti ed i suoi poteri magici. Creonte non si fa impaurire, maledice Medea ed invoca la felicità per sua figlia. Afferma che se gli oracoli saranno favorevoli, si darà corso alle nozze. La donna s'adira, allora Creonte la taccia di complicità con Medea e la scaccia.

11) Seguito duetto

– «Il tuo dir, Creusa, in core mi fa tremar» (*Id.*)

12) [Coro

– «Di Giove l'arcano» (II, 5; fanciulle, Cureti, Cassandra)]

13) Scena

– «A voi, Cureti, giudici!» (II, 6; Creonte, Calcante, coro, Giasone)

14) Ensemble

– «Giasone... Medea... dividersi dovranno?...» (II, 8; Calcante, coro, Medea, Giasone, Creonte)

Nel Panteon i Cureti stanno per pronunciarsi sulla liceità della nuove nozze di Giasone, con Calcante e Cassandra che guidano la cerimonia. Creonte presenta loro Giasone. Egli si dichiara vittima della crudeltà di Medea e invoca: «Dio, dall'angoscia toglimi, da donna sì crudel!».

15) Finale secondo (II, 9):

– «Giovine pura dal sole discesa» (Medea, con Giasone, Creonte, Cassandra, Licisca, Calcante, coro)

– «Tacete alfin, degli incliti Cureti il detto udite» (Calcante, coro, Medea, Giasone)

– «Maledetta! - O miei figli!...» (coro, Giasone, Medea, Licisca)

Quando l'oracolo sta per esprimersi Medea in persona, nelle vesti di Creusa, si presenta, interrompendo la cerimonia. Tutti inorridiscono per l'empietà del gesto. Ella difende con tono accorato Medea di fronte a coloro che la condannano, e grida a Giasone che «fu suo delitto solo l'amarti». Proclama l'indissolubilità del legame con lui, in nome dei figli e «d'amor che infrangere nessuno può». Giasone reprime il suo rimorso, Creonte l'addita al pubblico ludibrio, poiché «l'ira sfidando d'uomini e Dei sì presso all'ara osa garrire!». Licisca, Cassandra e le altre donne compiangono Medea. Calcante e i Cureti decretano che l'antico matrimonio può essere sciolto a causa dell'indegnità di Medea. Allora la donna sprona Giasone a rivelare la sua vera identità: tutti inorridiscono e la scacciano, mentre i suoi

figli vengono trattenuti. Ella impreca, chiede inutilmente che le vengano resi. Creonte consola paternamente Giasone, il quale lamenta «la vita di pianto, di terror, di rimorsi» che è stato costretto a condurre con Medea e gli astanti lo compatiscono.

ATTO III

16) [Coro nuziale

– «Gioisci alfin - Di un pio la fé» (III, 1)]

Scena

– «So bene... abborrirmi voi tutti» (III, 2; Medea e coro)

Medea giunge e chiede, prima di partire per l'esilio, di poter vedere un'ultima volta da sola Giasone.

17) Scena

– «Tra un'ora!... A forza fia...» (III, 3, 4 e 5; Medea, Giasone, Creonte)

Medea attende ed è squassata dall'ira. Giasone arriva e si tiene a distanza. Ella gli si rivolge con dolcezza, lo implora di lasciarla a Corinto, anche come schiava, pur di restare vicina ai figli. Egli nega con ostinazione.

18) Terzetto

– «Ma dì, figlio al tuo padre non era - Sì, tu vincesti...» (III, 5; Creonte, Medea, Giasone)

Infine, Medea riesce ad ottenere da Creonte, dopo molte preghiere e l'intercessione dell'impietosito Giasone, di poter salutare i propri figli. Ella ringrazia il re e dice che bacerà il velo di sua figlia, chiedendole di proteggere i suoi bambini. Giasone è perplesso di fronte all'insolita mitezza della donna.

19) Coro

– «A cieli è lode l'imene del prode» (III, 6)

Si fanno i preparativi per le nozze. Il corteo si muove verso il tempio.

20) Aria Calcante con coro

– «Quando lessi nel futuro» (III, 7)

Calcante guida il corteo e, nonostante abbia letto nel futuro i segni di una vendetta estrema, si rasserena al clima di gioia generale.

21) Finale terzo (III, 8):

– «Oh almeno... si tace!» (Medea)

– «Ah dolci!... Nel seno...» (*Id.*)

– «Ecco il suono!... Deh taccia!...» (*Id.*)

– «Morte all'infame...» (coro, Giasone, Medea)

Medea, estenuata, si stringe ai figli ed è scossa da sentimenti contrastan-

ti, ma mentre ode levarsi dal tempio l'inno nuziale, d'impeto li trascina con sé all'interno, poi ne esce col pugnale insanguinato, seguita da Giasone, Creonte e il popolo. Tutti gridano che non è degna di vivere, avendo ucciso i propri figli e la giovane Glauca. Medea, ottenuta la sua vendetta, si dà la morte.

Castiglia adotta lo stratagemma della doppia identità della protagonista, variante del mito che presumibilmente acquisì dalla tragedia *Medea* di Cesare Della Valle, duca di Ventignano (Napoli 1818). Ciò gli permette di redigere un primo atto con numerose scene dedicate alla primadonna in veste di Creusa senza che il *coup de théâtre* di Medea riconosciuta come tale alla fine del secondo atto e la conseguente sorpresa ne vengano inficiati. Inoltre, nel suo libretto l'attualizzazione del mito è spinta alle estreme conseguenze, tanto che potrebbe affermarsi che Castiglia utilizzi la vicenda di Medea come semplice *plot*, senza particolare attenzione all'aspetto storico-mitologico. Ad esempio, i nomi sono scelti per la loro generica 'grecità' o con impropri riferimenti alle loro origini classiche, fatti salvi, naturalmente, quelli di Medea, Giasone e Creonte: una sacerdotessa è denominata, guarda caso, Cassandra; analogamente, il capo dei Cureti e gran sacerdote responsabile dei responsi oracolari è detto Calcante; il nome Creusa, (che nel mito è la figlia di Creonte), è utilizzato da Medea nella sua falsa identità di principessa schiava di Giasone e governante dei suoi figli, fatti credere orfani di madre, mentre la giovane promessa sposa di Giasone è denominata Glauca e non possiede, nella versione di Castiglia, dignità di personaggio, essendo citata solo indirettamente; una certa Licisca è la confidente di Medea. Per contro, Castiglia si affanna a disseminare il suo libretto di note esplicative con riferimenti alla storia antica ed alla letteratura, per illustrare le proprie scelte ma soprattutto a scopo didascalico, per informare un pubblico eterogeneo non provvisto di adeguate conoscenze a riguardo: il coro iniziale di sacerdoti è mutuato da un passo del libro VII dell'*Eneide* concernente Latino e sua figlia Lavinia; i Cureti, «padri, giudici e sacerdoti», sono i corrispondenti greci dei Quiriti latini, secondo quanto affermato da Vico nel capitolo *Della sapienza poetica* della sua opera *I principi della scienza nuova* (1725).

Castiglia incentra il suo libretto sulla riprovazione morale di un'intera città verso Medea, vera causa del destino di vergogna che attende i suoi figli (cfr. Giasone nel duetto con Medea dell'atto primo, scena 5^a: «Medea - sul capo agl'infelici / la nostra infamia arde! Che dici? - / Anco romiti, soli, dolore / Esilio ovunque, spregio, terrore! / Tal sorte avrieno! - Non tremi tu?»). Il matrimonio di Giasone con Glauca viene dunque spiegato come un'inevitabile necessità sociale per proteggere il futuro suo e dei fanciulli. Giasone si atteggiava spesso a vittima di Medea: chiede al suocero di liberarlo dall'esistenza tremenda che è stato costretto a condurre al suo fianco (cfr. II, 8 e 9), mentre

Creonte la definisce, sin dall'incontro con la finta Creusa «donna infame, vil, mendica» e «orribil maga», augurandole che nel mare «com'empia, avrassi tomba alfin» (II, 4). Il disprezzo 'borghese' verso Medea madre indegna tocca il suo apice nel terzetto «Ma di, figlio al tuo padre non era - Sì, tu vincesti» (III, 5; Creonte, Medea, Giasone), quando Creonte le rinfaccia di aver scherzato il dolore della sua stessa madre dopo l'assassinio del fratello Absirto. Il taglio moralistico con cui è disegnato il personaggio di Medea, figura totalmente negativa e senza riscatto, viene svolto fino al tragico epilogo: ella, coerentemente con la sua natura selvaggia e amorale, assassina i fanciulli poiché «sono a Giasone figli», e Glauca per ribadire il suo diritto di possesso verso Giasone. Compie, cioè, un puro atto gratuito di vendetta 'trasversale' che merita, oltre all'orrore ed al disprezzo dei Corinzi in scena, anche quello del pubblico in sala. Castiglia scrive un libretto discretamente verseggiato, utilizzando un colorito linguaggio poetico a fosche tinte, ma drammaturgicamente monocorde. Si può ipotizzare però che proprio per quest'ultimo aspetto venisse particolarmente apprezzato dal pubblico dell'epoca, che in esso riconosceva le proprie categorie di giudizio morale e la propria mentalità in fatto di politica matrimoniale.

Le descritte caratteristiche del libretto e la lettura del mito di Medea da parte di Castiglia non furono invece apprezzate da un esigente classicista come Angelo Brofferio il quale, in modo indiretto (all'interno di una sua recensione su *L'arrivo del signor zio* di Andrea Passaro per Nicola De Giosa, Torino, Teatro Sutera, primavera 1846) definisce il libretto di Castiglia come uno dei peggiori di genere serio del periodo⁶³:

Tutti i giorni, vivendo, se ne impara una [...] E bisogna pure che sia così, perché se io, per esempio, fossi partito per l'altro mondo subito dopo aver fatta conoscenza della *Medea* del signor Castiglia Mordacchia, non avrei saputo che si potesse scrivere un libretto più scellerato di quello. E signor sì, che per aver campato un anno di più ho dovuto imparare dal signor Andrea Passaro che si poteva far peggio del signor Benedetto Mordacchia; e le vipere e gli scorpioni della infernale *Medea* dovettero vederli superati dalle talpe e dalle lumache del catarroso *Signor Zio*.

Si è riportato tale giudizio (in cui è evidente la prevenzione culturale), perché presumibilmente condiviso da una parte del pubblico più colto e conservatore.

All'indomani della prima palermitana molti giornali teatrali ospitarono positive recensioni sull'opera, tra cui «Teatri, arti e letteratura». L'anonimo estensore sottolinea in particolare la forza drammatica che è necessario infondere al personaggio di Medea⁶⁴:

⁶³ Cfr. TAL, 24°, 1161, 7.4.1846, p. 78.

⁶⁴ In *Ibid.*, 21°, 1036, 14.12.1843, pp. 119-120.

[...] la brava e intelligente Bortolotti (Medea) [...] in questo più che nei precedenti spartiti sostiene con forza e somma bravura una non lieve fatica, e pel gran numero de' pezzi ad essa affidati, e pel genere di poesia e di canto, specialmente ne' recitativi, il cui effetto è riposto in un accento marcato ed in una forte vibrazione di voce, e per la non interrotta energia che deve necessariamente spiegare e ch'Ella bene serba dal principio alla fine [...] («Dalla *Cerere*, foglio Palermitano»).

La *Medea* di Pacini conobbe una discreta fortuna teatrale: ottenne in Italia circa trenta allestimenti in teatri di prima e media grandezza fino al 1864. Entro il 1845 fu rappresentata a Bergamo, Cremona, Messina, Palermo, Trieste, Torino (T. Carignano) e Vicenza. È curioso notare che al Teatro S. Carlo di Napoli giunse solo il 26 febbraio 1853, cioè due anni dopo quella di Mercadante. All'estero, fu allestita in area spagnola (Barcellona, T. Principal, 15 ottobre 1845; Madrid, T. del Circo, 27 febbraio 1847) e in città teatralmente periferiche (ad es. Odessa, T. Municipale, 1852; Malta, T. Manoel, 1858; L'Havana, T. Tacon, 7 gennaio 1860), con l'eccezione di un importante allestimento al Niblo's Garden Theatre di New York il 26 settembre 1860, con Adelaide Cortesi protagonista.

Pacini legò per contratto la sua *Medea* all'editore napoletano Teodoro Cottrau fino a trent'anni dopo la sua morte⁶⁵. Ciò giovò alla diffusione dell'opera, perché Cottrau era abile e conduceva un'attività di ambito nazionale. Egli si batté affinché la legislazione dello stato unitario tenesse in debito conto l'editoria meridionale: aveva addirittura presentato un suo progetto di legge per la proprietà letteraria durante il primo Congresso Musicale Italiano, svoltosi proprio a Napoli nel 1864. Però, le cose andarono diversamente e la legge unitaria sulla proprietà artistico-letteraria del 25 giugno 1865 di fatto penalizzò l'editoria meridionale. Cottrau lo paventava senza mezzi termini in una lettera riportata dalla «Gazzetta Musicale di Napoli» n. 40 del 25 settembre 1864:

[...] Mentre gli autori dell'Alta Italia al primo agosto 1865 vedranno estesi i loro diritti sopra il vasto territorio di tutta la penisola, gli autori napoletani si veggono circoscritti per l'esercizio legale de' loro diritti esclusivi di stampa e di rappresentazione nell'ambito de' confini dal Tronto alla Scilla [...]. Invece di unificazione della proprietà letteraria, lo stato unitario sta realizzando una improvvida ed iniqua annessione⁶⁶.

Lo Stabilimento Musicale Partenopeo portò avanti una politica editoriale di promozione dei compositori di area napoletana finché Cottrau fu in vita, ma dopo la sua scomparsa, avvenuta il 30 marzo 1879, l'attività iniziò a

⁶⁵ La notizia risulta dall'*Archivio di Spartiti esistenti nel Privilegiato Stabilimento Musicale Partenopeo (1857)* inserito in appendice da Francesca Seller al suo saggio *Editoria musicale a Napoli: lo Stabilimento Musicale Partenopeo*, in Rosa Caferio, Marina Marino (a cura di), *Francesco Florimo*, cit., vol. II, pp. 469-497.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 474.

declinare, fino alla cessazione⁶⁷. Ciò cui si è accennato rende l'idea di quanto complesse ed in parte inesplorate siano ancora oggi le problematiche legate alla valutazione del circuito musicale operistico nazionale in età postunitaria.

7.b. *Medea di Cammarano/Romani per Saverio Mercadante* (1851)

Medea, tragedia lirica in tre atti⁶⁸

«La poesia è parte di Felice Romani, parte di Salvatore Cammarano»

I rappr.: Napoli, Teatro S. Carlo, 1° marzo 1851

Personaggi e ruoli vocali

Creonte, re di Corinto (B, Marco Arati)

Creusa, figlia del re (S, Giuseppina Zecchini)

Giasone (Bar., Achille De Bassini)

Medea (MS, Rita Gabussi De Bassini)

Timante principe di Samotracia (T, Gaetano Baldanza)

Ismene ancella di Medea (S, Anna Salvetti)

Stenelo seguace di Timante (T, Teofilo Rossi)

Direttore, Saverio Mercadante; maestro concertatore, Antonio Barelli

Due fanciulli, figli di Medea - Ancelle di Creusa - Sacerdoti - Guerrieri e

Popolo di Corinto - Seguaci di Timante

L'azione ha luogo in Corinto, pochi anni prima della guerra troiana

ATTO I

1) Preludio, introduzione e coro

– «Perché temi? A te l'amante» (I, 1; Creusa, ancelle)

Le ancelle rassicurano Creusa sul fatto che Medea non è più amata da Giasone, essendosi macchiata di eccessi orribili, pertanto la ripudierà e sposerà lei.

2) Scena «Dolci amiche» e cavatina Creusa «Della celeste Venere» (I, 1 e 2; Creusa, ancelle, poi Creonte, Evandro, Corinzi)

⁶⁷ Non è provato che nel 1884 lo Stabilimento Musicale Partenopeo sia stato annesso a Casa Ricordi.

⁶⁸ Per la redazione di tale scheda si sono utilizzate varie fonti: per i dati della prima rappresentazione e la sinossi, il libretto originale, rinvenuto presso il Civico Museo Bibliografico Musicale di Bologna (coll. Lo 7777); il libretto di Romani per Mayr, con il quale è stato operato un confronto, è presente integralmente in Russo, «*Medea in Corinto*», cit., pp. 183-204; notizie integrative su cast e ruoli vocali sono tratte dalla scheda sull'opera in Kaufman, *G. Verdi and his major contemporaries*, cit., p. 106; per la struttura musicale, si è riportato l'elenco pezzi che compare nel frontespizio dello spartito canto e piano edito da Ricordi, conservato presso il Civico Museo Bibliografico Musicale di Bologna (coll. 00.395), confrontato con il piano dell'opera riportato in Russo, op. cit., pp. 115-117.

Giasone è in guerra contro Acasto⁶⁹ e Creusa prega Venere perché ritorni incolume.

3) Scena

– «Odi le trombe! Ah! giunge alfine!», marcia, coro «Fosti grande allor che apristi» (I, 2 e 3; Creusa, ancelle, Creonte, guerrieri)

Giasone sta tornando vincitore. Creonte, re di Corinto, informa la figlia Creusa che, per riconoscenza verso il valore dimostrato in guerra dal condottiero, la darà a lui in sposa a fine giornata. La fanciulla è felice e ringrazia Venere «dea possente degli amori». Le trombe annunciano però anche l'arrivo di Timante, principe di Samotracia, che intende contendere Creusa a Giasone.

4) Terzetto Giasone-Creusa-Creonte con coro

– «Ah! sì, Creonte, sorgono - Mi fea le pugne vincere» (I, 3)

Giasone giunge, accolto da canti di lode. Creonte lo mostra ai Corinzi, abbracciandolo come un figlio ed annunciando che gli concederà Creusa in sposa.

5) Scena

– «Fia ver? Giason ritorna» e cavatina Medea «Presagio inesplicabile» (I, 4; Medea e Ismene)

Medea si affligge con Ismene del fatto che Giasone non si sia fatto vivo con lei. Si sente «rejetta, tradita» ed oppressa da un oscuro presentimento.

6) Scena

– «Eccolo!... va?... L'estrema volta è questa» e duetto finale Giasone-Medea «Crudel, da te respingermi» (I, 5 e 6)

Ismene avvisa Medea che Giasone è venuto a trovarla e si ritira. Il condottiero esordisce dicendo a Medea che si stanno incontrando per l'ultima volta: la stessa città di Corinto, per mantenere la pace, ha chiesto il suo esilio. Medea, irata, rinfaccia a Giasone, turbandolo, i delitti commessi per lui. S'inginocchia ai suoi piedi, ricordandogli inoltre che è la madre dei suoi figli. Giasone reagisce con durezza, rievocando con quanta efferatezza ella abbia ucciso il proprio fratello Absirto. Medea non sente ragioni, lo accusa di volerla tradire e minaccia tremenda vendetta.

⁶⁹ Acasto era figlio di re Pelia di Tessaglia, che aveva inviato alla ricerca del vello d'oro il nipote Giasone, allo scopo di farlo perire nell'impresa. Medea, in accordo con Giasone, per vendetta aveva ucciso il sovrano. Acasto aveva pertanto mosso guerra a Corinto, città rea di aver offerto ospitalità ai due colpevoli della morte di suo padre.

ATTO II

7) Coro

– «Muti, obbedienti, immobili» e cavatina Timante «Fra vita e morte ondeggio! - Qual Diva celeste, crudel, ti adorai» (II, 1)

Timante ha raccolto i suoi e, accecato da gelosia verso Giasone, è pronto a muovere contro Corinto se il suo informatore Stenelo, inviato in segreto in città, gli confermerà le nozze. Maledice Creusa e la sua bellezza, che l'ha fatto innamorare.

8) Scena

– «Prence, ah! Prence» (II, 2; Stenelo, Timante e seguaci) e coro «Dolce figliuol d'Urania» (II, 3)

Stenelo riferisce dell'imminenza delle nozze tra Giasone e Creusa. Timante ed i suoi guerrieri partono alla volta del tempio: esso «non di cantici ma d'armi echeggerà!». I sacerdoti si preparano al rito e il popolo festante auspica felicità per gli sposi.

9) Gran finale

– «A te, figlia, de' Prenci dono il più valoroso» (II, 4; Creonte, Giasone, Creusa, Medea, Timante, sacerdoti, ancelle)

Mentre Creonte conduce Giasone e Creusa all'ara, Medea la rovescia ed impugna una fiaccola. Anche Timante, penetrato nel tempio, si rivela. Entrambi rinfacciano a Giasone e Creusa di essere causa del loro stato di disperazione, ma questi ultimi, furibondi, non s'impietosiscono. Timante tenta di rapire Creusa, che si difende disperatamente. All'improvviso, con un magistrale *coup de théâtre*, irrompono nel tempio i guerrieri di Timante. Giasone e Creonte reagiscono e, nella concitazione generale, tutti corrono alle armi.

ATTO III

10) Scena

– «Vieni, seguirci è forza!» (III, 1; Timante e coro) e duetto Timante-Giasone «Volea te solo vittima» (III, 2)

Timante, incatenato, sta per essere condotto dinanzi al vincitore Giasone. Egli lo fa liberare dai ceppi e gli fa rendere le armi, affinché possa duellare con lui. I due si stanno per scontrare con veemenza in riva al mare.

11) Gran scena

– «Dove mi guidi? E quale » (III, 3; Ismene e Medea) e scongiuro Medea «Antica notte, Tartaro profondo» (*Id.*)

Medea, abile maga, opera un sortilegio sulla veste gemmata che regalerà a Creusa.

12) Scena

– «Ti calma... Del tuo sposo» (III, 4; Creusa, ancelle, poi Creonte) e polacca Creusa «Al seno cingetemi» (III, 5; Creusa, Ismene, Creonte, ancelle)

Creusa si macera nell'incertezza poiché ignora l'esito del duello. Creonte giunge a confortarla, informandola che Timante è caduto e Giasone, vincitore, è osannato dal popolo. Intanto Ismene porta a Creusa la veste gemmata, come dono di nozze da parte di Medea. Ella ha accettato l'esilio, ma chiede di poter rivedere i figli per l'ultima volta. Creonte acconsente. Creusa, le ancelle e Ismene si ritirano per completare l'abbigliamento nuziale.

13) Scena

– «Se benigno chi puote» e aria Giasone «Pe' suoi falli abborrita è cotanto» (III, 6 e 7; Giasone, poi Corinzi e ancelle)

Giasone invia i figli a dare l'addio alla loro madre Medea, pregandoli di porgerle anche il suo saluto. In cuor suo, però, è turbato da uno strano presentimento. Intanto, dall'interno, giungono le grida di Creusa. Tutti accorrono. Giasone è informato della morte di Creusa a causa della veste avvelenata donatale da Medea. Furente, giura di vendicarsi.

14) Scena

– «Tutta di pianti e d'ululati eccheggia» (III, 8; Medea coi figli) e aria finale Medea «Chi m'arresta?... il braccio mio» (III 8, 9, 10, 11; Medea, Ismene, poi Creonte, Giasone e Corinzi)

Medea esulta ascoltando i lamenti che da ogni angolo della città si levano per la morte di Creusa. Il pensiero di assassinare i propri figli la pervade, poiché è impossibilitata a portarli con sé, ma, impugnato il pugnale, non ci riesce, e li abbraccia piangendo. Ismene informa Medea che Giasone con una scorta armata sta per giungere a vendicare la morte di Creusa. Allora, in preda ad un indicibile furore, Medea raccoglie il pugnale da terra e si rinchiude con i fanciulli in una stanza laterale. Subentra «un istante di orribile silenzio». Giasone e il suo seguito stanno per abbattere la porta, quando questa si apre e ne esce Medea, che butta ai suoi piedi il pugnale col quale gli urla di aver ucciso i figli. Tutti inorridiscono.

Romani tenne presente, come principale riferimento letterario per la redazione del suo libretto per Mayr (Napoli 1813), la tragedia di Morosini (Venezia 1806). Già all'epoca fu criticato per non aver rispettato l'unità d'azione, con l'inserimento del personaggio di Egeo re di Atene, spasimante di Creusa. Rielaborando tale libretto, Cammarano mantiene questa figura, ma la tramuta in Timante, principe di Samotracia, cancellando così i riferimenti al personaggio di Corneille. La maggiore novità da lui operata sulla versione originale è l'inserimento di un duello con Giasone che fa uscire di scena Timante all'inizio del terzo atto. Il finale di Romani invece prevedeva la presenza di Egeo e

del suo seguito in difesa di Medea contro Creonte e Giasone, accorsi a vendicare Creusa. Solo lo scoprire che Medea si è macchiata anche dell'assassinio dei propri figli fa risolvere Egeo ad andarsene; mentre una tempesta infuria e le fiamme, esito di fulmini, circondano la scena, Medea fugge su un carro tirato da due draghi, lasciando Giasone (che ha tentato inutilmente il suicidio) nella disperazione. La macchinosità del finale originale fu subito evidente e nei successivi allestimenti di *Medea in Corinto* di Mayr si attuarono delle varianti: già nell'edizione romana dell'autunno 1824 l'opera si concludeva con il duplice suicidio in scena di Giasone e Medea.

Cammarano rispetta nella sostanza drammatica il libretto di Romani, ma procede vigorosamente per sintesi. Innanzitutto, riduce il numero dei personaggi, eliminando Evandro, confidente di Creonte, e Tideo, amico di Giasone. Per contro inserisce, in funzione del tutto marginale, il personaggio di Stenelo, seguace di Timante (ruolo, quest'ultimo, che resta accessorio, come lo era nel libretto originale di Romani). Poi riconverte i due lunghi atti in tre, più brevi e drammaturgicamente agevoli. Secondo il suo stile amante delle situazioni ad effetto, inserisce intrighi collaterali e colpi di scena, nonostante il dramma ne risulti più dispersivo: un vero *coup de théâtre* si ha nel finale del secondo atto, quando Medea interrompe il rito nuziale all'interno del tempio, Timante si svela e, dinanzi agli astanti ancora interdetti per la sorpresa, fa irrompere i propri armati nel tempio. Un altro episodio di 'colore' in cui l'elemento fantastico-magico di gusto romantico s'innesta nel tessuto neoclassico del libretto è l'episodio della stregoneria di Medea sull'abito di Creusa (III, 3): in un clima da notte del Sabbah ella recita formule minacciose: «Antica notte, Tartaro profondo / Ecate spaventosa, ombre dolenti / Erinni, voi che del perduto mondo / State alle porte armate di serpenti / A me venite dagli stigj chiostrì / per questo foco, per i patti nostri»... E, mentre un rumore sotterraneo è indizio della presenza di ombre, prosegue: «Già vi sento...si scuote la terra /...Già di Cerbero ascolto i latrati /... Odo il rombo de' vanni agitati: / Voi giungete ombre pallide a me». E Cammarano offre a Mercadante la ghiotta occasione di musicare un coro demoniaco fuori scena: «Penetrò la tua voce sotterra; / Acheronte varcammo per te», sibilano gli evocati spiriti... Drammaturgicamente molto intensi risultano i duetti Medea/Giasone (I, 5-6) e Giasone/Timante (III,2), dove Cammarano profonde a piene mani sentimenti allo stato 'puro': passione, gelosia, rimorso, odio, sfida per il possesso.

Il poeta teatrale riorganizza i numeri chiusi di Romani, operando spostamenti e fusioni, «così da creare unità musicali di grandi dimensioni che raggruppano più scene»⁷⁰. Ne deriva che la *Medea* è un'opera costituita da «un medaglione di quadri di grandi dimensioni giustapposti senza grandi colle-

⁷⁰ Cfr. Russo, «*Medea in Corinto*» cit., p. 114.

gamenti tra loro»⁷¹. Il procedimento di Cammarano è però guidato da una logica drammaturgica funzionale anche alla capacità d'attenzione ed ai criteri di giudizio del pubblico dell'epoca, che chiedeva al meccanismo librettistico soprattutto *suspence* e possibilità di autoidentificazione: specialmente nell'ultima parte del terzo atto egli procede per cambi di scena repentini, in una sorta di montaggio cinematografico *ante litteram*, che permettono agli spettatori di essere indirettamente informati delle vicende sempre più convulse che si susseguono e preparano il tanto folgorante quanto breve *dénouement* finale, in cui è la primadonna Medea (secondo la prassi convenzionale) a chiudere, con la sua aria, l'opera.

Sono svariate le motivazioni che orientano Mercadante, in pieno 1850, verso la realizzazione di un'opera incentrata sul personaggio di Medea. È indubbio che alla sua formazione ed al suo severo temperamento musicale si addicevano gli argomenti mitologico-classici: era inoltre reduce dal grande successo delle opere *La Vestale* e *Gli Orazi e Curiazi*, entrambe su libretto di Cammarano, date al Teatro S. Carlo di Napoli rispettivamente nel 1840 e 1846. Egli a Napoli, suo vero e proprio feudo, era il vate musicale indiscusso: dirigeva dal 1840 lo storico Conservatorio della città, retto fino al 1837 dal celebre Nicola Zingarelli, e ci teneva al fatto che il capoluogo partenopeo mantenesse la sua egemonia musicale in campo nazionale, anche e soprattutto attraverso la veicolazione delle proprie opere. Non è da escludere che egli pensasse ad una sorta di trilogia di argomento classico e il soggetto di Medea, noto a Napoli per la precedente realizzazione operistica di Romani-Mayr, dovette sembrargli quello giusto. Ma l'astro verdiano era impossibile da fronteggiare per un compositore di 56 anni alle soglie della cecità... E non è fuor di luogo sottolineare che Verdi stesso, pur avendo valutato la possibilità di musicare una Medea, scartò il soggetto, non ritenendolo adeguatamente efficace dal punto di vista drammaturgico⁷².

I tempi erano irrimediabilmente cambiati, il realismo verdiano aveva influenzato il contesto soggettistico e i gusti del pubblico: nel melodramma inteso come «scuola del popolo» il Mito non aveva più diritto di cittadinanza.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Cfr. G. Cesari-A. Luzio (a cura di), *I copialettere di Giuseppe Verdi*, Milano, Stucchi Ceretti, 1913, p. 42.

Michele Millozzi

Il “secondo” Novecento¹

1. Nelle due parole che enunciano l'argomento di questa relazione l'accento è posto sulla prima delle due, sul termine secondo, poiché il tema di intrattenimento riguarda il periodo della storia del secolo trascorso più vicino alla nostra contemporaneità.

Tuttavia, considerato che l'aggettivo è qui utilizzato nel suo significato più vago, non è possibile affrontare l'argomento sotto il profilo storiografico se, in via preliminare, non si procede ad individuare con precisione l'arco temporale di riferimento del periodo in questione.

Vale a dire che occorre subito procedere, applicandola al nostro argomento, ad un'operazione peculiare e non eludibile del metodo storico nota come periodizzazione, fissando cioè i termini temporali *a quo* e *ad quem*, di inizio e di fine, di questo “secondo” Novecento, operazione dalla quale scaturisce naturalmente l'individuazione di un “primo” Novecento.

Però, prima ancora di fissare i termini cronologici ed entrare poi nel vivo del nostro tema e per offrire giustificazione e coerenza alla proposta di partizione periodizzante non ci si può sottrarre dal delineare la fisionomia dell'intero Novecento (che, a questo punto, risulta essere il nostro primo interlocutore) e della percezione che ne abbiamo ricevuto e che ne abbiamo tuttora.

In altri termini, questa conversazione non può prescindere da una panoramica premessa su tutto il secolo trascorso e, a seguire, deve affrontare la questione della sua partizione cronologica in un “primo” e “secondo” Novecento per intrattenersi, infine, più da vicino, su momenti, aspetti, peculiarità di quest'ultimo.

¹ È questo il testo della relazione tenuta il 3 aprile 2006 nell'Aula Magna del Rettorato dell'Università di Ancona nell'ambito del progetto “I lunedì del Novecento: aspetti della cultura europea del Novecento e riflessi nelle Marche”, iniziativa dell'Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti. L'elaborazione di questo testo ha tenuto pure presente Michele Millozzi, *Intorno al XX secolo*, e Romano Ugolini, *Equilibri e squilibri nella realtà internazionale*, entrambi in AA.VV., *Giano bifronte. L'eredità storica del Novecento*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2001; si è avvalsa, altresì, della consultazione di Sergio Romano, *Cinquant'anni di storia mondiale*, Milano, Longanesi, 1995. Un costruttivo approccio alle vicende del “secondo” Novecento è fornito dal recente ed efficace Joseph Smith, *La guerra fredda. 1945-1991*, Bologna, Il Mulino, 2001.

2. È opinione comune e giustificata che il XX secolo, il Novecento, sia stato straordinario nel bene e nel male e di ciò testimoniano le definizioni, le aggettivazioni che lo accompagnano: secolo lungo, secolo breve, secolo della modernità e degli orrori, secolo dei totalitarismi e della democrazia. Secolo – in ogni caso – di impensabili progressi e di altrettanto, imprevedibili e abissali regressi, e dunque davvero straordinario, è stato e resta percepito come quello che più di ogni altro ha subito l’accelerazione del cosiddetto “tempo storico”: mai, cioè, altro secolo si è maggiormente segnalato e per la varietà degli eventi e per la rapidità del loro avvicinarsi; mai altro secolo, tra il suo sorgere e la sua fine, ha visto tanto profondamente mutati l’uomo e la sua vita.

Così, ad un primo approccio, la variegata natura degli eventi, da un lato, ed il loro vertiginoso succedersi, dall’altro, si propongono quali caratteristiche essenziali del Novecento.

Tuttavia, relativamente alla prima di queste due peculiarità – la varietà degli avvenimenti positivi e negativi – sembra doversi rilevare che, nella memoria collettiva – per un naturale, comprensibile processo psicologico di maggior ancoraggio della memoria stessa alle esperienze traumatiche – si sia fissato, prevalendo, il ricordo di un secolo snodatosi per vicende e percorsi del tutto negativi, segnalatosi soprattutto per violenza, guerre sciagure, disillusioni.

È questa, visione buia e certamente fondata del nostro recente passato ma è, altrettanto certamente, parziale poiché il Novecento si segnala pure come un secolo di eccezionale progresso scientifico-tecnologico e sociale, denso di elementi positivi e di luminose prospettive per l’avvenire dell’uomo, aspetto, quest’ultimo, che costituisce una sorta di altra faccia del XX secolo.

Dunque, la valutazione del Novecento sembra passare attraverso due linee di tendenza, due letture l’una negativa, l’altra positiva, ed entrambe legittime perché, in effetti, entrambe le letture, entrambi i volti appartengono al XX secolo: infatti mai, nella storia, un secolo ha assunto tanto distintamente le sembianze di un *Giano bifronte* come il Novecento.

3. Affrontando il tema della periodizzazione del Novecento occorre anzitutto sottolineare la non coincidenza del calendario comune con quello degli storici che oggi sono generalmente orientati, accolta la lezione di Eric Hobsbawm sul “secolo breve”, a ripartirlo in tre momenti cronologici che escludono il primo quindicennio e l’ultimo decennio del secolo, ritenuti, l’uno appendice dell’Ottocento, l’altro l’inizio di un nuovo periodo storico le cui peculiarità sono andate chiarendosi non tanto a partire dal 2001, l’anno della grande offensiva del terrorismo islamico, quanto dal 1979, l’anno della rivoluzione nazional-religiosa in Iran.

Gli storici contemporaneisti, in ogni caso, sono soliti individuare e incapsulare il Novecento in queste tre fasi:

1) 1914-1945: il periodo si apre con la prima guerra mondiale, assiste alla nascita e all'affermazione del comunismo e dei fascismi nonché, tra il 1939 ed il 1941 ad una temporanea, strumentale alleanza tra i totalitarismi veri e propri – nazismo e comunismo – per concludersi con la seconda guerra mondiale. Può, questo periodo, essere indicato come l'epoca dei totalitarismi.

2) 1946-1962: sconfitti i fascismi, si entra nel clima della cosiddetta "guerra fredda" scoppiata tra i vincitori; l'Europa è attraversata e spaccata dalla "cortina di ferro" che separa due mondi ideologici e politici contrapposti dei quali sono primi interpreti e non eludibile riferimento Stati Uniti e Unione Sovietica; quello che incomincerà ad essere noto come il "terzo mondo", gli scenari dell'Africa e dell'Asia sono sconvolti da rivoluzioni mirate al recupero delle indipendenze nazionali. Può, questo periodo, essere indicato come l'epoca della prima fase della "guerra fredda" e della decolonizzazione.

3) 1962-1991: perdura la contrapposizione Usa-Urss ma la "guerra fredda" assume altre caratteristiche o, meglio, si sposta su altri piani; il blocco comunista in Europa inizia a vacillare e la stessa Unione Sovietica, minata al suo interno da problemi di natura economica, si avvia verso un declino che si concluderà con la sua fine. Può, questo periodo, essere indicato come l'epoca della seconda fase della "guerra fredda" e della dissoluzione dell'Urss.

Volendo ricondurre all'essenziale le già scarse tematiche presenti in questa suddivisione cronologica del Novecento, si può affermare che la prima parte del secolo, il periodo racchiuso tra il 1914 ed il 1945, presenta, quale elemento di estrema sintesi e di significativa caratterizzazione, l'alleanza vittoriosa delle democrazie occidentali con il comunismo sovietico contro i fascismi; la seconda che ingloba insieme entrambi i periodi 1946-1962 e 1962-1991, assunti in un tuttuno per gli elementi di continuità che li legano, si segnala, invece, per la guerra non direttamente guerreggiata – per il deterrente costituito dal possibile ricorso dell'arma atomica in possesso delle due maggiori potenze dei poli contrapposti – ma quale guerra trasversale ed ideologica tra le democrazie occidentali ed il mondo comunista, scontro che si concluderà con la sconfitta di quest'ultimo e segnerà l'avvento alla *leadership* mondiale degli Stati Uniti.

4. A questo punto, dunque, per "secondo" Novecento va inteso l'arco cronologico che va dal 1946 al 1991 e, allo stesso tempo, va constatato che, sotto il profilo del suo inizio, il calendario comune viene a coincidere con quello degli storici per la quasi perfetta sovrapposizione dell'uno, il 1950, all'altro, il 1946.

Infatti, gli eventi, i momenti, gli aspetti, i personaggi che hanno caratterizzato la storia di quello individuato e definibile "primo" Novecento – il periodo 1914-1945 – appartengono ad un passato che – non è eccessivo o inesatto

– definire remoto, ormai scomparso, che nulla ha più a che fare con la nostra contemporaneità che, invece si pone in linea di filiazione con la conclusione del “secondo” Novecento.

Basti, a questo proposito, ricordare che la conclusione della seconda guerra mondiale segna la definitiva scomparsa dei fascismi – intesi nella loro formulazione di regimi totalitari completamente realizzati, quale il nazismo tedesco, o “imperfetti”, quale il fascismo italiano (ad eccezione dei regimi autoritari di Spagna e Portogallo che, rimasti fuori dal conflitto, sopravvivranno sino agli anni Settanta) e, allo stesso tempo, sottrae all’Europa ridisegnata sotto il profilo geo-politico e divisa in due zone di influenza controllate da Stati Uniti ed Unione Sovietica, quel ruolo di centralità negli eventi mondiali che, sino all’anteguerra, era stato suo proprio.

In altre parole, all’indomani del 1945 gli eventi della storia finiscono di essere eurocentrici: non sono più le nazioni-potenze europee, Gran Bretagna, Francia, Germania, a dominare le scene della storia come era avvenuto nell’Ottocento e nel primo quindicennio del XX secolo. Sono ora le due superpotenze USA ed URSS, prime vincitrici della guerra, ad assurgere a protagoniste della storia: e, per le loro stesse dimensioni, per la loro collocazione geografica, totalmente extra-europea, l’una, e pure extra-europea, l’altra, per il carattere anzitutto ideologico dalla loro contrapposizione, il palcoscenico della storia si allarga, assume una dimensione mondiale e lo scontro, seppur obliquo, indiretto avviene ovunque: in Asia, in Africa, in America Latina, in Medio Oriente.

Così, sotto il profilo della storiografia politica, la ricostruzione degli eventi del “secondo” Novecento si propone come la ricostruzione della partita a scacchi, giocata a tutto campo sullo scenario mondiale, da Stati Uniti e Unione Sovietica, partita che, apertasi nel 1946, troverà una sua prima conclusione nel 1989 con la caduta del “muro” di Berlino ed il crollo del blocco comunista in Europa, si chiuderà nel 1991 con la dissoluzione della stessa URSS.

Tuttavia, nell’impossibilità di procedere in questa sede ad una ricostruzione dettagliata delle tappe di questa epocale partita, nasce la necessità di intrattenersi intorno alle problematiche più significative del periodo in questione e tanto più significative proprio per i riflessi, per le conseguenze, per l’eredità che questo “secondo” Novecento ha lasciato alla nostra contemporaneità.

In questa prospettiva, due possono essere i percorsi principali sui quali richiamare l’attenzione: la ricostruzione della storia dei blocchi contrapposti, avviata nell’ultima fase della seconda guerra mondiale e conclusasi nel 1989-1991 con l’abbattimento del muro di Berlino e la fine, anzitutto, del blocco sovietico europeo, seguito poi da quello della stessa Unione Sovietica; la ricostruzione, ancora, del processo e delle peculiarità del processo di decolonizzazione iniziato nel 1946 e che, per un certo, particolare aspetto, non è ancora

giunto a conclusione. L'uno e l'altro percorso rivestono particolare significato per le implicazioni che hanno innescato nella storia successiva, quella del XXI secolo, quella che ci riguarda da vicino, quella nella quale siamo immersi.

Preludio all'inizio della partita tra USA e URSS, allo scoppio della "guerra fredda" che, per convenzione, viene fissato alla data del 12 marzo 1947 con il discorso pronunciato dal presidente Truman al Congresso degli Stati Uniti, è costituito dalle conferenze di Jalta e di Potsdam, rispettivamente tenute dall'alleanza antinazista nel febbraio e nel luglio del 1945, immediatamente a ridosso e subito dopo la conclusione della guerra: se la prima sancisce il principio della divisione dell'Europa in due zone di influenza lasciando la parte orientale al controllo sovietico che, dopo Stalingrado, nell'avanzata delle sue armate verso Berlino l'aveva già occupata, la seconda provvede, analogamente, alla divisione della Germania in 2 settori, uno occidentale ed uno orientale, amministrati con i criteri delle nazioni occupanti, che diventeranno, nel 1949, due distinte entità statali: la Repubblica Federale Tedesca e la Repubblica Democratica Tedesca.

La conferenza di Potsdam si segnala, tuttavia, per altri due elementi degni di nota e significativi del deteriorarsi del clima collaborativo che, sino ad allora, aveva regnato tra le forze alleate: da un lato il presidente Truman annuncia in quella sede il possesso della bomba atomica, di lì a poco, nell'agosto, usata sulle città di Hiroshima e Nagasaki per piegare definitivamente il Giappone dall'altro, chiede indicazioni sul destino politico dei Paesi dell'Europa Orientale, richiesta di informazioni alle quali il suo diretto interlocutore, Stalin, che non intende abbandonare le zone occupate, si sottrae affermando che in quei Paesi non vi sono più governi fascisti.

Tra il 1945 ed il 1948, si definisce il nuovo assetto politico europeo: ricadono nell'orbita comunista le cosiddette Repubbliche Democratiche di Bulgaria, Romania, Ungheria, Cecoslovacchia, Polonia alla quale, peraltro viene imposto un generale sovietico al Ministero della Difesa, ed infine la Jugoslavia titina che, però, nel 1948 uscirà dal blocco sovietico. L'Austria subirà lo stesso destino della Germania, mentre alla Finlandia viene imposta la neutralità, sorta di stato cuscinetto tra oriente ed occidente, tra mondo comunista e mondo liberale. È noto, peraltro, che più avanti gli stati europei legati all'uno o all'altro fronte daranno vita a coalizioni militari che vanno sotto il nome di Alleanza Atlantica, nata nel 1949, ed il Patto di Varsavia, nel 1955.

Nella storia dei blocchi contrapposti nel panorama europeo, va qui sottolineato che il rispetto delle sfere di influenza fissate a Jalta, pur nel clima di ostilità che caratterizzarono i rapporti tra i poli contrapposti, venne sostanzialmente mantenuto anche nei momenti critici più alti: in occasione della repressione sovietica della rivolta ungherese dell'ottobre del 1956, innescata dalla relazione di Kruscev al XX Congresso del PCUS del febbraio di quell'an-

no, e, nel 1968 in Cecoslovacchia, indotta in questo caso da una perdurante recessione economica e dal conseguente malumore popolare, allorché il tentativo di riformare dall'interno il sistema comunista in senso liberale, viene anch'esso represso dalle truppe del Patto di Varsavia. In entrambi i casi non si verificarono interferenze del polo occidentale in quelli che continuarono ad essere considerati, sul piano politico, problemi interni all'area comunista.

È un fatto, comunque, che quel tentativo riformatore dall'interno del sistema comunista soffocato dall'URSS dell'età di Breznev, verrà ripreso, ispirato anche in questo caso dalla "stagnazione" economica, nella seconda metà degli anni Ottanta nella stessa Unione Sovietica ora guidata da Gorbacev. Il tentativo condurrà nel 1989, con l'abbattimento del muro di Berlino eretto nel 1961, nel momento di massima tensione dei blocchi contrapposti che avrebbe raggiunto il suo acme nel 1962 con la crisi di Cuba, alla dissoluzione del blocco sovietico e, a seguire, nel 1991, dopo il fallito colpo di stato della *nomenklatura* conservatrice volto alla destituzione di Gorbacev, a quella della stessa Unione Sovietica.

Delineata, per sommi capi, la realtà europea così come si configura ed evolve nel "secondo" Novecento, rimane da affrontare il tema del processo di decolonizzazione, altro aspetto di spicco della ricostruzione storica del periodo.

Per intrattenersi intorno a questo argomento è necessario soffermarsi preliminarmente su quella che potremmo definire la "filosofia politica" degli Stati Uniti, un certo modo di auto-percepirsi e di percepire le proprie relazioni internazionali che oscilla – come ha scritto Sergio Romano – tra "la voglia di plasmare il mondo a sua immagine e somiglianza, e la voglia di solitudine": in altri termini tra una politica di intervento per fare il mondo come essi stessi e, dall'altro, chiudersi in se stessi votandosi ad una politica isolazionista.

Questo atteggiamento oscillatorio, peraltro peculiare dell'opinione pubblica americana, aveva già caratterizzato la linea politica del presidente Wilson durante e alla fine della prima guerra mondiale allorché, però, dopo l'intervento nel conflitto, la conclusione dei trattati di pace e la fondazione della Società delle Nazioni, aveva deciso di abbandonare gli scenari europei e di far ripiegare gli Stati Uniti sull'isolazionismo.

Nello stesso dilemma viene a dibattersi, alla fine della seconda guerra mondiale il presidente Truman: da un lato il desiderio di "riportare i ragazzi a casa", dall'altro il desiderio di conformare il mondo nuovo che nasceva dalle rovine della guerra al modello americano, dilemma dal quale esce nel 1947 quando il delinarsi di alcuni preoccupanti scenari con la possibilità di un'ulteriore avanzata comunista sul territorio turco e su quello greco cui non è in grado di opporsi la Gran Bretagna, inducono invece gli Stati Uniti ad assumere decisamente, e in prima persona, la *leadership* del mondo Occidentale.

Com'è noto, l'impegno americano nel panorama europeo si tradurrà nel favorire l'opera di ricostruzione delle nazioni sconvolte dalla guerra- ed in quanto immiserite, ritenute facile preda del comunismo – attraverso il Piano Marshall e la creazione, nel 1949, della già ricordata Alleanza Atlantica che si articola lungo tre principali direttrici: la difesa militare, in funzione anti-comunista, degli stati aderenti (Belgio, Danimarca, Francia, Gran Bretagna, Islanda, Italia, Lussemburgo, Norvegia e Portogallo); la costituzione dell'unità europea, che si fonda sulla convinzione che era stata l'Europa degli stati a condurre alla guerra; l'abbandono, infine, da parte delle ormai decadute potenze europee, delle colonie “per evitare che il colonialismo venisse sfruttato dall'URSS per le sue campagne di propaganda”.

Nasce su questo presupposto il processo di decolonizzazione di quei Paesi dell'Asia, dell'Africa e del Medio Oriente che erano stati oggetto di conquista e di assoggettamento più o meno recente da parte delle nazioni europee, colonizzazione che aveva visto soprattutto coinvolte la Gran Bretagna, la Francia e l'Olanda (a tacere di Germania e Italia per implicite ragioni) e di Portogallo e Belgio per la più limitata portata dei loro possedimenti extra-europei.

Se Gran Bretagna – allora come oggi il più “vicino” degli stati europei agli USA – ed Olanda si mostrano pronte ad avviare le loro colonie sulla strada della “sovranità nazionale” secondo lo schema delle democrazie occidentali, mettendo però in atto una nuova forma di colonialismo rafforzando la dipendenza economica e militare da esse dei paesi lasciati liberi, la Francia è restia ad accettare la stessa linea di condotta e, per motivi riconducibili ad una lontana tradizione coloniale e alla sua confusa situazione nella politica interna, imbocca la strada della resistenza alla decolonizzazione dei suoi territori africani e asiatici.

Così, a partire dal 1947, anno dell'affrancamento dell'India dalla Gran Bretagna, ed a seguire il 1948, anno della nascita dello stato di Israele, nel corso degli anni Cinquanta e Sessanta in Nord Africa e in Medio Oriente ottengono l'indipendenza dallo stato inglese la Libia (peraltro colonia italiana sino al 1942), l'Iraq, la Giordania e l'Egitto, dallo stato francese il Marocco, la Siria, il Libano e, l'Algeria, quest'ultima, nel 1961, dopo l'avvento al potere del generale De Gaulle.

In Centro Africa la decolonizzazione interessa soprattutto il Kenya ed il Congo Belga, paesi all'interno dei quali si sviluppano sanguinose lotte di carattere tribale o di contrapposte fazioni politiche variamente appoggiate da USA o URSS o delle une e delle altre insieme mescolate.

Nell'Africa meridionale il fenomeno riguarda Rhodesia e Sud Africa e la decolonizzazione assume un carattere, per così dire anomalo, nel senso che, divenuti indipendenti, instaurano un sistema di governo affidato ai solo residenti bianchi, varando un regime di *apartheid*, di separazione razziale e di sudditanza politica delle popolazioni di colore.

In Asia, se l'Inghilterra ha reso la libertà all'India, all'interno della quale si scateneranno peraltro lotte tribali e religiose culminate con l'assassinio di Ghandi, se l'Olanda ha fatto altrettanto con l'Indonesia dove si afferma con un regime personale Sukarno, in Indocina la resistenza della Francia alla decolonizzazione si protrae sino alla sua disfatta nel 1954 allorché in quella regione vengono a crearsi quattro nuove entità nazionali: Laos, Cambogia, Nord e Sud Vietnam. Questi ultimi, com'è noto, variamente sostenuti, direttamente o indirettamente, da URSS e Cina comunista da un lato, dagli Stati Uniti dall'altro daranno luogo ad un conflitto che si concluderà soltanto nel 1975, grazie all'abile azione diplomatica imbastita da Henri Kissinger, allora segretario di Stato americano dell'amministrazione Nixon.

A conclusione di questa rapida e necessariamente sintetica rassegna del processo di decolonizzazione che interessa il "secondo" Novecento, va semplicemente rilevato che sia l'Unione Sovietica, sia gli Stati Uniti si prodigano con aiuti economici, militari e propagandistici per favorire, nei Paesi del Terzo Mondo, la instaurazione di governi omogenei alle loro ideologie e ai loro sistemi istituzionali.

I due contendenti giocano questa partita a scacchi dietro le quinte evitando scoperti coinvolgimenti, ad eccezione dell'intervento degli USA nella guerra di Corea del 1950-1953, in quella del Vietnam, e del durissimo – già ricordato – diretto confronto in occasione della crisi di Cuba del 1962, e la posta in gioco è quella di allargare il più possibile la propria influenza politica su tutti i continenti.

La partita, peraltro, si gioca pure su altri scenari di forte impatto propagandistico e di ostentazione di primato scientifico e militare: la gara spaziale e il continuo arricchimento dei reciproci arsenali nucleari, aspetti che connotano anch'essi in modo significativo gli anni Sessanta e Settanta.

Ed è proprio sul finire degli anni Settanta, nel momento in cui l'Unione Sovietica che, pur avvantaggiatasi dallo shok petrolifero del 1973 non coglie l'occasione della sua modernizzazione avviandosi così alla sua fine, e nel mentre gli Stati Uniti cercano far fronte all'emergenza energetica, che la rivoluzione komeinista in Iran scoppiata nel 1979 viene a cambiare le regole della "guerra fredda" e di quel suo particolare aspetto costituito appunto dal fenomeno della "decolonizzazione".

Infatti, quella rivoluzione si sottrae alle regole che sino ad allora avevano soprasseduto alla riorganizzazione degli stati ex-coloniali sul modello delle democrazie occidentali o del sistema comunista e, dunque si sottrae alla logica del riferimento all'uno o all'altro polo, ad accettare di ricadere nell'orbita di influenza degli Stati Uniti o dell'Unione Sovietica.

Quella rivoluzione, che peraltro scoppia in un Paese retto dal governo autoritario, ma filo-americano, dello Scià Rheza Pahlavi si presenta con la carat-

teristica del tutto nuova di essere una rivoluzione nazional-religiosa, di ispirazione coranica; quella rivoluzione crea un modello di riferimento per tutti gli altri stati del mondo islamico, ivi compresi sia gli stati arabi variamente referentisi ad USA o URSS, sia all'interno delle Repubbliche islamiche della stessa Unione Sovietica. Ed è proprio con l'intento di bloccare l'eventualità di un tale evento sul suo territorio che l'Unione Sovietica interviene – trovandosi il suo Vietnam – in Afghanistan dove la nuova rivoluzione si era subito trasferita, in quello stesso 1979.

Il decennio 1980-1990/1 assiste al declino e alla fine inesorabile dell'Unione Sovietica, logorata dalla guerra in Afghanistan e dalle sue contraddizioni interne, alla dissoluzione del blocco sovietico e alla fine della "guerra fredda" in Europa e nel processo di decolonizzazione.

A seguire, nel decennio di fine secolo, elementi di primo piano nella storia del "secondo" Novecento saranno costituiti, nel panorama europeo, dalla riunificazione tedesca e dalle guerre balcaniche che insanguinano la Jugoslavia e portano al suo scorporamento; in quello medio-orientale, nasce la questione irachena con la guerra del Kuwait e si riaccende, la questione, la contrapposizione ebreo-palestinese; inizia ad organizzarsi su dimensioni transnazionali certo fondamentalismo islamico che riprendendo la "guerra santa", abbraccia il terrorismo, e questi tre problemi, variamente intersecatisi, costituiscono, al momento, l'eredità più preoccupante lasciataci dal Novecento.

L'ultimo decennio del XX secolo ne ha comunque messo a fuoco pure altri, che a quelli sopra si connettono, o più o meno, prescindono e che, in rapida successione possono essere individuati nell'assunzione, da parte degli Stati Uniti, della *leadership* mondiale e del suo esercizio; la perdita di peso nelle relazioni internazionali del ruolo arbitrale dell'ONU, l'Organizzazione delle Nazioni Unite creata nel 1945, inevitabilmente seguito alla dissoluzione dell'URSS e che, con la rinascita del "sentimento nazionale", ha riportato alla luce, nell'area ex-sovietica gli antichi stati.

Prima di giungere alle conclusioni di questa panoramica sul "secondo" Novecento, per esigenza di completezza, pur nell'economia di estrema sintesi di questa relazione, un qualche cenno, pur superficiale, va fatto ai percorsi della storia dell'Estremo Oriente e dell'America Latina in questo periodo.

Nel lontano Oriente, il Giappone, alleato dei fascismi europei durante la seconda guerra mondiale, e come quelli sconfitto, definitivamente piegato dal forse inutile bombardamento nucleare di Hiroshima e Nagasaki, affronta nel dopoguerra la sua rinascita e la modernizzazione delle sue strutture politiche nella sfera di riferimento occidentale e avvia la sua ricostruzione ed un processo di risanamento economico che lo porterà, nel giro di qualche decennio, tra i Paesi più industrializzati del pianeta. In Cina, nel 1949, si afferma il regime comunista sotto la guida di Mao Tse-tung che ben presto assumerà

al ruolo di grande potenza sullo scenario mondiale e contendendo all'Unione Sovietica, in un alternarsi di buoni e cattivi rapporti, la *leadership* del movimento comunista mondiale; dopo la morte di Mao, con i suoi successori, il Paese, allontanandosi gradualmente dall'ortodossia marxista, ammette al suo interno una serie di riforme economiche che, di fatto, introducono elementi di libero mercato che gli consentono una notevole crescita economica tuttora in espansione.

Per quanto riguarda l'America Latina, considerata nella sua oggettiva "insularità" di un sub-continente che limita la sua presenza e le sue relazioni internazionali ai rapporti tra gli stati che la compongono e di dipendenza, se non di vassallaggio, con gli Stati Uniti, "il grande vicino del Nord", e considerata nel suo insieme, pur essendo rimasta del tutto estranea al conflitto, aveva visto nel corso della seconda guerra mondiale, alcuni suoi Paesi, quali il Messico e l'Uruguay, assumere atteggiamenti filo-americani; altri, quali il Brasile e l'Argentina, schierarsi su posizioni filo-fasciste e, ciò, essenzialmente, per due motivi: gli importanti accordi commerciali che questi ultimi avevano stretto con il terzo Reich nel corso degli anni Trenta e la speranza che la vittoria dei fascismi nella guerra scrolli loro di dosso l'ingombrante presenza degli USA. Non è un caso che in quegli Stati, nel dopoguerra, trovino ospitalità e protezione gerarchi nazisti in fuga dalla Germania come dimostra, per limitarsi ad un solo episodio, la cattura in Argentina nel 1960, da parte dei servizi segreti israeliani, di Adolf Eichmann, il responsabile dei campi di sterminio nazisti, tradotto in Israele e qui processato e, condannato a morte, giustiziato.

In ogni caso, nel "secondo" Novecento, l'America Latina rimane sostanzialmente estranea al mondo della "guerra fredda", involuta ancora nella sua storia di colpi di stato militari, di "fiammate di ribellismo sociale" accese da "leaders populistici e occasionali".

L'Unione Sovietica rimane sostanzialmente estranea ai sommovimenti che agitano l'America Latina limitandosi, al più, a sfruttarli sotto il profilo propagandistico ma senza mai superare "il limite di tolleranza degli Stati Uniti". Significativi, sotto questo profilo sono, gli episodi relativi al colpo di stato militare contro il presidente cileno Salvador Allende del settembre 1973 e, più ancora, in precedenza, nell'ottobre del 1962, in occasione della crisi missilistica di Cuba, circostanza nella quale, peraltro, l'Unione Sovietica è coinvolta in prima persona.

Chiuso l'*excursus* sul "secondo" Novecento, e oggi in presenza di eventi in corso ancora in via di svolgimento sui quali non è compito degli storici avanzare ipotesi di soluzione limitandosi, tutt'al più, ad auspicarle, resta intanto da valutare – ed è questo il compito degli storici – quanto di concreto, di oggettivamente riscontrabile è scaturito da questo nostro recente passato che abbiamo tutto o in gran parte attraversato.

Gli esiti più evidenti, in questa sede necessariamente ricondotti alla loro essenzialità, della "guerra fredda" e della "decolonizzazione", connotazioni peculiari della storia della seconda metà del XX secolo insieme con lo straordinario progresso scientifico, altrettanto peculiare di questo periodo, sono costituiti da due dati di fatto: l'aumento della popolazione mondiale che ha ormai superato i sei miliardi e la mobilità di questa popolazione che, venuti meno gli "steccati" politici che li tenevano ancorati nei Paesi d'origine, si muovono per il pianeta seguendo due traiettorie: da Sud a Nord e da Est ad Ovest, dai Paesi più poveri e prolifici a quelli più ricchi e a bassa densità demografica.

Queste popolazioni che trasmigrano certamente importano nei Paesi ove si dirigono nuove e fresche risorse umane e nuove culture ma, allo stesso tempo, possono essere importatori di criminalità più o meno organizzata e costituire il veicolo al diffondersi di preoccupanti malattie.

Quale che sia il futuro, pure il mondo del "secondo" Novecento appare definitivamente tramontato ed è da considerarsi, ormai, alle nostre spalle.

Marco Severini

I notabili, la città, il Parlamento¹

La storia politica delle Marche in età contemporanea difetta ancora di una ricostruzione d'insieme, ancorché sintetica, per una serie di ragioni: l'artificialità del concetto di regione – comune sotto diversi punti di vista a numerose altre compagini regionali, benché le Marche siano rimaste l'unica ad essere declinata al plurale² – non ancora attenuata dal ruolo politico-amministrativo assolto dall'ente a partire dal 1970; i molteplici ostacoli di carattere storico, geografico e culturale (le difficoltà di comunicazione³; di conservazione e fruizione del patrimonio archivistico e documentario⁴; di scambio e confronto tra i circuiti culturali e scientifici) che rafforzano una vocazione secolare alla perifericità, confermata dall'ignoranza pressoché totale del territorio marchigiano al viaggiatore del Grand Tour⁵; la consistente influenza del municipalismo e del localismo sull'organizzazione della vita politica e civile a partire dall'unificazione italiana⁶; la modesta considerazione che enti e istituzioni pubbliche mantengono nei confronti della cultura e della ricerca storico-politica, in conseguenza di una maggiore attenzione verso altri settori⁷.

¹ Pubblico in questa sede il testo, rivisto e ampliato, della conferenza «I notabili, la città, il Parlamento», tenuta ad Ancona il 5 giugno 2008 nell'ambito del secondo ciclo di incontri e itinerari *Soverisivi e Notabili ad Ancona*, promosso dal Museo della Città dorica.

² Sull'identità marchigiana, Giorgio Mangani, *Il carattere delle Marche. Genesi di un'identità regionale*, in *L'idea delle Marche*, a cura di Giorgio Mangani, Ancona, il lavoro editoriale, 1989, pp. 31-65; Id., *Fare le Marche. L'identità regionale fra tradizione e progetto*, Ancona, il lavoro editoriale, 1999.

³ In relazione al problema ferroviario si veda ora il volume collettaneo *A 140 anni dalla Orte-Ancona. La ferrovia nello sviluppo dei territori umbro-marchigiani*, Atti del convegno di Foligno, 21 ottobre 2006, a cura di Fabio Bettoni, Quaderni di «Proposte e ricerche», n. 34, 2008.

⁴ Si veda, ad esempio, Istituto storico della Resistenza e dell'età contemporanea "M. Morbiducci", *Tra tutela e ricerca: stato e consultabilità delle fonti archivistiche per la storia contemporanea*, Atti della giornata di studi tenutasi a Macerata il 26 ottobre 2001, a cura di Sara Spreca e Roberta Tartuferi, Pollenza 2002.

⁵ Attilio Brilli (a cura di), *Le Marche e l'Europa. Viaggiatori stranieri fra il XIX e il XX secolo*, Cinisello Balsamo (Mi), Amilcare Pizzi-Fondazione Cassa di Risparmio di Fano, 1997, pp. 9-19; Id., *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale*, Bologna, Il Mulino, 2006.

⁶ Marco Severini, *La rete dei notabili. Clientele, strategie ed elezioni politiche nelle Marche in età giolittiana*, Venezia, Marsilio, 1998, pp. 13-20.

⁷ Secondo i dati proposti nel 2006 dell'Osservatorio regionale per i Beni culturali della Regione Marche, l'incidenza della spesa per la cultura sulla spesa marchigiana complessiva per il periodo 1995-

In questa persistente assenza ci dobbiamo accontentare delle storie di singole città, e di qualche tentativo di ricostruzione del tessuto provinciale⁸, con risultati geograficamente eterogenei perché la memoria del passato e lo studio delle comunità continua a latitare in molti dei principali centri regionali.

Ad Ancona, la presenza di un importante ateneo, di propositivi istituti culturali e di innovative tendenze di ricerca ha contribuito al rinnovamento dell'antica tradizione storiografica, giunta fino all'opera di monsignor Natalucci⁹, attraverso il confronto con le nuove correnti: l'uscita, all'inizio degli anni novanta del secolo scorso, di due volumi¹⁰, di diverso taglio e mole, sulla storia post-unitaria del capoluogo, cui hanno fatto seguito altre significative pubblicazioni su argomenti collaterali¹¹, lo attesta chiaramente.

Mentre siamo informati sul ruolo degli organismi sindacali e sulle lotte operaie¹², sulla vicenda della massoneria dorica¹³, su alcuni tornanti poco esplorati¹⁴ e sui principali esponenti del repubblicanesimo novecente-

2005 risultava costantemente diminuita in termini percentuali – essendo passata dallo 0,59% del 1995 (pari a 10,762 milioni di euro su un totale di spesa di 1,828 miliardi di euro) allo 0,19% del 2005 (pari a 6,373 milioni di euro su un totale di spesa di 3,765 miliardi di euro) –, mentre la spesa pro-capite delle famiglie marchigiane per la cultura appariva decisamente inferiore nei confronti sia della media nazionale sia di quella dell'Italia centrale. I dati su www.cultura.marche.it.

⁸ *La provincia di Ancona. Storia di un territorio*, a cura di Sergio Anselmi, Roma-Bari, Laterza, 1987; Provincia di Pesaro e Urbino, *La Provincia di Pesaro e Urbino nel Novecento. Caratteri, trasformazioni, identità*, a cura di Angelo Varni, Venezia, Marsilio, 2003, 2 voll.

⁹ Mario Natalucci, *Ancona attraverso i secoli*, volume III, *Dal periodo napoleonico ai nostri giorni*, Città di Castello, Unione Arti Grafiche, 1960; dello stesso autore, *La vita millenaria di Ancona*, Città di Castello, Unione Arti Grafiche, 1975, e *Storia di Ancona. Dalla sua fondazione ai giorni nostri*, Ancona, il lavoro editoriale, 2000. La storiografia ha avuto ad Ancona, dall'Unità in poi, cultori apprezzabili in Carisio Ciavarini, Ernesto Spadolini, Michele Maroni e Palermo Giangiacomi.

¹⁰ Mario Ciani, Ercole Sori, *Ancona contemporanea 1860-1940*, Ancona, Clua, 1992; Comune di Ancona, *Ankon, una città, una regione. 1860-1945*, Castel Maggiore-Bologna, Adriatica Editrice, 1994.

¹¹ Mi limito a ricordare Mario Ciani, *Storia dell'Avvocatura anconetana*, Ancona, il lavoro editoriale, 1999; *Donne e diritti. Dalla sentenza Mortara del 1906 alla prima avvocata italiana*, a cura di Nicola Sbanò, Bologna, Il Mulino, 2004; *Arturo Vecchini e l'eloquenza*, a cura di Nicola Sbanò, Ancona, il lavoro editoriale, 2004.

¹² Roberto Lucioli, *Il martello e la prua. Lotte operaie al cantiere navale di Ancona dalla liberazione al passaggio all'Iri (1944-1970)*, Ancona, il lavoro editoriale, 1995; Roberto Lucioli, Massimo Papini (a cura di), *Il Sindacato Ferrovieri nelle Marche*, Loreto, Estremi, 1997; Andrea Senigalliesi, *Dalle miniere ai cantieri. La Fillea Cgil nell'Anconetano (1945-1970)*, Ancona, il lavoro editoriale, 1999; Roberto Giulianelli, *Arsenalotti. Il cantiere navale di Ancona dalla barriera gregoriana alla seconda guerra mondiale*, Ancona, il lavoro editoriale, 2000; Pietro Neglie, *Le stagioni del sindacato. Storia della Camera del lavoro di Ancona*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000; Cgil territoriale di Ancona, *1900-2000. Cento anni di lavoro per il lavoro*, Ancona, Tecnoprint, 2001; *Dizionario biografico del movimento sindacale nelle Marche 1900-1970*, a cura di Roberto Giulianelli e Massimo Papini, presentazione di Gianni Venturi, Roma, Ediesse, 2006.

¹³ Luca Guazzati, *L'Oriente di Ancona. Storia della Massoneria dorica (1815-1914)*, Ancona, affinità elettive, 2002.

¹⁴ Ruggero Giacomini, *Ancona durante il fascismo. Resistenza e repressione negli anni Trenta dalle carte di polizia*, Ancona, il lavoro editoriale, 1994.

sco¹⁵, molto c'è ancora da indagare sulla storia politica della città, sulla storia dei movimenti e dei partiti, sulle lotte amministrative e le dinamiche elettorali e sugli stessi esponenti del lungo periodo liberale, compreso tra 1861 e 1922; viceversa, per altri tornanti essenziali hanno supplito alcune ricostruzioni generali di storia marchigiana¹⁶.

Negli ultimi anni del Novecento è venuta in soccorso una nuova tipologia di analisi che coniuga la ricerca biografica con quella prosopografica, la storia politica con quella sociale, l'indagine del contesto territoriale con quello nazionale.

Ci riferiamo al filone, praticato con apprezzabili risultati nella penisola, dello studio dei notabili¹⁷. In realtà, quella sui notabili non è ancora propriamente una categoria storiografica, vista la varietà delle tipologie notabili e delle loro realtà territoriali di riferimento; e così il termine viene spesso confuso e sovrapposto alle élites, ai ceti egemoni, alla borghesia.

Partendo dalle note indicazioni di Max Weber¹⁸, il notevole è un detentore di un'autorità sociale, un uomo che vive di politica, esercita funzioni amministrative e tiene una condotta di vita in cui il prestigio è segno di potere; il notevole eletto in Parlamento investe quest'autorità nel settore politico, la conferma e la amplia.

Il caso marchigiano rappresenta un campione decisamente interessante.

Tra 1860 e 1861 si compie nelle Marche non solo un processo di *piemontesizzazione*, cioè di estensione di leggi e istituti dello Stato liberale piemontese al resto della regione, ma anche un'opera di *selezione* della nuova classe dirigente, cioè di dirigenti che avrebbero governato la nuova regione in nome del governo costituzionale di Vittorio Emanuele II; a questi nuovi dirigenti

¹⁵ Da ultimo, Archivio di Stato di Ancona-Istituto regionale per la storia del movimento di liberazione nelle Marche, *Una vita per l'ideale l'impegno politico e sociale di Oddo Marinelli nell'Ancona della prima metà del Novecento attraverso il suo archivio*, a cura di Giovanna Giubbini, Ancona, affinità elettive, 2006.

¹⁶ Negli ultimi anni sono comparsi, sui primi due decenni del Novecento, Lidia Pupilli (a cura di), *Le Marche in età giolittiana (1900-1914)*, Ancona, Deputazione di storia patria per le Marche, 2007, e Gilberto Piccinini (a cura di), *Le Marche e la Grande Guerra (1915-1918)*, Ancona, Assemblea Legislativa delle Marche-Istituto per la storia del Risorgimento italiano-Comitato provinciale di Ancona, 2008; sul primo dopoguerra, Massimo Papini, *Le Marche tra democrazia e fascismo 1918-1925*, Ancona, il lavoro editoriale, 2000; sulla Resistenza, Ruggero Giacomini, *ribelli e partigiani la resistenza nelle Marche 1943-1944*, Ancona, affinità elettive, 2008 (1° edizione, 2005), e Sergio Sparapani (a cura di), *La guerra nelle Marche 1943-1944*, Ancona, il lavoro editoriale, 2005; sulla rappresentanza parlamentare Marco Severini, *Protagonisti e controfigure. I deputati delle Marche in età liberale (1861-1919)*, Ancona, affinità elettive, 2002, e Id., *Notabili e funzionari. I deputati delle Marche tra crisi dello Stato liberale e regime fascista (1919-1943)*, Ancona, affinità elettive, 2006; utile, inoltre, il *Dizionario Biografico dei Marchigiani*, Ancona, il lavoro editoriale, 2007 (3° edizione).

¹⁷ Un primo contributo storiografico in Luigi Ponziani (a cura di), *Le Italie dei notabili: il punto della situazione*, in «Abruzzo contemporaneo», 10-11, 2000.

¹⁸ Max Weber, *Economia e società*, a cura di Pietro Rossi, Milano, Comunità, 1980 (1° edizione, 1961).

viene richiesto patriottismo, lealismo monarchico, tutela delle libertà politiche e civili, difesa della tradizione laica e moderata del Risorgimento, in contrapposizione con i principi della democrazia repubblicana e radicale¹⁹.

In poche parole, si chiede di rappresentare e tutelare, in un sistema gerarchico, accentrato ed elitario, i diritti dei vincitori: la repentina conclusione delle lotte risorgimentali porta alla ribalta un ceto di notabili che, costituito da un ristretto gruppo di proprietari terrieri e professionisti cittadini, dunque di estrazione in parte aristocratica e in parte borghese, si impadronisce delle amministrazioni locali e del governo della cosa pubblica, estromette gli uomini del Partito d'azione e si impossessa delle ex proprietà ecclesiastiche.

Questi notabili vantano spesso trascorsi patriottici e democratici, costituiscono un gruppo sicuramente eterogeneo e differente da città a città, ma sanno individuare un comune denominatore nella lunga gestione del potere e nella difesa dell'autorità costituita; l'Unità rappresenta un indubbio spartiacque storico, ma se si osservano più da vicino le caratteristiche di questo ceto di notabili – fisionomia conservatrice; orientamento politico moderato e filoministeriale; assenza di una piattaforma programmatica all'infuori della tutela della proprietà terriera e, dunque, degli interessi dell'aristocrazia fondiaria – si comprende come alcuni studiosi abbiano sostenuto che forte sia la continuità tra Stato pontificio e Stato italiano²⁰.

Queste linee di fondo si saldano, dopo il 1876 e l'avvento al potere della Sinistra, con il trasformismo²¹ di Depretis e di Crispi, rivelano le prime crepe con l'affermazione elettorale della principale forza di opposizione, cioè di quel repubblicanesimo che si presenta come sintesi delle idealità mazziniane e delle aspirazioni democratiche (suffragio universale; estensione dei diritti politici; anticlericalismo; repubblica, etc.), e poi di socialisti, radicali e anarchici; in età giolittiana, il liberalismo anconetano e marchigiano si distingue per un prevalente orientamento filo-sonniniano, conservatore e alternativo ai programmi del leader di Dronero²².

¹⁹ Per i dati biografici e le vicende elettorali ho fatto ricorso ai miei *La rete dei notabili*, cit., e *Protagonisti e controfigure*, cit., e a *Dizionario degli Avvocati di Ancona*, a cura di N. Sbano, Ancona, il lavoro editoriale, 2009.

²⁰ Paola Magnarelli, *Società e politica dal 1860 a oggi*, in *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi. Le Marche*, a cura di Sergio Anselmi, Torino, Einaudi, 1987, pp. 121-205.

²¹ Vasto è stato il dibattito sul trasformismo in questi ultimi anni. Si vedano, in particolare, Alfio Mastropaolo, *Notabili, clientelismo e trasformismo*, in *Storia d'Italia*, "Annali 17", *Il Parlamento*, a cura di Luciano Violante, Torino, Einaudi, 2001, pp. 773-816, e per una ricostruzione generale, Giovanni Sabbatucci, *Il trasformismo come sistema*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

²² Su Giolitti si veda Aldo Alessandro Mola, *Giolitti. Lo statista della nuova Italia*, Mondadori, Milano, 2006 (1° edizione, 2003). A livello marchigiano, sono stati recentemente studiati i casi di Fano e Senigallia, analogo, il primo, e opposto, il secondo, a quello anconetano. Si veda *La soglia della modernità. Fano antigiolittiana [1900-1914]*, a cura di Paolo Giannotti, quaderno di «Nuovi Studi Fanesi», 5, 1998; Alessandro Baldelli, *La "tregua amministrativa" di Senigallia (1905-1910)*, Ancona, affinità elettive, 2008.

La Grande Guerra avrebbe rimescolato le carte in gioco, mentre il primo dopoguerra avrebbe posto fuori gioco i notabili, non senza alcune possibilità di reinserimento nel regime fascista.

Torniamo a questi ultimi. Uno dei maggiori problemi della storiografia italiana ed europea dell'ultimo ventennio è stato quello di definire i notabili.

Un recente Seminario internazionale, svoltosi a Verona e intitolato *Notabili e storia d'Italia. Caratteri e geografia del notabilato italiano (1861-1922)*, ha fissato alcuni punti fermi da cui far ripartire una nuova stagione di studi: la definizione di fondo del notevole; il forte legame con il territorio; il riferimento ad un determinato periodo della storia d'Italia; la necessità di confrontarsi con le coeve ricerche europee²³.

Il notevole è pertanto un personaggio che sviluppa una lunga carriera politica, a livello centrale e locale; spesso abbandona, per la politica, attività preesistenti; occupa spazi e posizioni preminenti in campo amministrativo e culturale; inoltre, assume il ruolo di *cemento* dell'ordine sociale, svolgendo un'inestricabile mediazione tra centro e periferia, tra pubblico e privato, ricorrendo altresì a pratiche particolaristiche e clientelari, in una continua attività di relazione e di controllo del territorio; è un grande controllore del mercato politico e dei serbatoi elettorali, sa gestire spazi pubblici e controllare informazione e opinione pubblica, utilizzando spesso una struttura verticistica di dipendenti e collaboratori; riveste un ruolo importante, di cerniera e di mediazione, nei rapporti tra Stato e Chiesa²⁴.

Esaurita questa premessa metodologica, focalizziamo la situazione di Ancona.

Subito dopo il 1861 la città pare acquistare notevole importanza sia per il suo ruolo strategico-militare sia per la sua designazione a capoluogo regionale: negli anni sessanta, diventa piazzaforte militare di prima classe, il sovrano e i principi di casa Savoia vi compiono frequenti visite, le colline circostanti vengono fortificate; inoltre viene promosso uno straordinario ampliamento urbanistico e già nell'ottobre 1861 il Consiglio comunale, eletto nel gennaio precedente, vara il primo di una serie di Piani urbanistici che cambieranno il volto della città²⁵.

Tuttavia, l'annessione di Venezia nel 1866 declassa il porto dorico che cessa di essere la base della flotta militare, con la pessima spedizione navale di Lissa dell'ammiraglio Persano che parte proprio da Ancona; l'epidemia di colera del 1865, importata dall'Egitto, paralizza la vita cittadina e causa 1.500

²³ Sul convegno veronese, cfr. Augusto Ciuffetti, *Notabili e storia d'Italia*, in «Proposte e ricerche», 61, 2008, pp. 183-188.

²⁴ Marco Severini, *I notabili: ruolo storico e bilancio storiografico*, in «Pesaro città e contà», n. 27, 2008, pp. 65-72.

²⁵ Fabio Mariano, *Dalla città del Positivismo alla città del Fascismo*, in *Ankon*, cit., pp. 27-44.

vittime; l'abolizione del porto franco riporta in auge una recessione economica che non si è mai fermata, ma che comporta pesanti ripercussioni sociali: nel 1869 la popolazione dorica, esacerbata dall'aumento sulle tasse e sui generi di consumi decretato dalle autorità comunali, si raccoglie indignata sotto le finestre del Palazzo municipale e invade il pianterreno, interrompendo una riunione di Giunta e minacciando di gettare dalla finestra il sindaco Francesco Matteucci; sono necessari due reggimenti di linea per ristabilire l'ordine e a ciò seguono una serie di arresti e la promessa dell'abolizione del vituperato dazio consumo.

L'età della Destra storica (1861-76) è dunque per Ancona un periodo di instabilità e inquietudine, ma anche di riconquistata prevalenza della vita civile su quella militare: il capoluogo viene dotato dei servizi essenziali tipici di una città moderna, statalista negli strumenti e positivista nell'ideologia. La classe dirigente coglie in queste trasformazioni una profonda occasione per rafforzare il proprio ruolo e stringere nuovi contatti con il contesto nazionale: personaggi «eclettici»²⁶ e di maggiore visibilità nazionale come Augusto Elia gettano le basi per sviluppare una carriera politico-parlamentare di lungo periodo.

In Parlamento vengono eletti, nel primo quindicennio unitario, personalità come Cavour nel 1861 e Nino Bixio nel 1865, ma entrambi optano per altri collegi. Deputati effettivi risultano Annibale Ninchi, Giovanni Bonomi, Augusto Riboty, Michele Fazioli, Edoardo D'Amico e Giuseppe Guerrini: tranne Riboty e D'Amico, extra-marchigiani, si tratta di personalità di secondo ordine, che hanno fatto scomparire in fretta i loro trascorsi cospirativi e democratici per aderire alla causa liberal-monarchica.

Vanno segnalati Ninchi, un ex amministratore della pontificia Banca romana e brillante avvocato, fautore di un liberalismo laico e radicale che alla Camera si impegna su questioni giuridiche e finanziarie e sui rapporti Stato-Chiesa, e Fazioli, eroico difensore della Repubblica Romana del 1849, poi transitato tra le file moderate, sindaco della città a metà degli anni settanta. In sostanza, due ex radical-democratici che hanno conosciuto un processo di notabilizzazione, senza peraltro conoscere i riflettori della ribalta politica nazionale.

Se nel primo periodo post-unitario la città viene rappresentata in Parlamento da sei figure di secondo piano, per tutta l'età della Sinistra, cioè dal 1876 al 1897, c'è invece un solo deputato, un notevole di tutto rispetto come Augusto Elia²⁷.

²⁶ Pietro Rinaldo Fanesi, *La classe dirigente anconetana dall'unità alla Repubblica*, in *ibidem*, pp. 50 sgg.

²⁷ Si veda le voci biografiche di Vladimiro Satta su *Antonio, Augusto e Leopoldo Elia* in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1993, 42, pp. 465-471, e in *Dizio-*

È questi il rampollo di una famiglia anconetana di radici popolari, molto conosciuta in città, di acclarati sentimenti patriottici e dedita alla marineria, figlio di quell'Antonio eroe della Repubblica Romana, condannato a morte nel 1849 senza aver commesso alcun reato. Ventenne, Augusto partecipa ai combattimenti e alle azioni navali in difesa della Repubblica, ma dopo la tragica fine del padre ripara a Malta dove intraprende la carriera navale conseguendo il diploma di capitano di lungo corso; mantenendo uno sguardo vigile sulla situazione italiana, trascorre diversi anni negli Stati Uniti e rientra in Italia nel 1859. Raggiunto a Como Garibaldi, per il quale nutre una profonda ammirazione e che lo ricambia in termini di affetto e stima anche per la memoria del padre, Elia combatte tra i Cacciatori delle Alpi nel Bresciano e, in seguito, segue il nizzardo a Modena e Rimini, svolgendo delicate missioni. Nel 1860 prende parte attiva alla Spedizione dei Mille, militando come secondo di Bixio sul «Piemonte» e salvando a Calatafimi Garibaldi da una scarica di fucileria: vedendo il generale esposto al fuoco borbonico, Augusto non esita a far scudo con il proprio corpo, rimediando una grave ferita alla bocca; prontamente soccorso dallo stesso Garibaldi, l'anconetano rimane a lungo tra la vita e la morte e, dopo dolorose cure, si ristabilisce completamente solo nel 1863. Negli anni successivi mantiene contatti con l'entourage patriottico e conspirativo, e con Bixio in particolare, e torna a combattere nella guerra del 1866, comandando una flottiglia sul Garda e ricevendo la promozione a colonnello; nel 1867 partecipa alla campagna nell'Agro romano²⁸, dopo di che si dedica alla carriera politica e imprenditoriale.

Divenuto uno dei principali esponenti del Partito d'azione nelle Marche, Elia si avvicina alla Sinistra costituzionale, accetta le istituzioni monarchiche e viene per questo vivacemente attaccato dai repubblicani intransigenti. La sua elezione in Parlamento – supera in ballottaggio, il 12 novembre 1876, l'ex deputato Ninchi – è un evidente segno della svolta trasformista e della sua evoluzione notabile: in venti anni, dieci dei quali con lo scrutinio di lista, nessuno riesce concretamente a contendergli il posto in Parlamento, posto che diventa una sorta di vitalizio.

Del resto, l'ex patriota si batte alla Camera per gli interessi della città natale e ciò rassicura l'elettorato moderato che lo ha scelto: si impegna a fondo per lo sviluppo della cantieristica e della marina mercantile e militare; in Ancona è consigliere ed assessore comunale, membro del Consiglio provinciale (di cui

nario Biografico dei Marchigiani, il lavoro editoriale, Ancona, 2002 (2° edizione), pp. 194-195; per l'attività parlamentare rinvio a Severini, *Protagonisti e controfigure*, cit., *ad nomen*, mentre per l'attività liberomuratoria del «massone più conosciuto del capoluogo», si veda Guazzati, *L'Oriente di Ancona* cit., *ad nomen*.

²⁸ Marco Severini, *I ricordi del garibaldino Augusto Elia*, in *Per Garibaldi*, a cura di S. Mogliani, V. Pizzo, Arrone, Thyrus, 2009, pp. 129-141.

è pure vicepresidente), presidente della Camera di commercio e di altre associazioni; poi si trasferisce a Roma.

Divenuto imprenditore economico di successo costituisce, grazie al banchiere Tanlongo e all'interessamento del premier Depretis, una Società per lo sfruttamento delle risorse agricole ed ittiche delle isole Tremiti la quale, pur avviando una radicale trasformazione di un'area particolarmente arretrata, lo trascina in guai giudiziari dai quali si salva con una transazione non proprio favorevole. Le sue fortune politiche tramontano negli ultimi anni del secolo allorché viene coinvolto nello scandalo della Banca romana, dal quale esce però pulito. Ritiratosi nel 1897 a vita privata, Elia, insignito di onorificenze e medaglie, si dedica alla stesura delle sue memorie, viene accolto con venerazione ogni qual volta torna ad Ancona²⁹ e le sue ultime posizioni politiche, dopo il 1910, vanno a favore della guerra libica, del nazionalismo e del dannunzianesimo.

La lunga carriera parlamentare, il forte radicamento territoriale, la larga influenza esercitata sugli equilibri di potere locale, le altolocate aderenze con gli ambienti politici e governativi della capitale, le relazioni con gli ambienti economici nazionali, attestano la fisionomia notabile di Elia.

Gli ultimi anni dell'Ottocento ribaltano la situazione politica e generale di Ancona.

Il repubblicanesimo ha abbandonato l'astensionismo elettorale di eredità mazziniana e combatte alacremente per conquistare spazi e visibilità nel contesto politico; la massoneria è sempre più radicata nel tessuto cittadino e lo stesso Elia risulta affiliato dal 1872 alla Loggia Giuseppe Garibaldi, costituitasi in Ancona nel 1862 e seconda in ordine cronologico, dopo quella di Livorno, ad essere intestata all'*eroe dei due mondi*, il «Primo massone d'Italia»³⁰; nascono e si diffondono i circoli socialisti e anarchici e la rivolta per il caroviveri del 1898 scoppia in Ancona con quattro mesi d'anticipo rispetto al resto della penisola³¹; anche i cattolici si fanno sempre più sentire, prima subalterni ai liberali nel quadro dell'alleanza clericomoderata, ma poi sempre più sensibili

²⁹ Si veda, ad esempio, «L'Ordine-Corriere delle Marche», 28-29 settembre 1912, che lo celebra «fulgido canto dell'epopea italiana» e «paladino di Garibaldi».

³⁰ Nel 2007, nella ricorrenza del bicentenario della nascita di Giuseppe Garibaldi, sono usciti diversi lavori sul personaggio, sulla sua epoca e sul suo mito. Rassegne dei principali studi sull'argomento in Marco Severini, *The Disciplined Revolutionary: Garibaldi and his Myth: a survey of bicentennial publications in Italy*, in «Journal of Modern Italian Studies», vol. 13, n. 4, 2008, pp. 532-535, e Id., *Studi e ricerche su Garibaldi nella ricorrenza bicentennale*, in *Le relazioni tra Stati Uniti e Italia nel periodo di Roma capitale*, a cura di Daniele Fiorentino e Matteo Sanfilippo, Roma, Gangemi, 2008, pp. 167-185.

³¹ Sergio Anselmi, *Ancona e la provincia nella crisi di fine secolo. I moti per il carovita*, Urbino, Argalia, 1969. Forti i riflessi dei moti sull'Anconetano: per il caso senigalliese si veda Roberto Giulianelli, *Un eretico in Paradiso Ottorino Manni: anticlericalismo e anarchismo nella Senigallia del primo Novecento*, Pisa, Bfs, 2007, pp. 28-37.

alla predicazione di un sacerdote di Monte San Pietrangeli che per la prima volta reclama, anche per i cattolici, il diritto di partecipare alla vita politica e per questo viene posto ai margini della Chiesa e scomunicato; Romolo Murri trascorre i primi anni del Novecento proprio nel capoluogo dorico, protetto fino al 1907 dal cardinal Achille Manara³².

Il riflesso di questi cambiamenti lo si vede anche nella deputazione anconetana che lungo l'intera età giolittiana viene rappresentata in Parlamento da tre esponenti repubblicani: l'ex garibaldino e fervente mazziniano Giovanni Battista Bosdari, di famiglia comitale ragusea, denunciato e arrestato per attentato alla sicurezza dello Stato, poi sindaco per pochi mesi nel 1876, è la voce che nel 1898 si leva dalle colonne del «Lucifero» per denunciare la condizione di estrema povertà di Ancona e appoggiare le rivolte popolari. Alla morte di Bosdari, avvenuta il 4 dicembre 1900, una consultazione suppletiva designa come rappresentante alla Camera del capoluogo marchigiano il veneto Domenico Barilari, combattente nella seconda guerra d'indipendenza e ferroviere, trasferitosi ad Ancona dove diventa un politico di professione, arrestato nel 1874 a Villa Ruffi, particolarmente tenace nell'impegno politico nel quale concilia la visione mazziniana e le convinzioni irredentistiche: Barilari è soprattutto il primo direttore del «Lucifero», il foglio storico della democrazia repubblicana e dunque il leale avversario de «L'Ordine» di Giacomo Vettori; nel 1909 Ancona elegge Domenico Pacetti, un brillante avvocato che ha avuto come maestri Saffi e Carducci e mantiene il seggio parlamentare fino al 1919.

Pacetti è massone, ma soprattutto appartiene alla corrente conservatrice e nazionalista di un partito, il Pri, che si spacca di fronte al conflitto libico e vive la successiva lacerazione in maniera drammatica: al «Lucifero», affidato a Pietro Nenni, un focoso romagnolo sceso nelle Marche per portare passione e slancio rivoluzionari³³, l'ala pacettiana contrappone un altro giornale «Il Vecchio Lucifero» per rimarcare il presunto tradimento dei valori originari. Figlio di un capitano marittimo, a seguito della morte del padre e del dissesto del patrimonio familiare, a ventidue anni Pacetti diventa impiegato ferroviario per sostenere la numerosa famiglia, poi si distingue come avvocato e docente di scuola media e compie l'intero cursus politico-amministrativo (consigliere, assessore e, dal 1920 al 1922, sindaco); viene confermato alla Camera nel 1913, pur avendo contro la maggioranza del partito e della direzione politica.

³² Un recente profilo biografico su Murri è proposto da Giuseppe Rossi in Id. (a cura di), *Le città di Romolo Murri*, Fermo, Andrea Livi Editore, 2007, pp. 7-23; l'ultimo corposo volume sul personaggio cui ha preso parte il suo maggiore studioso, Lorenzo Bedeschi (scomparso nel 2006), è *Romolo Murri e i murrismi in Italia e in Europa cent'anni dopo*, a cura di Ilaria Biagioli, Alfonso Botti e Rocco Cerrato, Urbino, QuattroVenti, 2004. Una recente rassegna storiografica in M. Severini, *Alcuni studi recenti su Romolo Murri*, in «Ricerche di storia politica», 3, 2008, pp. 347-353.

³³ Sul triennio marchigiano del futuro leader socialista rinvio a Marco Severini, *Nenni il sovversivo. L'esperienza a Jesi e nelle Marche (1912-1915)*, Venezia, Marsilio, 2007.

Ad Ancona scoppia la Settimana rossa che porta momenti di panico collettivo in tutta Italia in quel famoso giugno 1914, ma solo nelle Marche e in Romagna il moto assume una valenza insurrezionale: nel paese isolato si rincorrono allarmismi infondati e notizie clamorose come quelle dell'abdicazione del sovrano e della proclamazione della repubblica³⁴.

Con la prima guerra mondiale la città subisce una nuova militarizzazione: ripetutamente esposta ai bombardamenti della flotta, alle incursioni aeree e, addirittura, nell'aprile 1918, anche ad una terrestre da parte degli austro-ungarici, Ancona diviene base di una flottiglia di sommergibili, sede di un Comando marittimo di difesa e del comando VII Corpo d'Armata; protetta da una consistente squadra di idrovolanti, ospita lavori di potenziamento portuale e assume, con il prolungarsi del conflitto, una importanza strategica maggiore. Di fatto, la vita della città risulta subordinata alle esigenze militari, l'attività politica si riduce al lumicino (la stessa sezione dorica del potente Sindacato ferrovieri chiude i battenti nel gennaio 1915, riapre nell'agosto 1916, ma subisce nuovi e pesanti contraccolpi nel periodo successivo alla disfatta di Caporetto) e in funzione della guerra vengono organizzati servizi sociali ed assistenziali da parte dei gruppi patriottici e interventisti e dei ceti dirigenti³⁵.

Il dopoguerra disegna anche ad Ancona scenari politici completamente mutati: l'ostilità popolare alla guerra, l'antimilitarismo politico e rivoluzionario, i moti per il caroviveri e le nuove consultazioni popolari assestano un colpo mortale al potere dei notabili³⁶.

Pacetti si divincola bene nel mutato contesto e grazie a quel moderatismo che non gli ha impedito di assumere decisioni controcorrente e discusse – membro della Giunta delle elezioni, il 3 marzo 1916 dà a sorpresa il suo voto in favore della convalida a deputato di Fano del liberale-moderato Ruggero Mariotti, contrapposto al radico-massone Giovanni Ciraoło³⁷ –, diventa nel 1920 sindaco di Ancona, rende omaggio nel 1922 alle camicie nere che hanno preso possesso della città, si segnala nel 1923 tra gli scissionisti repubblicani di destra³⁸ e sostiene nel 1924 il listone governativo-fascista³⁹.

³⁴ Una ricostruzione degli eventi nelle Marche in *La Settimana Rossa nelle Marche*, a cura di Gilberto Piccinini e Marco Severini, Ancona, Istituto per la storia del movimento democratico e repubblicano nelle Marche, 1996.

³⁵ Marco Severini, *L'Anconetano*, in *Le Marche e la Grande Guerra (1915-1918)*, cit., pp. 129-152.

³⁶ Papini, *Le Marche tra democrazia e fascismo*, cit., pp. 13-106.

³⁷ Marco Severini, *Vita da deputato. Ruggero Mariotti 1853-1917*, Venezia, Marsilio, 2000, pp. 94-97.

³⁸ Nel gennaio 1923 nasce la Federazione repubblicana autonoma della Romagna e delle Marche, scissione che mise a dura prova il Pri: *Giovanni Conti politico, costituente, storico*, a cura di Lidia Pupilli, Ancona, il lavoro editoriale, 2010, pp. 28 sgg.

³⁹ Sul listone si rinvia a Marco Severini, *Il listone e le elezioni del 1924. Contributo per uno studio sulla formazione della classe dirigente fascista*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia», Universi-

Cavalca, dunque, esperienze politiche diverse, si mantiene ai vertici della vita pubblica dorica per circa un ventennio, vanta appoggi e frequentazioni trasversali: un autentico notabile, che però muore proprio nel 1924.

Se con l'avvento del regime un nuovo ceto politico si insedia ai vertici del capoluogo, non pochi notabili dimostrano capacità di adattamento al nuovo ordine di cose e si ritagliano posti di una certa responsabilità durante il ventennio.

Ma con questo si esula dai confini periodizzanti ricordati all'inizio della trattazione e, del resto, manca ancora una storia delle Marche sotto il regime fascista.

Un motivo in più per sperare, dalle ricerche già predisposte e dai progetti in corso, nuova luce sul ruolo storico dei notabili.

Luana Montesi

Risorse *on line* per la ricerca storica contemporanea¹

Con il presente saggio ci si propone di offrire, più che una ricostruzione del dibattito teorico che ha accompagnato fin dal suo nascere la questione relativa al rapporto tra lo storico ed Internet², un'analisi ed una conseguente valutazione critica della consistenza dell'offerta *on line* in lingua italiana relativamente al settore della storia contemporanea³.

Di fronte al proliferare di siti e portali di argomento storico, si avverte infatti la necessità di proporre un approccio pragmatico alla rete capace di fornire alcune mappe di orientamento che possano permettere di sfruttare con maggiore criticità le innumerevoli potenzialità offerte dal *web*.

Oggetto di riflessione, pur nella consapevolezza dell'impossibilità di offrire una rassegna esauriente di tutte le risorse elettroniche concernenti il nostro settore di studio, sarà pertanto l'analisi della trasposizione in rete dei tradizio-

¹ I siti *web* citati nel presente lavoro sono stati consultati per l'ultima volta il 22 novembre 2008.

² Tale dibattito ha visto alternarsi a momenti di entusiasmo tecnologico acritico, vere e proprie manifestazioni di radicale scetticismo circa l'utilizzo del nuovo *medium*. La prima sistematizzazione del nuovo scenario inauguratosi in seguito all'avvento di Internet è stata formulata da Rolando Minuti, *Internet e il mestiere di storico. Riflessioni sulle incertezze di una mutazione*, in «Cromohs», VI, 2001, <http://www.cromohs.unifi.it/6_2001/rminuti.html>, saggio di cui offre una esauriente trattazione Filippo Ciochetti, «*Internet e il mestiere di storico: a proposito di una recente pubblicazione*», in «Memoria e Ricerca», n.s., 15, 2004, <<http://www.fondazioneasadioriani.it/modules.php?name=MR&op=body&cid=297>>. Sull'incontro tra storiografia e computer si rimanda ai diversi saggi presenti nel volume di Simonetta Soldani, Luigi Tomassini (a cura di), *Storia&Computer. Alla ricerca del passato con l'informatica*, Milano, Bruno Mondadori, 1996 e al testo di Oscar Itzcovich, *L'uso del calcolatore in storiografia*, Milano, Franco Angeli, 1993.

³ Si vedano Guido Abbattista, *Problemi di valutazione delle risorse telematiche per la ricerca storica*, <http://www.storia.unifi.it/_storinforma/Ws/biblio/Abbattista%20-%20Valutazione.rtf> e Elena Boretti, *Valutare Internet. La valutazione di fonti di documentazione web*, <<http://www.aib.it/aib/contr/boretti1>>. Sulla rete come strumento di produzione e di comunicazione di saperi storici utile Filippo Ciochetti, *Le guide alle risorse storiche online: una rassegna critica*, in «Cromohs», VII, 2002, <<http://www.cromohs.unifi.it/index.html>>. Per una sitografia dedicata alla storia contemporanea è di fondamentale importanza Serge Noiret, *Percorsi web. Storia contemporanea*, «L'Informazione Bibliografica», XXVIII, 1, gennaio-marzo 2002, pp. 95-114.

nali strumenti di mediazione del sapere⁴: le banche dati bibliografiche, i cataloghi e i metacataloghi bibliotecari, le riviste elettroniche, i motori di ricerca e i portali disciplinari⁵.

La motivazione e l'interesse nei confronti di questa tematica derivano dalla convinzione che la trasformazione delle strategie e delle tecniche comunicative ha cambiato le modalità di accesso alla documentazione utile per la ricerca e ridefinito gli stili di comunicazione dei risultati della stessa (grazie, ad esempio, al processo di condivisione di dati e strumenti sia nella fase di impostazione del lavoro, sia in quella di elaborazione e di comunicazione dei risultati attraverso la diffusione di versioni provvisorie di saggi)⁶. Lo storico di oggi, infatti, è sempre più chiamato a porsi in relazione con rinnovate pratiche di ricerca che lo inducono a confrontarsi con saperi e competenze un tempo esclusive di altre professioni intellettuali.

Ma se il processo di «democratizzazione» della cultura storica avviatosi in seguito all'aumento di siti tematici di interesse storico, da una parte ha favorito la diffusione e la moltiplicazione dei centri produttori di informazioni e del sapere storiografico in ambiti extra accademici avviando, come sostiene Peppino Ortoleva, «un processo di socializzazione del lavoro intellettuale che trasforma le gerarchie tra storici, archivisti e bibliotecari»⁷, dall'altro ha privato la storia di quella necessaria mediazione culturale offerta dagli operatori specializzati sopra citati, rischiando di configurarla «come un insieme di narrazioni talvolta proposte acriticamente»⁸. Per ovviare a questo inconveniente, appropriarsi di strumenti di ricerca e di valutazione delle risorse disponibili diventa indispensabile per continuare a garantire la scientificità del «mestiere di storico».

⁴ Stefano Vitali, *Passato digitale. Le fonti dello storico nell'era del computer*, Milano, Bruno Mondadori, 2004, p. 1.

⁵ La tematica inerente gli archivi storici, le istituzioni e le associazioni di storia contemporanea, ormai presenti in rete ed in grado di offrire, nei rispettivi siti, materiale utile per la ricerca, sarà oggetto di un successivo saggio. Le questioni metodologiche che i prodotti editoriali digitali presenti *on line* pongono allo storico che voglia utilizzarli come fonti, data la specificità della tecnologia che li ha generati e che li conserva, necessita infatti una trattazione esclusiva e dedicata.

⁶ Il tema fu trattato nel corso di un Seminario SISSCO (Società Italiana per lo Studio della Storia Contemporanea) dal titolo *Linguaggi e siti: lo storico on line*, che si svolse dal 6 all'8 aprile 2000 presso l'Istituto Universitario Europeo di Badia Fiesolana e l'Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Studi Storici e Geografici. Per l'elenco degli interventi, alcuni consultabili *on line*, si veda <<http://www.sissco.it/index.php?id=326>>.

⁷ Peppino Ortoleva, *Presi nella rete? Circolazione del sapere storico e tecnologie informatiche*, in Soldani-Tomassini (a cura di), *Storia&Computer*, cit., pp. 64-82; Peppino Ortoleva, *La rete e la catena. Mestiere di storico al tempo di Internet*, «Memoria e Ricerca», n. s., 3, 1999, <<http://www.fondazionecasadiorini.it/modules.php?name=MR&op=body&id=76>>. Utile anche il saggio di Carlo Spagnolo, Stefano Vitali, *Introduzione*, in Antonino Criscione, Serge Noiret, Carlo Spagnolo, Stefano Vitali (a cura di), *La Storia al tempo di Internet. Indagine sui siti italiani di storia contemporanea*, Bologna, Patron Editore, 2004, pp. 11-14.

⁸ Ezio Raimondi, *Presentazione*, in Criscione, Noiret, Spagnolo, Vitali (a cura di), *La Storia al tempo di Internet*, cit., p. 9.

Quando ci si appresta a svolgere qualsiasi attività di ricerca è necessario effettuare una preliminare indagine di tipo bibliografico che fornisca un quadro dettagliato di ciò che è stato pubblicato sull'argomento oggetto del nostro studio. Nello svolgimento di questa attività lo storico, oggi, ha a disposizione alcuni strumenti *on line* di particolare utilità quali le banche dati bibliografiche e i cataloghi e metacataloghi bibliotecari.

Le banche dati bibliografiche sono un insieme di informazioni elettroniche organizzate e indicizzate al loro interno in modo da poter essere fruibili da parte di qualsiasi utente⁹. È di fondamentale importanza, per iniziare una ricerca storica dalla bibliografia, la *Bibliografia Storica Nazionale* pubblicata dalla Giunta Centrale per gli Studi Storici fin dal 1942 e *on line* dal 2000¹⁰ con l'obiettivo di offrire un censimento annuale della produzione storiografica pubblicata in Italia anche in lingua straniera (comprendente sia monografie e atti di convegni, sia articoli pubblicati in riviste specializzate).

Oltre ad utilizzare le bibliografie, lo storico si avvale anche, soprattutto se effettua una ricerca «per soggetto», dei cataloghi bibliotecari che permettono di localizzare i testi utili¹¹. Sebbene a questo tipo di strumento facciano ricorso non solo gli storici bensì l'intera comunità di studiosi, tanto da far ritenere che la riflessione su questi strumenti appartenga più all'ambito biblioteconomico che a quello prettamente storiografico, è fuor di dubbio che è proprio questo servizio, di cui sarebbe difficile non riconoscere l'utilità, ad essere stato maggiormente fatto proprio dagli storici.

Oggi la rete ci permette di consultare i cataloghi *on line* grazie all'OPAC SBN¹² (On Line Public Access Catalogue), un *software* costituito da un *database* dotato di un proprio motore di ricerca e di una interfaccia di accesso ai dati in esso archiviati. Effettuare una ricerca attraverso l'OPAC da un semplice computer connesso alla rete, dato che l'accesso è pubblico, ci permette quindi di visionare, tenendo ben presente il criterio di catalogazione adottato dalle singole biblioteche¹³, le schede catalografiche degli enti aderenti al Siste-

⁹ Pierluigi Giovannucci, *Banche dati: definizione, tipologia, accesso*, in Luisa Meneghini (a cura di), *Ricerca storica e informatica: un manuale d'uso*, Roma, Bulzoni, 2007, pp. 37-50.

¹⁰ Vero e proprio repertorio della memoria storiografica italiana suddiviso in periodi, aree tematiche e ambiti geografici, la *Bibliografia* offre in rete uno spoglio parziale comprendente 47.450 schede (questo dato, si legge nel sito, è aggiornato al 3 novembre 2008): <<http://www.giunta-storica-nazionale.it/bibliografia.htm>>.

¹¹ In realtà va detto, accogliendo la tesi di Vitali, *Passato digitale*, cit., p. 84, che i cataloghi vengono sempre più utilizzati anche come strumenti di orientamento bibliografico, riducendo così la distanza che li separa dai repertori bibliografici. Utile, in questa direzione, Luisa Meneghini, *Cataloghi e metacataloghi bibliotecari*, in Meneghini (a cura di), *Ricerca storica e informatica: un manuale d'uso*, cit., pp. 23-35.

¹² <<http://www.sbn.it>>.

¹³ Molte biblioteche italiane, a differenza di quelle straniere, hanno infatti messo in rete solo il patrimonio librario più recente, lasciando in versione cartacea i fondi antichi. Pertanto, conoscere il criterio seguito dalle singole istituzioni è fondamentale per evitare di non trovare nell'OPAC testi che

ma Bibliotecario Nazionale, la rete delle biblioteche italiane che raggruppa biblioteche statali (tra cui le due Biblioteche Nazionali Centrali di Roma e Firenze), comunali, universitarie, di accademie, di istituzioni pubbliche e private operanti in diversi settori disciplinari ed organizzate in poli locali¹⁴.

Nel caso la ricerca per mezzo dell'OPAC non risultasse in grado di fornire i risultati attesi, può essere necessario ricorrere ai metacataloghi bibliotecari (o MetaOpac nazionali), strumenti dotati di una struttura piuttosto complessa che permette loro di effettuare interrogazioni cumulative su più cataloghi in linea contemporaneamente. Per l'Italia assume una rilevante importanza il MAI¹⁵, MetaOpac Azalai Italiano, nato nel 1999 dalla collaborazione tra l'AIB (Associazione Italiana Biblioteche) e il CILEA (Consorzio Interuniversitario Lombardo per l'Elaborazione Automatica) con lo scopo di affiancarsi ai due grandi cataloghi collettivi italiani (SBN e ACNP¹⁶, cioè Catalogo Italiano dei Periodici). Poiché il MAI interroga contemporaneamente molti cataloghi, può essere opportuno utilizzarlo per cercare documenti posseduti da poche biblioteche e che non si è riusciti a trovare in altri cataloghi di biblioteche vicine al luogo in cui ci si trova o nei grandi cataloghi collettivi italiani. In effetti, cercando nel MAI documenti comuni, si correrebbe il rischio di trovare molte risposte che risulterebbe oltremodo scomodo esaminare.

La comunicazione scientifica dell'attività di ricerca transita oggi anche attraverso le riviste elettroniche, ossia tutte quelle pubblicazioni periodiche che scelgono esclusivamente, per la loro diffusione, il supporto digitale assicurandosi così una maggiore rapidità nella comunicazione dei risultati della ricerca rispetto a quanto si possa ottenere con le pubblicazioni cartacee e, conseguentemente, una più ampia circolazione degli stessi. Va altresì detto che le pubblicazioni digitali hanno anche il vantaggio, in alcuni casi, di permettere l'estensione della ricerca e di sollecitare i lettori ad una qualche forma di contatto con l'autore dello studio¹⁷.

invece sono effettivamente in possesso della biblioteca ma non sono stati ancora riversati nel catalogo elettronico. Riccardo Ridi, *Biblioteche in linea*, in Guido Abbattista, Andrea Zorzi (a cura di), *Il documento immateriale. Ricerca storica e nuovi linguaggi (edizione on line)*, in *L'Indice dei libri del mese*, maggio 2000, Dossier n. 4, <<http://lastoria.unipv.it/dossier/index.htm>>.

¹⁴ Sugli OPAC esiste una vasta letteratura critica. Per un primo inquadramento di carattere generale si veda Fabio Metitieri, Riccardo Ridi, *Ricerche bibliografiche in Internet: strumenti e strategie di ricerca, Opac e biblioteche virtuali*, Milano, Apogeo, 1998; Fabio Metitieri, *Biblioteche in rete: istruzioni per l'uso*, Roma-Bari, Laterza, 2006. Senz'altro utile il sito dell'AIB (Associazione Italiana Biblioteche), <<http://www.aib.it>> e in particolare il manuale in linea di Alberto Petrucciari, Riccardo Ridi, *Guida alle fonti d'informazione della biblioteconomia in rete*, <<http://www.aib.it/aib/editoria/gfir.htm>> e il saggio di Claudio Gnoli, *Gli Opac. Una guida per il pubblico all'utilizzo dei cataloghi in linea*, <<http://www.aib.it/aib/contr/gnoli1.htm>>. Per gli OPAC italiani: <<http://www.aib.it/aib/lis/opac1.htm>>.

¹⁵ <<http://www.aib.it/aib/opac/mai2.htm3>>.

¹⁶ <<http://acnp.cib.unibo.it/cgi-ser/start/it/cnr/fp.html>>.

¹⁷ Michele Santoro, *Pubblicazioni cartacee e pubblicazioni digitali: quale futuro per la comunicazione scientifica?*, «Memoria e Ricerca», n. s., 8, 2001, <<http://www.fondazioneecasadiorini.it/modules>>.

Tra le riviste elettroniche, una prima e necessaria distinzione va fatta tra quelle che sono una versione elettronica di originali periodici cartacei¹⁸, quelle che *on line* offrono solo indici e *abstracts*¹⁹, e i periodici esclusivamente digitali²⁰. Prendendo in considerazione solo questi ultimi, indubbiamente diffusi anche in Italia sebbene la pratica della ricerca e della comunicazione storica sia ancora ancorata ai riferimenti tradizionali consolidatisi nel dominio cartaceo²¹, non si può non citare «Cromohs», *Cyber Review of Modern Historiography*²², la prima rivista interamente elettronica dedicata alla storia della storiografia moderna (comprendente anche quindi l'età contemporanea), nata nel 1995 dall'incontro tra Rolando Minuti dell'Università di Firenze e Guido Abbattista dell'Università di Trieste con l'obiettivo di promuovere l'uso della rete per l'informazione, la circolazione della produzione scientifica e la comunicazione con riferimento alle tematiche relative alla cultura storica dell'età moderna²³.

Sono sorte invece all'interno del Dipartimento di Discipline Storiche dell'Università di Bologna due distinte riviste elettroniche, entrambe ricche di

php?name=MR&op=body&id=255>. Sul punto si veda anche Mario Caricchio, Paola Volpini, *Sulla comunicazione storica in rete. Note per una riflessione dai «Cantieri di storia contemporanea»*, «Storia e Futuro», n. 10, febbraio 2006, <http://www.storiaefuturo.com/it/numero_10/laboratorio/5_comunicazione-storica-in-rete~167.html>.

¹⁸ Come è il caso dell'edizione elettronica della rivista «Il mestiere di storico. Annale SISSCO», <<http://www.sisso.it/index.php?id=10>> che viene reso disponibile nel sito della Società dopo essere stato pubblicato in versione cartacea, e dei «Quaderni della SISSCO», <<http://www.sisso.it/index.php?id=215>>.

¹⁹ Il riferimento è a «Contemporanea», edita da Il Mulino, «Passato e presente», edita da Franco Angeli, e nell'ambito degli studi di genere «Genesis», rivista della Società Italiana delle Storie, edita da Viella.

²⁰ Marco Mondini, *Periodici elettronici*, in Meneghini (a cura di), *Ricerca storica e informatica: un manuale d'uso*, cit., pp. 99-104. Per una trattazione più approfondita si rimanda a Carlo Spagnolo, *Riviste elettroniche e portali italiani di storia contemporanea*, in Criscione, Noiret, Spagnolo, Vitali (a cura di), *La Storia al tempo di Internet*, cit., pp. 161-190.

²¹ Questo, come opportunamente segnala Rolando Minuti, *Storiografia, riviste e reti: una transizione avviata?*, «Memoria e Ricerca», n. s., 8, 2001, <<http://www.fondazionecasadioriani.it/modules.php?name=MR&op=body&id=254>> è dovuto al fatto che lo statuto normativo che regola le pubblicazioni scientifiche elettroniche è ancora labile. Su questo aspetto si veda anche Enrica Capussotti, *Alcune considerazioni sul rapporto tra editoria e sapere*, «Memoria e Ricerca», n. s., 4, 1999, <<http://www.fondazionecasadioriani.it/modules.php?name=MR&op=body&id=100>>.

²² <<http://www.cromohs.unifi.it>>. La rivista contiene l'archivio di tutti i numeri usciti, un motore di ricerca bibliografico, una guida alle risorse, un notiziario (curato dalla redazione del portale Storia Moderna: <<http://www.stmoderna.it>>) ed una biblioteca elettronica di fonti storiografiche dal titolo *Eliohs* (Electronic Library of Historiography): <<http://www.eliohs.unifi.it>> che offre in versione integrale classici della storiografia, opere di metodologia e di teoria storiografica.

²³ Sulle innovazioni introdotte da questo interessante periodico, che si è rivelato capace di tradurre il rigore del metodo storico in nuove forme di comunicazione e nuovi linguaggi (in particolare ci si riferisce alla possibilità di espandere il fascicolo durante l'anno attraverso l'aggiunta di nuovi contributi) si veda Rolando Minuti, *A proposito di Cromohs*, «Memoria e Ricerca», n. s., 2, 1998, pp. 201-203, <<http://www.fondazione-casadioriani.it/modules.php?name=MR&op=body&id=72>> e Andrea Zorzi, *Linguaggi in mutamento*, in Guido Abbattista, Andrea Zorzi (a cura di), *Il documento immateriale. Ricerca storica e nuovi linguaggi (edizione on line)*, cit.

contenuti e ben strutturate: «StoricaMente. Laboratorio di Storia»²⁴, che ha visto la luce nel 2005 grazie alla collaborazione con la casa editrice Gedit, diretta da Alberto De Bernardi e strutturata come un vero Laboratorio all'interno del quale si svolgono diverse attività scientifiche e «Storia e Futuro»²⁵, che ha iniziato a pubblicarsi nel 2002 sotto la direzione di Angelo Varni, e valido esempio di un riuscito rapporto fra ricerca storica e divulgazione *on line*.

In seno alla Biblioteca di Storia Contemporanea «Alfredo Oriani» di Ravenna si è costituita invece «Memoria e Ricerca»²⁶, rivista che, coordinata da Maurizio Ridolfi e Fulvio Conti, si pubblica fin dal 1993 in versione cartacea ma ospita da qualche anno al suo interno una rubrica dal titolo *Spazi On-Line* (dedicata alle innovazioni tecnologiche riferite alla ricerca storica, alla presentazione e recensione di siti di storia contemporanea, sia in Italia sia all'estero, alla riflessione sulle questioni metodologiche ed epistemologiche derivanti dall'uso della rete) i cui saggi vengono resi disponibili integralmente nel portale della Fondazione Casa di Oriani²⁷.

Minor fortuna pare invece aver avuto «Balbisei», rivista digitale fondata nel 2004 da giovani studiosi del Dipartimento di Storia Moderna e Contemporanea dell'Università di Genova e diretta da Mario Marcenaro: pur nel valido impianto di base, che contempla anche un *forum* di discussione, la pubblicazione risulta ferma al primo numero uscito nel 2004²⁸.

Si colloca all'interno del crescente interesse per le tematiche di genere, che sempre più si inquadrano come ambiti di studio e di ricerca autonomi in seno alle istituzioni accademiche, «DEP, Deportate, esuli, profughe»²⁹, rivista telematica di studi sulla memoria femminile nata nel 2003 dalla collaborazione di un gruppo di studiose che fanno capo all'Università «Ca' Foscari» di Venezia e vero e proprio spazio per l'analisi e la ricerca sulla memoria delle donne.

Le risorse necessarie allo storico, ossia tutto ciò che può essere in grado di fornire risposte efficaci e scientificamente rilevanti per le proprie ricerche specifiche, possono essere reperite anche attraverso motori di ricerca e portali.

²⁴ <<http://www.storicamente.org>>. Interessante la struttura di questo periodico che contiene un Dossier (all'interno del quale viene discusso un tema monografico) e sei rubriche: Fonti e Documenti, Tecnostoria (ospita saggi e interventi relativi alle nuove tecnologie utili alla ricerca storica), Comunicare Storia (si occupa di didattica, formazione e pubblicizzazione dei risultati della ricerca storica), Biblioteca, Dibattiti e Studi e Ricerche.

²⁵ <<http://www.storiaefuturo.com>>. Questa rivista ospita sette rubriche: Percorsi, Laboratorio, Didattica, Archivi, Immagini da leggere, Agenda e Scaffale.

²⁶ <<http://www.fondazionecasadoriani.it/modules.php?name=MR&op=mronline>>.

²⁷ Serge Noiret, *A proposito di Spazi OnLine*, «Memoria e Ricerca», n. s., 1, 1998, <<http://www.fondazionecasadoriani.it/modules.php?name=MR&op=body&id=58>>.

²⁸ <<http://www.balbisei.unige.it>>.

²⁹ <<http://www.unive.it/dep>>. Meno significativa ai fini della presente indagine risulta essere la rivista «Storia delle donne»: <<http://www.storiadelledonne.it/home.html>>, nata dalla collaborazione di studiose di varie università italiane specialiste in epoche e discipline diverse e per questo non del tutto centrata su tematiche storico-contemporaneiste.

Poiché l'indagine attraverso i motori generalisti, come ad esempio Google³⁰, non è in grado di soddisfare esigenze specifiche, non essendo, il linguaggio dello storico, spiccatamente tecnico³¹ e quindi restituendo, la ricerca generica, troppe informazioni non pertinenti, grande importanza assumono i LASE (Limited Area Search Engines), cioè quei motori di ricerca specialistici – in Italia e relativamente alla storia contemporanea si fa riferimento a quello istituito da *La Storia. Consorzio italiano per le discipline storiche online. Ricerca, didattica, editoria*³² – che hanno la particolarità di applicare le stesse metodologie di ricerca dei motori di ricerca generalisti ad una porzione limitata e selezionata dell'offerta presente in rete, riducendo così il «rumore».

I portali costituiscono il punto di partenza più ovvio da cui avviare le ricerche. I portali di argomento storico, sia quelli prodotti da istituzioni culturali, sia quelli realizzati da gruppi di persone che condividono l'interesse per la storia³³, sono ormai una realtà in vertiginosa e costante crescita. I così detti *subject gateways*, cioè i portali disciplinari o di nicchia sono portali tematici, detti anche portali di secondo livello, estremamente mirati e che rimandano ad altri *links* o a materiale presente in altri siti ossia a risorse esterne (*on line resources*)³⁴.

I più significativi nel panorama italiano e relativamente al nostro settore di interesse sono *Cromohs*³⁵, *Cyber Review of Modern Historiography*, che abbiamo già analizzato come rivista elettronica e che comprende al suo interno una guida alle risorse che introduce alla *Cromohs Guide to Internet Resources for Historians*; *La Storia.org*³⁶, portale curato da Roberto Moro dell'Università degli Studi di Milano che si occupa di storia, didattica e comunicazione e che dà particolare spazio ad argomenti come la storia delle dottrine politiche e la storia del giornalismo offrendo anche strumenti per la

³⁰ <<http://www.google.com>>.

³¹ Tuttavia non si può disconoscere, come afferma Vitali, *Passato digitale*, cit., pp. 84-88, che esiste anche un uso «serendipitoso» delle tecnologie informatiche inerente cioè la capacità di trovare materiali utili alla ricerca che si sta svolgendo in modo casuale, ossia non sistematico.

³² <<http://lastoria.unipv.it/presentazione.html>>. È doveroso segnalare che il limite di questi motori d'area è che essi agiscono nell'ambito delle selezioni di dati che sono state operate in via preliminare. Sul punto, in particolare, Guido Abbattista, *La valutazione/selezione delle risorse telematiche per gli studi umanistici*, in Abbattista, Zorzi (a cura di), *Il documento immateriale. Ricerca storica e nuovi linguaggi (edizione on line)*, cit. e Serge Noiret, *La storia contemporanea nella rete del "villaggio globale"*, in Dario Ragazzini (a cura di), *La storiografia digitale*, Torino, UTET, 2004, pp. 54-55.

³³ Su Internet e l'uso pubblico della storia si rimanda al saggio di Antonino Criscione, *Sopravviverà la storia all'ipertesto?*, «Memoria e Ricerca», n. s., 12, 2003, <<http://www.fondazionecasadoriani.it/modules.php?name=MR&op=body&id=316>>.

³⁴ Matteo Casini, *Subject gateways, portali verticali, siti generali*, in Meneghini (a cura di), *Ricerca storica e informatica: un manuale d'uso*, cit., pp. 15-22. Utile anche Carlo Spagnolo, *Riviste elettroniche e portali italiani di storia contemporanea*, in Criscione, Noiret, Spagnolo, Vitali (a cura di), *La Storia al tempo di Internet*, cit., p. 162.

³⁵ <<http://www.cromohs.unifi.it/ita>>.

³⁶ <<http://www.lastoria.org>>.

ricerca storica in rete; *StoricaMente. Laboratorio di Storia*³⁷, ugualmente già considerato come rivista digitale.

Tuttavia il progetto di catalogazione delle risorse in rete che vanta una più consolidata tradizione, sebbene oggi i progetti di repertoriatura portati avanti da istituzioni e singoli studiosi siano cresciuti esponenzialmente, è rappresentato dal *World Wide Web Virtual Library History Central Catalogue*³⁸, un *network* di siti *web* che fungono da guide su specifici argomenti e che rinviano a risorse presenti in rete suddivise tematicamente. La *History Virtual Library* per l'Italia, relativa alle risorse storiografiche riguardanti la storia nazionale, è una guida di grande importanza, coordinata da Serge Noiret, che fa capo all'Istituto Universitario Europeo di Fiesole³⁹.

Alla luce di quanto esposto in questa prima indagine sulle risorse che lo storico contemporaneista può reperire in rete, pare potersi affermare che Internet rappresenta un mezzo che, una volta che si riesca, con i dovuti accorgimenti, a controllare negli sviluppi caotici che lo caratterizzano, si pone al servizio della ricerca storica affiancandosi ai tradizionali strumenti del «mestiere» e costituendo un luogo valido in cui effettuare ricerca, accedere a spazi di conoscenza scientifica, scambiare e condividere saperi. Una risorsa potenzialmente adatta a fornire risposte puntuali allo storico a patto che questi sappia cosa chiedere alla rete, sia in grado di cercare nelle giuste direzioni e riesca a fare un corretto utilizzo delle risposte ottenute. Una strada diversa, quindi, per andare dalla stessa parte. Un aggiornamento e non una rifondazione del metodo.

³⁷ <<http://www.storicamente.org>>.

³⁸ <<http://www.vlib.org>>. Questo progetto sorse nel 1993 all'Università del Kansas da un'iniziativa di Tim Berners-Lee, l'ideatore del linguaggio HTML. Si veda Matteo Pasetti, *La storia nella rete. Conversazione con Serge Noiret*, «Storicamente», 2, 2006, <http://storicamente.org/02_tecnostoria/strumenti/02noiret.htm>.

³⁹ <<http://vlib.iue.it/hist-italy/Index.html>>.

Bibliografia e sitografia

- Abbattista, Guido, Zorzi, Andrea (a cura di), *Il documento immateriale. Ricerca storica e nuovi linguaggi (edizione on line)*, in *L'Indice dei libri del mese*, maggio 2000, Dossier n. 4, <<http://lastoria.unipr.it/dossier/index.htm>>.
- Abbattista, Guido, *Problemi di valutazione delle risorse telematiche per la ricerca storica*, <http://www.storia.unifi.it/_storinforma/Ws/biblio/Abbattista%20-%20Valutazione.rtf>.
- Boretti, Elena, *Valutare Internet. La valutazione di fonti di documentazione web*, <<http://www.aib.it/aib/contr/boretti1>>.
- Capussotti, Enrica, *Alcune considerazioni sul rapporto tra editoria e sapere*, «Memoria e Ricerca», n. s., 4, 1999, <<http://www.fondazioneecasadoriani.it/modules.php?name=MR&op=body&id=100>>.
- Caricchio, Mario, Volpini, Paola, *Sulla comunicazione storica in rete. Note per una riflessione dai «Cantieri di storia contemporanea»*, «Storia e Futuro», n. 10, febbraio 2006, <http://www.storiaefuturo.com/it/numero_10/laboratorio/5_comunicazione-storica-in-rete~167.html>.
- Ciocchetti, Filippo, «*Internet e il mestiere di storico*»: a proposito di una recente pubblicazione, «Memoria e Ricerca», n. s., 15, 2004, <<http://www.fondazioneecasadoriani.it/modules.php?name=MR&op=body&id=297>>.
- , *Le guide alle risorse storiche online: una rassegna critica*, «Cromohs», VII, 2002, <<http://www.cromohs.unifi.it/ita/index.html>>.
- Criscione, Antonino, Noiret, Serge, Spagnolo, Carlo, Vitali, Stefano (a cura di), *La Storia al tempo di Internet. Indagine sui siti italiani di storia contemporanea*, Bologna, Pàtron Editore, 2004.
- Criscione, Antonino, *Sopravviverà la storia all'ipertesto?*, «Memoria e Ricerca», n. s., 12, 2003, <<http://www.fondazioneecasadoriani.it/modules.php?name=MR&op=body&id=316>>.
- Gnoli, Claudio, *Gli Opac. Una guida per il pubblico all'utilizzo dei cataloghi in linea*, <<http://www.aib.it/aib/contr/gnoli1.htm>>.
- Itzcovich, Oscar, *L'uso del calcolatore in storiografia*, Milano, Franco Angeli, 1993.
- Meneghini, Luisa (a cura di), *Ricerca storica e informatica: un manuale d'uso*, Roma, Bulzoni, 2007.
- Metitieri, Fabio, Ridi, Riccardo, *Ricerche bibliografiche in Internet: strumenti e strategie di ricerca, Opac e biblioteche virtuali*, Milano, Apogeo, 1998.
- Metitieri, Fabio, *Biblioteche in rete: istruzioni per l'uso*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- Minuti, Rolando, *A proposito di Cromohs*, «Memoria e Ricerca», n. s., 2, 1998, pp. 201-203, <<http://www.fondazioneecasadoriani.it/modules.php?name=MR&op=body&id=72>>.
- , *Internet e il mestiere di storico. Riflessioni sulle incertezze di una mutazione*, «Cromohs», VI, 2001, <http://www.cromohs.unifi.it/6_2001/rminuti.html>.
- , *Storiografia, riviste e reti: una transizione avviata?*, «Memoria e Ricerca», n. s., 8, 2001, <<http://www.fondazioneecasadoriani.it/modules.php?name=MR&op=body&id=254>>

Noiret, Serge, *Percorsi web. Storia contemporanea*, «L'Informazione Bibliografica», XXVIII, 1, gennaio-marzo 2002, pp. 95-114.

–, *Storia e Internet: la ricerca storica all'alba del terzo millennio*, «Memoria e Ricerca», n. s., 3, 1999, <<http://www.fondazioneasadioriani.it/modules.php?name=MR&op=body&id=74>>.

–, *A proposito di Spazi OnLine*, «Memoria e Ricerca», n. s., 1, 1998, <<http://www.fondazioneasadioriani.it/modules.php?name=MR&op=body&id=58>>.

Ortoleva, Peppino, *La rete e la catena. Mestiere di storico al tempo di Internet*, «Memoria e Ricerca», n. s., 3, 1999, <<http://www.fondazioneasadioriani.it/modules.php?name=MR&op=body&id=76>>.

Pasetti, Matteo, *La storia nella rete. Conversazione con Serge Noiret*, «Storicamente», 2, 2006, <http://storicamente.org/02_tecnostoria/strumenti/02noiret.htm>.

Petrucchiari, Alberto, Ridi, Riccardo, *Guida alle fonti d'informazione della biblioteconomia in rete*, <<http://www.aib.it/aib/editoria/gfir.htm>>.

Ragazzini, Dario (a cura di), *La storiografia digitale*, Torino, UTET, 2004.

Santoro, Michele, *Pubblicazioni cartacee e pubblicazioni digitali: quale futuro per la comunicazione scientifica?*, «Memoria e Ricerca», n. s., 8, 2001, <<http://www.fondazioneasadioriani.it/modules.php?name=MR&op=body&id=255>>.

Soldani, Simonetta, Tomassini, Luigi (a cura di), *Storia & Computer. Alla ricerca del passato con l'informatica*, Milano, Bruno Mondadori, 1996.

Vitali, Stefano, *Passato digitale. Le fonti dello storico nell'era del computer*, Milano, Bruno Mondadori, 2004.

<<http://www.aib.it/aib/lis/opac1.htm>>.

<<http://www.aib.it/aib/opac/mai2.htm3>>.

<<http://acnp.cib.unibo.it/cgi-ser/start/it/cnr/fp.html>>.

<<http://www.aib.it>>.

<<http://www.sissco.it/index.php?id=10>>.

<<http://www.sissco.it/index.php?id=215>>.

<<http://www.sissco.it/index.php?id=326>>.

<<http://www.giunta-storica-nazionale.it/bibliografia.htm>>.

<<http://www.sbn.it>>.

<<http://www.cromohs.unifi.it>>.

<<http://www.stmoderna.it>>.

<<http://www.eliohs.unifi.it>>.

<<http://www.storicamente.org>>.

<<http://www.storiaefuturo.com>>.

<<http://www.fondazionecasadioriani.it/modules.php?name=MR&op=mronline>>.

<<http://www.balbisei.unige.it>>.

<<http://www.unive.it/dep>>.

<<http://www.storiadelledonne.it/home.html>>.

<<http://www.google.com>>.

<<http://lastoria.unipv.it/presentazione.html>>.

<<http://www.lastoria.org>>.

<<http://www.vlib.org>>.

<<http://vlib.iue.it/hist-italy/Index.html>>.

eum edizioni università di macerata



ISBN 978-88-6056-264-7



9 788860 562647

€ 40,00