

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI ALDO MORO

DIPARTIMENTO DI RICERCA E INNOVAZIONE UMANISTICA

---

RINASCITE DELLA MODERNITÀ - N. 2 (2022)

---

*Tradizione, fortuna, riscrittura:  
politica e letterature  
da Dante a Eliot*



DIREZIONE: Claudia Corfiati (Università degli Studi di Bari), Laura Mitarotondo (Università degli Studi di Bari), Sebastiano Valerio (Università degli Studi di Foggia)

COMITATO SCIENTIFICO: Simone Albonico (Université de Lausanne), Mercedes Arriaga (Universidad de Sevilla), Daniela Gionta (Università degli Studi di Messina), Gabriele Carletti (Università degli Studi di Teramo), Carlo Caruso (Università degli Studi di Siena), William J. Connell (Seton Hall University - New Jersey, U.S.A.), Patrizia Guida (Università LUM “Giuseppe Degennaro” - Casamassima), Marco Leone (Università degli Studi del Salento - Lecce), Francesca Russo (Università “Suor Orsola Benincasa” - Napoli), Flavio Silvestrini (Università degli Studi Roma Tre)

REDAZIONE: Chiara Ferrara, Laura Avella

© Rinascite della modernità 2022

Università degli Studi di Bari

Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica

e-mail: [rinascite.modernita@uniba.it](mailto:rinascite.modernita@uniba.it)

ISBN 979-12-210-1985-8

E-ISSN 2785-4507

<https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/rinamod/index>

In copertina: *Nemesi* o *Grande Fortuna*, incisione di Albrecht Dürer (1502), conservata nella Staatliche Kunsthalle Karlsruhe e nel Museo archeologico Villa Pisani Dossi di Corbetta (Milano), liberamente ispirata ad alcuni versi della *Manto* di Angelo Poliziano.

# RINASCITE DELLA MODERNITÀ

N. 2 - 2022

## TRADIZIONE, FORTUNA, RISCRITTURA: POLITICA E LETTERATURE DA DANTE A ELIOT

### SOMMARIO

LAURA MITAROTONDO, *La 'Rinascita' o il secondo tempo del pensiero* 1

#### SAGGI

LUIGI MASTRANGELO, *Dante ed altri padri della lingua italiana nella riflessione di Giuseppe Capograssi* 7

ANNA DI BELLO, «*Che Gian Bodino quantunque entrato nel comune errore...*». *La confutazione di Bodin e le fonti di Vico* 21

DAVIDE SUIN, *Gabriel Chappuys e gli italiani. Il contributo politico di un traduttore* 41

FABIO NELLI DELLA VILLA, *Sulla fortuna della poesia satirica di Lodovico Paterno (1533-1583): note all'edizione poggialiana (1787)* 59

SEBASTIANO VALERIO, *Giovanni Bernardino Tafuri e la riscrittura della storiografia umanistica: il caso di Angelo Tafuri* 73

ANGELO ARCIERO, *Il lungo 'Rinascimento' e i dilemmi della 'modernità'. T.S. Eliot, Ch. Dawson, V.A. Demant* 87

MARGHERITA SCIANCALEPORE, *Leggere Pontano a Napoli nel Settecento: le traduzioni di Michelangelo Grisolia* 109

MATTEO CAPUTO, *Per ignobile vulgus: una descrizione della sifilide nel De podagra di Antonio Galateo* 127

## RECENSIONI E SEGNALAZIONI

129

CARITEO (BENET GARRET), *Endimion a la Luna*, a cura di A. Carlomusto, Alessandria 2021 (C. Corfiati); *Latinum bucolicum carmen. Gli Idilli di Teocrito nella traduzione di Martino Filetico*, a cura di M. Martellini, Bologna 2022 (C. Corfiati)

Laura Mitarotondo

## LA RINASCITA O IL SECONDO TEMPO DEL PENSIERO

«Rinascite della modernità», ispirata ad un progetto di ricerca nato per coltivare il dialogo interdisciplinare fra pensiero politico, letteratura, filologia, con il suo secondo numero conferma un'idea scientifica e un indirizzo editoriale decisamente connotati.

Di rinascite del moderno che si spingono a lambire la contemporaneità, e le forme della sua più dura crisi politica, fino alle soglie dell'oscuramento della tradizione liberale nei regimi totalitari, sono ricche le pagine che seguono. Si tratta di una continua opera di sollecitazione della storia intellettuale del moderno, che ne compulsa autori, categorie del pensiero, sistemi dottrinali, e pone questo complesso patrimonio alla prova della storia, per verificarne l'attualità, o addirittura per forzarne il senso, riadattandolo a temperie culturali e politiche differenti. La rinascita, che apre ad un ventaglio molteplice di indirizzi e risponde a interrogativi provenienti da discipline in dialogo, funge così da strumento interpretativo, da modello per un'architettura del pensiero, per un suo secondo tempo: rinascere è dunque ripensare, rileggere per interpretare, per conferire nuova forma e altro senso al reale, attingendo a quella inesauribile miniera di espressioni teoriche, della parola, dei linguaggi, rappresentato dall'età moderna, nel suo passaggio dagli ideali – simbolici e del potere – universalistici, alla realtà secolarizzata dello Stato. È questo un rinnovamento che, ispirato nel metodo e nelle intenzioni alla lezione di grandi maestri come Eugenio Garin, principia nel passato e da questo assume gli strumenti per pensare il presente – in un movimento scandito anche da fratture e discontinuità rispetto alla tradizione – e per restituire densità teorica e identità 'umanistica' alla cultura intellettuale europea, alla rigenerazione dell'individuo in rapporto alla comunità, nella spinta delle tensioni spirituali, economiche, scientifiche da cui origina ogni tempo nuovo.

Da questa dialettica, sospesa fra storicizzazione e coscienza del rinnovamento, prende vigore non solo la riscoperta del mordente dei classici delle letterature moderne, per vederne lievitare gli insegnamenti nelle culture successive e la valenza del loro mandato teorico, ma anche la necessità di comprendere come operino autori o categorie del pensiero in altri luoghi e momenti, a quali domande essi siano sollecitati a rispondere in quel dialogo ideale – fuori da una dimensione diacronica – fra i classici

e i contemporanei, che Machiavelli, tra gli altri, aveva efficacemente riassunto nella celebre epistola a Francesco Vettori del 10 dicembre 1513.

La prospettiva di una raccolta di studi che ha il suo fulcro euristico nella modernità e di questa faccia il volano per approfondire criticamente, e in una costante dialettica fra passato e presente, la storia della tradizione e della fortuna degli autori delle letterature e della trattatistica politica europea, anima anche le pagine del secondo capitolo nel percorso di questa giovanissima rivista.

Gli articoli di carattere più marcatamente storico-politico si alternano qui a quelli di cultura filologica e letteraria, ma sempre nel segno di un'analoga rilettura critica, di una risemantizzazione o attualizzazione del passato, di un ripensamento della tradizione, in quanto premessa di modelli narrativi, di architetture del pensiero e della politica, che costituiscono palinsesti ancora fecondi e parlanti.

Se, come si legge nella *Declaratoria* della rivista, le rinascite «avvengono ogni qual volta si richiami l'attenzione, con un'edizione, un commento, un saggio, una citazione – intesa in senso ampio – su di un testo poco letto, trascurato, male interpretato, censurato», questo numero rivela il necessario polimorfismo di ogni rinascita. Di rinascita, si può proficuamente parlare pensando, tra l'altro, a come i classici della modernità incidano nell'immaginario civile di intellettuali contemporanei, specie in fasi storiche di intensa criticità.

Nel pregevole saggio di Luigi Mastrangelo, Dante, in tal senso, assurge a paradigma «di coscienza morale e di impegno civile» per il giurista e filosofo Giuseppe Capograssi (1889-1956). Il ricorso all'Alighieri, attraverso frequenti rinvii e citazioni, soprattutto all'indomani del tracollo democratico che si consuma tra la fine della Grande Guerra e l'affermazione del fascismo, testimonia il rilievo che questa fonte assume nel pensiero del giurista abruzzese, nella consapevolezza della dimensione politica della letteratura, ma anche nella condivisione di strutture ideali – come la stessa metafora del viaggio dantesco –, e infine nel riconoscimento del valore della persona nella cultura cristiana, espresso nelle cantiche della *Commedia*.

Ad una rinascita ci si può riferire anche nel caso della crescente considerazione che la lezione di Jean Bodin acquista nelle edizioni della *Scienza nuova* di Giambattista Vico, a testimoniare l'assoluto rilievo della lezione del padre della moderna nozione di sovranità, a cui viene riconosciuto il merito di aver conciliato cultura storica, politica ed «erudizione giuridica». Bodin, tuttavia, nelle pagine di Vico, ripercorse con acribia filologica da Anna Di Bello, diviene persino autore da confutare, sebbene la sua stessa interpretazione, fondata su «frintendimenti» o addirittura manipolazioni di alcuni luoghi della *République*, sia viziata dalle edizioni a disposizione del filosofo napoletano, e da una conoscenza

indiretta dell'opera. Il saggio conferma, in tal senso, la singolare importanza che, nella fortuna degli autori e nell'interpretazione delle loro opere, rivestono la tradizione critica dei testi – spesso soggetti a riscritture –, le traduzioni più o meno fedeli, e finanche le interpolazioni.

A ricordare il valore promozionale della traduzione come strumento per un dialogo fecondo fra passato e presente, in grado oltretutto di contribuire alla genesi dei linguaggi della modernità politica, è l'opera del francese Gabriel Chappuys (1546-1613), che nel solco di grandi polimati e volgarizzatori come Francesco Sansovino e Lodovico Domenichi, protagonisti di un vero «processo di mediazione culturale», promuove un lessico ad uso dei nuovi «tecnici della politica», dai segretari ai ministri diplomatici. Grazie alla sua partecipazione ad una temperie condizionata dagli insegnamenti di Bodin e Botero, puntualmente ricostruita nelle dense pagine di Davide Suin – attento lettore di un capitolo nevralgico dei rapporti fra intellettuali e potere –, egli contribuisce a definire una grammatica essenziale della politica, specie ad uso della «prassi cortigiana».

Nell'articolata ricostruzione dei linguaggi della rinascita che si alternano nel volume, ad una più approfondita analisi della fortuna e della tradizione di alcune opere della modernità contribuiscono, inoltre, i saggi di Fabio Nelli della Villa, Margherita Sciancalepore e Marco Caputo. Il primo dei tre ripercorre l'incerta vicenda editoriale, fra Sette e Ottocento, delle *Satire* del petrarchista Lodovico Paterno (1533-1583), opera di precettistica morale e civile, che, dopo una prima edizione veneziana del 1565, va incontro ad un'inattesa notorietà grazie alla raccolta collettanea promossa dall'editore e bibliofilo Gaetano Poggiali, nel 1787. La riscoperta di Paterno ad opera di Poggiali, già promotore di grandi autori della letteratura italiana, nel riportare alla luce un testo misconosciuto, e oltretutto apprezzato per la sua 'modernità', di fatto profila un significativo ripensamento nel canone dei classici italiani del genere satirico. Di singolare interesse, il saggio di Margherita Sciancalepore, in direzione analoga, esamina le traduzioni approntate dall'abate Michelangelo Grisolia, fra il 1784 e il 1787, al *De principe* e del *De fortitudine* di Giovanni Pontano, il più politico fra gli umanisti vissuti sotto la dinastia aragonese, eppure «poco letto e non adeguatamente valorizzato» nel Settecento borbonico. In un contesto sollecitato da quella vivace cultura illuministica, debitrice della lezione di grandi intellettuali – si pensi ad Antonio Genovesi e Francesco Mario Pagano –, all'assenza di una circolazione adeguata dei trattati pontaniani, Grisolia sopperisce con una meritoria opera di traduzione. Si tratta di un'autentica rinascita che ha notevole valenza culturale e civile, e rivela non solo l'intenzione di rendere fruibili ad un pubblico più ampio – grazie alla lingua italiana e ai commenti dello stesso editore – i trattati etico-politici del Pontano, ma anche di valorizzare il rapporto fra tradizione e innovazione, corredando le traduzioni con testi

tratti da Plutarco ed Aristotele, tra le fonti classiche pontaniane. Al centro del saggio di Marco Caputo è invece la tradizione del *De podagra* dell'umanista e medico salentino Antonio Galateo (1444-1517). Qui, dove la definizione diagnostica e terapeutica della malattia si sposa con le riflessioni di «scienza medica e riflessione morale», affiora il problema della datazione dell'opera, specie per il riferimento al morbo della sifilide. Tramite la ricostruzione della gestazione editoriale del trattato galateiano, Caputo pone in rilievo la specificità di un genere moderno di narrazione, che racconta una malattia poco conosciuta come la sifilide, segnando una discontinuità rispetto alla disamina della letteratura medica sull'argomento. Si tratta del *consilium*, che nell'osservazione empirica del singolo caso, e nella ricerca 'umanistica' di un rimedio adatto all'individuo, segna un'innovazione rispetto ad una medicina avvezza alla diagnosi basata esclusivamente sulla teoria.

Queste ricostruzioni della storia intellettuale del nostro Paese, favorite anche dalla nuova vita dei classici moderni, sono affiancate da quelle forme di 'tradimento' della tradizione che passano dalla riscrittura. A tale ambito, si riferisce la revisione storiografica ripercorsa con grande efficacia da Sebastiano Valerio, il quale esamina un capitolo significativo di manipolazione della cronaca umanistica, dovuta al bibliografo e scrittore salentino Giovanni Bernardino Tafuri (1695-1760). L'avvenimento della presa di Gallipoli da parte dei veneziani nel 1484, e in particolare la resa della città di Nardò, nelle pagine di Tafuri – che altera il testo delle *Cronache* di Antonello Coniger, confrontandolo con fonti coeve, e in particolare con la ricostruzione dell'antenato Angelo Tafuri – diventa una nuova storia, dedicata poi a Ludovico Antonio Muratori, che di quel testo fu lettore molto critico.

Nello spettro della periodizzazione e concettualizzazione della modernità, e sul versante della cultura anglosassone, invece, si colloca il ricchissimo contributo di Angelo Arciero, sollecitato dalle considerazioni espresse da Thomas Stearns Eliot, Christopher Dawson, Vigo Auguste Demant nei due cicli di conferenze *The Modern Dilemma* e *What is Happening to Us?*, svolte presso la BBC, fra il 1931 e il 1942. Lo sguardo retrospettivo dei tre autori – le cui riflessioni maturano tra le due guerre e nello scenario di profonda inquietudine aperto dall'avvento dei regimi totalitari – fa emergere, pur da differenti prospettive (critico-letteraria, storica, teologica), una concezione della modernità caratterizzata da una visione provvidenziale della storia di matrice cattolica. In questo orizzonte, il ripensamento dei tempi della modernità passa attraverso la definizione di una linea di demarcazione tra l'epoca classica (greca e romana) e il medioevo, da un lato, e il Rinascimento dall'altro, di cui vengono esaminate le ripercussioni teoriche e culturali. Avvalorate da riferimenti a pensatori come Machiavelli, Bacone, Cartesio e Hobbes, le riflessioni dei



tre autori restituiscono l'immagine di un 'lungo Rinascimento', contrassegnato dal processo di secolarizzazione, i cui effetti si protraggono fino all'Ottocento per manifestarsi drammaticamente in una 'modernità' a loro contemporanea.

In conclusione, i risultati delle indagini qui raccolte confermano l'importanza di un indirizzo di ricerca che può avere ricadute significative nella definizione della tradizione di opere, della loro ricezione e fortuna, nel rischiarare e problematizzare contesti politici e culturali diversi, ispirati unanimemente ad autori e categorie del moderno. Le rinascite, che in parallelo attraversano queste pagine, inducono a confidare in una prospettiva di lavoro che può, e in parte lo sta già facendo, sollecitare studiosi di provenienza scientifica eterogenea a un dialogo fecondo e all'integrazione di differenti percorsi critici.

Luigi Mastrangelo

## DANTE E ALTRI PADRI DELLA LINGUA ITALIANA NELLA RIFLESSIONE DI GIUSEPPE CAPOGRASSI

### 1. «L'autorità della persona»

L'aspetto caratterizzante del pensiero politico di Giuseppe Capograssi<sup>1</sup> si rivela nella sua capacità di incarnare l'astratto della speculazione nella concretezza dell'esperienza vissuta: egli, infatti, innesta l'un con l'altro l'aspetto storico e quello filosofico, di fatto, applicando la particolare metodologia che delinea la storia del pensiero politico, pur trattandosi di un Autore finora considerato maggiormente, peraltro in maniera comprensibile, dal versante universitario più propriamente filosofico e giuridico, rispetto a quello storico-politico. «Capograssi sottolineava – con una considerazione sempre attuale – il fatto che nel dibattito politico si dovessero aver sempre di mira i problemi reali del paese e che il contrasto e la lotta politica dovessero scaturire dalle diverse valutazioni di questi problemi».<sup>2</sup>

La riflessione sullo Stato costituisce l'aspetto più propriamente politico dell'articolata speculazione capograssiana, racchiusa in complessivi sette volumi di *opera omnia*:<sup>3</sup> essa caratterizza in maniera particolare l'intensa attività giovanile dello studioso, nato a Sulmona nel 1889, a partire dalla tesi di laurea, dal titolo *Lo Stato e la storia*, discussa a Roma nel novembre 1911 con Vittorio Emanuele Orlando, il futuro 'Presidente della Vittoria', e dalle qualificate esperienze pubblicistiche degli anni seguenti.

Il *Saggio sullo Stato*,<sup>4</sup> pubblicato a Torino dall'editore Bocca nel 1918, è dedicato proprio a Orlando,<sup>5</sup> eletto a maestro di vita non solo accademica:

---

<sup>1</sup> Sul tema, mi permetto di rinviare a L. Mastrangelo, *Giuseppe Capograssi Testimone del tempo Precursore del futuro. La democrazia sociale prima e dopo la catastrofe*, Napoli 2016.

<sup>2</sup> M. D'Addio, *Storia e politica in Giuseppe Capograssi*, in *Due convegni su Giuseppe Capograssi (Roma-Sulmona 1986). L'individuo, lo stato, la storia; G. Capograssi nella storia religiosa e letteraria del Novecento. Atti*, a cura di F. Mercadante, Milano 1990, 37.

<sup>3</sup> G. Capograssi, *Opere*, a cura di M. D'Addio e E. Vidal, Milano 1959, 6 voll. Il settimo volume, a cura di F. Mercadante, è del 1990.

<sup>4</sup> Capograssi, *Opere...*, I, 1-147.

<sup>5</sup> «Insieme ad Orlando, Capograssi sostiene la necessità, nel diritto pubblico moderno, di enti diversi da quelli pubblici e da quelli privati per il raggiungimento dei nuovi fini

Capograssi lamenta che sia stata sottomessa la spontaneità della società civile all'artificiosità statale, in un processo non evolutivo, caratterizzato da «povertà astratta».<sup>6</sup>

Nella coscienza empirica, lo Stato si riepiloga in tre termini, «freno forza legge»,<sup>7</sup> che ne fanno un 'Leviatano' sordo e inesorabile, capace di prevalere su chiunque, e in qualsiasi circostanza: «Nella vita si hanno più forti e meno forti, e gli uni riescono a dominare gli altri: lo Stato è il più forte di tutti e impiega continuamente nella pratica la sua forza, guidata da una volontà, *rem surdam et inexorabilem*, che eguaglia sotto il suo impero gli uni e gli altri».<sup>8</sup>

Traducendo il concetto in termini più propriamente politici, Capograssi interpreta lo Stato come un interesse generale che deve sempre prevalere sugli interessi specifici, «in quanto totalità rispetto a particolarità».<sup>9</sup> L'attualità di Capograssi e la sua capacità di precorrere i tempi successivi, oltre che a comprendere la sua stagione, sono sintetizzate dalla domanda che era stata posta dal pensatore, che appare tuttora pressante: «La sovranità a chi appartiene?».<sup>10</sup>

Pubblicate a Lanciano, nel 1921, dall'editore Rocco Carabba, molto noto nel panorama culturale italiano per aver dato vita alla fortunata collana «Cultura dell'Anima», ideata da Giovanni Papini, le *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi* affrontano in maniera argomentata un tema di estrema rilevanza nel pensiero politico del primo Novecento: la crisi della democrazia che, proprio nei primi anni Venti, iniziava in Europa a vivere la sua fase più critica, facendo scivolare in maniera sempre più pericolosa molti paesi sul crinale dell'autoritarismo, che svuota di significato e di attribuzioni i parlamenti e le istituzioni democratiche. «L'autorità quindi solo se arriva ad essere carità, perviene al massimo [...] delle forze possibili nel campo storico. Solo allora essa può avere ed assicurare veramente la vittoria della giustizia, poiché nella lotta sociale essa sola sta pel solo e formidabile motivo della verità e del bene».<sup>11</sup>

Dopo questa precisazione di carattere storico-evolutivo, Capograssi definisce in uno specifico paragrafo – intitolato significativamente *L'autorità fondamentale della persona* – il proprio punto di vista: esso appare in netta controtendenza rispetto al processo storico in atto in quel momento, che, appena un anno dopo, porterà al potere un regime dalle

---

che lo Stato, sotto la pressione sociale, andava ponendosi». L. Lippolis, *Il pensiero del giovane Capograssi attraverso i «foglietti» a Giulia*, Milano 1988, 52.

<sup>6</sup> Capograssi, *Opere...*, I, 12.

<sup>7</sup> Ivi, I, 26.

<sup>8</sup> Ivi, I, 27.

<sup>9</sup> Ivi, I, 39.

<sup>10</sup> Ivi, I, 42.

<sup>11</sup> Capograssi, *Opere...*, I, 249.

opposte convinzioni. «Il fondamento di ogni autorità è dunque prima di tutto l'autorità essenziale della verità e poi praticamente l'autorità della persona cioè dell'uomo che ha in sé la verità della sua natura e il diritto che nasce dalla sua stessa essenza razionale. Senza questa autorità tutte le altre autorità sono inconcepibili e inconcepibile rimane tutta la vita giuridica».<sup>12</sup>

## 2. «L'itinerario da percorrere è l'itinerario di Dante»

In linea generale, l'interesse per la letteratura, intesa in chiave politica, è indicativo non solo delle preferenze culturali di Capograssi, ma anche esplicativo riguardo i vari modi di intendere la convivenza sociale che gli sono propri. In tal senso, appare utile riepilogare il complesso delle fonti e dei riferimenti culturali della speculazione capograssiana in materia politica, a partire dai grandi classici del pensiero politico antico e medievale (Platone, Aristotele, Sant'Agostino, San Tommaso, Dante, Marsilio) e moderno (Hobbes, Spinoza, Vico, Montesquieu, Rousseau, Burke, Kant, Hegel). Il suo orientamento democratico-liberale di ispirazione cristiana, ispirato dalle letture di Tocqueville, Manzoni e Rosmini, si connette allo studio di autori particolarmente interessati a questioni sociali, come Sorel, Proudhon e Marx: soprattutto quest'ultimo, «impegnato nella formulazione di un'etica del lavoro in grado di armonizzare le esigenze di libertà e di eguaglianza».<sup>13</sup>

Ma è certamente Dante a costituire la principale fonte di ispirazione e di riflessione nel pensiero di Capograssi,<sup>14</sup> come può ricavarsi dai frequenti riferimenti e dalle varie citazioni, che non costituiscono un mero sfoggio di erudizione, ma piuttosto offrono un solido basamento al pensiero politico dell'intellettuale.

Egli, in particolare, intende seguire Dante su un postulato specifico, ossia sul fatto che la ragione umana abbia limiti invalicabili, emblematicamente raffigurati dal personaggio di Virgilio. Il Poeta antico, come è noto, aveva potuto condurre il Poeta medievale solo nei primi due terzi del suo cammino ultraterreno: una metafora che Capograssi accoglie pienamente e sente propria, da uomo di studio e di fede nel contempo. «L'itinerario da percorrere è l'itinerario di Dante, si tratta di passare dal male che è morte alla pace dell'amore infinito. Tutta la storia moderna ne è come la preparazione vasta e inconsapevole».<sup>15</sup> Anche Capograssi, infatti, è persuaso che la ragione umana

---

<sup>12</sup> Ivi, I, 259.

<sup>13</sup> D'Addio, *Storia e politica in Giuseppe Capograssi...*, 38.

<sup>14</sup> S. Accardo, *Il Dante di Giuseppe Capograssi*, Milano 1992.

<sup>15</sup> Capograssi, *Opere...*, I, 400.

guida l'uomo traverso le fiamme dell'inferno e il travaglio doloroso e fidente del Purgatorio, sino al Paradiso terrestre, poi scompare: la sua carità si confonde con l'umiltà, e perché l'uomo, il figlio, raggiunga la Verità assoluta lo corona, lo porta sopra sé stesso fino all'autonomia e alla libertà. E da Virgilio l'uomo passa alla dolce guida di Beatrice nella quale l'amore non è legge, ma è essenza, luce degli occhi, sorriso del volto, oblio di sé in Dio.<sup>16</sup>

Il consistente bagaglio di conoscenze dantesche, dunque, rappresenta in maniera significativa «una delle caratteristiche della intelligenza di Capograssi: il possesso di una cultura ignara di soluzioni di continuità perché capace di vedere in ogni parola scritta la battuta di un unico, plurisecolare discorso».<sup>17</sup>

### 3. «Riportare tutta la storia sotto la legge di giustizia»

In seguito agli eventi bellici del primo conflitto mondiale, e alla vigilia dell'affermazione del movimento fascista, Capograssi scrive *La nuova democrazia diretta*, un testo politico assai significativo, anche per i postulati di architettura costituzionale, che avrebbero dovuto attendere la caduta del regime per potersi affermare, ma che Capograssi aveva già saputo delineare con estrema chiarezza e lungimiranza. Per la sua rilevante personalità, fu nominato giudice costituzionale, sia pur a pochi mesi dalla scomparsa, avvenuta il 23 aprile 1956, per uno scherzo del destino proprio il giorno della seduta inaugurale della Corte.

Lo studio si apre con l'enunciazione del presupposto che «accanto al diritto legale rinasce il diritto che si può chiamare reale cioè quello che la libera volontà degli uomini, nelle forme della esperienza sociale, realizzano mediante la creazione di istituti e di norme a cui uniformano la loro condotta».<sup>18</sup> Nel testo, Capograssi espone, con dovizia di esemplificazioni, il suo progetto di sovranità diffusa che, proprio mentre sta per delinearsi lo stato corporativo, esalta invece il ruolo dei sindacati, «organismi collettivi traverso i quali quei fini e quegli interessi hanno trovata la loro espressione e la propria attuazione»<sup>19</sup> e strumento per conseguire una delle finalità principali per la convivenza umana, che l'attività statale dovrebbe perseguire: la pace sociale, scopo essenziale dell'attività posta in essere dallo Stato, volta a costruire accordi e non a reprimere, eliminando così «le cause della perturbazione sociale mediante un assetto e una valutazione consensuale degli interessi in conflitto».<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Ivi, I, 251.

<sup>17</sup> P. Piovani, *Itinerario di Giuseppe Capograssi*, Milano 1956, 5.

<sup>18</sup> Ivi, I, 414.

<sup>19</sup> Ivi, I, 453.

<sup>20</sup> *Ibid.*

Capograssi vuole poter mettere direttamente nelle mani dei singoli cittadini la direzione dei propri interessi e la partecipazione alla determinazione della volontà statale, anche attraverso l'istituto referendario che, nell'avanzata esperienza inglese, per esempio, non risulta affatto infrequente, mentre è guardato con una certa diffidenza altrove.

Ma non è questa l'unica forma per un esercizio diretto della sovranità, che può assumere nuove forme e diversi contenuti, attraverso il coinvolgimento nei processi decisionali di quelle che, nell'art. 2 della Costituzione repubblicana, sarebbero state opportunamente definite «formazioni sociali», nelle quali il cittadino «svolge la sua personalità».

Non è il singolo cittadino il quale è chiamato ad esprimere la sua volontà sopra i problemi essenziali della comunità, che era la vecchia forma degli esperimenti di democrazia diretta, ma è la comunità stessa ripartita nei centri, da cui si sviluppa la concreta azione sociale, nei centri a cui mette capo la vita dei grandi interessi e delle attività concrete del mondo sociale, che esprime la sua volontà specifica sia sulla posizione dei problemi legislativi, sia sulla soluzione di essi.<sup>21</sup>

Nel 1930, invece, Capograssi è intento a ragionare *Intorno Marsilio da Padova*,<sup>22</sup> al quale due anni prima Felice Battaglia aveva dedicato un importante studio,<sup>23</sup> analizzando la posizione politica del Patavino, in relazione a quelle di Dante e di Lutero. Per l'autore della *Commedia* – scrive Capograssi –, «lo Stato è soggetto alla legge etica della vita, mezzo di questa legge».<sup>24</sup> Dante sente profondamente l'esigenza dell'Impero, la necessità di

riportare tutta la storia sotto la legge di giustizia, di riportare tutta la storia alla verità della vita e quindi di affermare con un'affermazione che si realizza in un istituto storico, la fondamentale dipendenza e la fondamentale limitazione di ogni singola comunità politica. [...]. Per Dante questo fine assoluto è tutto: come senza questo fine il viaggio sarebbe senza significato e senza contenuto.<sup>25</sup>

La funzione precipua dell'Impero dantesco, come è noto, è quella ricondurre alla pace e alla pienezza la vita umana, mentre, a giudizio di Marsilio, la pace può essere meglio tutelata dai regni particolari, operanti in un quadro meramente politico: per conseguire l'obiettivo fondamentale della convivenza pacifica, è dunque necessario il ricorso alla legge civile,

---

<sup>21</sup> Ivi, I, 478-479.

<sup>22</sup> G. Capograssi, *Intorno Marsilio da Padova*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 4-5 (1930), 578-590.

<sup>23</sup> F. Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medio Evo*, Firenze 1928.

<sup>24</sup> Capograssi, *Opere...*, IV, 79.

<sup>25</sup> *Ibid.*

che può essere voluta solo dalla cittadinanza (l'«*universitas civium*» o la sua «*pars valencior*»).<sup>26</sup>

Lutero, da parte sua, negando radicalmente la Chiesa romana e la sua funzione, sostituita da un sacerdozio individuale e da un rapporto personale con il divino, che mette l'elemento religioso fuori dalla storia, «arriva alla concezione nettissima della temporalità dello Stato, dello Stato che raccoglie sotto la sua giurisdizione tutti gli elementi temporali, e quindi arriva a determinare lo Stato come unica autorità del mondo pratico che è il mondo della vita temporale». <sup>27</sup>

La posizione di Marsilio da Padova, secondo Capograssi, si sviluppa da «una veduta essenzialmente empirica della realtà. Egli considera la realtà come un complesso di interessi e ogni interesse nella sua esistenza esteriore nella realtà concreta dei fatti». <sup>28</sup> Il suo riferimento, in altri termini, è la *salus publica*, l'interesse pubblico, «l'unico ed intrinseco criterio di ordinamento di legittimazione e di giustificazione di tutti gli interessi e i rapporti esistenti» <sup>29</sup>. Lo Stato, pertanto, è la realizzazione del principio per cui

la sua essenza consiste nell'affermazione fondamentale che esso fa dell'interesse pubblico, unica legge e verità del mondo sociale. E l'interesse pubblico è per Marsilio l'interesse dello Stato, non il bene comune, secondo il concetto tradizionale della Scolastica. E l'interesse dello Stato, in sostanza, è quello che lo Stato vuole, o la maggioranza o l'imperatore. Ed in quanto tale lo Stato di Marsilio è astratto, poiché ha fuori di sé tutto il mondo del concreto. <sup>30</sup>

All'alba del secondo conflitto mondiale, nel 1938, Capograssi rivolge le sue attenzioni di studioso a *Le idee sociali di Giulio Salvadori*,<sup>31</sup> considerato, con una definizione di apprezzamento, «l'uomo comune, nel senso più pieno della parola»,<sup>32</sup> ossia l'uomo che non ha perso il contatto con la realtà per le sue posizioni dottrinali, come invece era accaduto a molti contemporanei, obnubilati da ideologie statolatriche e nichiliste, pronte a scatenare il più terribile dei conflitti: «Ora questo poeta, ricco della

---

<sup>26</sup> Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, a cura di M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice, S. Simonetta, Milano 2001. Cfr. L. Russi, *L'idea di pace in Marsilio da Padova*, in G. Carletti, *Prima di Machiavelli. Itinerari e linguaggi della politica tra il XIV e il XVI secolo*, Pescara 2007, 97-106.

<sup>27</sup> Capograssi, *Opere...*, IV, 82.

<sup>28</sup> Ivi, IV, 83.

<sup>29</sup> Ivi, IV, 84.

<sup>30</sup> Ivi, IV, 85.

<sup>31</sup> G. Capograssi, *Le idee sociali di Giulio Salvadori*, in «*Studium*», 1 (1938), 11-23. Capograssi aveva già scritto un articolo su *Giulio Salvadori (1862-1928)*, in «*Rivista internazionale di filosofia del diritto*», 2 (1929), 316-321.

<sup>32</sup> Capograssi, *Opere...*, IV, 107.

ricchezza di cui è ricco l'uomo comune, ha una sua persuasione ferma e immediata sulla realtà sociale».<sup>33</sup>

Salvadori, titolare del corso dantesco presso l'Università Cattolica di Milano, tra i suoi vari interessi di ricerca, si era occupato delle idee sociali di Tommaseo<sup>34</sup> e del rapporto tra giustizia e pace in Dante,<sup>35</sup> con specifico interesse al periodo dell'esilio del Poeta.<sup>36</sup> «Uomo di Lettere, Salvadori vede la legge naturale così connaturata con la vita che ne va rintracciando le testimonianze nelle grandi filosofie e nella grande poesia di Esiodo, Sofocle, Platone. Di quest'ultimo coglie, nel *Protagora*, il bellissimo mito della giustizia: Giove concede agli uomini, perché possano convivere, la giustizia e il pudore, fondamenti della virtù politica».<sup>37</sup>

4. «La spiegazione che San Tommaso non riesce a dare ma che solo il Poeta, il grande genio poetico è riuscito a dare»

Le lettere alla futura moglie, Giulia Ravaglia, immaginata come una sorta di Beatrice, costituiscono quello che può essere considerato lo 'Zibaldone' capograssiano, una fucina di pensieri, della più svariata natura, fondamentali per la comprensione dell'uomo e del pensatore politico. Per la particolarità del contesto dialogico di scrittura, nel diario egli riesce a essere persino più esplicativo, rispetto agli stessi lavori scientifici. Nel testo de *I pensieri a Giulia*, in particolare, Dante si rivela presenza costante, attraverso rimandi e paragoni che ne dimostrano conoscenza approfondita, ma soprattutto lo eleggono a paradigma di coscienza morale e di impegno civile.

Il diario è stato conservato gelosamente dall'allora fidanzata, destinataria delle «parole dell'alba, [...] a volte di fede, a volte di pensiero, a volte di amore»,<sup>38</sup> che ne aveva compreso l'importanza non solo privata e affettiva, consentendone la successiva pubblicazione.

Il documento, dunque, merita attenta rilettura e una considerazione più ampia, rispetto a quella di opera minore e personale. *I pensieri*, definiti da Giorgio Petrocchi «poema dantesco nel commento privato»,<sup>39</sup> costituiscono infatti un materiale complesso e composito che, opportunamente organizzato, risulta determinante per la comprensione

<sup>33</sup> Ivi, IV, 108.

<sup>34</sup> G. Salvadori, *Le idee sociali di Nicolò Tommaseo e le idee moderne*, Città di Castello 1913.

<sup>35</sup> G. Salvadori, *Giustizia e pace nel secolo di Dante*, in *Dante e L'Italia. Nel VI centenario della morte del Poeta*, Roma 1921, 1-75.

<sup>36</sup> G. Salvadori, *Famiglia e città. L'esilio di Dante*, Città di Castello 1913.

<sup>37</sup> N. Vian, *Giulio Salvadori e Capograssi*, in *Due convegni su Giuseppe Capograssi...*, 864.

<sup>38</sup> G. Capograssi, *Pensieri a Giulia (1918-1924)*, Milano [1978] 2007, n. 119, 156-157.

<sup>39</sup> G. Petrocchi, *Il poema dantesco nel commento privato di Capograssi*, in *Due convegni su Giuseppe Capograssi...*, 1043-1053.



del pensiero politico di Capograssi, oltre che una preziosa testimonianza offerta da un intellettuale italiano di ispirazione cristiana e democratica, negli anni tormentati che, dalla prima guerra mondiale, portano all'affermazione del fascismo.

A giudizio di Capograssi, sul piano interpretativo, il Padre della lingua italiana è stato «un completamento di San Tommaso, che solo un Poeta, che solo il più grande dei poeti, che mai siano stati nella storia, abbia potuto fare».<sup>40</sup> Il collegamento è sviluppato a partire da un importante passaggio della *Commedia*, «Dante dà il migliore e più profondo giudizio di lui, poiché lo fa degno di fare l'elogio di San Francesco»,<sup>41</sup> collocato, come è noto, nell'undicesimo canto del *Paradiso*, ambientato nel cielo del Sole che ospita gli spiriti sapienti.

Il viaggio nei tre regni gli si palesa come un alto messaggio spirituale, prima ancora che come raffinato prodotto letterario («Abbiamo un poema in cui la liberazione è piena: non è l'errare di una mente ebra in mezzo ai sensi, ma la fusione della mente con la verità»),<sup>42</sup> inarrivabile alla piena comprensione da parte del lettore («Mai si riuscirà a toccare fondo a tutto intero il tesoro infinito di sapienza, e di arte che egli ha messo nel Poema veramente sacro»).<sup>43</sup>

Le cantiche dantesche, peraltro, gli appaiono un paradigma di estrema attualità, in un mondo martoriato dalla dannazione dittatoriale.

Ho visto ieri (quante volte l'ho visto?) ho visto ieri gli uomini portare in giro la maschera loro più odiosa, aggirarsi nel girone dantesco della piccola politica elettorale, come i dannati si aggirano sotto la sfera diabolica, nel terribile mondo di Dante. Li ho visti soffrire, storcersi, agitarsi, avvelenarsi sotto il flagello implacabile e incessante delle passioni, dell'odio, dell'invidia, della gelosia, dell'ambizione, della vanità, della paura. Povera tormentata umanità, stava tutta trepida e sconvolta, e pazza, sotto il soffio torrido e tempestoso delle passioni; la bufera infernale che mai non resta traeva quegli spiriti nella sua rapina.<sup>44</sup>

Dante, che fa parte «del pensare e del discorrere quotidiano di Capograssi»,<sup>45</sup> è un riferimento anche per le opere politiche, attraverso la famosa immagine «dei due soli»<sup>46</sup> – la guida civile e quella religiosa –, a suo giudizio meritevole di maggiore riflessione anche da parte delle autorità

---

<sup>40</sup> Capograssi, *Pensieri a Giulia...*, n. 577, 658-659.

<sup>41</sup> Ivi, n. 384, 433.

<sup>42</sup> Ivi, n. 401, 459-460.

<sup>43</sup> Ivi, n. 195, 231.

<sup>44</sup> Ivi, n. 42, 71-73.

<sup>45</sup> S. Accardo, *Il Dante di Giuseppe Capograssi...*, 18.

<sup>46</sup> Vd. L. Russi, *Dante politico nelle carte inedite di Augusto Del Noce*, in F. Mercadante e V. Lazzari (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica. Atti del convegno internazionale di studi*, Roma 2000, I, 242-257.

del «povero Stato italiano»<sup>47</sup> del suo tempo, che si erano rilevate incapaci di cogliere il senso profondo della metafora, restando invece ancorate solo a una ristretta logica di formalismo concordatario.

Nella contrapposizione tra Dante e l'altro grande poeta della letteratura italiana, la preferenza di Capograssi, dunque, non può rivolgersi a Leopardi, poeta comunque apprezzato per l'impegno civile,<sup>48</sup> e che suscita in lui, per la dolorosa vicenda umana, pensieri compassionevoli.

Dinanzi al suo mondo, il pallido Poeta mondiale stava in una posizione che ricorda la posizione cristiana: stava come i grandi pensatori cristiani stavano dinanzi a loro: vedevano il mondo, e gli uomini agitarsi nella vita alla ricerca di una loro vana felicità, che credono sempre di conseguire, e non mai conseguono.<sup>49</sup>

I grandi geni della cultura cristiana, rivolgendosi alla benevolenza divina, avevano ricevuto udienza e risposta di conforto, a differenza di Leopardi, bloccato, come il suo personaggio Islandese, di fronte all'indifferenza, ignara e distruttrice, della Natura matrigna.

Il pallido disperato amante di Dio, Giacomo Leopardi non poté arrivare sino a questa altezza. Egli rimase perennemente a guardare la beata riva, senza gettarsi nel mare dell'Essere per arrivare a quella riva alla quale Dante arrivò dopo il viaggio della speranza. Ma, forse, Giulia mia, io spero che alla riva, all'ultima ora, Giacomo Leopardi, che tanto aveva sentito il bisogno di Dio, sia arrivato.<sup>50</sup>

Leopardi, di cui Capograssi cita con ammirazione le *Vaghe stelle dell'Orsa*, «morì per avere troppo amato Dio e per non averlo trovato»: <sup>51</sup> «Il povero, grande Leopardi, che sapeva tutte le cose e tutte le scienze, tutta la poesia e tutta la filosofia, ignorava la scienza povera e infinita della Verità». <sup>52</sup>

Simili sentimenti suscita nell'animo capograssiano, così appassionato di letteratura, Ugo Foscolo, al quale, come è noto, era tanto cara la sera come immagine della *fatal quiete*, «che era un altissimo spirito, ma infelice – e tormentato». <sup>53</sup> Anche sul travaglio interiore dello Zacintese, come su quello del Recanatese, si sofferma l'interesse culturale di Capograssi: «Ugo Foscolo, quel grande poeta del tormento della vita, della speranza della morte, dell'ansia e della inquietezza di Dio, del Dio che non trovava, e che cercava: Foscolo che ha cantato le *Grazie* e le tombe, ha cantato con

---

<sup>47</sup> Capograssi, *Pensieri a Giulia...*, n. 1197, 1283-1284.

<sup>48</sup> Vd. L. Mastrangelo, *Leopardi politico e il Risorgimento*, Napoli 2010.

<sup>49</sup> Capograssi, *Pensieri a Giulia...*, n. 513, 589.

<sup>50</sup> Ivi, n. 513, 590.

<sup>51</sup> Ivi, n. 462, 529-530.

<sup>52</sup> Ivi, n. 49, 78-80.

<sup>53</sup> Ivi, n. 190, 228-229.

accenti che tu sai, indimenticabili, la sera».<sup>54</sup> Particolarmente apprezzata, invece, gli si rivela la lettura de *I Sepolcri*: «Il grande e arioso carne di Ugo Foscolo, quel carne, che è tra i più ariosi, [...] i più ampi della nostra lirica. È come un raggio di luce grande e fulgida gettato sul tetro mondo moderno».<sup>55</sup>

Ma l'altra grande passione letteraria di Capograssi non può che essere il cristiano Alessandro Manzoni,<sup>56</sup> il cui grande poema «Dio ci ha fatto donare da un uomo che si era convertito alla luce dopo essere passato attraverso le tenebre».<sup>57</sup> L'autore de *I Promessi sposi* è stimato anche per le inclinazioni caratteriali, per l'impegno civile e, soprattutto, per la generale filosofia di vita.

Non c'era uomo più semplice di quello che cogliesse le gravi situazioni della vita, le aspre situazioni dell'anima, nella loro essenza più intima. La essenza di ogni situazione era colta, e questa era la semplicità manzoniana. Ma come vedeva la vita? la vedeva come [...] il cristiano: agitata, percorsa, minacciata perennemente dal male. Ma vedeva che l'anima non si lascia assorbire dal male, vedeva che l'anima rimane, può rimanere al disopra del male, al disopra della morte, e vedeva in ogni situazione la luce dell'infinito Amore, e il mistero della Provvidenza infinita.<sup>58</sup>

Essa, infatti, agisce in modalità spesso incomprensibili, attraverso la *Provvida sventura*, che si esplica attraverso il celebre insegnamento dell'omelia di fra Cristoforo: «Chi dava a voi tanta giocondità è per tutto, e non turba mai la gioia de' suoi figli, se non per prepararne loro una più certa e più grande».<sup>59</sup>

Il romanzo manzoniano è riletto più volte da Giuseppe e commentato, anche con una certa dose di immedesimazione, con la sua promessa sposa, Giulia: «Quel grande poema dei *Promessi sposi*, in quel poema che Dio ci ha fatto donare da un uomo veramente alto».<sup>60</sup> Non mancano, pertanto, i giudizi e i commenti sui singoli personaggi, sia quelli positivi («Lucia, la piccola contadina del lago di Como, essa sa la verità molto più a fondo di tutti i grandi dottori che traversano il libro e la vita»),<sup>61</sup> sia quelli negativi, a cominciare naturalmente dal pavido curato.

---

<sup>54</sup> Ivi, n. 1539, 1586-1587.

<sup>55</sup> Ivi, n. 687, 796.

<sup>56</sup> Non mancano i riferimenti anche alle opere manzoniane, come il celebre coro del quarto atto dell'*Adelchi*, quello della morte di Ermengarda, o gli *Inni Sacri*, a cominciare dal più amato, *Il nome di Maria*. Vd. S. Accardo, *Capograssi e Manzoni*, Milano 1992.

<sup>57</sup> Capograssi, *Opere...*, II, 615.

<sup>58</sup> Capograssi, *Pensieri a Giulia...*, n. 1669, 1701-1702.

<sup>59</sup> Il passo rappresenta la morale de *I promessi sposi* (cap. IX, 604-606) e segue il celebre *Addio, monti* di Lucia.

<sup>60</sup> Capograssi, *Pensieri a Giulia...*, n. 973, 1069-1070.

<sup>61</sup> Ivi, n. 117, 153-154.

Quel don Abbondio che rappresenta certamente nel romanzo del Manzoni, il carattere più basso, più basso certamente anche dei bravi, anche del Griso il quale tradisce il padrone, quando il padrone è mortalmente malato: quel don Abbondio, non solo non capisce niente del prodigio grande e trionfale al quale gli era toccato di assistere, ma non esita nel suo cuore a deplorare che il prodigio sia accaduto, non esita a desiderare che il prodigio non fosse avvenuto. Preso nella torbida notte del suo egoismo inerte e opaco, don Abbondio non ha nessuna compassione di nessuno.<sup>62</sup>

##### 5. «Questa confusa e assurda vita politica italiana»

Le pagine dei classici della letteratura italiana sollevano l'animo di Capograssi, ma non lo distolgono certamente dall'impegno nell'analisi della situazione politica in Italia, sempre più preoccupante. Le elezioni del 15 maggio 1921 gli ribadiscono un'amara consapevolezza da tempo maturata, ossia che la democrazia in Italia, progressivamente, sta perdendo ogni significato di natura sostanziale: «Questo grande trambusto elettorale, Giulia mia, mostra chiaramente e nettamente, alla luce scoperta, quell'insieme profondo e urgente di passioni, che, solitamente non appaiono alla superficie della vita, ma che agiscono perennemente».<sup>63</sup>

All'approssimarsi dell'appuntamento con le urne, Capograssi si mostra sempre più stizzito e disilluso: «Non andrei, ma votare è necessario per farsi mettere il bollo sul biglietto di ritorno, altrimenti non vale: questa è l'unica ragione perché vado a votare: e non so che cosa e che scheda e chi voterò: mi deciderò dentro la cabina».<sup>64</sup> Come è stato sottolineato da Mario D'Addio, Capograssi si tenne sempre a una certa distanza dalla politica attiva, con un distacco e un riserbo che «non significano in Capograssi indifferenza, ma serena obiettiva considerazione della politica nella totalità delle sue manifestazioni e soprattutto nella pluralità dei suoi orientamenti e nella complessità dei suoi problemi».<sup>65</sup>

Otto giorni dopo le dimissioni del primo governo Facta, a seguito di un minaccioso discorso di Mussolini, Capograssi commenta la crisi di «questa confusa e assurda vita politica italiana» che

si va rompendo in mille pezzi, Giulia mia, e si dissipa e mostra tutta la sua intima inconsistenza: chi può dire quello che costa al Paese tutta questa polvere di uomini, questa polvere di idee e di cose, questo groviglio serpentino di interessi che formano il Parlamentarismo? Il Parlamentarismo è sempre una grande cosa, e una grande idea, ma si è ridotto ad essere ora l'accolta dei peggiori elementi che il Paese possiede:

---

<sup>62</sup> Ivi, n. 971, 1067-1068.

<sup>63</sup> Ivi, n. 893, 994-995.

<sup>64</sup> Ivi, n. 913, 1014-1015.

<sup>65</sup> M. D'Addio, *Storia e politica in Giuseppe Capograssi...*, 35-36.

non c'è nessuno che nel Paese eguagli questa accolta di gente in disonestà, in miseria di idee, in confusione mentale, ma soprattutto in assoluta incredulità a tutte quelle che sono le [...] più serie leggi della convivenza umana. Veri lupi agli altri lupi.<sup>66</sup>

Dopo la Marcia su Roma, Capograssi percepisce sempre più dolorosamente l'aggravarsi della situazione politica, in cui gli italiani stanno perdendo quel bene così prezioso, la libertà, acquisito con grande fatica nel secolo precedente, dopo tanta soggezione al dominio straniero, ma troppo presto data per scontata, e così, ancora una volta, smarrita, con gravi conseguenze.

Non mai l'Italia era passata per una esperienza politica così viva e così accesa, dai giorni del Risorgimento: mai la lotta politica, o per lo meno il contrasto delle idee, era stata più viva e più forte in Italia. Adesso si tocca con mano che cosa è la libertà: l'Italia, o meglio questa Italia, l'aveva ottenuta la libertà, ma non ne aveva mai sentito la mancanza.<sup>67</sup>

Il 10 luglio 1944, Capograssi appare tra i promotori del *Manifesto dei giuristi*, redatto contro i pericoli della retroattività della legge penale, con specifico riferimento alle norme sull'epurazione politica.<sup>68</sup> Egli non dimostra timore nel palesare il suo dissenso verso il regime, concepito da uomo di legge, assertore strenuo del principio di legalità: «È venuta la violenza, è venuta la dittatura – una falsa dittatura».<sup>69</sup>

In tal senso, una delle ragioni principali dell'interesse nei confronti di Dante da parte di Capograssi, oltre alla comune visione religiosa, sembra insistere proprio nella struttura che si potrebbe dire 'penalistica' che è propria della *Commedia*, fondata sullo schema della condanna, dell'assoluzione o, nel caso del *Paradiso*, della premialità per i comportamenti concreti posti in essere dai vari personaggi nella loro vita terrena.

Lo studioso, infatti, vorrebbe che il principio fosse riproposto e applicato anche ai suoi contemporanei, i quali, troppo frequentemente, cercano invece di scaricare nell'astrattismo ideologico la concretezza della responsabilità personale, sul piano giuridico e su quello morale, che Capograssi considera architrave irrinunciabile della convivenza umana.

L'ampollosità comunicativa e la magniloquenza autoreferenziale del fascismo, così lontana dalla raffinatezza e dalla musicalità linguistica delle cantiche dantesche, costituiscono aspetti insostenibili all'orecchio del sobrio e composto Capograssi: «Quello che più offende, Giulia mia, nella lotta politica odierna, è la retorica, la stupida retorica, non la grande

<sup>66</sup> Capograssi, *Pensieri a Giulia...*, n. 1363, 1429.

<sup>67</sup> Ivi, n. 1549, 1594-1595.

<sup>68</sup> Piovani, *Itinerario...*, 17.

<sup>69</sup> Capograssi, *Pensieri a Giulia...*, n. 1688, 1714-1715.

retorica del quarantotto, la grande retorica del Risorgimento, che non era retorica ma era profondo sentimento di poesia e di retorica». <sup>70</sup> Il gentiluomo abruzzese, ad esempio, si sente disturbato dal passaggio sguaiato e magniloquente di Mussolini e del suo seguito a Sulmona, «ad ora sconveniente», le due del pomeriggio, «ma la gente andò lo stesso, spinta dal demone della curiosità». <sup>71</sup>

In conclusione, Capograssi appare uno studioso che, con la particolare capacità di coniugare le diverse sensibilità del pensatore politico, del filosofo e del giurista, ha saputo interpretare, nel contempo, i processi di trasformazione della società della sua epoca e anticipare scenari successivi, italiani ma anche europei, propri della democrazia costituzionale pluralistica, antitetici alle autocrazie e alle loro imposizioni totalitarie.

È stato un analista, attento e sensibile come pochi, dei problemi dello Stato e della società, proprio perché portatore di un discorso che si snoda attraverso l'osservazione e l'analisi dell'esperienza storica, evitando di scivolare negli infecondi intellettualismi di cui il Novecento ha conosciuto gli aspetti più deteriori, attraverso la sistematica degradazione di quello che, invece, per Capograssi è il più alto dei valori: la persona umana, <sup>72</sup> *ubi consistam* della cultura cristiana che, proprio nelle cantiche di Dante, trova una delle sue massime espressioni.

*Breve sintesi:* Dante costituisce una delle principali fonti di ispirazione e di riflessione nel pensiero di Giuseppe Capograssi, come può ricavarsi dai frequenti riferimenti e citazioni, che non costituiscono un mero sfoggio di erudizione, ma offrono un solido basamento allo strutturato edificio che costituisce il pensiero politico dell'intellettuale. Le lettere alla futura moglie, Giulia Ravaglia, vista come una sorta di Beatrice, costituiscono lo 'Zibaldone' capograssiano, fondamentale per la comprensione dell'uomo e del pensatore politico. Nel testo, Dante e altri padri della lingua italiana si rivelano presenze costanti, attraverso rimandi e paragoni che ne dimostrano conoscenze approfondite, ma soprattutto paradigmi di coscienza morale e di impegno civile.

*Parole Chiave:* Dante, Politica, Letteratura, Democrazia, Giustizia sociale

*Abstract:* Dante constitutes one of the main sources of inspiration and reflection in the thought of Giuseppe Capograssi, as can be deduced from the frequent references and citations, which do not constitute a mere display of erudition, but offer a solid base to the structured building that constitutes the political thought of the intellectual. The letters to his future wife, Giulia Ravaglia, seen as a sort of Beatrice, constitute the Capograssi's 'Zibaldone', fundamental for the

<sup>70</sup> Ivi, n. 1750, 1761.

<sup>71</sup> Ivi, n. 1772, 1777-1778.

<sup>72</sup> G. Capograssi, *L'esperienza in concreto*, in *Opere...*, III, 250. Vd. N. Occhiocupo, *Liberazione e promozione umana nella Costituzione. Unità di valori nella pluralità di posizioni*, Milano 1995, 66.

understanding of man and the political thinker. In the text, Dante and other fathers of the Italian language reveal themselves to be constant presences, through references and comparisons that demonstrate indepth knowledge, but above all paradigms of moral conscience and civic commitment.

*Keywords:* Dante, Politics, Literature, Democracy, Social justice

Anna Di Bello

## «CHE GIAN BODINO QUANTUNQUE ENTRATO NEL COMUNE ERRORE...». LA CONFUTAZIONE DI BODIN E LE FONTI DI VICO

### 1. Gli 'errori' di Giovanni Bodino

Che Vico sia un attento lettore e debitore verso la teoria dell'«eruditissimo giureconsulto e politico»<sup>1</sup> Bodin, «il più erudito di tutti»,<sup>2</sup> è noto. Basti pensare che l'Angevinò compare per la prima volta, con una sola menzione, nella *Scienza nuova* del 1725 a proposito dei feudi e diventa più frequente nell'edizione del 1730 (venti riferimenti più due nelle *Correzioni, miglioramenti e aggiunte terze* del 1731) dove è evocato a proposito dell'origine dello Stato, della successione dei regimi politici, del ruolo dei feudi nella storia, della forma di governo nell'antica Roma, della composizione delle famiglie dell'età degli dei, della *Lex regia*, della genesi della monarchia francese. Nell'edizione del 1744 le diciassette menzioni di Bodin decrescenti si concentrano sulle prime due questioni inglobando le altre.<sup>3</sup>

Bodin colpisce il filosofo napoletano per l'approccio politico ai suoi stessi argomenti e il giudizio vichiano coglie in effetti la caratteristica fondamentale dell'Angevinò: è il primo pensatore a compenetrare l'erudizione giuridica con la politica, a dimostrare cioè che il diritto è legato all'ordine politico e al suo principio supremo, la sovranità, in cui politica e diritto s'identificano e trovano la loro sintesi.

Ma se Vico esprime un giudizio positivo ed è così ammirato da Bodin tanto da seguirne, al di là dei riferimenti espliciti e diretti, alcuni principi teorici, perché gli dedica un intero capitolo di confutazione? Quali sono i suoi errori?

Nelle *Correzioni* all'edizione del 1730, infatti, Vico rettifica la suddivisione del V libro dedicando al giurista angevinò un capitolo – *Riprensione de' Principj della Dottrina Civile fatta sopra il Sistema Politico di Giovanni Bodino* – che nell'edizione del 1744 diventa il III del libro IV, *Confutazione de' principj della dottrina politica, fatta sopra il sistema di Giovanni Bodino*.

---

<sup>1</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova 1744*, in Id., *Opere*, II, a cura di F. Nicolini, Roma-Bari 1928, §952, 71. D'ora in poi SN44.

<sup>2</sup> Ivi, §1387, 261.

<sup>3</sup> Vd. A. Del Prete, *Vico et Bodin*, in «Historia Philosophica», 1 (2003), 43-53.



Qui Vico rimprovera Bodin di aver creduto che gli Stati «prima furono monarchici, dipoi per le Tirannie passati in liberi popolari, e finalmente vennero gli aristocratici».<sup>4</sup> L'Angevin, continua il filosofo napoletano, «certamente, conviene in quello ch'è vero: che sopra le famiglie si compo- sero le città», ma ha mal concepito la struttura delle prime famiglie, cre- dendo che esse «sol fussero di figliuoli».<sup>5</sup> Secondo Vico, infatti, conside- rando schiavi i soli prigionieri di guerra, Bodin esclude di fatto che nella remota antichità all'interno della famiglia vi fosse alcuna forma di schia- vitù, poiché le famiglie già esistevano e nessuna guerra ha preceduto la nascita delle istituzioni politiche:

Per tali e tante difficoltà debbe Bodino [...] riconoscere le monarchie fa- migliari nello stato delle famiglie che si sono qui dimostrate, e riconoscere le famiglie, oltre de' figliuoli, ancora de' famoli (da' quali principalmente si dissero le famiglie), i quali si sono qui trovati che abbozzi furono degli schiavi, i quali vennero dopo le città con le guerre. E 'n cotal guisa sono la materia delle repubbliche uomini liberi e servi, i quali il Bodino pone per materia delle repubbliche, ma, per la sua posizione, non posson esserlo.<sup>6</sup>

Due, scrive Vico, seguendo il ragionamento di Bodin potrebbero essere i mezzi attraverso cui nasce una monarchia, la «forza» o la «froda»,<sup>7</sup> ma in virtù dell'idea bodiniana di famiglia non è possibile sostenerne la nascita né violenta né fraudolenta: nello schema di Bodin le «repubbliche libere» sorgerebbero dopo le monarchie tiranniche, con i *patres familias* pronti a sacrificare se stessi e le proprie famiglie alla comunità in cambio di prote- zione, ma com'è possibile che essi, gelosi del proprio potere e della propria libertà, vi rinuncino e non resistano al tentativo di prevaricazione da parte di un membro del clan? Ugualmente è da escludere la nascita fraudolenta del regime monarchico, perché niente, continua Vico, in quel periodo può ammaliare i «polifemi», non la libertà, perché nello «stato delle famiglie» (precedente la formazione della società politica) i padri sono tutti sovrani, non il potere, perché la loro natura è di «starsi tutti soli nelle loro grotte e curare le lor famiglie, e nulla impacciarsi di quelle ch'eran d'altrui» e non le ricchezze, perché «in quella semplicità e parsimonia de' primi tempi» ai «polifemi» semplicemente non interessano.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> G. B. Vico, *Scienza Nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini, Napoli 2004, 432-433. D'ora in poi *SN30*. Vd. anche Ivi, 310-311: «che Gian Bodino, quantunque entrato nel comun'errore, nel qual'eran'entrati innanzi tutti gli altri Politici, che prima furono le Monarchie, appresso le Tirannidi, quindi le Repubbliche popolari; e finalmente l'Aristocra- tie» e *SN44*, §1009, II, 110.

<sup>5</sup> *SN44*, §§1009-1010, II, 110.

<sup>6</sup> Ivi, §1016, 112.

<sup>7</sup> Ivi, §1011, 110.

<sup>8</sup> *Ibidem*, §1012.

Per Vico la forma di governo originaria è l'aristocrazia, seguita dalla democrazia e dalla monarchia: distinguendo, infatti, tra schiavi «fatti in guerra» e «nati in casa», discendenti da coloro che si sono sottomessi in cambio di protezione in un periodo precedente la nascita delle città, il filosofo napoletano dimostra la presenza di schiavi nelle famiglie già prima delle istituzioni politiche e delle guerre. Presenza che, continua l'autore napoletano, ha una funzione decisiva nella genesi della democrazia e della monarchia che nascono solo in seguito alle ribellioni delle plebi urbane: è l'affrancamento degli schiavi a indurre il cambiamento degli assetti istituzionali e l'inizio di una nuova fase storica; i rivolgimenti politici riflettono la consapevolezza di parte della popolazione di poter esercitare la libertà, e sono quindi il risultato di un processo di dispiegamento della ragione che porta da una fase di minor livello di civiltà a una superiore, secondo un ritmo scandito dalle progressioni dei *corsi* e dagli arretramenti dei *ricorsi* storici.<sup>9</sup> Ritmo in virtù del quale nascono le monarchie, i regimi «più conformi all'umana natura della più spiegata ragione», che «per natura si governano popolarmente»,<sup>10</sup> ovvero consentono il godimento di quelle libertà civili che le repubbliche, preda dell'interesse privato dei cittadini, non garantiscono e sono perciò destinate a cadere. Schema di successione confermato, secondo Vico, dall'esistenza di Stati popolari governati aristocraticamente, forma di governo necessaria affinché ci siano le condizioni per l'istituzione della repubblica prima e della monarchia poi.<sup>11</sup>

Proprio la mancanza della funzione dinamica dei «famoli», per Vico, costituisce il punto debole della teoria di Bodin, il quale non comprende che i Franchi, da cui prende il nome il suo Stato, non sono altro che gli *affranchis* e che le nazioni nascono da plebi affrancate dai vincoli di schiavitù:

<sup>9</sup> Ivi, §§1007-1008, 108-109.

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

<sup>11</sup> Ivi, §1018, 113. Sulle forme di governo in Vico vd. in particolare: N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino 1976, 117-132; A. Hart, *La teoria vichiana sulla successione delle forme di Stato e le sue implicazioni politiche*, in «Bollettino Centro Studi Vichiani», 17-18 (1987-1988), 153-162; G. Giarrizzo, *Vico, la politica e la storia*, Napoli 1981; N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, Roma-Bari 2008; R. Caporali, «*Heroes gentium*». *Sapienza e politica in Vico*, Bologna 1992; D. Armando-M. Sanna, *Vico, Giambattista*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero: storia e politica*, Roma 2013; P. Burke, *Vico*, Oxford 1985; P. Piovani, *La filosofia nuova di Vico*, Napoli 1990; P. Cristofolini, *La "Scienza Nuova" di Vico. Introduzione alla lettura*, Roma 1995; P. Girard, *Giambattista Vico. Rationalité et politique. Une lecture de la "Scienza Nuova"*, Paris 2008; A. Corsano, *Il pensiero politico di Vico*, in «Rivista di filosofia», 14 (1923), 163-288; G. Carillo, *Vico*, Napoli 2000; G. Barbuto-G. Scarpato (a cura di), *Polis e polemos*, Milano 2022; G. Calabrò, *Le forme di governo in Giambattista Vico*, in «Giornale di Storia costituzionale», 1 (2001), 55-60; G. Azzariti, *Vico e le forme di governo. Una concezione materialistica della storia*, in «Rivista AIC», 4 (2018), 577-632; G. Navet, *Les républiques démocratiques de Vico*, in M. Sanna-M. Riccio-L. Ylnaz (eds.), *The Vico Road*, Roma 2016, 131-144.

Si maraviglia esso Bodino che la sua nazione sia stata detta di «franchi», i quali osserva essere stati ne' loro primi tempi trattati da vilissimi schiavi; perché, per la sua posizione, non poté vedere che sugli sciolti dal nodo della legge petelia si compierono le nazioni. Talché i franchi, de' quali si maraviglia il Bodino, sono gli stessi «*bomines*», de' quali [...] come in questi libri si è dimostrato, si composero le plebi de' primi popoli, i quali eran d'eroi. Le quali moltitudini, come pure si è dimostrato, trassero l'aristocrazie alla libertà popolare e, finalmente, alle monarchie.<sup>12</sup>

Per Vico può esserci solo una spiegazione per la nascita della monarchia seguendo l'idea bodiniana della famiglia: «Ché o per forza o per froda debbon i figliuoli essere stati i ministri dell'altrui ambizione, e o tradire o uccidere i propri padri; talché le prime sarebbero state, non già monarchie, ma empie e scellerate tirannidi».<sup>13</sup>

Rivolta ipotetica, quella proiettata nei tempi remoti dell'umanità, ma accostata da Vico a quella reale tentata dai giovani nobili che a Roma «congiurarono contro i lor propri padri a favore del tiranno Tarquinio, per l'odio ch'avevano al rigor delle leggi, proprio delle repubbliche aristocratiche»,<sup>14</sup> che consente al filosofo napoletano di muovere un'ulteriore critica a Bodin circa la natura aristocratica e non popolare della repubblica romana. Bodin, afferma Vico,

vuole il regno romano monarchico, cacciati indi i tiranni, vuole in Roma introdotta la popolar libertà, - non vedendo ne' tempi primi di Roma libera riuscirgli gli effetti conformi al disegno de' suoi principi (perch'eran propri di repubblica aristocratica), osservammo sopra che, per uscirne onestamente, dice prima che Roma fu popolare di Stato ma di governo aristocratico, ma poi, essendo costretto dalla forza del vero, in altro luogo, con brutta incostanza, confessa essere stata aristocratica, nonché di governo, di Stato.<sup>15</sup>

Errore, continua il filosofo napoletano, dovuto al travisamento dei termini *popolo*, *regno* e *libertà*. Bodin annovera nel primo sia i nobili sia i plebei e si contraddice quando afferma che a Roma la sovranità risiede nel popolo ed è esercitata da una casta di aristocratici:

Si è creduto i primi popoli comporsi di cittadini così plebei come nobili, i quali a mille pruove qui si sono truovati essere stati di soli nobili. Si è creduto libertà popolare di Roma antica, cioè libertà del popolo da' signori, quella che qui si è trovata libertà signorile, cioè libertà de' signori da' tiranni Tarquini [...]. Gli re, nella ferocia de' primi popoli e nella mala sicurtà delle regge, furono aristocratici, quali [...] furono i due consoli annali in Roma, che Cicerone chiama «*reges annuos*» nelle sue *Leggi*. Col qual ordinamento fatto da Giunio Bruto, apertamente Livio professa che 'l regno

<sup>12</sup> SN44, §1017, 112.

<sup>13</sup> Ivi, §1015, 111.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Ivi, §1018, 113.

romano di nulla fu mutato d'intorno alla regal potestà; come l'abbiamo sopra osservato che da questi re annali, durante il loro regno, vi era l'appellazione al popolo, e, quello finito, dovevano render conto del regno da essi amministrato allo stesso popolo. E riflettemmo che, ne' tempi eroici, gli re tutto giorno si cacciavano di sedia l'un l'altro, come ci disse Tucidide; co' quali componemmo i tempi barbari ritornati, ne' quali non si legge cosa più incerta e varia che la fortuna de' regni. Ponderammo Tacito [...] che 'ncomincia gli *Annali* con questo motto: «*Urbem Romanam principio reges habuerunt*», [...] ed usò la voce «*urbem*» [...] non disse «*civitatem*», ch'è 'l comune de' cittadini, i quali tutti, o la maggior parte, con gli animi fanno la ragion pubblica.<sup>16</sup>

L'ultimo rimprovero che Vico rivolge a Bodin riguarda il ruolo dei feudi nella storia e il feudalesimo come fenomeno non circoscritto soltanto al Medioevo:

E qui faccia tutto il suo uso ciò che si è sopra detto: che quindi intenda Bodino se i feudi soggetti a maggiore sovranità son diritto de' tempi barbari ultimi che sono di tutti i tempi barbari, da' quali incomincian le nazioni; [...] il diritto romano è nato dalle scintille de' feudi; intenda Cuiacio che s'avesse ritrovato queste origini de' feudi, non solo non ne avrebbe detto esser la dottrina, in questa sua parte, vile, ma avrebbe scoperte l'origini del suo grande magnifico regno di Francia. Il quale, perché più degli altri stiede fermo sopra i principi dei feudi, particolarmente con la legge salica, divenne sopra gli altri tutti d'Europa grande e magnifico. Appunto come i romani, perché vi stettero fermi più dell'altre nazioni del mondo, divennero signori del mondo. Le quali origini del regno di Francia abbiamo noi scoperte in dimostrando i falsi principi della politica posti dal francese Bodino, il quale superbamente si rideva d'esso Cuiacio.<sup>17</sup>

Vico individua uno stretto legame tra il diritto romano e quello feudale, entrambi nati dalle scintille dei feudi, connessione non rilevata da Bodin, scrive il filosofo napoletano, perché non ha capito l'importanza dei *ricorsi* nella vita delle nazioni.

Rimprovero che s'intreccia con un'originale stemporizzazione, parallela a quanto Vico afferma del feudalesimo, della *lex regia*: è ignorando i *ricorsi*, la cui più sorprendente espressione è il feudalesimo medievale, che Bodin, riconoscendo che la Francia durante il periodo Merovingio e Carolingio sia governata aristocraticamente, è incapace di spiegare come poi sia divenuta monarchica.

Bodino giugne a dire del suo regno di Francia che fu, non già di governo (come diciam noi), ma di Stato aristocratico durante le due linee merovinga e carlovinga. Ora qui domandiamo il Bodino: – Come il regno di Francia diventò, qual ora è, perfettamente monarchico? Forse per una qualche legge regia, con la quale i paladini di Francia si spogliarono della loro

<sup>16</sup> Ivi, §1019, 113-114.

<sup>17</sup> Ivi, §1398, 265.

potenza e la conferirono negli re della linea capetinga? – Se egli ricorre alla favola della legge regia finta da Triboniano, con la quale il popolo romano si spogliò del suo sovrano libero imperio e 'l conferì in Ottavio Augusto, per ravvisarla una favola, basta leggere le prime pagine degli *Annali* di Tacito [...] – Forse perché la Francia da alcuno de' capetingi fu conquistata con forza d'armi? – Ma di tal infelicità la tengono lontana tutte le storie. Adunque Bodino, e con lui tutti gli altri politici e tutti i giureconsulti c'hanno scritto *de iure publico*, devono riconoscere questa eterna natural legge regia, per la quale la potenza libera d'uno stato, perché libera, deve attuarsi: talché, di quanto ne rallentano gli ottimati, di tanto vi debbano invigorire i popoli, finché vi divengano liberi; di quanto ne rallentano i popoli liberi, di tanto vi debbano invigorire gli re, fintanto che vi divengano monarchi.<sup>18</sup>

## 2. Bodin difende Bodin

Le osservazioni di Vico palesano l'importanza di Bodin per il filosofo napoletano affascinato da una trattazione ordinata e sistematica della politica, avallata da quella erudizione storica che gli sta tanto a cuore e che considera strumento indispensabile per la «nuova scienza». Tuttavia, come scrive D'Addio, «la maggior parte delle osservazioni critiche che Vico muove a Bodin non sono del tutto esatte, anzi si possono dire sostanzialmente inesatte»<sup>19</sup> e ciò si può dedurre da un'analisi testuale dei passi della *République* in cui l'Angevin avrebbe scritto quanto afferma Vico.

Bodin spiega la genesi della società politica sviluppando il tema della *potestas absoluta*: la famiglia costituisce il modello della sovranità, è la vera origine e nucleo fondamentale dello Stato e non considerarla tale significherebbe staccare una parte dal tutto cui appartiene. Famiglia in cui, a differenza di quanto scrive Vico, Bodin prevede la presenza di schiavi. Se infatti, nella definizione di famiglia che apre il cap. II del libro I, Bodin parla genericamente di *sujets* e *subditorum*,<sup>20</sup> nel successivo cap. V dedicato

<sup>18</sup> Ivi, §1084, 147-148. Sulla confutazione vichiana di Bodin vd.: Del Prete, *Vico et Bodin*; E. Gianturco, *Bodin and Vico*, in «Revue de littérature comparée», 22 (1948), 272-290; A. Suggi, *Le «monarchie per natura si governano popolarmente». Vico interprete di Bodin*, in «Bollettino Centro Studi Vichiani», 47 (2017), 87-122; M. D'Addio, *Il problema della politica in Vico e Bodin*, in «Rivista di Studi Salernitani», 4 (1969), 3-100; G. Cotroneo, *Bodin e Vico*, in «Rivista di Studi Crociani», 1 (1966), 75-82; V. I. Comparato, *The Italian readers of Bodin, 17th-18th Centuries: Readers of Bodin in Italy – From Albergati to Filangieri*, in H. A. Lloyd (ed.), *The reception of Bodin*, Boston 2013, 343-370; C. Vasoli, *Bodin, Vico e la "topica"*, in «Bollettino Centro Studi Vichiani», 9 (1979), 123-128; J. L. Brown, *Bodin, précurseur de Vico*, in G. Cesbron (éd.), *Jean Bodin*, I, Angers 1985, 147-154; H. Baudrillard, *Jean Bodin et son temps*, Paris 1853, 159-160.

<sup>19</sup> D'Addio, *Il problema della politica...*, 66.

<sup>20</sup> «Ménage est un droit gouvernement de plusieurs sujets, sous l'obéissance d'un chef de famille et de ce qui leur est propre» (*Les six livres de la République de Jean Bodin Angevin. Ensemble une Apologie de René Herpin*, à Paris, chez I. du Puis, 1583, 10). «Familia est plurium sub unius ac eiusdem patrisfamilias imperium subditorum, earumque rerum

al potere del signore sui servi, l'Angevino richiama apertamente l'etimologia del termine famiglia, facendo emergere la profonda influenza della tradizione romanistica sulla sua teoria:

<p>La troisième partie du gouvernement des ménages dépend de la puissance du Seigneur envers ses esclaves, et du maître envers ses serviteurs. Car même le nom de famille vient <i>a famulis et famulatio</i> parce qu'il y avait grand nombre d'esclaves, et de la plupart des sujets de la famille on nommait tout le ménage, famille. Ou parce qu'il n'y avait richesses que d'esclaves, on appela les compagnies d'esclaves, familles, et la succession du défunt, famille.<sup>21</sup></p>	<p>Tertia regendae: familiae pars est in imperio herili &amp; in mutuis addictorum, eorumq. quibus sese addixerunt, officiis versatur. &amp; quoniam magnus semper in familiis servorum ac famulorum numerus extitit, vel quod nulla maior opum cogendarum ratio fuerit, quam in servis ac famulis, servorum ac famulorum multitudinem, non immerito familiam veteres appellarunt.<sup>22</sup></p>	<p>La terza parte del governo delle famiglie dipende dall'auttorità del signore verso i schiavi, &amp; del padrone verso i servitori suoi. Perciochè il nome di famiglia viene a famulis, &amp; famulatio. perchè vi havea gran numero di schiavi, e dalla maggior parte di coloro, ch'erano sottoposti a capi di famiglie si chiamavano esse famiglie; ovvero perchè non vi essendo altre ricchezze che di schiavi, chiamarono perciò le compagnie de gli schiavi famiglie, e la successione del morto, famiglia.<sup>23</sup></p>
--	---	---

*Mesnage* deriva da *manoir*, *dimorare*, termine derivato a sua volta dal latino popolare *mansionata* e dal latino classico *mansio*, che nel XVI secolo, quando scrive Bodin, è utilizzato per indicare «tutto ciò che concerne la vita del focolare». Il giurista angevino usa *mesnage* perché tale termine ha lo stesso significato del latino *familia*, da *famulus*, «servitore», e la *familia romana* etimologicamente è appunto l'insieme dei *famuli*, schiavi legati alla casa del padrone, accezione poi sviluppatasi ed estesa a «tutti coloro che vivono sotto lo stesso tetto, padroni e servitori, e su cui regna l'autorità del *pater familiae*». Quindi Bodin, che è un profondo conoscitore d'entrambe le lingue, utilizza in francese i termini che sono traduzione di quelli latini, come anche *mesnagerie* «administration d'une maison» – insieme delle regole familiari – corrispettivo di *ius familiaris*.

---

quae ipsius propriae sunt, recta moderatio» (*Ioannis Bodini andegavensis De Republica libri sex latine ab autore redditi multo quam antea locupletiores*, Lugduni et venundantur Parisiis, apud Jacobum De Puys, 1586, 8).

<sup>21</sup> *Les six livres de la République...*, 46.

<sup>22</sup> *De Republica libri sex...*, 31.

<sup>23</sup> *I sei libri della Repubblica del sig. Giovanni Bodino tradotti di lingua francese nell'italiana da Lorenzo Conti*, Genova, appresso G. Bartoli, 1588, 18. Si cita dalla traduzione di Conti e non dall'edizione italiana curata da Isnardi Parente e Quaglioni (Torino 1964-1997), perché è la versione italiana consultata da Vico e il cui utilizzo è probabilmente, come si vedrà, alla base delle inesattezze vichiane nei confronti di Bodin.

Bodin, dunque, reputa la famiglia il nucleo originario dello Stato e il potere dei padri il modello della sovranità e affinché una famiglia sia tale deve essere composta,

du moins trois personnes [...] outre le chef de famille, soit enfants, ou esclaves, ou affranchis, ou gens libres qui se soumettent volontairement à l'obéissance du chef de ménage. <sup>24</sup>	Tre persone almeno [...] oltre al capo di essa, o sian fanciulli, o schiavi, o fatti franchi, o persone libere, che spontaneamente si sottopongono all'ubidienza del capo. <sup>25</sup>
--	--

Passo poi modificato nel testo latino, quello che, come vedremo, è sicuramente consultato da Vico, dove l'Angevinò non nomina più gli schiavi, i fanciulli o gli affrancati: «Tres personae necessariae sint: tres quoque personas praeter patrem familiae necessarias in familia definienda ducimus ex sententia iurisconsultorum».<sup>26</sup>

Inoltre, sebbene ai fini della gestione dello Stato ne preveda la presenza all'interno della famiglia, Bodin, confutando Aristotele, Agostino, Tommaso, etc., si dice contrario alla schiavitù: avere dei servi equivale a nutrire nemici del potere del signore che, per difendersi, è costretto a adottare misure tiranniche. La coesistenza di due classi in cui una ha tutto e l'altra niente è ciò che bisogna evitare per garantire la salvezza dello Stato, ciononostante gli schiavi non vanno neanche affrancati tutti insieme, ma necessita prima insegnargli un mestiere e a stare in società in modo che possano apprendere e sperimentare gradualmente il gusto della libertà e della giustizia.

Se fin qui si è dimostrato che Bodin include gli schiavi nel modello di famiglia posto alla base dello Stato, pur dicendosi contrario alla schiavitù proprio perché foriera di quelle istanze di affrancamento che per Vico saranno così importanti, l'Angevinò insiste sulla centralità della famiglia anche quando, seguendo il modello aristotelico, spiega la nascita dell'ordinamento politico: ne ricostruisce storicamente le tappe, dalle prime organizzazioni naturali, come la famiglia, alle più complesse, fino alla forma più alta rappresentata dallo Stato. Schema naturalistico-evoluzionista già usato nella *Methodus*,<sup>27</sup> che nella *République* il giurista angevinò segue sino a un certo punto, sostenendo che dalla famiglia hanno sì origine i villaggi, i borghi, ma da queste comunità allargate allo Stato non vi è una continuità naturale. Anzi, non appena si allargano le relazioni tra i *patres familias* – che fuori dalle famiglie perdono la qualifica di padrone, capo e signore per

<sup>24</sup> *Les six livres de la République...*, 11.

<sup>25</sup> *I sei libri della Repubblica...*, 4v.

<sup>26</sup> *De Republica libri sex...*, 9.

<sup>27</sup> Ioannis Bodini andegavensis Parisiorum senatu advocati *Methodus ad facilem historiarum cognitionem, ab ipso recognita, et multo quam antea locupletiores*, Parisiis, apud Martinum Juvenem, 1572, in *Œuvres philosophiques de Jean Bodin*, Paris 1951, 190-191, coll. B-A.

assumere quella di cittadino uguale agli altri membri della società –, nascono le rivalità, le contese, e infine la guerra. Da essa si avranno vinti e vincitori e tra questi un capo che acquisterà autorità e potere sovrano.

<p>Il fut nécessaire de bâtir maisons, puis hameaux &amp; villages, &amp; voisiner en forte, qu'il semblaît que ce ne fut qu'une famille: jusqu'à ce que la multitude ne se pouvant plus loger, ni vivre en même lieu, fut contrainte s'écartier plus loin: &amp; peu à peu les villages étant faits bourgs, &amp; séparés de biens &amp; voisinage, sans lois, sans Magistrats, sans Principauté souveraine, entraient aisément en querelles &amp; débats, qui pour une fontaine, qui pour un puits, comme nous lisons mêmes ès saintes écritures, où les plus forts l'emmortoyent, &amp; chaq. Foy et les plus faibles de leurs maisons et villages: qui fut cause d'environner les bourgs de fosses, &amp; puis de murailles telles qu'on pouvait: &amp; s'allier ensemble par sociétés, les uns pour défendre leurs maisons, biens &amp; familles de l'invasion des plus forts.<sup>28</sup></p>	<p>Aedificare necesse fuit, &amp; cum in eam multitudinem excreuissent, ut eadem regione contineri non possent, quippe domiciliorum coniunctione, vicos, deinde vicorum continuatione pagos auxissent, alio proficisci, ac nouas sedes quaerere oportuit. Itaque locis ac regionibus generisque proximitate disiuncti, cum nullis imperiis ac legibus tenerentur, uti quisque vi ac robore caeteris praestabat, ita finitimos de locis ac domiciliis depellere, aut fontis ac loci amoenitatem eripere, aut de pascuis deiicere conabatur ea vis a valentioribus illata, fecit ut imbecilliores loca natura tecta ac munita conquirent, aut arte ac prudentia munirent, ut se, liberos, uxores, familiasque suas, ab aliorum iniuriis, fossa, vallo, moenibus denique tuerentur: inde oppida urbesque constitatae.<sup>29</sup></p>	<p>Fu poi necessario di fabbricar case, dipoi contrade, villaggi, e conseguentemente esser gli uni agli altri in guisa buoni vicini, che tutto insieme non paresse ch'una sola famiglia, infino a tanto che la sopra o nascente o vengente moltitudine non potendo più ne alloggiare, ne vivere in medesimo luoco fu costretta ritirarsi alquanto più lontano, e poco a poco essendosi i villaggi ridotti in borghi, separati di facoltà, e di vicinanze senza legge, senza magistrati, senza supremo Principe, agevolmente entravano in querele, e contese, questi per conto di un pozzo, quelli per una fontana, come si legge nella scrittura santa, di sorte che i più robusti rimanendo vittoriosi cacciavano i più deboli di loro case, e castella, cagione che poi si tirarono fossi d'attorno a borghi, e poi di mano in mano v'alzarono delle mura tali quali potevano per propria sicurezza; e si collegarono anco insieme col mezzo di compagnie per difender le case, beni e famiglie loro dagli insulti de più gagliardi.<sup>30</sup></p>
--	---	---

E in un altro passo si legge:

<sup>28</sup> *Les six livres de la République...*, 474-475.

<sup>29</sup> *De Republica libri sex...*, 328.

<sup>30</sup> *I sei libri della Repubblica...*, 302.



<p>Toute République prend origine de la famille, multipliant peu à peu, ou bien tout à coup s'établit d'une multitude ramassée, ou d'une colonie tirée d'autre République [...]. Or l'une et l'autre République s'établit par la violence des plus forts; ou du consentement des uns, qui assujettissent volontairement aux autres leur pleine et entière liberté.<sup>31</sup></p>	<p>Res omnes publicae originem ducunt vel a familia, quae sensim propagatur: vel momento existunt, cum populi multitudo e civitate colonia deducta [...] Utriusque tamen generis civitas vel potentiorum vi constituitur, vel eorum qui se libertatemque suam sub alterius Imperium ac arbitrium sponte subiecerunt.<sup>32</sup></p>	<p>Prende ogni repubblica l'origine sua dalla famiglia, o moltiplicando a poco a poco, o vero nascendo tutta in un tempo di rannata moltitudine, o di colonia condotta da un'altra Republica [...] Hora e l'una e l'altra Republica vien stabilita dalla violenza de più forti, o dal consentimento degli uni, i quali spontaneamente fanno soggetta a gli altri la loro dolce e intiera libertà.<sup>33</sup></p>
---	---	--

Bodin delinea due possibilità: lo Stato si istituisce con la forza oppure in seguito a uno spontaneo assoggettamento al potere di chi è più forte senza combattere, anticipando pacificamente ciò che accadrebbe comunque. In ogni caso, tra la famiglia, che è un'organizzazione naturale, e lo Stato che è una comunità politica, e dunque artificiale, esiste una frattura, uno spazio dominato dalla conflittualità dalla quale, attraverso la guerra o meno, si arriva a un accordo in favore della sovranità. Genesi delle istituzioni politiche che conferma ulteriormente che per l'Angelino gli schiavi esistono in ogni forma di organizzazione sociale, sin dai più antichi Stati di cui la storia ha memoria.<sup>34</sup>

La conclusione di quanto Bodin sostiene circa le origini delle forme di governo è che la prima forma di potere politico è rappresentata dalla

<sup>31</sup> *Les six livres de la République...*, 503.

<sup>32</sup> *De Republica libri sex...*, 365.

<sup>33</sup> *I sei libri della Repubblica...*, 321.

<sup>34</sup> Vd. Libro I, capp. V e VI. Per l'analisi della genesi dello Stato e il ruolo della famiglia con particolare riferimento alle edizioni della *République*, si rinvia a A. Di Bello, *Stato e sovranità nel "De Republica libri sex" di Jean Bodin*, Napoli 2014, 80-107. Vd. inoltre, G. Conti Odorisio, *Famiglia e Stato nella République di J. Bodin*, in *Scritti in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi-F. Barcia, Milano 1982, I, poi divenuto un testo monografico, Torino 1993; G. Demelemestre, *Les deux souverainetés et leur destins. Le tournant Bodin-Althusius*, Paris 2011, 70-75; P. King, *The ideology of order. A comparative analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, London 1999, 85-95, 106-116 e 289-290; S. Goyard-Fabre, *Bodin et le droit de la République*, Paris 1989, 79-85; R. Chauviré, *Jean Bodin auteur de la République*, Paris 1914, 304-310; C. Bruschi, *Mesnage et République*, in *L'œuvre de Jean Bodin. Actes du colloque tenu à Lyon à l'occasion du quatrième centenaire de sa mort, 11-13 janvier 1996*, éd. par G.-A. Pérouse-N. Dockès-Lallement-J.-M. Servet, Paris 2004, 19-38; H. Heller, *Bodin on slavery and primitive accumulation*, in «The Sixteenth Century Journal», 25 (1994), 53-65; «...È cosa pernicioso ammettere la schiavitù»: la riflessione di Jean Bodin, in «Diacronia», 2 (2020), 43-70; P. Slongo, *Sovranità e dominio nella "République" di Jean Bodin*, in «Res publica» 24 (2021), 139-152.

monarchia, cioè dal potere assoluto di vita e di morte del *pater familias* nel gruppo gentilizio che si ripete nella monarchia regia, e che nelle prime comunità politiche non si riscontra né forma aristocratica né democratica. Affermato ciò, Bodin non individua, nella storia delle società politiche, una legge, o una costante tendenza, per cui si possa parlare di una necessaria «conversione» delle forme di governo onde dalla monarchia, per il tramite della tirannide, si perviene alla repubblica popolare e infine all'aristocrazia, come sostiene Vico. Per Bodin le costituzioni «naturalmente» perfette tendono sì a trasformarsi nella loro forma corrotta e la monarchia, come prima forma di governo, degenera in tirannide, ma non si può dire con certezza che alla tirannide segua il governo popolare e poi quello aristocratico: dopo la tirannide può instaurarsi una nuova monarchia, un governo popolare o aristocratico.

Per quanto attiene la storia romana, dopo la cacciata dei Tarquini e la fine della monarchia, Bodin individua la natura sostanzialmente aristocratica della repubblica, riconoscendo nel continuo contrasto fra aristocrazia, popolo e plebe la causa della lenta attuazione della costituzione repubblicana sino a che, una volta realizzato il principio dell'uguaglianza insito in essa, lo Stato romano a causa delle lotte interne si trasforma in principato, affermando nuovamente il principio monarchico, con caratteristiche differenti dalla monarchia delle origini.

Ciò in virtù della distinzione che l'Angevinò fa tra forma di Stato, *status civitatis*, che può essere solo pura, monarchica, aristocratica o democratica, e forma di governo, *ratio gubernandi*, che invece può essere diversa e mista.<sup>35</sup>

Secondo Bodin, la costituzione monarchica rappresenta l'essenza dell'ordine politico: essa corrisponde all'ordine della natura, all'ordine divino che vi regna, realizza nella sua pienezza il principio della giustizia. La quale per Bodin non può essere concepita secondo la proporzione geometrica, che ispira i governi aristocratici, e nemmeno secondo il criterio aritmetico dell'uguaglianza, proprio di quelli democratici: la vera giustizia, che assicura la stabilità allo Stato, è la giustizia armonica che contempera quella geometrica e quella aritmetica, riconoscendo a ciascuno il proprio ruolo all'interno della società. Si crea così un assetto politico che non

---

<sup>35</sup> Sulla distinzione tra forme di Stato e di governo in Bodin vd.: Di Bello, *Stato e sovranità...*, 225-281; Demelemestre, *Les deux souverainetés et leur destin...*, 27-37; Spitz, *Bodin et la Souveraineté...*, 55-60; Goyard-Fabre, *Bodin et le droit de la République...*, 139-157; A. Tendenti, *Teoria della sovranità e ragion di Stato in Bodin*, in Id., *Stato: un'idea, una logica*, Bologna 1987, 259-279; J. H. Franklin, *Sovereignty and the Mixed Constitution: Bodin and his critics*, in *The Cambridge history of political thought. 1450-1700*, ed. by J. H. Burns-M. Goldie, Cambridge 1991, 298-328; A. M. Lazzarino del Grosso, *Bodin e la critica della democrazia*, Napoli 2004; P. Manent, *Les théoriciens de la monarchie: Bodin et Montesquieu*, in *Les Monarchies, colloque de Paris, 8-10 décembre 1981*, organisé par le Centre d'analyse comparative des systèmes politiques, éd. par E. Le Roy Ladurie, Paris 1986, 91-99; B. Reynolds, *Proponents of limited monarchy in Sixteenth Century France: Francis Hotman and Jean Bodin*, New York 1968.

elimina i contrasti, le tensioni, le differenze fra i vari ordini sociali: anzi nasce e vive proprio in virtù di queste tensioni e differenze, facendoli coesistere in un'armonica unità.<sup>36</sup>

Secondo Vico, alla base di tali affermazioni bodiniane ci sarebbe in particolare l'errata concezione del termine 'popolo', ma l'Angevin, ben consapevole che le parole hanno una loro importanza, avverte esplicitamente che il termine popolo non indica la totalità dei componenti di una collettività, bensì unicamente gli individui degli ordini sociali superiori, con esclusione della plebe: il popolo, per Bodin, proprio con riferimento alla storia romana, è composto da quella categoria di persone che si trova fra i patrizi e la plebe.

---

<sup>36</sup> Sulla giustizia armonica vd.: M. Isnardi Parente, *Introduzione*, in Jean Bodin, *I sei libri dello Stato*, I, Torino 1964; *La "République" di Jean Bodin. Atti del Convegno di Perugia, 14-15 novembre 1980*, in «Il pensiero politico», 14 (1981), in particolare i contributi di C. Vasoli, G. Cotroneo, S. Mastellone e D. Marocco Stuardi; Cesbron (éd.), *Jean Bodin...*, nello specifico i saggi di Ph. Dejan, L. Ingber, G. Kouskoff, B. Barret-Kriegel, e M. Préaud; H. Denzer, in Id. (Hrsg.), *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, München 1973, in particolare gli scritti di W. Greenleaf, M. Isnardi Parente, M. Villey, J. Chanteur e R. Polin; M. D. Couzinet, *Fonction de la géographie dans la connaissance historique: le modèle cosmographique de l'histoire universelle chez F. Bauduin et J. Bodin*, in «Corpus», 28 (1995), 113-145; Ead., *La logique divine dans "Les six livres de la République" de Jean Bodin*, in L. Foisneau (éd.), *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris 1997; D. Quagliani, *La prevedibilità dei mutamenti politici nella "République" di Jean Bodin e nei suoi critici*, in *Scritti in onore di Luigi Firpo...*; Id., *"Les bornes sacrées de la loi de Dieu et de la nature". La procedura del controllo degli atti normativi del principe nella "République" di Jean Bodin e nelle sue fonti*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 14 (1988), 39-62; Id., *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova 1992; Id., *La giustizia nel medioevo e nella prima età moderna*, Bologna 2004; Goyard-Fabre, *Bodin et le droit de la République...*; Id., *Jean Bodin et les trois justices*, in *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas. Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVI siècle*, éd. par D. Letocha, Paris 1992; King, *The ideology of order. A comparative analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes...*; D. Marocco Stuardi, *La République di Jean Bodin*, Milano 2006; C. Vasoli, *Armonia e giustizia*, Firenze 2008; *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, éd. par Y. Ch. Zarka, Paris 1996; Demelemestre, *Les deux souverainetés et leur destins...*, 53-68; Spitz, *Bodin et la Souveraineté...*, 103-121; Chauviré, *Jean Bodin auteur de la "République"...*, 330-387; P. Magnard, *Vérité et pluralisme chez Jean Bodin*, in *Jean Bodin a 400 anni dalla morte*, in «Il pensiero politico», 30 (1997), 267-275; Id., *Le modèle musical chez Jean Bodin*, in *L'Esprit de la musique. Essais d'esthétique et de philosophie*, éd. par H. Dufourt-J. M. Fauquet-F. Hurard, Paris 1992, 73-82; N. Dockès-Lallement, *Les républiques sous l'influence des nombres: le hasard et la nécessité chez Jean Bodin e F. Hallyn, Kepler lecteur de Bodin: la "Digressio politica" de l'"Harmonice mundi"*, in *L'œuvre de Jean Bodin...*, 127-150; N. Dockès, *La loi, l'équité et la paix ou la justice selon Jean Bodin*, in *Le juste et l'injuste à la Renaissance et à l'âge classique. Actes du colloque international tenu à Saint-Étienne, 21-23 avril 1983*, éd. par C. Lauvergnot-Gagnère-B. Yon, Saint-Étienne 1986, 65-89; P. Mesnard, *Jean Bodin à la recherche des secrets de la nature*, in *Umanesimo e esoterismo. Atti del V colloquio internazionale di studi umanistici, Oberhofen, 16-17 settembre 1960*, a cura di E. Castelli, Padova 1960, 221-234; P. Tenoudji, *"La République", la mathématique et la musique. Jean Bodin et les tiers inclus*, in «Les temps modernes», 61 janvier (1996), 165-195; D. Thermes, *Ripensare Bodin*, Roma 2002, 63-69.

Infine, parlando della natura eterna dei feudi, Vico rinnova le sue critiche a Bodin attribuendogli, come spiegazione della costituzione della nuova monarchia franca, la cessione che i feudatari francesi avrebbero fatto ai re capetingi del loro potere, quando, invece, le monarchie si costituiscono grazie alla *lex regia*.

Ma il motivo per cui Bodin è lungi dall'affermare che la monarchia francese, sorta dopo i tempi barbari, sia stata costituita mediante la famosa legge regia è presto spiegato: fermamente contrario alle teorie monarchiche e a qualsiasi possibile legittimazione della destituzione del sovrano, l'Angevin non può ammettere che il potere della monarchia derivi dalla volontà del popolo. La sovranità ritrova unicamente in se stessa il criterio della propria legittimità e ciò è dimostrato anche dalla storia di Roma giacché:

<p>Depuis Vespasien l'Empereur fut aussi exempté de la puissance des lois, par loi du peuple expresse, comme plusieurs pensent, et qui se trouva encore à Rome gravée en pierre, que le Jurisconsulte appelle la loi royale: combien qu'il n'y a pas grande apparence que le peuple qui long temps auparavant avait perdu, toute puissance la donnât à celui qui était le plus fort. Or s'il est utile que le Prince souverain, pour bien gouverner un état, ait la puissance des lois sous la sienne.<sup>37</sup></p>	<p>Post etiam, Vespasianus legibus non modo a Senatu, sed etiam a populo solutus esse dicitur, &amp; summa potestas omnis est in eum translata lege regia, quae de imperio eius lata memoratui quaeque marmoreis lapidibus inscripta, Romae extat: quanquam ridiculum videri possit legem Regiam ad populum latam fuisse, cum Tiberius iura comitiorum ac suffragiorum ab Augusto plebi relicta, penitus ademisset. Quod si necesse est principem aut optimates qui legibus praesunt eisdem obligari.<sup>38</sup></p>	<p>Da poi l'Imperatore Vespasiano fu anch'egli liberato dalla osservazione delle leggi, per decreto espresso del popolo, come molti stimano, il quale decreto si trovò in Roma scolpito in marmo, &amp; fu chiamato dal Giureconsulto, legge Reale: come che non paia verisimile, che il popolo, che molto tempo inanzi aveva perduta l'autorità, la concedesse a più potente di lui. Ora s'egli è util cosa, che il supremo Principe, per ben governare uno Stato, habbia l'autorità delle leggi sotto la sua autorità.<sup>39</sup></p>
---	--	---

<sup>37</sup> *Les six livres de la République...*, 142-143.

<sup>38</sup> *De Republica libri sex...*, 92.

<sup>39</sup> *I sei libri della Repubblica...*, 84. Sull'analisi del pensiero di Bodin qui illustrata, per la bibliografia italiana e straniera pressoché sterminata, si rinvia a Di Bello, *Stato e sovranità...* Per i giudizi di Vico sulle tesi bodiniane vd.: F. Nicolini, *Commento storico alla seconda Scienza Nuova*, II, Roma 1949; Id., *La giovinezza di Giambattista Vico*, Bari 1932; D'Addio, *Il problema della politica...*; J. Moreau-Ribel, *Jean Bodin et le droit public comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, Paris 1933, 39, 91; A. Garosci, *J. Bodin. Politica e diritto nel Rinascimento francese*, Milano 1934, 159, 181, 183, 328-29; Gianturco, *Bodin and Vico...*; P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris 1931, 483; G. Cotroneo, *Jean Bodin. Teorico della storia*, Napoli 1966.

## 2. Bodin a Napoli: le fonti vichiane

Nicolini giustifica i «frintendimenti» e le inesattezze di Vico nei confronti dell'Angevinò con uno studio di Bodin lontano rispetto alla composizione e revisione della *Scienza nuova*, risalente molto probabilmente al tempo del soggiorno a Vatolla.<sup>40</sup>

Idea sostenuta anche da Rossi secondo cui, tra il 1687 e il 1695, Vico avrebbe fatto «con ogni probabilità, nuove letture [...] di Bodin».<sup>41</sup>

Appare però poco probabile che Vico, così scrupoloso, consapevole di esporsi al giudizio dei critici dedicando un intero capitolo a confutare l'Angevinò, si affidi esclusivamente alla memoria di lontane letture. I molteplici riferimenti in cui Vico riprende quasi alla lettera Bodin<sup>42</sup> ne testimoniano invece uno studio attento delle opere, soprattutto della *République*, proprio in occasione della revisione della *Scienza nuova*.<sup>43</sup>

I «frintendimenti» vichiani allora devono avere un'altra giustificazione che vada oltre il differente approccio di Vico al rapporto storia-politica.

Una spiegazione può risiedere nelle fonti di Vico e in particolare nelle edizioni della *République* di cui il filosofo napoletano dispone.

Dalla seconda metà del Seicento, Napoli vive un risorgimento culturale che trova nei salotti e le collezioni librerie di Cornelio, dei Caravita, di Caracciolo, di Di Capua, di Porzio e di Valletta i maggiori luoghi di trasmissione del sapere, e nelle Accademie e nelle biblioteche dei conventi e dei cardinali, trasformate in moderne raccolte dai ceti togati, i centri dell'attività intellettuale.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Nicolini, *La giovinezza di Giambattista Vico...*, 109.

<sup>41</sup> P. Rossi, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze 1999, 5.

<sup>42</sup> Ad esempio, sul piano lessicale forti appaiono le consonanze: se nel *Diritto Universale* si parla di «republica mixta» e «temperata», nel *De Republica libri sex* ricorrono i termini «temperatum» e «temperatio»; così come frequenti sono «temperamento», «mischianza» e «mistione» nella traduzione italiana di Conti che l'autore della *Scienza Nuova*, vedremo, mostra di ben conoscere e utilizzare (Vd. Caporali, «*Heroes gentium*»..., 105-106).

<sup>43</sup> D'Addio e Cotroneo affermano che Vico abbia letto anche la *Methodus* costituendo così un modello per l'intera filosofia vichiana già dal *De Uno*. Rossi fa riferimento anche alla *Iuris Universi distributio* pubblicata nel 1578. Vd. D'Addio, *Il problema della politica...*; Cotroneo, *Bodin e Vico...*; Id., *A Renaissance source of the "Scienza Nuova": Jean Bodin's "Methodus"*, in *Giambattista Vico. An International Symposium*, ed. by G. Tagliacozzo-H. V. White, Baltimore 1966, 51-59; Rossi, *Sterminate antichità...*, 290).

<sup>44</sup> Vd. *Galileo a Napoli*, a cura di F. Lomonaco-M. Torrini, Napoli 1987; M. Sanna, *Vico*, Roma 2016; V. I. Comparato, *G. Valletta. Un intellettuale napoletano alla fine del Settecento*, Napoli 1970; S. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze 1965; G. Consoli-Fiego, «*Itinera literaria*». *Ricerche sulle biblioteche napoletane del sec. XVII*, Napoli 1924.

Vico vive questo fermento: aderisce ad alcune Accademie e quale precettore presso Geronimo Rocca utilizza la ricca biblioteca di famiglia a Vatolla.

Ma fondamentali per le sue letture sono Valletta e la sua biblioteca, una delle più ricche del tempo, creata grazie alla conoscenza di autorevoli esponenti della cultura dell'epoca e ai suoi molteplici interessi. Tra il 1680 e il 1730, molti libri, anche quelli sospettati di eresia o considerati pericolosi, provenienti da Olanda, Germania, Francia, Svizzera, sono nella raccolta vallettana<sup>45</sup> che diventa così un polo catalizzatore per gli intellettuali non solo napoletani.<sup>46</sup> In aggiunta ai volumi, Valletta riceve anche periodici europei che danno notizia, con commenti e particolari bibliografici, delle opere circolanti in tutta Europa, come la *Bibliothèque universelle et historique*, la *Bibliothèque choisie* e la *Bibliothèque ancienne et moderne*, tutte dirette da Jean Leclerc,<sup>47</sup> ma anche il *Journal des Sçavans* fino al 1700, gli *Acta Eruditorum*, le *Nouvelles de la République des Lettres*, il *Giornale de' Letterati*.

Nel 1714, alla morte di Valletta, gli eredi decidono di vendere tutto a privati, fuori Napoli e all'estero, ma nel 1726, grazie all'intervento e alla mediazione di Vico che ne stima il valore,<sup>48</sup> gli Oratoriani, particolarmente sensibili alla preparazione dottrina e culturale, acquistano ciò che resta della biblioteca unificandola al fondo Filippino originario.<sup>49</sup> La raccolta vallettana arricchisce così la *Biblioteca dei Girolamini*,<sup>50</sup> già prima biblioteca

<sup>45</sup> La preesistenza del catalogo dei fondi alla biblioteca stessa ha fatto pensare, erroneamente, che lo avesse approntato Vico. Vd. M. Santoro, *La biblioteca oratoriana di Napoli detta dei Girolamini*, Napoli 1979; Comparato, G. *Valletta...*, 99; A. Bellucci, *Giambattista Vico e la biblioteca dei Girolamini*, in *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, Napoli 1971, 181-205; F. Lomonaco, *Introduzione a Antico catalogo della biblioteca dell'Oratorio di Napoli detta dei Girolamini*, Napoli 2020.

<sup>46</sup> In tal senso le testimonianze di Mountfaucou, Mabillon, Doria e Celano.

<sup>47</sup> Vd. M. Sina, *Vico e Le Clerc. Tra filosofia e filologia*, Napoli 1978, 10-18; Comparato, G. *Valletta...*; vd. R. Bassi, *Canoni di mitologia. Materiali per lo studio delle fonti vichiane*, Roma 2005.

<sup>48</sup> Vico lo afferma nella lettera a Edouard de Vitry del 20 gennaio 1726. Lamentando la vendita, per incuria di principi disinteressati alla cultura, dei fondi privati, informa il gesuita censore di libri che: «Questi RR.PP. dell'Oratorio, con animo veramente regale e pieno di pietà inverso questa patria, hanno comperato la celebre libreria del Chiarissimo Giuseppe Valletta [...] che io sono stato adoperato ad estimarla, ho dovuto tener conto dei libri, quanto essi vagliano in piazza» (G. B. Vico, *Epistole*, Napoli 1992, 131-133).

<sup>49</sup> Acquistato il fondo, per raccogliere sia i neoacquisti sia i libri del fondo Filippino, gli Oratoriani approntano la *Sala Grande* che diverrà *Sala Vico*.

<sup>50</sup> L'ordine dei Filippini prende il nome dal fondatore S. Filippo Neri che dopo Roma istituisce anche a Napoli la Congregazione dell'Oratorio, di qui la denominazione di Oratoriani. Inoltre, provenendo dalla Chiesa di San Girolamo della Carità di Roma, i membri della congregazione sono noti anche come Girolamini. Di qui il titolo di Biblioteca dei Girolamini all'Oratoriana di Napoli. Sulla biblioteca vd. gli scritti di Bellucci, in particolare *Giambattista Vico e la biblioteca dei Girolamini*.

comune e pubblica di Napoli, dove l'intellettualità laica e privata (Vico stesso è un assiduo frequentatore) può consultare opere irrintracciabili altrove.

Proprio la biblioteca di Valletta, scrive Comparato, è il luogo di diffusione degli scritti bodiniani a Napoli<sup>51</sup> ed è quindi sicuramente qui che Vico incontra i testi dell'Angevino. Se, infatti, non si hanno notizie sui libri venduti prima dell'acquisto degli Oratoriani, grazie alla ricognizione bibliografica di Crahay, Isaac e Lenger,<sup>52</sup> all'anastatica del catalogo vallettano del 1726<sup>53</sup> curata da Lomonaco e alla Biblioteca universitaria di Salerno, che conserva il fondo Ventimiglia in cui è confluita la raccolta dei Rocca,<sup>54</sup> si evince che, ai tempi di Vico, a Vatolla, contrariamente a quanto ipotizza Nicolini, non ci sono testi bodiniani, mentre presso Valletta sono conservati i seguenti libri:

- Io. Bodini de magorum demonomania, Basileae 1581;<sup>55</sup>
- Jo. Bodini de Republica, Parisiis 1586;<sup>56</sup>
- Jo. Bodini de caritate rerum eiusque remediis... Bodini dissertationes de Aerario et re nummaria, Helmestad. 1651;<sup>57</sup>
- Io. Bodini de republica breviar. Authore Jo. Angelio Werdenhagen, 1645;<sup>58</sup>
- Giovanni Bodino Trattato della repubblica, Genova 1588;<sup>59</sup>
- Gio. Bodino Demonomania degli stregoni tradotto da Ercole Cato, 1592.<sup>60</sup>

Elenco cui Crahay, Isaac e Lenger, aggiungono l'*Universae naturae theatrum*<sup>61</sup> presumibilmente già presente nel fondo Filippino o acquisito successivamente e pertanto non catalogato nella raccolta vallettana.<sup>62</sup>

<sup>51</sup> Comparato, *The Italian readers of Bodin...*, 355.

<sup>52</sup> *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, éd. par R. Crahay-M. Th. Isaac-M. Th. Lenger, Gembloux 1992.

<sup>53</sup> *Antico Catalogo della biblioteca dei padri dell'Oratorio di Napoli disposto per materie Anno 1726*, Biblioteca dei Girolamini di Napoli, SM. 27.1.10, 1r-244v. Le note vicende giudiziarie che hanno coinvolto la Biblioteca (il *De Republica* di Bodin è tra i testi trafugati – sentenza n.705/13 del procedimento penale 11495/12 RG GIP) e i successivi lavori di restauro non consentono la consultazione dei cataloghi in sede.

<sup>54</sup> G. Cacciatore-M. Sanna, *Altri autori del Vico*, in *Biblioteche private in età moderna e contemporanea*, a cura di F. M. Crasta, Firenze 2010, 145.

<sup>55</sup> *Philosophi, Mathematici et medici* in fo., 32r.

<sup>56</sup> *Juridici et politici* in fol., 122r.

<sup>57</sup> *Juridici et politici* in 4°, 127r.

<sup>58</sup> *Juridici et politici* in 8° et in 12°, 144v.

<sup>59</sup> *Libri Italici soluta oratione* in fol., 147v.

<sup>60</sup> *Libri Italici soluta oratione* in 4°, 151r.

<sup>61</sup> Francfurti 1597 (*philosophici, mathematici et medici* in 8° et in 12°).

<sup>62</sup> Comparato (*The Italian readers of Bodin...*,355), citando un «Eighteenth century Ms. inventory of the *Biblioteca Oratoriana* in Naples», scrive che la biblioteca vallettana «included both Italian translations and both Latin editions (Paris 1586 and Geneva 1609) of the *République*, the 1650 edition of the *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, the

Inoltre, è presumibile che Vico abbia avuto notizie sui testi bodiniani grazie alle riviste che, come accennato, giungono a Valletta: nel luglio 1684 Diecmann sugli *Acta Eruditorum*,<sup>63</sup> segnalando due manoscritti «in media Germania», commenta il naturalismo e il tema religioso dell'*Heptaplomeres*, opera cui nel giugno dello stesso anno Bayle dedica un articolo sulle *Nouvelles de la République des lettres*.<sup>64</sup> Nel 1716, in un commento di A. R. alle *Harangues & autres ouvrages* di Ottavio Ferrari, pubblicato sulla *Bibliothèque ancienne et moderne*, Bodin è chiamato in causa proprio sulla questione delle forme di Stato, la storia di Roma, l'idea di popolo, con toni molto vicini alle critiche vichiane.<sup>65</sup> Ed è sempre un articolo sulla *Bibliothèque ancienne et moderne* del 1718 che critica le accuse di Bodin a Papiniano.<sup>66</sup>

### 3. Conclusioni

Dalle notizie sulle fonti vichiane su Bodin emerge un dato importante: Vico non dispone dell'edizione francese della *République* ma soltanto di quella latina e italiana, e legge dell'Angevin dalle riviste, che non specificano le edizioni di riferimento, e dai «sommari che comparivano nei periodici italiani e latini» dell'epoca, alla cui «mercé» è messo dal fatto che conosce poco o «non è in grado di leggere libri scritti in francese, inglese, tedesco», e perciò gli è «impossibile entrare in contatto con molti dei filosofi ed eruditi del suo tempo».<sup>67</sup>

Si tratta di un aspetto rilevante ai fini dell'analisi dei «frintendimenti» di Vico circa la teoria di Bodin.

Se, infatti, è verosimile che il filosofo napoletano 'manipoli' volutamente il testo dell'Angevin ai fini della propria teoria, non è altrettanto plausibile affermare che le edizioni latina e italiana traducano quella francese rendendone superflua la consultazione. Il testo latino non è la semplice traduzione dal francese, paradossalmente è il contrario: nella prima età moderna le maggiori opere sono scritte in latino, la lingua colta e del

---

1578 *Iuris universi distributio*, the Latin translation of the *Reponse... au paradoxe de Monsieur de Malestroit* edited by Hernan Conring (Helmstedt, 1671) and Johannes Angelius Werdenhagen's abridgement (*Breviarium*) of the *République*. Tale elenco però non corrisponde né al catalogo del 1726 citato né alla ricognizione di Crahay, Isaac e Lenger.

<sup>63</sup> *Acta Eruditorum*, mensis Julii, Lipsiae, anno 1684 in 12. apud Joh. Frid. Gleditschium, 337.

<sup>64</sup> P. Bayle, *Article III*, in *Nouvelles de la République des Lettres*, Amsterdam, chez H. Desbordes, Juin 1684, 342-352.

<sup>65</sup> *Bibliothèque ancienne et moderne*, VI, Amsterdam, chez D. Mortier, 1716, 192-197.

<sup>66</sup> *Bibliothèque ancienne et moderne*, IX, Amsterdam, chez D. Mortier, 1718, 228-229.

<sup>67</sup> Rossi, *Sterminata antichità...*, 289. Vd. anche Nicolini, *La giovinezza di Giambattista Vico...*, 95-96; Id., *Commento storico...*, 18; A. Momigliano, *Vico's «Scienza Nuova»: Roman «Bestioni» and Roman «Eroi»*, in *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma 1966, 7.



diritto per antonomasia, pertanto Bodin, giurista educato all'università di Tolosa, è abituato a pensare e a scrivere correntemente in latino e come afferma egli stesso nelle lettere dedicatorie, decide di scrivere in francese spinto dalla contingenza storica, per farsi comprendere dai suoi connazionali e, successivamente, quando non ha più tale premura, si dedica nuovamente alla sua opera per modificarla e restituirla secondo il piano che aveva in mente fin dall'inizio, in latino. Quindi non è la versione latina a costituire la traduzione di quella francese, ma viceversa, perché Bodin si sforza di rendere in lingua 'volgare' ciò che pensa in latino. I dieci anni che separano *l'editio princeps* della *République* dal suo rifacimento latino sono, per Bodin, anni di ripiegamento, egli guarda alla cultura giuridica e politica europea volgendo in latino un'opera generale di dottrina giuspubblicistica che era stato costretto, usando la *vernacula lingua*, a trasformare in prodotto del nazionalismo giuridico francese.<sup>68</sup>

Allo stesso modo, per quanto riguarda la traduzione italiana utilizzata da Vico, si deve considerare che essa, seppur basata sulla definitiva versione francese del 1583, subisce il vaglio della censura dell'epoca che obbliga Conti ad alterazioni del testo, tagli, omissioni, aggiunte e modifiche nel lessico che ne inficiano la fedeltà al testo:<sup>69</sup> basti rilevare che non sono tradotte né la lettera dedicatoria, in cui Bodin spiega i motivi dell'opera e in cui scrive la requisitoria antimachiavelliana, né *l'Apologie de René Herpin* dove il giurista si difende da alcune accuse dei suoi contemporanei, o che *souveraineté* è resa con *suprema potenza* anziché sovranità.

E proprio l'aspetto testuale nel confronto tra Vico e Bodin è ciò che ha voluto mettere in risalto il presente contributo, fornendo da studiosa bodiniana, attraverso l'analisi filologica del testo dell'Angevino, da cui emerge altresì la non sempre perfetta corrispondenza tra i passi riportati in francese, latino e italiano, una differente spiegazione alle inesattezze della confutazione vichiana: essenziali per un testo filosofico-politico sono la congiuntura in cui s'inserisce e i destinatari cui si rivolge e il linguaggio è il tramite del dialogo tra lo scrittore e il suo 'pubblico'. Le parole non sono un supporto neutro, ma un testimone unico e insostituibile di un testo nel suo contesto e se si tralascia tale nesso si corre il rischio di generalizzare un'opera, il suo autore e la dottrina in essa esposta.

È così che Vico, suo malgrado privo degli strumenti e delle edizioni che gli avrebbero fornito ulteriori elementi, non ha colto a pieno tutti gli spunti che l'Angevino effettivamente offre col suo lavoro e nelle diverse edizioni dei suoi testi.

<sup>68</sup> Di Bello, *Stato e sovranità...*, 1-63.

<sup>69</sup> R. Benedettini, *I «Six livres de la République» di Jean Bodin tradotti da Lorenzo Conti. Tra segni di censura e filologia*, in «Il Pensiero Politico», 27 (2009), 198-229.

*Breve sintesi:* Bodin è l'unico autore moderno cui Vico dedica, confutandolo, un intero capitolo della *Scienza Nova*. Ma quale *République*, francese, latina o traduzioni, legge il filosofo napoletano? È quanto analizza il contributo soffermandosi sui fondi, le biblioteche e le fonti cui Vico ha avuto accesso.

*Parole chiave:* Bodin, Vico, confutazione, fonti napoletane, edizioni della *République*

*Abstract:* Bodin is the only modern author to whom Vico dedicates, refuting him, an entire chapter of the *Scienza Nova*. But which *République*, French, Latin or translations, does the Neapolitan philosopher read? This is what the essay analyzes, focusing on the funds, libraries, and sources to which Vico had access.

*Keywords:* Bodin, Vico, confutation, Neapolitan sources, *République's* editions

Davide Suin

## GABRIEL CHAPPUYS E GLI ITALIANI. IL CONTRIBUTO POLITICO DI UN TRADUTTORE

La storiografia ha, nelle ultime decadi, ampiamente insistito, con proficui risvolti critici, sulla rilevanza sociale e culturale della pratica traduttoria quale momento specifico nella percezione di una modernità europea che si forgia nel serrato dialogo con il passato antico e medievale. Un confronto che assume ora i toni del rifiuto e della contestazione ora, più costruttivamente, le sembianze dell'appropriazione e rielaborazione di una tradizione su cui fondare la meditazione del presente.

All'incontro umanistico e filologico con l'antico che segna il tardo medioevo europeo (fino agli estremi confini del magistero bizantino e alla scuola veneziana dei filelleni) si vanno affiancando, su impulso dei grandi teorici della lingua volgare – quali Pomponazzi, Speroni, Bembo, Trissino – i frutti di una scrittura nuova, antiretorica, anticonvenzionale e, se vogliamo, dissacrante che restituisce la cultura antica nella forma innovativa del volgarizzamento. Si è parlato, con riferimento a questa stagione, di *popularization* del sapere e dell'emersione di una particolare figura di intellettuale, o tecnico della scrittura, dedito principalmente alla divulgazione piuttosto che all'indagine scientifica.<sup>1</sup>

La Venezia di metà Cinquecento da centro di irradiazione della cultura classica e umanistica (di cui sono fulgida testimonianza i lavori di Ermolao Barbaro, Erasmo, Manuzio) diventa fulcro della poligrafia volgare ovvero di una 'riscrittura' che veicola il passato attraverso strumenti editoriali, testuali, stilistico-formali che allargano il bacino dei fruitori del libro: non si tratterebbe unicamente di ristretti circoli accademici e eruditi ma, come auspicato dagli autori eterodossi gravitanti intorno all'Aretino, di un largo spettro di lettori impegnati nella diuturna pratica del mondo.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> P. F. Grendler, *Francesco Sansovino and Italian Popular History 1560-1600*, in «Studies in the Renaissance», 16 (1969), 139-180.

<sup>2</sup> Al riguardo mi limito a richiamare i contributi di C. Di Filippo Bareggi, *Il mestiere di scrivere. Lavoro intellettuale e mercato librario a Venezia nel Cinquecento*, Roma 1988; P. Cherchi, *Polimatia di riuso. Mezzo secolo di plagio (1539-1589)*, Roma 1998; M.C. Figorilli, *Poligrafie e irregolari*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Letteratura*, dir. G. Ferroni, Roma 2018, 229-235.

L'etichetta di poligrafi, categoria storiografica che abbraccia il variegato mondo dei mercanti del libro, sembra adombrare l'idea di una scrittura abbondante ma di scarso spessore; tuttavia, se guardiamo agli obiettivi sottesi a tale multiforme produzione, e alla statura intellettuale dei letterati variamente coinvolti in tale riconfigurazione della cultura umanistica e letteraria, ci accorgeremo che l'opera di questi polimati divulgatori non sarà del tutto inquadrabile nell'ambito di un'impresoria unicamente volta al perseguimento di facili interessi di bottega. I casi, assolutamente significativi, di Francesco Sansovino, Lodovico Domenichi, Ludovico Dolce, Nicolò Franco, Antonfrancesco Doni, Ortensio Lando, attestano la cifra specifica di una stagione culturale connotata da una consapevole adesione alle forme anti-retoriche di una diffusione anti-elitaria della cultura, che unisce all'affermazione paradigmatica del volgare quale lingua letteraria e scientifica (sono emblematici gli interventi realizzati da Sansovino e Lando per affermare la valenza politica del vernacolare italiano)<sup>3</sup> la propensione per una scrittura sarcastica e sferzante, talvolta manifestatamente critica verso la tensione dogmatica della scolastica.

In tale temperie culturale rientra a pieno titolo anche la politica di volgarizzazione dei testi classici promossa, su impulso degli Accademici Infiammati,<sup>4</sup> dall'editoria lagunare negli anni di Giolito. La Venezia del tempo, fulcro della diffusione del libro a stampa, è culturalmente segnata dall'impegno massiccio di traduttori e volgarizzatori (nel senso ampio di autori di una saggezza parafrasata ad uso dei moderni lettori) che, come Sansovino e Domenichi, intervengono in un complesso processo di mediazione culturale.

Il traduttore, o volgarizzatore, da attore passivo del processo di alfabetizzazione culturale diviene artefice di una rigenerazione della cultura impostata su una rimediazione consapevole del passato che, nell'appropriarsi del testo tradotto, ne ricontestualizza i contenuti contribuendo a forgiare un nuovo linguaggio. Si rilevi che Sansovino, traducendo e raccogliendo volgarizzamenti dai grandi classici della storiografia antica (come Livio, Plutarco, Senofonte) e della letteratura giuridica tardo-antica e medievale (Bartolo da Sassoferrato e le *Institutiones*) – i cui frutti sapienziali lemmatizza nella fortunata raccolta dei *Concetti politici* (1578), fonda la

---

<sup>3</sup> Si rimanda a M.C. Figorilli, *Contro Aristotele, Cicerone e Boccaccio: note sui "Paradossi" di Ortensio Lando*, in «Filologia e critica», 33 (2008), 35-64; Ead., *Orientarsi nelle «cose del mondo»: il Machiavelli "sentenzioso" di Anton Francesco Doni e Francesco Sansovino*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 188 (2011), 321-365; Ead., *Ortensio Lando e le scritture paradossali e facete del Cinquecento*, in «Le lettere», 122 (2018), 295-314.

<sup>4</sup> F. Bruni, *Sperone Speroni e l'Accademia degli Infiammati*, in «Filologia e letteratura», 13 (1967), 24-71; A. Daniele, *Sperone Speroni, Bernardino Tomitano e l'Accademia degli Infiammati di Padova*, in «Filologia veneta», 2 (1989), 1-53; A. Cotugno, *Volgarizzare Aristotele: Varchi tra Speroni e Piccolomini*, in «L'ellisse», 13 (2018), 67-82.

valenza scientifica del vernacolare italiano quale lingua della politica ovvero di un sapere volto all'arte governativa.<sup>5</sup>

Al Sansovino, volgarizzatore e fondatore di un sapere pratico rivolto immediatamente ai nuovi tecnici della politica (statisti, segretari, ministri, diplomatici), guarda l'opera di un prolifico traduttore del tardo Cinquecento francese: Gabriel Chappuys (1546-1612?). Questi, vissuto in una Francia travagliata dal conflitto religioso e segnata culturalmente dalla rimeditazione dei fondamenti della politica, interviene, in qualità di traduttore piuttosto che di autore originale, nei dibattiti cortigiani maturati, negli anni di Enrico III di Valois, tra i circoli *politiques* e *italianisants* della corte parigina.<sup>6</sup> Subentrato, in qualità di traduttore e storiografo regio, a François de Belleforest, Chappuys ricopre, a partire dalla metà degli anni Ottanta del Cinquecento, un ruolo culturalmente e politicamente non marginale quale intellettuale organico al potere in una corte tormentata da contrapposizioni faziose e divisioni confessionali.

Forte dell'esperienza cortigiana condotta presso il duca Emanuele Filiberto di Savoia, al quale aveva dedicato i *Commentaires hiéroglyphiques* (Lione, 1576), e della frequentazione degli ambienti più esclusivi del mondo mercantile e editoriale lionese (lo attesta la dedica, nel 1578, di una fortunata traduzione de *I Mondi* di Antonfrancesco Doni a Antoine Du Verdier)<sup>7</sup> Chappuys si lega con camaleontica spregiudicatezza ora ai massimi esponenti della *Ligue* – Carlo di Lorena, il principe di Joinville, il cardinale di Vaudémont, Anna d'Este –<sup>8</sup> ora ai più intimi favoriti di Enrico

---

<sup>5</sup> Relativamente al contributo di Sansovino volgarizzatore della storia e della politica si vedano almeno E. Bonora, *Ricerche su Francesco Sansovino imprenditore librario e letterato*, Venezia 1994; V. Lepri, *Le regole per governare di Francesco Sansovino, poliedrico volgarizzatore e lettore di Aristotele*, in «Philosophical Readings», 8 (2016), 89-94; *Francesco Sansovino scrittore del mondo*. Atti del convegno internazionale di studi (Pisa, 5-6-7 dicembre 2018), a cura di L. D'Onghia e D. Musto, Sarnico 2019.

<sup>6</sup> Sull'autore e la sua ampia e multiforme produzione rimando a P. De Capitani, *Un traducteur français de textes italiens à la fin de la Renaissance: Gabriel Chappuys (env. 1546-env. 1613)*, in «Filigrana», 6 (2000-2001), 89-114; Ead., *Bibliographie des œuvres de Gabriel Chappuys*, in «Filigrana», 6 (2000-2001), 187-194; J.M. Dechaud, *Bibliographie critique des ouvrages et traductions de Gabriel Chappuys*, Genève 2014.

<sup>7</sup> Antoine Du Verdier (1544-1600) fu consigliere del re, residente a Lione, e autore di uno dei primi repertori bibliografici, *La Bibliothèque* (1585), che recensisce un numero considerevole di opere stampate fino ad allora.

<sup>8</sup> Si tratta del clan dei Guisa le cui redini vengono rette, fino all'avvento al trono di Enrico di Borbone, dalla duchessa di Nemours, Anna d'Este. Limitandoci ai dedicatari maggiori possiamo qui richiamare Carlo di Lorena, figlio di Anna d'Este e capo della *Ligue* molto legato ai Savoia; il principe di Joinville al quale nel 1583 Chappuys dedica i *Dialogues philosophiques touchant la vie civile*, versione francese dei *Tre dialoghi della vita civile* (1565) di Giambattista Giraldo Cinzio (1504-1573); il cardinale lorenese de Vaudémont al quale nel 1585 sono dedicati i dialoghi filosofici di Seneca (*De vita beata, De tranquillitate animi, De brevitae vitae*); la duchessa Anna d'Este (1531-1607), madre di Enrico di Guisa, la quale, dapprima paladina del partito ultra-cattolico e probabile ispiratrice

III e ai sostenitori di Enrico IV e Maria de' Medici.<sup>9</sup>

Una vertiginosa scalata al centro del potere di cui Chappuys celebra i connotati monarchici nelle due opere politiche che, possiamo dirlo, ne concludono la parabola intellettuale e cortigiana di letterato e traduttore: *Citadelle de la Royauté* (1603) e *La Miroir du Prince* (1610). Al Delfino e alla regina madre si destinano, quasi a mo' di lascito intellettuale e ideologico, i frutti maturi di un impegno scrittoriale che trae linfa dalla pratica della polimattia: la traduzione, la riscrittura, la libera combinazione e rivisitazione di testi saccheggianti e manipolati diviene la cifra specifica di una impresa autoriale non originale ma certamente innovativa nei metodi assunti.

---

dell'uccisione di Gaspard de Coligny, si sarebbe avvicinata, negli anni Novanta, a Enrico IV e Maria de' Medici: alla principessa estense Chappuys dedica la propria fortunata traduzione francese di *l'Orazione fatta nella partita di Toscana della Christianissima Regina Maria de' Medici* (Firenze 1600), opera d'occasione composta da Filippo Cavriana, medico di Caterina de' Medici. Sull'edizione francese dell'orazione alla regina si sarebbe fondata la versione inglese di Edward Aggas; Dechaud, *Bibliographie critique...*, 380.

<sup>9</sup> Mi riferisco a Louis de Langhac (1525-1597), consigliere e elemosiniere di Enrico III; Jean-Louis d'Espèron, favorito e ambasciatore del re, dedicatario di *Les Cent excellentes nouvelles* (1584), traduzione dagli *Hecatommithi* di Giraldo Cinzio (1565) al quale sembrerebbero ispirarsi *Otello* e *Measure for Measure* di Shakespeare; Sebastiano Zametto, valletto di Enrico II e membro del seguito di Caterina de' Medici, al quale si dedicano *Les Facétieuses Journées* (1584) che, lungi dall'essere opera originale di Chappuys, sono rimaneggiamento della raccolta *Cento Novelle scelte* di Sansovino. Al riguardo si veda Gabriel Chappuys, *Les facétieuses Journées*, édition établie et annotée par Michel Bideaux, Paris 2003. Significativamente al duca di Joyeuse (1560-1587), *mignon* di Enrico III e acerrimo nemico degli ugonotti, Chappuys dedica le *Considérations civiles sur l'histoire de Guichardin* (1585), versione francese di un vasto commentario alla *Storia d'Italia* di Guicciardini redatto da Remigio Fiorentino quale manuale ad uso di politici e statisti impegnati nell'amministrazione dello Stato. Dopo aver tradotto il *Cortegiano* di Castiglione, volto a formare gli uomini di corte, Chappuys indirizza al braccio destro del re una raccolta che si configura quale estratto di saggezza politica peraltro accompagnata, nella dedica, a espressi riferimenti alla prossima uscita di *Etat, description et gouvernement des royaumes et républiques du Monde*: silloge geografica dedicata a Enrico III quale *vademecum* per formare all'*ars regnativa* (1585). Altri dedicatari gravitanti intorno alla famiglia reale sono Edmond Auger (1515-1591), gesuita confessore di Enrico III; Isaac Habert (1560-1615), cortigiano e segretario del re, al quale l'autore dedica, nel 1588, *Le Secrettaire*; Pomponne de Bellievre (1529-1607), cancelliere di Francia; i fratelli Béthune, Philippe e Maximilien. A quest'ultimo, principale consigliere e ministro di Enrico IV, viene dedicata *l'Histoire de nostre temps* (1600), *Les Chroniques et Annales de France* (1600) e l'opera, vero e proprio trattato politico, *Citadelle de la Royauté* (1603): al Sully, arbitro della pace europea e della rinascita della monarchia francese, si rivolgono contributi autoriali nei quali si evidenzia la valenza formativa della storia per reimpostare la politica e sancire la supremazia della monarchia assoluta di diritto divino. A Enrico IV è indirizzata *L'Histoire du Royaume de Navarre* (1596), mentre al futuro Luigi XIII è rivolta l'opera, non giunta, *Le Miroir du Prince* (1610). Alla regina, Maria de' Medici, oltre all'orazione di Cavriana, vengono dedicate due composizioni di Chappuys: *La Toscane française italienne* (1601) e *l'Histoire générale de la Guerre de Flandres* (1611).

Attraverso i testi tradotti e variamente rimaneggiati Chappuys si accosta alla politica, ne apprende i linguaggi, ne veicola i contenuti e forgia una propria immagine e del ruolo dell'umanista-cortigiano (che blandisce e forma i potenti) e dell'arte del condursi nel mondo. Tradurre significa, innanzitutto, consegnare il passato al presente, trasmettere nella forma familiare di un linguaggio accessibile – specialmente a governanti e consiglieri troppo impegnati nella pratica amministrativa per dedicarsi a studi linguistici e filologici – l'essenza di una storia maestra di prudenza politica. Ne furono sapienti maestri, per richiamare alcuni casi emblematici, Claude de Seyssel (che traduce in francese Appiano e Tucidide) e Abraham-Nicolas Amelot de La Houssaye, traduttore di Tacito, Sarpi e Machiavelli. Basta scorrere i titoli consegnati dall'infaticabile piuma di Chappuys, brillantemente catalogati nell'immenso studio di Dechaud (che suddivide i lavori del poligrafo francese in traduzioni e composizioni), per avere notizia dell'assoluta consistenza (anche in termini banalmente quantitativi) della scrittura di impostazione storica/annalistica e pedagogica: *Brève histoire des Guerres civiles advenues en Flandres* (1578), *Chroniques et Annales de France* (1585), *Considérations civiles sur l'Histoire de Guichardin* (1585), *Conseils militaires* (1586), *L'Histoire du Royaume de Navarre* (1596), *Histoire de notre temps* (1600), *La Toscane française italienne* (1601), *Histoire générale de la Guerre de Flandres* (1611).

Il traduttore si fa storiografo – peraltro Chappuys ottiene ufficialmente nel 1587 il ruolo di *annaliste e translateur du roi* – e, considerata anche la stretta vicinanza alla famiglia reale come *secrétaire e garde de la librairie* negli anni di Enrico IV e Maria de' Medici, istitutore dei principi. A questi l'autore indirizza vaste compilazioni storiografiche ma anche testi spiccatamente politici che mirano espressamente all'educazione specifica dei governanti e dell'élite burocratica e amministrativa che affianca e coadiuva i sovrani: consiglieri, diplomatici, ministri, segretari distinti dalla titolarità di *officia* più o meno prestigiosi e remunerativi ma assimilabili nell'essere attori precari del microcosmo cortigiano. La corte resta il fulcro intorno a cui gravitano le dinamiche politiche e istituzionali, di lungo e breve periodo, delle emergenti monarchie moderne, anzi – urge evidenziarlo – lungi dall'affermarsi nelle forme della centralizzazione e della razionalizzazione burocratica e amministrativa, la modernità politica europea matura in un serrato e conflittuale gioco di forze tra centro e periferia, tra Corona e aristocrazia feudale, che si svolge principalmente nel mondo ovattato, dorato e, all'avanzare del Seicento, sempre più teatrale della corte. La corte non è l'antitesi né l'anticamera della politica moderna (né del suo presunto attore privilegiato ovvero lo Stato) ma, come ha sottolineato un'autorevole storiografia, fulcro propulsivo di una strutturazione conflittuale del laborioso e articolato processo di costruzione dello Stato.

Formare alla politica significa allora, e Chappuys ne dà ampiamente prova, educare alla corte, studiarne e svelarne i meccanismi, smascherarne i segreti, ritrarre i connotati di chi la corte abita quale artefice della propria personale fortuna ma anche come anello sensibile di un complesso gioco di incastri e compromessi tra istanze conflittuali, e sempre contrastate, di lotta per il monopolio della forza.

Una circostanza che risulta ancora più evidente in quel dato contesto storico segnato, almeno per quanto concerne il caso francese, da un processo di marcata resistenza alle tensioni verticistiche di una monarchia frenata dalla divisione religiosa e dalla guerra intestina. La corte si fa luogo principe della politica, terreno privilegiato del conflitto e della contrattazione, riflesso degli schieramenti politici e religiosi che attraversano trasversalmente una monarchia dissanguata dalle guerre di religione.

La monarchia dei Valois diventa, proprio in funzione di questa peculiare e drammatica condizione congiunturale, laboratorio di rimediazione della politica, di riconfigurazione razionale di una sfera mondana di cui si indagano, anche ricorrendo alla saggezza storica, le fondamenta.

La storiografia ha abbondantemente sottolineato l'ampia risonanza della cultura italiana (artistica e letteraria) nel mondo oltralpino. Certamente non sorprende che, negli anni di Caterina e Maria de' Medici, Chappuys – forte anche dell'apprendistato giovanile presso i mercanti lionesi – si misuri attivamente nella traduzione dei grandi classici della letteratura italiana (Ariosto, Franco, Boccaccio, Giraldi), ma merita di essere ulteriormente investigata la natura peculiare dello sguardo rivolto dal poligrafo gallico alla cultura politica italiana: con i mezzi della traduzione Chappuys veicola oltralpe, in una temperie già permeata dalla lettura di Machiavelli, Tacito e Guicciardini (sono gli anni di Jacopo Corbinelli che per primo edita i *Ricordi*), i frutti di una trattatistica pedagogico-politica che, unita all'utilizzo sapiente della storia, forgia la disciplina dell'uomo di governo.

I testi italiani selezionati, tradotti e rimaneggiati, costituiscono un corpo organico di scritti recenti elaborati da intellettuali ben addentro alle cose di stato – in quanto tali strumentali all'impostazione di una pratica politica tutta fondata sull'esperienza concreta del mondo – di cui si propone la saggezza volgarizzata ad uso immediato di statisti e cortigiani.

Le traduzioni approntate da Chappuys sono rivolte direttamente ai sovrani ma anche, e forse maggiormente, ai loro più stretti collaboratori, a quella variegata congerie di statisti ai quali si richiede l'espletamento quotidiano e professionale dei maneggi di stato.

Chappuys forgia la lingua tecnica della politica, una lingua razionale e facilmente fruibile, guardando all'Italia e agli italiani. Non, come accade in molti autori coevi (tra tutti i monarcomachi), con l'intento ideologico di condannare o avallare scelte politiche contingenti ma, con acuta fermezza, con la volontà saggia di chi vuole trascendere le secche della crisi presente



per rifondare su nuove basi, empiricamente salde, l'arte della politica e, contestualmente, illuminare quella specifica sfera dei comportamenti umani che alla politica (anche moderna) è consustanziale: l'arte della cortigianeria.

Una stretta coerenza logica e tematica lega l'impegno giovanile, come traduttore di *La Civile conversation* di Stefano Guazzo (1579)<sup>10</sup> e del *Cortigiano* di Baldassare Castiglione (1580),<sup>11</sup> ai più maturi lavori sui testi di Francesco Sansovino,<sup>12</sup> Remigio Fiorentino,<sup>13</sup> Cosimo Bartoli<sup>14</sup> fino alla

---

<sup>10</sup> Gabriel Chappuys, *La Civile conversation, divisee en quatre livres [...] Traduite, de l'Italien du S. Estienne Guazzo*, à Lyon, par Jean Beraud, 1579. Chappuys traduce *La civile conversazione divisa in quattro libri* di Stefano Guazzo (Brescia, 1574). La versione di Chappuys ebbe fortuna e fu ristampata, presso lo stesso editore, nel 1580, 1582, 1586. La versione inglese, uscita nel 1581 e ampliata nel 1586, è condotta non sul testo originale ma sulla traduzione di Chappuys. Un'altra traduzione francese, realizzata da François de Belleforest, viene data alle stampe sempre nel 1579. Al riguardo si veda G. Boccazzi, *I Traduttori francesi di Stefano Guazzo I. Gabriel Chappuys*, in «Bulletin du Centre d'études franco-italien», 3 (1978), 43-56.

<sup>11</sup> Gabriel Chappuys, *Le Parfait Courtisan*, A Lyon, pour Loys Cloquemin, 1580. Questa versione è bilingue (francese-italiana). Tale forma sarebbe stata riutilizzata soltanto per i *Dialogues* di Giraldo (1583), la *Fiammetta* di Boccaccio (1585) e *La Raison et Gouvernement d'Etat* di Botero (1599). La traduzione è condotta sull'edizione italiana di Ludovico Dolce pubblicata a Lione da Guillaume Rouillé nel 1550. La versione in questione viene ripubblicata, in tre distinte edizioni, nel 1585 e presso Abel L'Angelier nel 1592. Una edizione trilingue, contenente la traduzione francese di Chappuys, esce a Londra, per John Wolfe (noto editore di Machiavelli), nel 1588.

<sup>12</sup> Mi riferisco alla libera traduzione del capolavoro di Sansovino, *Del governo de i regni et delle republiche così antiche come moderne* (1561), e dell'altrettanto fortunata opera *Del Secretario* (1564). Ci si trova dinanzi non a traduzioni letterali ma a versioni che si distanziano ampiamente dall'originale tanto da potersi interpretare quali nuovi apparentemente innovativi prodotti autoriali. Si tratta tuttavia, come la critica ha sottolineato, di plagi dissimulati dal Sansovino. Sul *Secrettaire*, pubblicato nel 1588 in tre distinte edizioni parigine, esiste un'ampia letteratura critica cui rimando: P. Mula, *De Venise à Paris. L'Art des Secretaires de Gabriel Chappuys entre traduction et création*, in «Filigrana», 6 (2000-2001), 115-182; P. Mula, *À propos du titre Le Secrettaire donné à l'ouvrage de Gabriel Chappuys*, in «Filigrana», 6 (2000-2001), 183-186; M. Blanc-Sanchez, *Francesco Sansovino et son Del Secretario*, in «Filigrana», 6 (2000-2001), 11-88; V. Mellinshoff-Bourgerie, «*Le Secrettaire*» de Gabriel Chappuys, face au «*Del Secretario*» de Francesco Sansovino et à «*The English Secretary*» d'Angel Day. *Remarques sur l'héritage épistolographique érasmien*, in «*Il segretario è come un angelo*». *Trattati, raccolte epistolari, vite paradigmatiche, ovvero come essere un buon segretario nel Rinascimento*, a cura di R. Gorris Camos, Fasano 2008, 63-92.

<sup>13</sup> Le *Considérations civiles sur l'histoire de Guichardin* (1585) sono una traduzione, dedicata a un *mignon* del re, di un'opera che Remigio Fiorentino (1521-1581) aveva forgiato quale manuale di buon governo improntato alla saggezza di Guicciardini, uomo di stato per eccellenza. La versione di Chappuys agevola la diffusione britannica del Guicciardini; l'edizione londinese del 1601, che si colloca in un contesto di marcata rilettura dello storiografo italiano (tradotto da Fenton e lemmatizzato), segue l'esemplare francese.

<sup>14</sup> I *Conseils militaires* (1586), consegnati come una guida per la buona pratica della guerra e dedicati a un militare di alto rango, sono una traduzione dei *Discorsi storici universali*

monumentale traduzione della *Ragion di Stato* di Giovanni Botero.<sup>15</sup>

Chappuys guarda all'opera di acuti testimoni della vita politica italiana, alla riflessione più intima di cortigiani e diplomatici da cui apprendere una lezione immediatamente spendibile nella pratica di corte: un filo rosso lega i capolavori della letteratura cortigiana (*La Civile Conversation* e *Le Parfait Courtisan*) ai più tecnici trattati *Etat et description des royaumes et républiques du Monde* (1585) o *Raison et gouvernement d'Etat* (1599) che il Nostro dedica al re di Francia e a suoi fidati consiglieri. Se le traduzioni dei capolavori di Guazzo e Castiglione, risalenti a un periodo in cui il traduttore gravitava tra la corte sabauda e Lione, attingono alla prudenza di due sapienti diplomatici educati agli intrighi delle raffinate corti italiane, i più tardi 'rifacimenti' dall'opera sansoviniana e boteriana attestano la volontà di fondare empiricamente anche l'arte governativa; si tratta di imparare, grazie allo studio dei testi maturati in seno alle corti italiane (culla della diplomazia e dell'arte segretariale), la tecnica del governo di sé e del governo del mondo. Un'arte complessa che si apprende facendo esperienza diretta del mondo o affidandosi alla saggezza di chi lo ha vissuto scandagliandone gli *arcana*.

Al *mignon* di Enrico III, il principe di Joyeuse, Chappuys dedica la propria traduzione delle *Considerazioni civili sopra l'Historia di Guicciardini*, un'opera che restituisce in massime i frutti di un vasto racconto, sulla tormentata storia politica e militare italiana, consegnato dal più acuto indagatore dei segreti del potere, il tacitista Guicciardini. Nella stessa dedica si ragguaglia inoltre l'illustre dedicatario della prossima uscita, alla fine dello stesso anno, di *Etat et description des royaumes et républiques du Monde* che, dedicata al re, si configura quale manuale sulle istituzioni politiche euro-mediterranee raccolte in chiave rigorosamente comparativa. Si potrebbe parlare di un libro sul mondo che, costruito sul modello di *Del governo de i regni et delle republiche così antiche come moderne* (di cui si traducono letteralmente interi capitoli), si prospetta quale itinerario globale, fittizio ma empiricamente fondato (i testi raccolti sono infatti frutto dell'esperienza maturata dai narratori), tra Europa, Asia, Africa: uno sguardo tendenzialmente onnivoro che, nella prospettiva di Chappuys, dovrebbe educare chi legge – principalmente il regale dedicatario – al confronto con l'alterità nel proposito di dominare gli 'accidenti' della multiforme e mutevole esperienza umana, formare alla *discretione* e, al riguardo distanziandosi dall'approccio comparativo e relativistico di Sansovino, acquisire coscienza della preminenza della monarchia francese rispetto agli altri sistemi istituzionali antichi e moderni.

---

(Venezia 1569) di Cosimo Bartoli: manuale di prudenza civile e militare redatto da un diplomatico influente della corte medicea.

<sup>15</sup> Gabriel Chappuys, *Raison et Gouvernement d'Etat*, à Paris, chez Guillaume Chaudière, 1599.

Dominio di sé nel mondo articolato della corte (sistema di ruoli e relazioni ove si giocano i rapporti di comando-obbedienza) e governo dello stato (come sfera di rapporti formalizzati di potere/obbedienza) sono i due distinti volti di una dimensione politica plurale e multifunzionale, centrata su una configurazione privatistica dell'esercizio dell'*imperium*.

Tornare a riflettere, tramite la traduzione di Guazzo e Castiglione, sulla vita, i comportamenti, le virtù dell'uomo di corte significa guardare alla sfera intima, informale, occulta del potere; se si vuole alle retrovie di una politica la cui modernità viene semplicisticamente misurata negli spazi della visibilità, della razionalità, dell'astrattezza verticistica del comando. Fino almeno alla metà del XVII secolo, contrariamente a quanto potrebbe far supporre il cliché interpretativo che legge nella monarchia assoluta di Antico regime l'espressione massima di centralismo e razionalizzazione moderna, prevale una impostazione spiccatamente privatistica nell'organizzazione del potere: il centro propulsivo della macchina governativa e giurisdizionale continua ad essere la corte con il suo affollato universo di privati coinvolti nella sfera pubblicistica dell'amministrazione statale ora come consiglieri, ora come magistrati e esecutori.

Si tratta, tuttavia, di incarichi che, pur assumendo una connotazione via via più tecnica, rispondono a un legame di natura informale e personale tra il concedente (signore/*dominus*) e il beneficiario, ovvero il cortigiano prediletto per le vaste competenze (giuristi/letterati) o per la funzione strategica di contrappeso alle mire centrifughe dell'alta aristocrazia feudale.

Quella del cortigiano viene percepita come una figura peculiare, connotata ontologicamente per essere complementare al signore di cui gode i favori; si tratta di una categoria polisemica, dai contorni sbiaditi e suscettibile di evolversi mimeticamente nel tempo e a seconda dei contesti.

Chappuys, che vive nella Francia dei *mignons*, sente urgente il problema del rapporto privato (ma dai connotati pubblicistici) tra sovrano/signore e cortigiano/schiavo.

Castiglione e Guazzo forniscono utile terreno di riflessione in una stagione caratterizzata dalla graduale emersione di una consapevolezza matura della specificità della tecnica politica ma, contestualmente, dal prevalere di logiche, meno innovative, di gestione del potere.

La scelta di tradurre il *Cortegiano* e *La civil conversation* per poi passare alla scrittura di *Ragion di Stato* o, comunque, alla manualistica più tecnica (come la trattatistica segretariale) non attesta unicamente la versatilità di un umanista alla ricerca di succulente primizie editoriali ma la volontà di definire, lungo un continuum di cui l'autore dà traccia anche nelle proprie composizioni, la realtà sfuggente della politica anche nei suoi aspetti magmatici, apparentemente trascurabili ma cruciali per chi si trovi coinvolto (come i protettori/mecenati del Nostro) nei maneggi di stato.

La letteratura sul comportamento, o dei moralisti italiani, diventa parte integrante, costitutiva della trattatistica politica.

*La civil conversatione*, opera del segretario e consigliere dei duchi di Mantova, appare, fino alla metà del XVII secolo, quale punta di diamante della diffusione europea della cultura rinascimentale italiana, specchio di un mondo che si percepiva e rappresentava in un codice comune di comportamenti, gesti e linguaggi;<sup>16</sup> l'opera proponeva, sullo sfondo della piccola ma raffinata corte di Casale (la corte della duchessa Margherita Paleologa), un'etica della grazia, della piacevolezza, della misura che si fa "forma del vivere", virtù precipua del cortigiano ovvero (come si desume dalla fine del terzo libro del capolavoro di Guazzo e all'inizio del secondo libro del *Cortegiano*) dell'anello debole del rapporto sovrano-servi.<sup>17</sup> Nel delicato gioco della vita cortese/cortigiana la conversazione diventa allora "fine generale delle virtù", l'acme di una logica estetica e etica fondata sulla grazia (nelle caratteristiche estetiche e comportamentali), sulla buona fama, lo stato di servizio, la propensione al governo di sé, la moderazione. La grazia connota tanto la forma culturale, estetica e comportamentale dei rapporti interpersonali che la valenza istituzionale e sociale dei rapporti cortigiani, la loro natura gerarchizzata e soggetta ai vincoli del beneficio.

La *Civil conversazione* tratta dell'etica delle relazioni interpersonali, cioè del soggetto in conversazione che deve «procurar d'esser tale quale egli desidera di parere».<sup>18</sup> Un precetto socratico che, astratto dal retroscena deontologico di riferimento, finisce per ridurre l'essere a apparenza poiché «ci dilettiamo più d'apparire che d'essere»<sup>19</sup> quali attori in «un mercato» o «istrioni» sulla «scena».<sup>20</sup> La corte diventa scuola di una cultura incentrata sull'antropologia della scena, teatro per eccellenza di una vita fondata sull'apparire e sull'arte del simulare/dissimulare.<sup>21</sup> La semantica dell'apparenza mette in gioco, nel sistema guazziano, anche l'idea di affettazione, sprezzatura, discrezione quali dispositivi che formano l'arte della comunicazione interpersonale all'insegna della *mediocritas* (come virtù del giusto

---

<sup>16</sup> L'opera, stampata a Brescia nel 1574, è revisionata e ristampata nel 1579. Sono numerose le ristampe veneziane fino agli anni Trenta del XVII secolo.

<sup>17</sup> Sul Guazzo vd. G. Bartozzi, *Stefano Guazzo (1530-1593): l'umanista dimenticato*, Parma 1978; A. Quondam, *Introduzione* a S. Guazzo, *La civil conversazione*, 2 voll., Ferrara 1993, I, IX-LX; *Stefano Guazzo e Casale tra Cinque e Seicento*, a cura di D. Ferrari, Roma 1997.

<sup>18</sup> Guazzo, *La civil conversazione...*, 103.

<sup>19</sup> Ivi, 114.

<sup>20</sup> Ivi, 83.

<sup>21</sup> Sull'utilizzo dell'immagine mercato/teatro rimando a M. Costanzo, *Il "gran teatro del mondo". Schede per lo studio dell'iconografia letteraria nell'età del Manierismo*, Milano 1964; A. Quondam, *Dal teatro della Corte al teatro del mondo*, in *Il teatro italiano del Rinascimento*, a cura di M. De Panizza Lorch, Milano 1980, 135-150.

mezzo) ma anche del silenzio, della reticenza, dell'inganno, della simulazione.<sup>22</sup>

L'inganno può essere buono perché «indirizzato a lodevole fine e utile»,<sup>23</sup> essenziale nella pratica cortigiana che, dice Guazzo, si esprime in 'fiato soave', 'zucchero', 'dolcezza'. Tuttavia questi accorgimenti teatrali, oneste dissimulazioni, possono varcare le necessità tattiche per cui furono predisposti divenendo un *modus operandi* usuale a corte: si elabora una scena fittissima di pratiche discrete forgiate ad arte per celare, nascondere, fingere.

Al cavaliere, che nel dialogo chiede fittiziamente al medico chiarimenti ulteriori sull'«ufficio del corteggiano», Annibale, l'interlocutore del Guazzo, risponde che occorre al «principe», «Dio terreno», rivolgere i «dovuti onori». Bisogna ricorrere a due principali «medicamenti»: «dell'uno de' quali o d'amendue volendosi servire [...] si conserverà lungamente la grazia del principe. I medicamenti sono l'astinenza o le vivande condite col zucchero».<sup>24</sup>

I moralisti italiani, Guazzo e Castiglione (ma anche la trattatistica comportamentale successiva), come teorici della sprezzatura e di un'estetica politicizzata del cortigiano, diventano autori politici di rilievo cui guardare per fondare realisticamente i meccanismi della vita a corte.

Si è ampiamente insistito sulla centralità che la pratica dissimulativa/simulativa assume nella teoria politica europea tardo-cinquecentesca e seicentesca – in particolare nell'immenso dibattito sulla ragion di stato maturato sulla scorta di Machiavelli – quale essenziale virtù principesca; minore interesse ha invece suscitato la complementare risonanza delle arti simulative nella coeva scrittura comportamentale.

L'idea stessa di cortigiano, prodotto di una coscienza divisa fra il lavoro affannoso privatamente condotto e l'esigenza di celare le fatiche per apparire meritevole agli occhi del principe (ottenendone la grazia), è fondata sulla doppiezza: bisogna attrarre lo sguardo del principe ma, contestualmente, tutelarsene tenendo nascosti i propri disegni. La sprezzatura consiste nel mascherare i calcoli, gli studi, le fatiche sottesi alla ricerca smodata del favore del signore, un'arte che Torquato Tasso e Lorenzo Ducci avrebbero identificato con i termini simulazione e dissimulazione.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Questi temi, specialmente quello del silenzio, sono ampiamente discussi ad apertura del secondo libro. Al riguardo si vedano i testi raccolti da S.S. Nigro, *Elogio della menzogna*, Palermo 1990. Rimando anche a R. Villari, *Elogio della dissimulazione*, Roma-Bari 1988; L. Bisello, *Sotto il "manto" del silenzio. Storia e forme del tacere (Secoli XVI-XVII)*, Firenze 2003.

<sup>23</sup> Guazzo, *La civil conversazione...*, 58.

<sup>24</sup> Ivi, 62.

<sup>25</sup> Sull'immagine rinascimentale del cortigiano rimando a A. Quondam, *Introduzione a Baldassarre Castiglione, Il Libro del Cortegiano*, Milano, 1981, XIII, XLIII. Relativamente a Tasso e Ducci: Torquato Tasso, *Il Malpiglio ovvero della corte* [1585], in *Dialoghi*, a cura di

«Mais ayant deia plusieurs fois pensé [...] d'où vient ceste bonne grace» [la grazia estetica e etica ma anche la grazia concessa] – dice Chappuys traducendo Castiglione – «ie trouve une reigle tres-generale, qui me semble servir»: bisogna evitare l'«affectation» e «user en toutes choses d'un certain mespris & nonchalance».<sup>26</sup> La *nonchalance*, espressione che rende impropriamente l'idea di sprezzatura, ovvero la pratica calcolata di compiere azioni lodevoli «en dissimulant», «comme d'aventure» e «avec la discretion»,<sup>27</sup> rientra pienamente nel codice di comportamento dei gentiluomini di corte i quali devono, per sopravvivere, mascherare i propri intenti ma anche camuffare i propri sentimenti arrivando a ignorare prudentemente i vizi altrui; ci si addentra in una logica della buona creanza (come evidente nel trattato *Del Galant'huomo overo Dell'Huomo Prudente e Discreto* di Bernardino Pino da Cagli, 1604) che forgia l'arte raffinata della vita cortese ma anche i modi dell'autogoverno di sé nel terreno scivoloso della socialità cortigiana. Chappuys si appropria così di due testi che, fondando l'etica e l'estetica del buon costume civile (se ne desumono i connotati da Giovanni Della Casa) e di corte, stabiliscono le coordinate, i limiti, i comportamenti, le competenze di una funzione cruciale della politica moderna alla cui fondazione è specificatamente volta l'arte della «Cortegiania»: una branca tutta “italiana” della precettistica comportamentale che il traduttore francese, discostandosi dalla lettera, rende con la perifrasi «façon de courteser».<sup>28</sup>

---

E. Raimondi, Firenze 1958; Lorenzo Ducci, *Arte antica, nella quale s'insegna il modo, che deve tenere il Cortigiano per divenire possessore della gratia del suo Principe*, Ferrara 1601. In linea con gli sviluppi del tacitismo si suggerisce la figura di Seiano a modello di arte cortigiana. Utili riferimenti in J. R. Snyder, *Il disincanto del corpo. Simulazione e dissimulazione nella "Civil conversazione" di Stefano Guazzo*, in *Stefano Guazzo e Casale tra Cinque e Seicento...*, 309-322.

<sup>26</sup> Gabriel Chappuys, *Le Parfait Courtisan*, Paris, Nicolas Bonfons, 1585, 65.

<sup>27</sup> Ivi, 172.

<sup>28</sup> Ivi, 165. Richiamo estensivamente questo cruciale passo sull'arte cortigiana rispettivamente nella versione italiana e francese: «Et benché il Cortegiano sia di così buon giudizio che possa discernere queste differenti: non è però, che più facile non gli sia conseguir quello, che cerca essendogli aperto il pensiero con qualche precetto, et mostratogli le vie, et quasi i luoghi, dove fondar si debba, che se solamente attendesse al generale. Havendo adunque il Conte hiersera con tanta copia et bel modo ragionato della Cortegiania, in me veramente ha messo non poco timor et dubbio di non poter così ben soddisfare a questa nobil audientia in quello, che a me tocca a dire, come esso ha fatto in quello, che a lui toccava». Chappuys traduce come segue: «Et combien que le Courtisan soit de si bon iugement, qu'il puisse discerner telles differe[n]ces, ce n'est pas à dire qu'il ne luy soit plus facile obtenir ce qu'il cherche, quand on luy aura ouvert l'entendement, par quelque precepte, & montré le chemin, & quasi enseigné les lieux où il se doit fonder, que s'il advisoit seulement au general. Le Comte ayant donc hier au soir devisé si au long, & d'une si bonne maniere, de la façon de courteser, veritablement ay-ie grande peur & doute que ie ne puisse bien satisfaire à ceste noble audience, en ce qui est de mon devoir de dire, comme il ha fait, en ce qu'il devoit & estoit de sa charge». I termini 'sprezzatura' e 'cortegiania' sono tipicamente castiglioneschi e non trovano corrispettivi nella lingua francese coeva.

I cortigiani, nella molteplice veste di consiglieri e segretari, devono essere educati alla cultura della segretezza e della menzogna, saper indossare la maschera della finzione laddove strumentale al perseguimento dell'utile e dell'onesto; non si sollecitano la pratica adulatoria né la simulazione nociva degli altrui interessi ma soltanto quei comportamenti volti a tutelare la sicurezza del soggetto agente.

Una pratica certamente salvifica a chi, come Guazzo, fu segretario dei Gonzaga in una fase delicatissima della loro storia dinastica.<sup>29</sup>

Chappuys presenta la propria versione della *Civil conversazione* come utile a diffondere la saggezza di chi mostrò come «rendre un homme» «af-fable, gracieux, familier, compagnable», ma anche «vertueux Courtisan»<sup>30</sup> ovvero distinto da «ceux qui employent le fard de leur bien dire, faincte & forcee contenance, ou pour plaire & plaiser, ou pour faire leur proffit particulier».<sup>31</sup>

Si è parlato del capolavoro di Guazzo come di un manuale sulla buona conversazione – in linea con la trattatistica comportamentale di Della Casa – di cui si illuminano i meccanismi guardando, contestualmente, alla negazione della comunicazione verbale: la pratica del silenzio. L'arte del tacere diventa, in un'ottica di educazione alla *conversation*, strumentale alla equilibrata, prudente configurazione di una forma del tutto peculiare di scambio intersoggettivo tra signore e servi-cortigiani.

Traducendo letteralmente dal testo di Guazzo Chappuys, che al tema avrebbe dedicato *Le Secrettaire* (1588), evidenzia, con una propria personale nota critica, che «est dangereux, et grief de reveler les secrets d'autruy»: chi si macchia di tale colpa merita di «avoir la langue arrachee».<sup>32</sup>

Certamente «c'est un grand blasme de reveler le secret d'autruy» ma ancor più grave si rivela la colpa qualora, come «Secretaires» incaricati dal nostro principe, «sommes tenez taire celuy du maistre».<sup>33</sup> La figura del segretario assume un vasto spettro di significati; il segretario si fa principalmente custode del *secretum* tanto che, invitando alla riservatezza, si sollecita chi voglia tenere «ses pensees secretes» a farsi «secretaire de soy mesme».<sup>34</sup>

<sup>29</sup> M. L. Doglio, *Stefano Guazzo «segretario di lettere»: dalla raccolta Monferrato al proprio «libro d'autore»*, in *Stefano Guazzo e Casale tra Cinque e Seicento...*, 287-308.

<sup>30</sup> Chappuys, *La Civile conversation...*, *dédicace*, 3v.

<sup>31</sup> *Ivi*, 4r.

<sup>32</sup> *Ivi*, 74

<sup>33</sup> *Ivi*, 75.

<sup>34</sup> *Ibid.* Sull'arte segretariale emerge, a partire dalla metà del XVI secolo, una fiorente letteratura che appare segnata dal modello di Sansovino. Si rimanda a M.C. Panzera, *Francesco Sansovino lecteur d'Erasmus: le "De conscribendis epistolis" dans la formation du bon secrétaire*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 74 (2012), 87-105; R. Gorris Camos, «Il segretario è come un angelo» cit.; D. Suin, *Un «angelo» dalle ali tarpate. Note sulla letteratura segretariale tra XVI e XVII secolo*, in «Italian Quarterly», 57 (2020), 103-122.

Si può ragionevolmente sostenere che, guardando ai migliori frutti della trattatistica estetica-comportamentale, Chappuys, aspirante uomo di corte, si accosti, quasi come inesperto apprendista, alla scuola italiana della politica di cui riconosce la valenza formativa per la disciplina dei rapporti personali interni alla corte (che si va configurando come rete variabile di vincoli gerarchizzati) ma anche per la contestuale maturazione di una coscienza dei caratteri peculiari, e se vogliamo tecnici, della pratica governativa.

La corte è luogo misterioso, quasi occulto, di confronti ‘familiari’ – ma scrupolosamente formalizzati – tra potenti ma anche di emersione di una nuova compagine, eterogenea per censo, di esperti, tecnici della politica, statisti cui demandare la pratica consiliare e burocratico-amministrativa. A questa variegata pletora di coadiutori del sovrano e burocrati si addicono nuovi strumenti didattici facilmente fruibili, snelli, efficaci, funzionali e pragmaticamente connotati da istanze di concreta formazione alla prassi governativa.

Non occorrono i grandi trattati scolastici ma agili manuali, prontuari ad uso di governanti e uomini di stato (questa locuzione è forgiata da Torquato Tasso) immersi nei maneggi di stato. Il nostro traduttore guarda ancora all’Italia e consegna alla classe dirigente francese gli insegnamenti e i metodi, fondativi di una stagione nuova della teoria politica, di Francesco Sansovino e Giovanni Botero.

Si sono già rimarcate le consonanze metodologiche e contenutistiche riscontrabili tra i due autori italiani, e percepite peraltro già dai lettori coevi,<sup>35</sup> ma non si è tenuto conto sufficientemente della rilevanza di Chappuys traduttore di Sansovino e Botero nella sedimentazione, in Francia, di una riflessione intorno allo Stato: Bodin ne forgia il concetto giuridico, il nostro umanista e traduttore ne suggella la piena vigenza sul piano linguistico e semantico.

Al termine *République*, di bodiniana e romanistica ascendenza, si sostituisce il lemma *Estat* di cui Gabriel Chappuys, a quanto rileva Romain Descendre, fu primo ideatore nella forma, sconnessa da qualsiasi appartenenza perifrastica (come usuale nella trattatistica latina), tipica della scrittura politica italiana già a partire dal XV secolo.<sup>36</sup> Credo che poco importi,

---

<sup>35</sup> D. Frigo, *Sansovino e Botero: forme di governo e modelli amministrativi degli stati nelle «Relazioni» del secondo Cinquecento*, in *Botero e la «ragion di Stato»*. Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo, Torino, 8-10 marzo 1990, a cura di A. E. Baldini, Firenze 1992, 201-219; M.G. Bottaro Palumbo, *«Della cagione della grandezza degli Stati»: monarchie e repubbliche nell’opera di Botero*, in *Botero e la «ragion di Stato»...*, 105-123. Con riferimento alla fortuna congiunta di Sansovino e Botero si veda D. Suin, *Note sulla fortuna politica dell’opera di Francesco Sansovino*, in *«Storia del pensiero politico»*, 1 (2021), 3-20.

<sup>36</sup> R. Descendre, *«Raison et gouvernement d’État». Gabriel Chappuys traducteur de Giovanni Botero*, in *«Fedeli, diligenti, chiari e dotti». Traduttori e traduzione nel Rinascimento*. Atti del



se non agli storici della lingua, ricostruire l'archeologia del termine 'Stato' in Francia ma, forse, potrebbe risultare di qualche utile comprendere quali testi, e secondo quali modalità, segnarono visibilmente l'emersione di una trattatistica sull'*État* come sfera autonoma e significativa della politica.

Chappuys forgia questo lemma basandosi, sorprendentemente, su un'opera nella quale il termine stato non compare: mi riferisco alla silloge sansoviniana *Del governo de i regni et delle repubbliche così antiche come moderne* che il francese traduce, innovandone i contenuti e stravolgendone la prospettiva, dall'edizione veneziana del 1583.<sup>37</sup>

Ricorre semmai, nel titolo della stessa, la sottolineatura del carattere pratico e tecnico dell'opera che, Sansovino dichiara, vorrebbe fornire agli alti lettori cui è rivolta degli strumenti utili all'amministrazione della cosa pubblica; si parla tuttavia di regni e repubbliche, non di stati, di cui si illustrano gli specifici, peculiari meccanismi politici e amministrativi contestualizzandoli e correlandoli in ottica comparativa. Al sovrano francese si dedica la traduzione, dal titolo *L'Etat, description et gouvernement des royaumes et republicques du Monde* (1585), di una raccolta di costituzioni che si struttura come viaggio euro-mediterraneo e, ben oltre lo sguardo erudito, quale *handbook* per principi e sovrani necessitati a formarsi alla realtà piuttosto che all'astrattezza teorica: unica eccezione, a questa disamina 'manualistica' dell'orbe nei suoi molteplici risvolti politici e sociali, è l'inclusione di una traduzione parziale dell'*Utopia* di More cui Chappuys si era potuto accostare e leggendo Sansovino (che raccoglie nella propria silloge la versione di Lando) e guardando ai contributi di Antonfrancesco Doni il quale cura l'edizione italiana del trattatello moreano ed è latore di testi utopici.

Si vuole restituire un'immagine semplificata, ma globale, del mondo. Al governante, ma anche ai suoi stretti collaboratori, si affida una traduzione che fonda l'elaborazione del concetto di stato sulla meditazione intorno alle variabili geopolitiche, sociali, climatiche, culturali dei diversi centri di potere che vanno organizzandosi come entità autonome all'interno di un'ecumene plurale di soggetti compresi essenzialmente attraverso le lenti di Bodin.

L'approccio di Sansovino ha ispirato il comparativismo giuridico di Bodin e, a dieci anni dall'uscita di *Les Six livres de la République*, in una corte imbevuta di cultura *politique*, la versione francese della raccolta

---

Convegno internazionale di studi, Padova 13-16 ottobre 2015, a cura di E. Gregori, Padova 2016, 335-353.

<sup>37</sup> La versione di Chappuys, in 24 libri, è basata sull'ultima edizione sansoviniana di 22 libri: *Del governo et amministrazione di diversi regni, et repubbliche, così antiche, come moderne, libri XXII [...]*, in Vinegia, presso Altobello Salicato, 1583.

sansoviniana torna a offrire la comparazione come cifra fondativa e interpretativa della politica e dei suoi nuovi organismi.<sup>38</sup>

Questa finalità didattica della scrittura viene ulteriormente rimarcata nella più politica delle opere di Chappuys, la traduzione della *Ragion di Stato* di Botero (1599). L'autore sostiene, nella dedica a un consigliere di stato, che i principi «par les charges infinies qui leur so[n]t imposees» non hanno tempo di dedicarsi alla lettura di testi voluminosi trovando piuttosto «agreable» che «qu'aucun apres avoir veu tout ce quel les anciens et modernes ont escrit», si misuri nella scrittura, «d'un oeil discret», ma anche «facileme[n]t» e «briefueme[n]t», delle «loix de regner». I sovrani, osserva il traduttore richiamando gli insegnamenti di Sansovino piuttosto che Botero, dovrebbero essere aiutati a elaborare gli strumenti pratici e prudenziali di governo del contingente – gli accidenti guicciardiniani – ma anche acquisire coscienza di essere essi stessi i primi artefici delle leggi del regno: a tal fine essi devono affidarsi alla prudenza, una virtù che permette loro di essere principi di due regni – quello di Saturno ovvero della «contemplation» e di Giove ovvero dell'«action» – e di adattarsi alle mutevoli circostanze. La lunga lettera dedicatoria annessa all'opera si fa manifesto della visione politica del Nostro che dibatte sul ruolo dell'intellettuale, sul rapporto tra intellettuale e potere, sulle competenze pragmatiche di governanti che, data la durezza dei tempi, sono tenuti unicamente alla conservazione del potere; quest'arte conservativa, attinta all'esperienza mondana, permette di «voir loin, et considerer non seulement les choses prese[n]tes mais aussi les futures». <sup>39</sup> L'esperienza, la dottrina (che è anche attenzione alla cultura letteraria), la saggezza dei buoni consiglieri forgiavano la prudenza: suprema regina tra le virtù sulle quali si fonda la *Raison d'Etat* intesa, con clamorosi debiti alla dottrina bodiniana, come «cognoissance des moye[n]s propres a fonder, conserver, & agrandir une telle domination & Seigneurie». <sup>40</sup>

<sup>38</sup> Gabriel Chappuys, *L'Etat, description et gouvernement des royaumes et republique du Monde, tant anciennes que modernes [...]*, A Paris, Chez Pierre Cavellat, 1585. Una ristampa esce, nel 1598, per i tipi di Regnaud Chaudière.

<sup>39</sup> Gabriel Chappuys, *Raison et gouvernement d'Etat, en dix livres [...]*, A Paris, Chez Guillaume Chaudière, 1599, n. n. Questa versione, condotta sulla quarta ristampa italiana, è impostata su due colonne.

<sup>40</sup> Ivi, 4. Chappuys legge Botero alla luce dell'opera di Bodin. Chappuys, infatti, non limitandosi a tradurre la formula boteriana, definisce la ragion di stato come conoscenza dei mezzi atti a garantire «domination & Seigneurie» secondo un accostamento che sintetizza i caratteri della monarchia *seigneuriale* delineata dall'angevino. La stampa parigina raccoglie il testo originale e la versione francese: «Stato è un dominio fermo sopra popoli; e Ragione di Stato è notitia di mezzi atti a fondare, conservare, e ampliare un Dominio così fatto. Egli è vero, che se bene, assolutamente parlando, ella si stende alle tre parti sudette nondimeno pare, che più strettamente abbracci la conservatione, che l'altre». «Etat est une ferme domination sur les peuples; et la Raison d'Etat est la cognoissance des moye[n]s propres à fonder, conserver, & agrandir une telle domination &

*Breve sintesi:* Il saggio si focalizza sull'opera di Gabriel Chappuys, umanista nella Francia dei Valois. Obiettivo precipuo dello studio è dimostrare come, leggendo e traducendo gli autori italiani, egli prenda parte ai più urgenti dibattiti politici contribuendo a forgiare le tecniche, i linguaggi della prassi cortigiana.

*Parole chiave:* Corte, Cortigiano, Traduttore, Monarchia, Valois

*Abstract:* The essay focuses on the work of Gabriel Chappuys, French humanist at the court of the Valois. The main objective of this survey is to demonstrate how the scholar took part in the most urgent political debates by reading and translating Italian authors. Translation permitted him to forge the techniques of courtly life.

*Keywords:* Court, Courtier, Translator, Monarchy, Valois

---

Seigneurie. Il est bien vray, pour parler absolument, qu'e[n]core qu'elle s'este[n]de aux trois susdites parties, il semble ce neanmoins qu'elle embrasse plus estroictement la conservation que les autres».

Fabio Nelli della Villa

## SULLA FORTUNA DELLA POESIA SATIRICA DI LODOVICO PATERNO (1533-1583): NOTE ALL'EDIZIONE POGGIALIANA (1787)\*

### 1. L'autore

Della vita di Lodovico Paterno, poeta attivo nella seconda metà del Cinquecento (noto ai più per le rime petrarcheggianti in lode dell'amata Mirzia, nonché per lo scandalo legato al titolo *Nuovo Petrarca*),<sup>1</sup> abbiamo pochissime informazioni, molte delle quali vanno riconosciute come autoschediasmi da inquadrare nella lettura distorsiva a cui, dal Cinquecento in poi, è andato incontro tanto il profilo dell'autore che la sua opera.<sup>2</sup> Figlio di Giacomo e Cecilia, esponenti di una famiglia della piccola nobiltà dell'*Ager Allifanus*, nacque il 12 febbraio del 1533 a Piedimonte d'Alife (oggi Piedimonte Matese),<sup>3</sup> dove

---

\* Il presente contributo sia affianca al più vasto progetto d'edizione critica e commentata delle *Nuove fiamme*, da me sviluppato nell'ambito del percorso dottorale presso la Scuola di dottorato di Cassino *Literary and Historical Sciences in the Digital Age* (XXXIV ciclo), sotto la guida della prof.ssa Carla Chiummo, alla quale vanno i miei ringraziamenti per il costante supporto e preziosi suggerimenti. Per i rimandi alle opere di Paterno si fa ricorso ai seguenti titoli abbreviati, seguiti dall'eventuale richiamo della parte, dal numero d'ordine del componimento e da quello dei versi: *Nf* = *Nuove fiamme*, Guglielmo Rovillio, Lyon 1568; *Mirt. ter.* = *Della Mirtia di m. Lodovico Paterno la terza parte*, Giovanni Matteo Maida, Palermo 1568; *Rime* = *Rime*, Giovanni Andrea Valvassori, Venezia 1560; *Sat.* = *Satire di Jacopo Soldani, Pier Jacopo Martelli, Lodovico Paterno, M. Francesco Berni et altri*, Tommaso Masi, Livorno 1787.

<sup>1</sup> F. Nelli, *La polemica intorno al titolo "Nuovo Petrarca" vista attraverso lo scambio epistolare tra Luigi Valvassori e Lodovico Paterno*, Piedimonte Matese 2022.

<sup>2</sup> Diverse informazioni, ricavate principalmente dalle *Rime* e dalle *Satire*, furono raccolte prima da G. Castaldi, *Il "Palagio d'Amore" di Ludovico Paterno (rimatore del secolo XVI). Testo con introduzione e note*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», 57 (1927), 1-21 e successivamente da D.B. Marrocco, *Il canzoniere di Ludovico Paterno*, Piedimonte d'Alife 1951, da cui dipende a sua volta C. Boccia, *Paterno, Lodovico*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LXXXI, Roma 2014, [https://www.treccani.it/enciclopedia/lodovico-paterno\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/lodovico-paterno_(Dizionario-Biografico)/). Se ne discosta solo parzialmente J.P. Barbier, *De Dante à Chiabrera. Poètes italiens de la Renaissance dans la bibliothèque de la Fondation Barbier-Mueller*, II, Genève 2007, 34. Ciascuna di queste ricostruzioni contiene notizie fuorvianti che ho cercato almeno in parte di rettificare.

<sup>3</sup> L'esatta informazione sul luogo di nascita si ricava da G. Trutta, *Dissertazioni storiche delle antichità alifane*, Stamperia Simoniana, Napoli 1776, 402, mentre la data di nascita è

visse fino ai principi dell'adolescenza. Quest'ultima fu segnata da un precocissimo inizio dell'attività poetica,<sup>4</sup> intrapresa forse sotto il magistero dell'umanista Francesco Filippo da Piedimonte<sup>5</sup> e mai abbandonata neppure durante il periodo da cortigiano e in quello da soldato (momenti che si collocano entrambi nella giovinezza del poeta). Assai incerte sono le informazioni sulla formazione culturale e gli studi,<sup>6</sup> che

---

dichiarata dall'autore in *Rime*, 4, *Trionfo d'Amore*, 1.34-37. I nomi dei genitori si ricavano invece da un epigramma funerario latino tramandatoci da N. Occhibove, *De canone studiorum dissertatio*, Napoli, Angelo Vocola, 1728, 296.

<sup>4</sup> A riguardo, vd. innanzitutto *Rime*, 1.2, 57, 136, 271, 296, 298, 299, 307; 2.19, 39, 64, 93, 137, 168; 3.176, da cui è possibile ricostruire l'arco temporale in cui si è sviluppato il primo canzoniere. Si consideri poi *Nf* 4.18.1-15, dove l'autore intende fare «assai larga et manifesta fede» del fatto che ancora «giovenetto oscuro» vinse «spesso vecchi pastor, vecchi bifolci / et più d'un Palemone et più d'un fauno», e Occhibove, *De canone studiorum dissertatio...*, 294 e 299, il quale ricorda che il poeta, prima ancora di passare alla stesura delle sue opere in volgare («etruscum idioma»), aveva composto elegie ed epigrammi latini come «primas velitationes et primae iuventutis tirocinia». Oltre a ciò, non va dimenticato che l'autore compare come poeta già affermato nell'*Amadigi* (1560) di Bernardo Tasso (vd. *infra* n. 7), la cui stesura risale al periodo compreso tra il 1543 e il 1557. È quindi probabile che Paterno, in quel momento adolescente, sia divenuto celebre proprio durante questa fase di allestimento dell'opera tassiana (sicuramente prima del 1557). L'informazione è inoltre corroborata da una lettera a Luigi Valvassori; vd. Nelli, *La polemica intorno al titolo "Nuovo Petrarca"...*, X, n. 8; T3.11.

<sup>5</sup> Nulla di preciso si sa sulla vita di questo intellettuale, se non che fu autore di un commento all'*Ars poetica* di Orazio; vd. Francisci Philippi Pedimontii, *Ephrasis in Horatii Flacci Artem poeticam*, Aldi filii, Venezia 1546; Scipione Mazzella, *Descrizione del Regno di Napoli*, Stamperia Stigliola a Porta Reale, Napoli 1597, 30; Occhibove, *De canone studiorum dissertatio...*, 5; N. Mancini, *Allifae*, Piedimonte Matese 2005, 98-103 e M. Nassa-V. Nassa, *Francesco Filippo di Piedimonte, educatore, esegeta ed epigrafista*, in «Annuario dell'Associazione Storica del Medio Volturno 2019», 199-216. Paterno gli dedica un epigramma, tramandatoci dall'Occhibove (*De canone studiorum dissertatio...*, 297-299), dove è ricordato in qualità di *magister*. A questa figura è indirizzata anche l'elegia *Nf* 3.10 e compare anche come personaggio parlante in *Nf* 4.22.

<sup>6</sup> Le biografie tradite lo vogliono studente di legge all'Università di Napoli, ma si tratta di un autoschediasma fondato sulla notizia del notariato, per così dire, ereditario nella sua famiglia, nonché sui riferimenti a due personalità celebri per essere state docenti di filosofia e diritto nello Studio napoletano. Da alcuni suoi testi si è supposto infatti che abbia seguito le lezioni di Simone Porzio (1496-1554) e Ettore Minutolo († 1556), ma è bastato analizzare meglio i dati per evidenziare l'incompatibilità cronologica e l'inconsistenza di tali notizie. Paterno dedica a Porzio il componimento *Nf* 3.5, ma ciò non basta per stabilire un magistero del filosofo. Infatti, negli anni in cui questi insegnò filosofia a Napoli (dal 1529 in poi) Lodovico era ancora un bambino, mentre aveva appena dodici anni quando Porzio – che nel frattempo aveva tentato di installarsi a Roma – lasciò Napoli per la Toscana al seguito di Eleonora di Toledo, avendo ripreso ad insegnare a Pisa a partire dal 1545. Tornerà definitivamente a Napoli solo un anno prima della morte; vd. V. Lavenia, *Porzio, Simone*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LXXXV, Roma 2016, [https://www.treccani.it/enciclopedia/simone-porzio\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/simone-porzio_%28Dizionario-Biografico%29/). Di Ettore Minutolo invece non conosciamo a fondo la vita, ma l'idea che il Paterno sia stato suo allievo nasce evidentemente dalla combinazione tra la notizia riportata in *Sat.*

comunque dovettero essere di buona qualità, dato che riuscì a stabilire un dialogo paritario con molti letterati illustri dell'epoca.<sup>7</sup> Salvo i rari spostamenti attestati<sup>8</sup> e i contatti con alcune personalità dell'Italia centrosettentrionale (Varchi, Nannini, Dolce, Bernardo Tasso e altri), il principale ambiente di riferimento fu sempre Napoli ed è nello specifico contesto storico-culturale di questa città, ormai sotto il pieno controllo vicereale, che si compie la sua parabola; un contesto dove il modello bembesco, affiancato dall'eredità umanistica latina e volgare d'età aragonese,<sup>9</sup> contribuisce a formare quel petrarchismo eterodosso che caratterizza la cultura poetica meridionale.<sup>10</sup> Non a caso fu uno scrittore trilingue, autore di opere in latino,<sup>11</sup> in greco (non pervenuteci) e in volgare. Di queste ultime ricordiamo, oltre alle *Satire*, di cui parleremo più avanti, le *Rime* (o *Nuovo Petrarca*), pubblicate nel 1560; le *Nuove fiamme*, uscite in due edizioni nel 1561 e nel 1568; la seconda edizione delle *Rime*, divisa in due volumi diffusi nel 1564 con il nuovo titolo di *Mirtia*

---

1.5.22-26, la menzione che ne fa in *Rime*, 4, *Trionfo d'Amore*, 3.106-18 e la notizia dell'attività di docente di diritto canonico a Napoli.

<sup>7</sup> Tra i più rilevanti si segnalano Bernardo Tasso, che cita Paterno in *Amadigi*, Gabriele Giolito de' Ferrari, Venezia 1560, cant. 100.42-43, e Giovan Battista Giraldo Cinzio, che ne fa cenno in *Gli Ecatommiti*, III, a cura di S. Villari, Roma 2012, 1858. Lo stesso Paterno ha poi provveduto a segnalare la sua rete di contatti mediante un'appendice a pp. 601-624 delle *Rime* (poi ampliata in *Mirtia*, II, Giovanni Maria Scotto, Napoli 1564, 317-352), contenente i sonetti di corrispondenza. Ancora sui rapporti con gli intellettuali coevi, vd. anche E. Percopo, *Concorso al premio Tenore di Storia per l'anno 1919*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», 50 (1920), 7-8 e A. Quondam, *La parola nel labirinto. Società e scrittura del Manierismo a Napoli*, Bari 1975, 71-72.

<sup>8</sup> Da diversi suoi componimenti (vd. *Mirt. ter.* 1.72; 2.2; 3.18, 40; *Nf* 1.22 e in part. 1.60) sappiamo che visse per un periodo in Sicilia, dove ebbe modo di inserirsi nelle dinamiche della società letteraria palermitana, come testimoniano le *Rime della Accademia degli Accessi di Palermo* (Giovanni Matteo Mayda, Palermo 1571, 40v, 51v, 150v, 160r-v), i componimenti *Nf* 1.32 e 3.16 e i molti altri testi estravaganti raccolti dall'Andini nella *Mirtia* del 1568. Dalla breve sequenza *Mirt. ter.* 3.58-60 sappiamo inoltre che soggiornò anche a Roma.

<sup>9</sup> Si pensi in part. ad *auctoritates* come Pontano, Cariteo, Sannazaro e Britonio, che però si colloca in una fase di transizione verso la nuova stagione culturale del vicereame.

<sup>10</sup> Per una rapida panoramica del contesto letterario meridionale in cui si è mosso Paterno, vd. almeno G. Ferroni, *Poesia italiana del Cinquecento*, Milano 1978, 155-256; M. Ariani, *I lirici*, in *Storia letteraria d'Italia*, a cura di A. Balduino, VII. *Il Cinquecento*, II, a cura di G. Da Pozzo, Padova 2007, 959-963, 984-988; Id., *Petrarchisti e manieristi*, in *Antologia della poesia italiana. Cinquecento*, diretta da C. Segre e C. Ossola, Torino 2008, 211-212, nonché la selezione di testi raccolti nelle pagine seguenti, e R. Gigliucci, *Rimatori meridionali*, in *Lirici europei del Cinquecento. Ripensando la poesia del Petrarca*, a cura di M. Anselmi et al., Milano 2019, 544-607. Per ulteriori approfondimenti sull'argomento si rimanda agli studi menzionati nella successiva nota 15 del presente contributo.

<sup>11</sup> F. Nelli, *Sulla produzione latina di Lodovico Paterno (1533-1583). Testimonianze e tradizione indiretta di alcuni componimenti dei "Poemata"*, in «Annuario dell'Associazione Storica del Medio Volturno 2021», 83-96.

e, sempre nel 1568, una raccolta di componimenti estravaganti curata dall'amico Mario degli Andini, il quale la presenta al pubblico come terza parte della *Mirtia*. Pur mancando informazioni dettagliate sull'ultima fase della sua vita, sappiamo che – ormai deluso dalla società letteraria napoletana e amareggiato dagli strascichi della polemica sorta intorno alla *princeps* del suo primo canzoniere – preferì ritirarsi a vita privata, restando lontano dalla scena pubblica fino alla morte, avvenuta nel 1583.<sup>12</sup> Sin dal debutto la fortuna di questo autore, legata poi indissolubilmente alle ripercussioni della vicenda editoriale del primo canzoniere, oscilla tra l'apprezzamento di diversi poeti illustri e l'avversione dei petrarchisti ortodossi, da cui origina il giudizio svalutante che ancora oggi lo bolla sbrigativamente come un mediocre imitatore di Petrarca. Questa valutazione – rintracciabile già nell'*Istoria de la volgar poesia* di Crescimbeni –<sup>13</sup> si è infatti trasmessa quasi inalterata negli scritti degli eruditi sette e ottocenteschi<sup>14</sup> fino a influenzare gli studi più recenti che, senza assumere una visione d'insieme, si limitano, il più delle volte, ad analizzare le *Rime* e incidentalmente le *Nuove fiamme*.<sup>15</sup> Nonostante l'attenzione di cui godettero, seppur tardivamente, restano pressappoco

<sup>12</sup> La data di morte si ricava dall'*Istoria delle vite de poeti italiani* di Alessandro Zilioli, dove si può leggere che il Paterno morì a 50 anni; vd. Genève, Fondation Barbier-Mueller pour l'étude de la poésie italienne de la Renaissance, ZILI 1, 195-196, in part. 196.

<sup>13</sup> G. M. Crescimbeni, *L'istoria della volgar poesia*, I, Venezia, Lorenzo Basegio, 1731, 422 e segg.

<sup>14</sup> G.B. Tafuri, *Lettera intorno alle invenzioni poetiche uscite dal Regno di Napoli*, in *Raccolta di opuscoli scientifici e filologici*, V, a cura di A. Calogera, Cristoforo Zane, Venezia 1728, 229-264; Id., *Istoria degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, III, 2, Severini, Napoli 1752, 153-156; Paterno (Lodovico), in L.M. Chaudon, *Nuovo dizionario storico*, XIV, trad. a cura di F. Carrara, G.B. Verci e M. Boni, a spese Remondini di Venezia, Bassano 1796, 205; P. Napoli-Signorelli, *Vicende della coltura nelle Due Sicilie dalla venuta delle Colonie straniere in sino a' nostri giorni*, IV, Napoli 1810, 486-487; P.L. Ginguené, *Histoire littéraire d'Italie*, IX, Paris 1819, 324-325; S. Egerton Brydges, *Res literariae*, Genève 1822, 229; C. Minieri-Riccio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Napoli 1844, 260-261.

<sup>15</sup> Al di là dell'ormai datato contributo di Marrocco, che in maniera quasi sprezzante conferma la percezione del poeta come mediocre imitatore del Petrarca, ha contribuito a perpetuare una visione non positiva della produzione paterniana anche Quondam che in Paterno riconosce il primo esempio di «intellettuale manierista, che non possiede più gli strumenti di autocontrollo dei propri mezzi di lavoro e soprattutto non ha più alcun rapporto con la realtà [...], con quelle possibilità di raccordare arte e natura elaborate e proposte dall'esperienza rinascimentale», sostenendo che nella sua pratica poetica vada riconosciuto l'intento eversivo di portare al collasso il petrarchismo codificato da Bembo; vd. G. Ferroni-A. Quondam, *La "locuzione artificiosa". Teoria ed esperienza della lirica a Napoli nell'età del manierismo*, Roma 1973, 340-354, in part. 341; A. Quondam, *La parola nel labirinto...*, 65-75. Si vd. poi E. Picot, *Les Français italianisants au XVI<sup>e</sup> siècle*, II, Paris 1907, 27-28; A. Lauri, *Dizionario dei cittadini notevoli di Terra di Lavoro antichi e moderni*, Sora 1915, 133; G. Petrocchi, *La letteratura del pieno e tardo Rinascimento*, in *Storia di Napoli*, V, 1, Napoli 1972, 306; A. Quondam, *Dal Manierismo al Barocco. Per una fenomenologia della*

ignorate le *Satire*, delle quali in questo contributo (preludio a un più ampio e sistematico studio da accompagnare alla riedizione dei testi) vorrei ripercorre rapidamente la storia e il successo tra Sette e Ottocento.

## 2. Le “*Satire*”: dal silenzio dei contemporanei alla riscoperta

Publicati per la prima volta nel 1565 a Venezia, per i tipi di Giovanni Andrea Valvassori, già editore delle *Rime* e della *princeps* delle *Nf*, i componimenti satirici di Paterno vennero raccolti, per le cure di Mario degli Andini,<sup>16</sup> nel volume collettaneo *Satire di cinque poeti illustri, di nuovo raccolte et poste a luce. Con una lettera del Paterno, dove si discorre della Latina, et Thoscana Satira: et s'insegnano alcuni avvertimenti necessari intorno allo scrivere delle moderne Satire* che per più di due secoli fu la sola edizione delle *Satire*, attraversando quest'intero arco temporale pressoché inosservata. Solo verso gli ultimi decenni del XVIII secolo i componimenti – che con tutta probabilità continuarono a essere letti occasionalmente dalle cinquecentine – ricomparvero in una seconda raccolta collettanea edita nel 1787 da Gaetano Poggiali (1753-1814) con il titolo *Satire di Jacopo Soldani, Pier Jacopo Martelli, Lodovico Paterno, M. Francesco Berni et altri*.<sup>17</sup> Del curatore, noto bibliofilo e collezionista livornese, e soprattutto del suo metodo di lavoro sappiamo in

---

*scrittura poetica a Napoli tra Cinque e Seicento*, in *Storia di Napoli*, V, 1, Napoli 1972, 381-395; Paterno, Lodovico in *Gli autori: dizionario bio-bibliografico e indici*, II, a cura di G. Inglese, Torino 1991, 1350-1351; Ferroni, *Poesia italiana del Cinquecento...*, 193; R. Castagnola, *Metamorfosi di metamorfosi. Rielaborazioni petrarchesche nel canzoniere di Lodovico Paterno*, in «Nuova secondaria», 14 (1997), 44-49; Paternò, Lodovico (b. 1533), in *The Oxford Companion to Italian Literature*, edited by P. Hainsworth and D. Robey, Oxford 2002, 445-446; Ariani, *I lirici...*, 959, 986-987; S. Fanelli, *Le “Nuove fiamme” di Lodovico Paterno*, in *Il nuovo canzoniere. Esperimenti lirici secenteschi*, a cura di C. Montagnani, Roma 2008, 15-50; D. Chiodo, *Più che le stelle in cielo. Poeti nell'Italia del Cinquecento*, Roma 2013, 166-167; R. Gigliucci, *Rimatori meridionali...*, 598-602. Per la valutazione positiva della poesia paterniana, ma in part. delle *Nf*, si discosta completamente dai suddetti studi R. Girardi, *L'eredità umanistica nella lirica meridionale del sec. XVI: spunti su Ludovico Paterno*, in «Quaderni conversanesi», 17 (1995), 1-18; Id., *Modelli e maniere. Esperienze poetiche del Cinquecento napoletano*, Bari 1999, 133-134.

<sup>16</sup> Considerata la schiacciante superiorità numerica dei componimenti paterniani, è assai probabile che il concepimento della pubblicazione risalga in realtà alla volontà dell'autore, desideroso di pubblicare i testi. È perciò altrettanto probabile che Paterno, considerando anche lo stretto rapporto di collaborazione e amicizia che lo legava all'Andini, abbia preso parte all'effettiva progettazione del volume. A riguardo, vd. R. Cacho Casal, *Ariosto, Paterno e la satira sul prender moglie: tra imitazione e contestazione*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 181 (2004), 86-106, in part. 88.

<sup>17</sup> Dal volume stesso si evince che la pubblicazione sarebbe avvenuta nel 1787 a Londra, ma si presume che Poggiali abbia fatto stampare il volume a Livorno, appoggiandosi alla tipografia di Tommaso Masi, di cui era collaboratore e socio in affari, e che rechi un falso luogo d'edizione per ragioni di censura. Sull'argomento, vd. B. Gamba da Bassano, *Serie di testi di lingua e di altre opere importanti nella italiana letteratura scritte dal secolo XIV al*



realità ben poco.<sup>18</sup> Interessato fin da giovane ai testi in volgare, e in particolare alle opere del Quattrocento, intraprese a partire dal 1786 una proficua collaborazione con lo stampatore livornese Tommaso Masi (1743-1821),<sup>19</sup> presso la cui tipografia svolse principalmente la funzione di consulente editoriale, in virtù della quale – grazie anche alla solida rete di contatti con i maggiori studiosi del suo tempo – orientava la scelta dei testi da mandare in stampa, curando personalmente l'esattezza delle opere selezionate. Il sodalizio – seppur con qualche interruzione dovuta ai sommovimenti politici del tempo –, protrattosi fino alla morte di Poggiali, portò la stamperia Masi a perseguire con costanza, nell'arco dei quasi trent'anni di collaborazione, l'obiettivo di pubblicare non solo i maggiori classici della letteratura italiana,<sup>20</sup> ma anche diversi capolavori inediti che – come afferma lo stesso Poggiali – grazie al suo impegno furono «illustrati, e ridotti alla più esatta lezione».<sup>21</sup> È dunque nel quadro di questa collaborazione, e in primo luogo nelle personali conoscenze della letteratura italiana di Poggiali, che vanno rintracciate le origini della ristampa delle *Satire* di Paterno.

Va segnalato che le informazioni riguardanti questa edizione sono piuttosto scarse tanto da rendere difficile la ricostruzione delle tappe che hanno portato alla sua realizzazione. Il volume infatti non è accompagnato da un'introduzione che possa spiegare le motivazioni e il metodo del curatore, ma si apre con una semplice dedica al duca Pietro di Curlandia (pp. III-IV *vel* cc. \*2r-v), ovvero Peter von Biron (1724-1800), ultimo duca di Curlandia e Semigallia. Intestazione che – oltre a sottolineare il già noto mecenatismo del dedicatario – contribuisce ben poco a chiarire le esatte circostanze che hanno portato all'allestimento della silloge (che in ogni caso possono essere ricondotte, almeno in linea generale, all'ampio 'piano editoriale' scaturito dalla collaborazione di Poggiali e Masi). Nonostante la dedica fornisca dati poco rilevanti, è comunque interessante notare che

---

XIX, Venezia 1839, 277; M. Parenti, *Dizionario dei luoghi di stampa falsi, inventati o supposti*, Firenze 1951, 123 e *Editori italiani dell'Ottocento*, I, a cura di A. Gigli Marchetti *et al.*, Milano 2004, 666.

<sup>18</sup> Su questa figura e sul suo operato vd. S. Mori, *Poggiali, Gaetano*, in *Dizion. Biogr. degli Italiani*, LXXXIV, Roma 2015, [https://www.treccani.it/enciclopedia/gaetano-poggiali\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/gaetano-poggiali_%28Dizionario-Biografico%29/) e la bibliografia ivi dispiegata. Oltre a ciò, si tengano presenti anche T. Masi, *Prefazione dell'editore*, in G. Poggiali, *Serie de' testi di lingua*, I, Livorno 1813, V-VIII e i *Cenni sulla vita e sulle opere di Gaetano Poggiali*, in G. Poggiali, *Sposizione della "Salvergina"*, Milano 1842, 295-296.

<sup>19</sup> Per una ricostruzione dell'attività tipografica di Masi e dei suoi discendenti, vd. almeno C. Storti, *Una famiglia di editori-tipografi livornesi a Bologna: i Masi e la loro attività all'inizio dell'Ottocento*, in «L'Archiginnasio. Bollettino della Biblioteca comunale di Bologna», 103 (2008), 433-462 e la bibliografia ivi dispiegata.

<sup>20</sup> Mori, *Poggiali...*; Storti, *Una famiglia di editori-tipografi livornesi a Bologna...*, 434-436.

<sup>21</sup> *Due lettere inedite di Gaetano Poggiali al prefetto del Mediterraneo*, intr. di A. Boelhouwer, Livorno 1872, 141.

«gli editori», nel rivolgersi al duca, presentano «questa raccolta di Poeti Satirici Italiani» come parte di una «collezione» che già in precedenza il destinatario si sarebbe degnato di «accogliere e incoraggiare». Da tale informazione si capisce che la silloge, benché non rechi sul frontespizio o in altre sue parti alcuna indicazione di una sua appartenenza a un più vasto progetto editoriale, va riconosciuta con tutta probabilità come un lavoro da mettere in relazione con i sette volumi della *Raccolta de' migliori poeti satirici italiani* che Poggiali – stando alle informazioni che ci vengono trasmesse dall'editore Masi nella *Prefazione* all'opera poggialiana *Serie di testi di lingua* (I, Livorno 1813, VI, n. 1) – avrebbe iniziato a stampare, a partire dal 1786, proprio presso la tipografia livornese.<sup>22</sup>

Notevole per correttezza tipografica e accuratezza filologica, la silloge – che è arricchita di diverse note esplicative – comprende l'intero *corpus* delle *Satire* paterniane (cc. <sup>3</sup>A2r-H5r),<sup>23</sup> il quale consta di 3391 versi distribuiti in 16 componimenti, a loro volta raggruppati, come già nella cinquecentina,<sup>24</sup> in tre parti distinte per genere metrico: la prima raccoglie 7 componimenti in terza rima (*Sat.* 1.1-7); la seconda ne comprende 4 in ottava rima (*Sat.* 2.1-4) e infine la terza contiene 5 poemetti in sciolti (*Sat.* 3.1-5). A chiusura dell'ampio inserto occupato dai componimenti viene poi riproposto anche il testo integrale della *Lettera di M. Lodovico Paterno sopra la materia della satira a M. Giuliano Bonsi*. Ciascuna delle satire, nelle quali l'autore tende spesso a calarsi nel ruolo di *praeceptor*, ha un suo destinatario, trattando ognuna di un argomento diverso:

1.1, cc. <sup>3</sup>A2r-A8v *vel* pp. 3-16, vv. 286: indirizzato a Marzia Foscara, il componimento ruota principalmente intorno al tema della migliore educazione

<sup>22</sup> L'opera, che attualmente non risulta disponibile in Italia, viene menzionata più volte anche nella *Prefazione* della *Raccolta dei poeti Satirici italiani*, I, Torino 1853, V-VI, dove si ricorda che i suoi sette volumi comprendono in tutto «28 poeti satirici» e che servì da modello per la *Raccolta di poesie satiriche*, Milano 1808, la quale si presenterebbe come sua «materiale riproduzione». In assenza di ulteriori indagini sull'opera, non si può escludere l'ipotesi che la silloge contenente le *Satire* paterniane sia proprio uno dei setti volumi della raccolta.

<sup>23</sup> Nel volume, che – come si evince dalla formula di collazione \*<sup>12</sup> A-D<sup>12</sup>, <sup>2</sup>A-B<sup>12</sup> C<sup>2</sup>, <sup>3</sup>A<sup>10</sup> B-L<sup>12</sup> – si divide in diversi blocchi, si assegna a ciascun scompartimento, comprendente i poemetti di uno o più autori, una propria paginazione. Pertanto, per fare riferimento ai *loci* di nostro interesse inclusi nelle 184 pagine riservate a Paterno, si preferisce adoperare il rimando alle carte dei fascicoli. Si sottolinea inoltre che il numero 3 in esponente fa proprio riferimento al fatto che le *Satire* paterniane sono inserite nel terzo blocco.

<sup>24</sup> In effetti il principale elemento che distingue l'edizione cinquecentesca dalla riedizione poggialiana è costituito – oltre che da qualche intervento sui segni paragrafematici – dall'ammmodernamento dell'ortografia, aggiornata agli usi di un italiano scritto più moderno e che consente tuttora ai lettori odierni di approcciarsi ai testi senza particolari difficoltà.

da impartire a una fanciulla, senza però rinunciare a un topico biasimo dei vizi delle donne e a qualche consiglio matrimoniale;

1.2, cc. <sup>3</sup>A9r-B3r *vel* pp. 17-25, vv. 186: indirizzata a Marzio Biondo, contiene un biasimo dei difetti umani e delle vanità mondane che giustificano il satireggiare del poeta;

1.3, cc. <sup>3</sup>B3v-B8v *vel* pp. 26-36, vv. 226: rivolta a Geronimo Roberti, contrappone la quiete della sua vita appartata alle ipocrisie proprie della vita condotta dagli abitanti di Roma (città in cui era stato invitato a cercare miglior fortuna). Contiene inoltre un biasimo della falsa amicizia;

1.4, cc. <sup>3</sup>B9r-C1r *vel* pp. 37-45, vv. 184: dedicata a Geronimo Sforza, si presenta come un biasimo della guerra, vista come un'occasione per darsi a ogni tipo di ruberia. Il componimento si chiude con un'amara considerazione sulla situazione politica in cui versa l'Italia della seconda metà del Cinquecento;

1.5, cc. <sup>3</sup>C1r-C6r *vel* pp. 46-55, vv. 193: satira autobiografica indirizzata a Manilio Caputo; il poeta vi ripercorre i vari momenti della sua vita e della sua carriera, accennando all'attività di cortigiano e a quella di soldato.

1.6, cc. <sup>3</sup>C6v-C11v *vel* pp. 56-66, vv. 226: ha per destinatario il poeta Giancarlo Stella ed è incentrata sul biasimo dell'avarizia, alla quale il poeta contrappone la semplicità di uno stile di vita umile, tratteggiato secondo i *topoi* dell'immaginario arcadico e dell'*agrestis vita*;

1.7, cc. <sup>3</sup>C12r-D4r *vel* pp. 67-75, vv. 190: satira di palese ispirazione oraziana, è rivolta a Decio Serio e descrive, divagando da un argomento all'altro, le attività che il poeta svolge, dal giorno fino alla sera, in una 'tipica' giornata estiva;

2.1, cc. <sup>3</sup>D4v-D8v *vel* pp. 76-84, vv. 160: si rivolge a Bionda degli Anselmi, ironicamente invitata a rivolgere le sue attenzioni non ai giovani, ma ai vecchi;

2.2, cc. <sup>3</sup>D9r-E2v *vel* pp. 85-96, vv. 224: indirizzata a Severo Camalda, si presenta come un convenzionale biasimo dell'invidia;

2.3, cc. <sup>3</sup>E3r-E9r *vel* pp. 97-109, vv. 248: rivolta a Porfirio Testa, costituisce un duro attacco allo stile di vita cortigiano;

2.4, cc. <sup>3</sup>E9v-F2r *vel* pp. 110-119, vv. 184: dedicata a Clemente Valvassori, si presenta come un biasimo dell'adulazione;

3.1, cc. <sup>3</sup>F2v-F7v *vel* pp. 120-130, vv. 217: è indirizzata a Antonio Rota (figlio del più celebre Bernardino), a cui dà una serie di insegnamenti sulla scelta della moglie ideale e sulla vita coniugale (temi ormai resi topici dalla poesia satirica ariostesca);

3.2, cc. <sup>3</sup>F8r-F12v *vel* pp. 131-140, vv. 198: rivolta a Francesco Coccio, è un'esortazione alla continenza e al dominio dei desideri smodati. Non mancano accenni autobiografici alla tranquillità dello stile di vita appartato del poeta, che appunto lo contrappone a qualsiasi tipo d'eccesso;

3.3, cc. <sup>3</sup>G1r-G5r *vel* pp. 141-149, vv. 185: rivolto a Camillo Salerno, il poeta resipiscente riconosce l'illusorietà delle sue aspirazioni poetiche, ripromettendosi, poiché ancora giovane, di provare altre strade;

3.4, cc. <sup>3</sup>G5v-G10r *vel* pp. 150-159, vv. 197: dedicata a Mario degli Andini, si presenta come un'invettiva contro i vizi della comunità dei dotti, ai quali contrappone come vero saggio chi sceglie una vita bucolica, lontana dalla città e dalle corti. Si segnala inoltre per il notevole biasimo della politica coloniale spagnola;

3.5, cc. <sup>3</sup>G10v-H5r *vel* pp. 160-173, vv. 287: rivolta a Giacomo Giraldi, la satira rivendica l'originalità e le innovazioni stilistiche introdotte dall'autore nel genere satirico (l'uso dell'ottava rima e degli sciolti),<sup>25</sup> proseguendo poi con un lungo biasimo dei vizi e delle vanità di numerosi personaggi, ai quali contrappone la quiete del suo ritiro in campagna.

Epistola a Giuliano Bonsi,<sup>26</sup> cc. <sup>3</sup>H6r-H10v *vel* pp. 175-184: oltre a ripercorrere la storia della satira dalle origini classiche fino alla letteratura in volgare (offrendo anche indicazioni pratiche a chi si avvicina a questo genere), fornisce un canone degli *auctores* italiani a cui ispirarsi. Il curatore ne sottolinea l'importanza, accompagnandola con queste parole: «Troppo pregevoli sono gl'insegnamenti che si contengono in questa lettera, la quale, egualmente che le Satire di questo autore, è rarissima, onde debba saperlisi grado d'averla riprodotta».<sup>27</sup>

Come già nella pubblicazione cinquecentesca, lo spazio concesso al poeta nella raccolta del 1787 (184 pp. su un totale di 408, che ne fanno l'autore numericamente meglio rappresentato) supera di gran lunga quello

<sup>25</sup> In realtà, per quanto riguarda l'introduzione dell'ottava rima come metro innovativo, va segnalato che è possibile rintracciare un precedente già nella *Satyra* di Marcello Filosseno. A riguardo, vd. P. Florian, *Il modello ariostesco. La satira classica nel Cinquecento*, Roma 1988, 52.

<sup>26</sup> Per quel che concerne il destinatario, così come per la gran parte dei dedicatari dei componimenti, non è stato possibile rintracciare altre informazioni. Il cognome, comune anche a una famiglia distinta di Firenze, potrebbe far pensare (poiché nell'epistola se ne fa cenno) a un personaggio legato a qualche accademia di area toscana, come l'Accademia Fiorentina o quella degli Intronati di Siena.

<sup>27</sup> Il documento è stato in parte riprodotto e analizzato da diversi studiosi che si sono occupati del genere satirico: vd. A. de Gubernatis, *Storia della satira*, in Id., *Storia universale della letteratura*, XIII, Milano 1884, 342-344; D. Romei, *Poesia satirica e giocosa nell'ultimo trentennio del Cinquecento*, immesso in rete il 21 agosto 1998 in *Nuovo Rinascimento*. Banca Dati Telematica, 1998, <http://www.nuovorinascimento.org/n-rinasc/saggi/pdf/romei/cinquec.pdf>, 4-5; Id., *Per "Satire" e "Capricci": Tansillo, Berni (ed altri)*, in «Critica letteraria», 38 (2010), 737-749, in part. 746, n. 22.

accordato agli altri satirici, di fronte ai quali il *corpus* paterniano assume una ragguardevole preminenza, peraltro evidenziata dalla stessa presentazione tipografica della sezione che occupa (cc. <sup>3</sup>A1r-H10v), dove le *Satire* si inseriscono appunto con un evidente distacco rispetto al resto del macrotesto. Benché nella prefazione non si dilunghi a spiegare le ragioni e i criteri della selezione, tale risalto, così come la presenza di note introduttive per ogni componimento, segnala che Poggiali ebbe modo di apprezzare la poesia satirica paterniana al punto tale da ritenere opportuna, dopo secoli di dimenticanza, una riedizione integrale dei testi.

Successivamente, nei primi anni dell'Ottocento, dalle *Satire* furono selezionati cinque componimenti (*Sat.* 1.1, 4; 2.3; 3.1, 5), ritenuti – presumibilmente in base all'aderenza dei contenuti al codice satirico – delle satire vere e proprie, che confluirono prima nella *Raccolta di poesie satiriche* (Milano 1808, 276-318) e poi nel terzo volume della *Raccolta dei poeti satirici italiani* (Torino 1853, 523-559), curata da Giulio Carcano.

Quanto all'apprezzamento della critica (fino ad allora quasi esclusivamente limitato alle *Rime* e alla relazione con il modello petrarchesco), va innanzitutto notato che, a seguito dell'edizione poggialiana, il XIX secolo si segnala per una crescita d'interesse nei confronti della scrittura paterniana e in particolare proprio verso le *Satire* (come vedremo tra poco, ripercorrendo i giudizi dei diversi studiosi ottocenteschi).<sup>28</sup> Va però ricordato che, indipendentemente dalla ristampa settecentesca, i primi segnali d'attenzione per le *Satire* vennero manifestati da un erudito francese già nei primi decenni dell'Ottocento. Infatti, sebbene l'abbia poi giudicate poco rilevanti, furono lette integralmente da Pierre-Louis Ginguené:

Ce sont encore moins les satires plus nombreuses et beaucoup moins connues de *Lodovico Paterno*, poète napolitain qui s'est acquis plus de célébrité dans la poésie lyrique, mais qui ne laisse pas d'avoir écrit à lui seul seize satires divisées en trois parties. Il voulut se distinguer des autres satiriques, en n'adoptant pas toujours la forme du tercet, ou *terza rima*, qu'ils employaient tous sans exception. La première partie de ses satires est dans ce *rythme*, la seconde en *ottava rima*, et la troisième en *versi sciolti*, ou vers libres. Mais la variété des formes ne suffit pas ; il en faut dans les idées, dans les images et dans les mouvements du style, et c'est ce qui manque totalement au *Paterno*. Aussi ses satires, quoique très-bien imprimées dans un joli recueil publié par un de ses amis, et décorées par cet ami de magnifiques éloges, n'ont pas été réimprimées depuis, et sont restées si inconnues, que le *Tiraboschi*, le *Quadrio* et le *Crescimbeni* même n'en parlent pas. Le silence

<sup>28</sup> I segnali d'interesse non riguardano però solo le *Satire*. Nell'Ottocento, infatti, figure di spicco come Ugo Foscolo, Henry Francis Cary e Giosuè Carducci, per portare qualche esempio, si interessano alla produzione lirica paterniana. In merito vd. H. F. Cary, *The Early French Poets: A Series of Notices and Translations*, London 1846, 61-62; G. Carducci, *La poesia barbara nei secoli XV e XVI*, Bologna 1881, 363-369; U. Foscolo, *Epistolario*, VI, 1 aprile 1815-7 settembre 1816, a cura di G. Gambarin e F. Tropeano, Firenze 1966, epist. 1777, 136.

de ces savans bibliographes me dit que j'aurais pu m'épargner l'ennui de parcourir ces tristes satires, et que je dois éviter surtout de le faire partager à mes lecteurs.<sup>29</sup>

A questa visione poco favorevole, che sembra trovare la sua giustificazione più che altro nel silenzio degli autorevoli *savans* richiamati da Ginguené, si contrappone però quella di Pietro Napoli-Signorelli che in un suo contributo sul genere satirico, anch'esso risalente ai primi decenni dell'Ottocento, ci consegna, dopo un'attenta lettura dei testi paterniani, una valutazione del tutto positiva delle *Satire*, apprezzate per stile e lingua, tanto da veder riuniti in esse i pregi dei satirici latini e della satira ariostesca.<sup>30</sup> E in effetti affermare che Paterno manchi totalmente della capacità di variare stile, immagini o temi non è esatto. Contrariamente a quanto detto dall'erudito francese, tanto lo stile – ormai più maturo e moderato (di gran lunga meno incline a certi giochi virtuosistici propri delle *Rime* e delle *Nuove fiamme*) – quanto la lingua – che talvolta si mostra aperta a vocaboli nuovi o presi a prestito dal dialetto – risultano abbastanza vivaci, ma non di meno gradevoli. Né si può dire che accanto al repertorio usuale di immagini e luoghi comuni, comunque riutilizzati in maniera originale, manchino temi relativamente nuovi, capaci anche di anticipare motivi cari alla letteratura europea dei secoli successivi. Per quest'ultimo aspetto, si pensi, in particolare, all'esempio offerto dalla rifunzionalizzazione del mito delle Isole dei Beati, che nella tirata anticolonialista contro la Spagna (*Sat.* 3.4.160-178), di per sé già significativa, sembra preludere al *topos* del buon selvaggio. Ancora nello stesso periodo il letterato milanese Francesco Cherubini, in una lettera in versi, indirizzata al poeta Tommaso Grossi (amico del Manzoni), dichiara il proprio interesse per la poesia di Paterno, verosimilmente alludendo – dato il ruolo di guida nel «cammin di vita» che gli attribuisce – proprio alla produzione satirica di quest'ultimo.<sup>31</sup> Anche Salvatore Betti, scorrendo nuovamente di questo genere letterario, definisce il poeta uno degli autori italiani più rilevanti,<sup>32</sup> mentre Cesare Cantù, facendo rapido riferimento alle *Satire*, a ragione riconosce in Paterno uno di quei «pochi satirici che uscissero dalle immagini comuni».<sup>33</sup> A distanza di diversi anni Angelo de Gubernatis dedicherà poi non poche pagine del tredicesimo volume della *Storia universale della letteratura* all'analisi della lettera a Giuliano Bonsi, nonché agli stessi componimenti satirici, giudicati assai favorevolmente (tanto da vedere nell'autore un precursore di Parini).

<sup>29</sup> Ginguené, *Histoire littéraire d'Italie...*, 160-161.

<sup>30</sup> P. Napoli-Signorelli, *Sulla satira antica e moderna*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», 3 (1819), 1-78, in part. 50-53.

<sup>31</sup> Per il rimando a Paterno, si vedano i vv. 7-8 del componimento tramandato in T. Grossi, *Carteggio. 1813-1853*, I, a cura di A. Sargenti, Milano 2005, 148-151.

<sup>32</sup> S. Betti, *L'illustre Italia. Dialoghi*, Torino 1853, 290.

<sup>33</sup> C. Cantù, *Della letteratura italiana esempj e giudizi*, Torino 1856, 1066.

In particolare, vi riconosce non solo l'influenza della migliore tradizione satirica, tanto latina che volgare, ma arriva a considerare Paterno «il primo che, abbandonata la satira classica tradizionale, iniziò in alcun modo, nel secolo decimosesto, la satira moderna» e assicura che il nome dell'autore è «destinato nella nostra Storia letteraria ad offuscar molti nomi chiarissimi e ad acquistare un posto definitivo tra i primi maestri dello sciolto e tra i primi satirici italiani» e che «dopo cento lustri vivrà invece glorioso ancora il nome del buon Paterno; poiché, se tutto il suo valore fu, nel suo tempo, incompreso, s'egli, alieno dall'adulare e dal servire, non fece nulla per divulgarlo, il merito intrinseco de' suoi scritti basterà a salvarli dall'oblio». <sup>34</sup> Similmente Giulio Carcano, analizzando i componimenti qualche tempo dopo, esprimerà un giudizio lusinghiero sull'autore, includendolo tra i «nobili e felici ingegni che seguivano la generosa ispirazione della satira seria». <sup>35</sup>

Da questa rapida ricostruzione si intuisce quanto sia stata decisiva nella riscoperta del Paterno satirico la ristampa poggialiana, resasi fin da subito il principale strumento di diffusione e sopravvivenza delle *Satire* dell'autore; un'edizione che senza dubbio, oltre a essere alla base della successiva circolazione ottocentesca (che, a sua volta, ha garantito ai testi un interesse della critica fino ai primi del Novecento), <sup>36</sup> ha il merito di aver ampliato lo

<sup>34</sup> Per le citazioni, vd. De Gubernatis, *Storia della satira...*, 342-355, in part. 353-355.

<sup>35</sup> G. Carcano, *Della satira e dell'ufficio morale di essa*, in Id., *Opere complete*, VI, Milano 1894, 162-258, in part. 209.

<sup>36</sup> Francesco Flamini, in *Il Cinquecento*, in *Storia letteraria d'Italia*, Milano 1902, 209-212, si mostra alquanto tiepido verso Paterno (ma in generale verso tutti i satirici del Cinquecento), visto come un satirico mediocre (non *tutt'oro*, ma *neppur tutta scoria* dice di alcuni suoi versi) che, a suo giudizio, va compreso nella cerchia dei poeti (Luigi Alamanni, Giovanni Agostino Caccia, Ercole Bentivoglio, Ludovico Dolce, Alberto Lavezzola, Francesco Sansovino, Gabriello Simeoni) che – pur rifacendosi a Orazio e Giovenale – «mancano di nervo e d'impeto» e hanno spesso un'impostazione retorica puramente declamatoria. Ciononostante gli riconosce anche una certa sincerità di sentimenti, apprezzandone in particolare lo sperimentalismo metrico, ovvero l'«aver adattato ad alcune delle sue satire la vecchia forma dell'ottava o la novissima degli sciolti»; trovata che gli vale l'«onorata menzione» accanto ad autori come Ludovico Ariosto e Pietro Nelli, i soli che «abbiano veramente una impronta lor propria». Tuttavia, come ha poi suggerito anche Vittorio Cian, in *La satira. Dall'Ariosto al Chiabrera*, Milano 1939, 503, è probabile che Flamini sia giunto a tali conclusioni solo per aver letto le *Satire* in maniera incompleta, ma non si può escludere che la valutazione sia influenzata anche dalla nomea di dozzinale versificatore. Del resto, Flamini accoglie la valutazione di Graf, per il quale Paterno non è altro che uno poetastro, tra i più scadenti emuli del Petrarca; vd. A. Graf, *Petrarchismo ed antipetrarchismo*, in Id., *Attraverso il Cinquecento*, Torino 1888, 7-10; Id., *Ancora del petrarchismo nel Cinquecento*, in F. Flamini, *Antologia della critica e dell'erudizione coordinata allo studio della storia letteraria italiana*, II, Napoli 1915, 19. Anche Percopo (*Concorso al premio Tenore di Storia per l'anno 1919...*, 7-8) trova che le *Satire* siano solo «delle prediche morali» piuttosto deludenti, che per giunta «somiallan troppo quelle del Sansovino, del Bentivoglio, dell'Alamanni; e niente quelle dell'Ariosto e del Tansillo». Giunge invece a risultati completamente diversi la disamina condotta da Cian (*La satira...*, 148-153), il

sguardo degli studiosi su aspetti fino ad allora inesplorati della poesia paterniana, aprendo la strada a una diversa considerazione del poeta e della sua intera opera poetica.

*Breve sintesi:* Il saggio si propone di indagare sinteticamente la fortuna di cui godettero le Satire di Lodovico Paterno, componimenti a lungo ignorati dalla gran parte dei critici novecenteschi e degli ultimi decenni, ma letti – tra stroncature ed entusiastici apprezzamenti – almeno fino a tutto l'Ottocento.

*Parole chiave:* Lodovico Paterno, Gaetano Poggiali, poesia italiana, poesia satirica.

*Abstract:* The essay aims to briefly investigate the fortune enjoyed by the Satire of Lodovico Paterno, poems long ignored by most of the twentieth century and last decades critics, but read – between objections and appreciations – at least until the end of the nineteenth century.

*Keywords:* Lodovico Paterno, Gaetano Poggiali, Satirical poetry, Italian poetry.

---

quale ne dà una valutazione molto positiva, arrivando a definire Paterno un apostolo della satira, caratterizzato da un «ingegno fornito di buona cultura, grande serietà di intenti morali e letterari, sincerità di sentimenti», nonché «una vivacità e vigore non comune d'espressione» che «gli fanno meritare un posto onorevole nella schiera dei cultori di questa forma letteraria». La stragrande maggioranza degli studi odierni ignora le *Satire* tanto che il più rilevante resta ancora il già citato contributo di Cacho Casal (*Ariosto, Paterno e la satira sul prender moglie...*), che tuttavia si focalizza sull'analisi di una sola satira. Ci restituisce in ogni caso una valutazione tutto sommato positiva della poesia satirica paterniana, ricalcando – seppur con minor entusiasmo – quella di Cian. Considerazioni di poco conto si possono rintracciare poi in G. Gorni, *Le forme primarie del testo poetico*, in *La letteratura italiana*, III, a cura di A. Asor Rosa, Torino 1984, 568-569; A. Corsaro, *La regola e la licenza. Studi sulla poesia satirica e burlesca fra Cinque e Seicento*, Roma 1999, *passim*; A. D'Orto, *La ricezione critica delle "Satire" di Ariosto dal XVI al XIX secolo (1532-1869)*, in «Critica letteraria», 31 (2003), 550-554; A. Ciadamidaro, *Il "fauno pedestre" di Gabriello Chiabrera. Per una lettura dei Sermoni*, in «Studi secenteschi», 50 (2009), 15-47, in part. 42-43 e in F. Tomasi, *Studi sulla lirica rinascimentale (1540-1570)*, Roma-Padova 2012, 79, nota 93. Altri spunti, ma che riguardano soprattutto l'aspetto anti-cortigiano, si leggono in F. Flamini, *Il Cinquecento...*, 210 e P. Ugolini, *The court and its critics. Anti-court sentiments in early modern Italy*, Toronto 2020, 92-95, 111-115.



Sebastiano Valerio

## GIOVANNI BERNARDINO TAFURI E LA RISCRITTURA DELLA STORIOGRAFIA UMANISTICA: IL CASO DI ANGELO TAFURI

La presa di Gallipoli da parte dei Veneziani nel 1484 è stata considerata l'atto «risolutivo della cosiddetta guerra di Ferrara»,<sup>1</sup> in quanto servì a distrarre le truppe aragonesi, comandate da Alfonso duca di Calabria, che erano accorse a difesa del ducato estense, e a presentarsi alle trattative di pace, che sfociarono nella pace di Bagnolo del 7 agosto 1484, da una posizione di forza. Inutile sottolineare che si ripeteva, a pochi anni di distanza, lo schema che aveva portato i Turchi ad impossessarsi di Otranto (1480), con il tacito compiacimento di Venezia che allora aveva visto allontanarsi l'esercito napoletano da Siena.

La storia, quella ufficiale, oggi basata sullo studio di carte messaggere e testimonianze dirette e indirette, ci racconta di un assedio iniziato il 17 maggio del 1484, quando la flotta veneziana, che era partita da Corfù il 14, si affacciò al largo della città pugliese, la quale oppose resistenza per tre giorni, prima di capitolare il 19 maggio, dopo che un colpo di bombarda aveva ucciso il comandante militare veneto, Giacomo Marcello. Gallipoli fu saccheggiata e sottoposta alla dura legge di conquista che toccava alle città che non si erano arrese, per quanto il confronto tra la condotta dei Veneziani a Gallipoli e quello dei Turchi ad Otranto fece scrivere ad Antonio Galateo, qualche anno dopo, nella lettera che prese il titolo di *Callipolis descriptio*,<sup>2</sup> che la condotta dei veneziani era stata consona alla *pietas* di un popolo cristiano:

---

<sup>1</sup> B. Figliuolo, *I Veneziani a Gallipoli (maggio-settembre 1484)*, in *La Serenissima e il Regno. Nel V centenario dell'Arcadia di Iacopo Sannazaro*, a cura di D. Canfora e A. Caracciolo Aricò, Bari 2006, 285-311, in particolare 285. Vd. anche F. Moro, *Ercole e il Leone, 1482 Ferrara e Venezia duello sul Po*, Venezia 2008 e *La presa di Gallipoli del 1484 ed i rapporti tra Venezia e terra d'Otranto*, Atti del Convegno nazionale, Gallipoli 22-24 settembre 1984, Bari 1986.

<sup>2</sup> A. Galateo, *Epistole*, a cura di A. Altamura, Lecce 1959, 232. Sulla *Callipolis descriptio* vd. D. Defilippis, *Le redazioni autografe della "Callipolis descriptio" di Antonio De Ferrariis Galateo*, in «Esperienze letterarie», 12 (1988), 39-59; Id., *Di un nuovo codice del "De situ Iapygiae" di*

mulieribus omnibus pudiciciam diligentissime custodierunt et sancte servaverunt in templo divae virginis Agathae, ut vere dicere possimus: «sacra Bonae maribus non adeunda deae»; quin etiam a cedibus, igne et sanguine temperaverunt et captivos redimi vetuerunt.

Nei giorni successivi alla conquista, le truppe veneziane mossero verso l'interno del Salento e puntarono verso la vicina Nardò, che si consegnò senza opporre resistenza agli invasori, e quindi minacciarono Lecce, che oppose invece una strenua resistenza e riuscì a respingere le truppe della Serenissima, provocando uno stato di sostanziale stallo nel conflitto fino alla stipula della pace, con la quale le terre salentine vennero restituite agli Aragonesi. Per comprendere meglio il contesto storico e la sua narrazione, è importante verificare quanto in effetti successe a Nardò. Sappiamo che la resa di Nardò avvenne tra il 19 e il 21 maggio; Domenico Malipiero, che viene definito «testimone privilegiato, nella sua qualità di vice capitano *pro tempore*, dopo la morte di Marcello»,<sup>3</sup> ricorda come «quei di Nardò se mandò a offerir de vegnir a obediensa», forse impauriti dalle razzie fatte nel giorno precedente dagli «Stradiothi».<sup>4</sup> In verità a condizionare la resa di Nardò fu probabilmente una complessa vicenda dinastica, legata all'ambigua figura di Anghilberto Del Balzo, che finì nel 1487 per essere giustiziato come uno dei principali attori della congiura dei Baroni. Viene ricordato dal Navagero come «il conte Engilberto d'Argentina, astretto in quella provincia dalla gente della Signoria che usciva di Gallipoli, facendo grandissimi danni a' paesi vicini, mandò in quella città el vice capitano generale a offerirgli la città di Nardò».<sup>5</sup> E in un documento indirizzato dai sindaci di Lecce a Ferrante d'Aragona il 22 maggio del 1484 si riporta come «el dicto conte heri sera bandonao Nardò senza vedere faza de nimico, per la qual cosa, o per altra ragione che fosse, questa matina ale XVI hore, secundo la fama e secundo lo tenore dela interclusa lettera el prefato conte, Nardò è accordata con li inimici».<sup>6</sup> Quale che fosse l'intenzione del duca di Nardò, se preservare Nardò dalla distruzione che la resistenza avrebbe

---

Antonio Galateo, in «Quaderni dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento Meridionale», 6 (1989), 5-28; Id., *La geografia ideologica del Galateo descrittore di Gallipoli*, in *La presa di Gallipoli...*, 61-75; Id., *La 'Callipolis descriptio' di Antonio Galateo*, in *La letteratura italiana a congresso. Bilanci e prospettive del decennale (1996-2006)*, a cura di R. Cavalluzzi et alii, Lecce 2008; Id., *La fortuna del codice berlinese del De situ Iapygiae di Antonio Galateo: da I. A. Ferrari a G. L. Anania*, in «Esperienze letterarie», 38 (2013), 3-37; A. Pallara, *Per il testo critico della "Callipolis descriptio"*, in «Contributi. Rivista della Società di Storia Patria per la Puglia. Sezione di Maglie e Otranto», 1 (1982), 73-86. Sul rapporto con la presa di Otranto vd. anche R. Jurlaro, *Malipiero non fu Ahmed. Otranto 1480-Gallipoli 1484 – Crudeltà dei Turchi-Pietà dei Veneziani*, in *La presa di Gallipoli...*, 107-117.

<sup>3</sup> Figliuolo, *I Veneziani a Gallipoli...*, 289-290.

<sup>4</sup> D. Malipiero, *Annali veneti dal 1457 al 1500*, a cura di F. Longo, in «Archivio storico Italiano», 7 (1843), 294.

<sup>5</sup> A. Navagero, *Storia veneziana* [RR.II.SS., XXIII], Milano 1733, col. 1188.

<sup>6</sup> Figliuolo, *I Veneziani a Gallipoli...*, 309.

comportato, come successo a Gallipoli, oppure tentare di indebolire ulteriormente le difese aragonesi in Salento, ciò che fu alla città salentina risparmiato dai veneziani fu poi fatto dagli aragonesi, che dopo la riconquista imposero condizioni durissime al feudo, punito per lesa maestà, a cominciare dall'abbattimento delle mura, fino a ridurla allo status di 'casale' alle dipendenze di Lecce.<sup>7</sup>

Concordemente i superstiti atti amministrativi aragonesi e la storiografia veneziana consentono di ricostruire questa vicenda storica, la cui attendibilità trovò un'ulteriore conferma nella scoperta e nella pubblicazione delle *Cronache* dello storiografo leccese Antonello Coniger, che coprono gli anni dal 1494 al 1512 e che videro la luce circa due secoli dopo la loro composizione, nell'anno 1700 per cura di Giusto Palma, console dell'Accademia degli Spioni, che aveva sede proprio nel capoluogo salentino.<sup>8</sup>

Coniger sostiene che, successivamente alla conquista veneziana di Gallipoli, avvenuta dopo tre giorni di battaglia, e il seguente saccheggio, «la huniversità de Nerito mandao le chiavi al Proveditore de Venecciani in Gallipoli, et subito vennero a pilliare la possessione».<sup>9</sup>

Ben presto, però, questa vicenda storica finì per intrecciare le polemiche tra eruditi che animarono il primo Settecento salentino, in cui si staglia la figura di protagonista di Giovanni Bernardino Tafuri.<sup>10</sup> Tafuri, nell'intento di difendere la dignità della propria terra natale, Nardò, cercò di costruire una diversa narrazione di quei fatti storici, riscattandone la memoria anche a costo di produrre vere e proprie falsificazioni. Nel riprodurre il testo del Coniger, arricchendolo delle proprie annotazioni critiche, Giovanni Bernardino Tafuri, che dedicò questo scritto al Muratori, ricordava

<sup>7</sup> Vd. V. Zacchino, *L'improba città di Nardò nel conflitto veneto-aragonese del 1484*, in *La presa di Gallipoli...*, 37-59.

<sup>8</sup> *Le cronache di M. A. Coniger gentiluomo leccese mandate in luce dal S. Giusto Palma Console dell'Accademia degli Spioni*, Brindisi 1700. Sulle *Cronache* del Coniger e sulla loro autenticità vd. ora la moderna edizione *La «Cronaca» di Antonello Coniger*, a cura di S. Arcuti, Lecce 2003 e quindi, per un inquadramento complessivo, S. Arcuti, *La cronaca di Antonello Coniger (+1512) nella storiografia salentina*, in «Quaderni del Predipartimento di Civiltà Classiche e del Medioevo, Facoltà di Magistero, Università degli Studi di Lecce», 2 (1979), 7-26; N. Filograna, *Castelli, fortificazioni ed antichi privilegi della città di Nardò*, Lecce 1999; R. Coluccia, *Testi storici e fatti linguistici*, in *Le cronache volgari in Italia*, Atti della VI settimana di studi medievali, Roma, 13-15 maggio 2015, a cura di G. Francesconi e M. Miglio, Roma 2017, 116-136: 135-136.

<sup>9</sup> Cito dall'edizione che presenta le note critiche di Tafuri: G.B. Tafuri, *Annotazioni critiche del sig. Giovanni Bernardino Tafuri, patrizio della città di Nardò, sopra le cronache di M. Antonello Coniger leccese* [«Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici al nobilissimo ed eruditissimo signore Giovannartico, conte di Porcia», VIII], Venezia 1733. Sul rapporto con Antonio Calogerà, autore della raccolta, vd. C. De Michelis, *L'epistolario di Angelo Calogerà*, in «Studi veneziani», 10 (1968 [ma 1969]), 621-705 e in modo specifico 688.

<sup>10</sup> Sul Tafuri vd., anche per una aggiornata bibliografia, la voce sul *DBI* a cura di A. Carrino.

come avesse proposto l'opera del cronista leccese per la pubblicazione nella «Raccolta della cose d'Italia», notando anche come in verità l'opuscolo del Palma non fosse stato stampato in Brindisi, come riportava l'impressione, ma proprio a Lecce, che era la patria del Palma stesso, quasi a dire che tale operazione era stata resa possibile solo per la benevolenza dei leccesi stessi.<sup>11</sup> Tafuri ricorda, in tal senso, che il manoscritto della cronaca era conservato presso la stessa famiglia Palma e che l'unica testimonianza certa del lavoro storico del Coniger fosse «il conto, e la stima» che ne facevano «gli eruditi Leccesi», cosa che lo aveva indotto a proporre al Muratori la pubblicazione di tali memorie. Dopo però averle «attentamente lette e ponderate, le ritrovo piene di molte cose non sussistenti e di altre bisognose di rigoroso esame»,<sup>12</sup> sostiene l'erudito neritino, che così afferma di aver voluto trascrivere interamente la cronaca per meglio comprendere «in dove piglia sbaglio il cronista, e in dove confonde i fatti»,<sup>13</sup> un'azione di revisione che era l'ennesimo atto di 'ostilità' che contrapponeva il Tafuri all'accademia leccese. La cronaca del Coniegr venne così dal Tafuri riccamente corredata da note che si infittiscono però proprio quando questa si addentra nei fatti del 1484.

Nel merito della presa di possesso di Nardò, Tafuri, liquidando sdegnosamente l'attendibilità storica della cronaca stessa, che pure appare incontestabile, annota come «dalli sogni del nostro Cronista inconsideratamente si lasciaron tirar nella rete»<sup>14</sup> tanti storici, giocando così a rovesciare la situazione e facendo risalire al Coniger ciò che in verità risultava, come visto, anche da numerose altre fonti coeve. Vittime di quelli che definisce i «sogni» del cronista leccese, sarebbero stati tratti in inganno Antonio Ferrari e Andrea della Monica, mentre versioni diverse avrebbero portato Michele Riccio e Scipione Mazzella. Qui Tafuri riprendeva la polemica che contro questi scrittori e contro l'edizione del Coniger aveva fatto già nel 1716 Giovan Battista Pollidori, che era stato suo amico e maestro, il quale aveva scritto una dissertazione dal titolo *De falsa defectione neritinae civitatis ad Venetos*, che poi vide le stampe nel 1739,<sup>15</sup> opera in cui tuttavia, pur ampiamente disquisendo su quell'evento storico, non si fa cenno alcuno ad un'opera di Angelo Tafuri sul medesimo tema. Nel merito delle storie di Riccio e Mazzella, Tafuri sfrutta la genericità delle loro ricostruzioni, che si limitavano ad un elenco molto essenziale delle conquiste veneziane, per asserire che tutte le terre erano state conquistate dopo assedi e battaglie, ma se il primo aveva solo scritto che «*Gallipolim, Neritemque maritimas urbes,*

<sup>11</sup> *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici...*, 108.

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

<sup>13</sup> *Ivi*, 109.

<sup>14</sup> *Ivi*, 167-168.

<sup>15</sup> *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici a sua Eminenza il cardinale Domenico Passionei*, Venezia 1739, XIX, 1289-1307.

*aliqua complura intus oppida occupaverunt*», senza dire nulla delle modalità della conquista,<sup>16</sup> il secondo, Scipione Mazzella, aveva sì parlato di presa «a forza», ma includendo tanti luoghi al punto di mettere assieme a Gallipoli e Nardò anche Monopoli, che faceva parte di ben altra dinamica bellica.<sup>17</sup> Altro testimone della vicenda era Lucio Cardami, che l'aveva riportata nei suoi *Diarii*, se non fosse che, come sottolinea Mauro de Nichilo nella voce del *Dizionario Biografico degli Italiani* a lui dedicata, l'evanescenza storica del personaggio, di cui non restano tracce concrete, l'inesattezza e la capziosità di alcune notizie e la poco attendibile storicità della lingua hanno fatto ritenere che si trattasse di un testo frutto dell'attività di falsario del Tafuri stesso o quantomeno di un testo tanto fortemente interpolato da far perdere ad esso ogni affidabilità. Ad ogni modo, Tafuri sostiene che Cardami avesse scritto che non solo Nardò era stata bombardata tanto da gettare «pe terra una grande parte de li muri de la Cetate, enci morira assai genti»,<sup>18</sup> ma anche che, estenuata da cinque giorni di resistenza, solo alla fine di una dura lotta era capitolata. Ciò che però era il testo fondamentale, quello su cui maggiormente si basava la storia alternativa raccontata da Tafuri, era l'opera di un suo antenato, Angelo Tafuri: «Angiolo Tafuro mio antenato Scrittore di quel tempo, che vide tutto co' proprj occhi, ne scrisse l'Istoria della presa che fecero i Veneziani della Città di Nardò, quale si conserva presso di noi MSS».

Tafuri riprese queste annotazioni che aveva aggiunto alla cronaca del Coniger per comporre *Dell'origine, sito e antichità della città di Nardò*, opuscolo pubblicato nel 1735.<sup>19</sup> Qui, ripetendo esattamente quanto scritto precedentemente, Tafuri si spingeva a scrivere che la città di Nardò si era sì arresa, ma non con disonore, piuttosto «sotto accordati onorati patti», richiamando a testimonianza della cosa ancora le fonti già citate, ma mettendo in primo piano la cronaca dell'avo Angelo Tafuri. Dopo aver detto di possederne il manoscritto, cosa sulla quale più volte si contraddisse, come vedremo, aggiungeva che «coll'occasione della tanto celebre, e commendatissima Raccolta de' Scrittori delle Cose d'Italia, promossa dal non mai a bastanza lodato Lodovic'Antonio Muratori, li fu rimessa, e sarà pubblicata, come ha promesso, nell'ultimo tomo di quella».<sup>20</sup> Alla fine dell'episodio, sostenendo di riprenderlo sempre dalla cronaca di Angelo Tafuri, trascriveva un "diploma" in cui Re Ferrante accordava addirittura dei privilegi alla città di Nardò *pro fidelitate sua in nos illaesa* e chiudeva attaccando l'affidabilità di Coniger a cui riservava queste parole:

<sup>16</sup> *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici...*, 168.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> G.B. Tafuri, *Dell'origine, sito e antichità della città di Nardò*, in *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici al reverendissimo padre D. Bernardo Pez*, Venezia 1735, XI, 238-239.

<sup>20</sup> Tafuri, *Dell'origine...*, 238.

Dalle parole dell'accennato Diploma, e dalle testimonianze delli sopra riferiti Scrittori si vede manifestamente l'errore di M. Antonello Coniger, il quale aereamente secondo il suo costume, ed ad abbiamo noi chiaramente dimostrato nelle note critiche sopra del medemo pubblicate nell'ottavo Tomo della presente Raccolta, facendo parole di questa guerra, scrive essersi volontariamente resa questa Città alli Vinegiani.<sup>21</sup>

In effetti, da qualche tempo, entrato in contatto col Muratori, Giovanni Bernardino Tafuri aveva intrapreso con questi un fitto scambio epistolare volto a convincerlo a pubblicare alcune opere.<sup>22</sup> Aveva appreso da Giovan Maria Crescimbeni dell'iniziativa editoriale del Muratori, a partire dal 1722, anno in cui, il 23 febbraio, aveva inviato un lungo elenco di opere manoscritte che avrebbero fatto al caso della raccolta in allestimento e tra queste vi erano le cronache del Cardami, gli annali Matteo Spinelli (opere su cui si sono addensati i dubbi di falsità) e appunto la cronaca di Coniger di cui scrive: «su delle quali ho fatto alcune annotazioni critiche».<sup>23</sup> Nella risposta del Muratori del 13 marzo 1722 vi era l'espreso desiderio di pubblicare il Cardami, la *Storia della presa d'Otranto* del Lagetto,<sup>24</sup> gli *Annali* del Duca di Monteleone e quelli di Matteo Spinelli e poi aggiungeva: «forse ancora potrebbero servire quelle di Antonello Coniger, e massimamente per le annotazioni critiche, con cui V. S. le ha ornate».<sup>25</sup> Non si trattava solo di una *captatio benevolentiae* verso l'erudito salentino, ma anche la voglia di verificare e controllare la bontà del materiale proposto, per cui al Muratori che quel testo fosse corredato di una discussione critica sembrò ottima cosa. Il 23 aprile, Tafuri rispose che avrebbe immediatamente mandato la copia di Matteo Spinelli e poi avrebbe provveduto al Coniger, con note critiche. Va dunque notato come Tafuri cerchi di imporre al Muratori l'opera del Coniger, che pure era stata accolta in modo dubitativo e quando, di fronte al silenzio del modenese, tornò a scrivere (14 maggio), elencò anche altre opere, ma incluse ovviamente ancora Coniger. Nello

<sup>21</sup> Ivi, 242.

<sup>22</sup> G. Chiriatti, *Di Giovanni Bernardino Tafuri e di due altre sue probabili falsificazioni entrate nella Raccolta Muratoriana*, in «Archivio muratoriano», 1 (1913), 413-508; F. Casotti, *Lettere di Lodovico Antonio Muratori a Giovan Berardino Tafuri da Nardò ora per la prima volta pubblicate con osservazioni e schiarimenti di Francesco Casotti*, in «Archivio Storico Italiano», n.s., 9 (1859), 3-24 (quindi in F. Casotti, *Scritti inediti e rari di diversi autori trovati nella provincia di Terra d'Otranto*, Napoli 1865). Le lettere ora sono edite in L. A. Muratori, *Carteggi con Tabacco ... Tafuri*, a cura di G. Trenti, Firenze 1987, e si vedano in modo specifico le pp. 289-297 e quindi le pp. 309-311. Vd. inoltre P. Preto, *Falsi e falsari nell'Italia di Muratori*, in «Studi settecenteschi», 27-28 (2007-2008), 185-204; Id., *Il falso Salento medievale di Giovanni Tafuri*, in *Territori, poteri, rappresentazioni nell'Italia di età moderna. Studi in onore di Angelo Massafra*, a cura di B. Salvemini e A. Spagnoletti, Bari 2012, 63-67.

<sup>23</sup> Chiriatti, *Di Giovanni Bernardino Tafuri...*, 419.

<sup>24</sup> Su cui vd. *Gli umanisti e la guerra otrantina*, a cura di L. Gualdo Rosa, I. Nuovo, D. Defilippis, Bari 1982.

<sup>25</sup> Muratori, *Carteggi...*, 300 (Casotti, *Lettere...*, 12).

scambio epistolare tra i due, che fu molto intenso, la cronaca del Coniger riappare in una lettera che il Muratori inviò il 19 luglio 1726, dopo aver ricevuto la copia dell'opera, la cui qualità lo aveva lasciato insoddisfatto e dubbioso: «Del Coniger non ho finora determinato ciò che abbia da essere, e vi è troppo a pensare. Temo nondimeno di lasciare in dietro quel suo Diario perché è troppo infedele, e pieno di troppi sbagli, che screditano l'autore».<sup>26</sup> In effetti la qualità delle copie e la qualità stessa delle prime stampe non doveva essere eccelsa, se lo stesso Palma, dopo l'*editio princeps*, pensò di tornare a pubblicarlo per emendarne gli errori più evidenti. Alla fine, Muratori, proprio mentre nei RR.II.SS. usciva la storia di Navagero, avrebbe rifiutato la pubblicazione dell'opera che, con le notazioni di Tafuri, vide la luce poi nel 1733, e venne quindi riproposta nella *Istoria degli scrittori nati del regno di Napoli*, che Tafuri fece stampare a partire dal 1744<sup>27</sup>. Diversa invece fu la sorte toccata alla cronaca di Angelo Tafuri, che già il 1° novembre 1726 Muratori pensava di poter accogliere «trattandosi di cosa inedita e breve».<sup>28</sup> La lettera del Muratori faceva seguito ad una inviata da Nardò dal Tafuri il 10 ottobre in cui affermava: «avendo ultimamente avuta mano ad una Libreria d'un Medico poco fa in questa città passato all'altro Mondo, ho ritrovati con molto mio gusto alcune Opere mss. e tra queste una da me tanto sospirata *Storia della guerra fatta da Veneziani in questa provincia nel 1484 scritta da Angiolo Tafuro*»<sup>29</sup> e i fogli della trascrizione di questa opera raggiunsero Muratori nella prima metà del 1727, quando però i *Rerum italicarum scriptores* avevano raggiunto una mole che faceva dubitare al Muratori di poter tenere fede a tutte le promesse di pubblicazione fatte.<sup>30</sup> Come nota Giuseppe Chiriatti, pare che «le tergiversazioni del Muratori, tutti i pretesti che questi in ogni lettera affaccia e che sembrano inventati per aver modo di andare per le lunghe, mi sembra che possano legittimare la supposizione che l'illustre storico modenese avesse qualche dubbio sulla autenticità di tutte le scritture antiche che gli venivano con tanta larghezza ed insistenza profferite dal Tafuri»;<sup>31</sup> non sappiamo però se davvero così fosse, perché in verità Muratori accolse il *Ragionamento* di Angelo Tafuri, preceduto dal *Chronicon Neritinum*, nel 1738, nel tomo XXIV dei RR.II.SS. (coll. 913-922). La scelta definitiva di pubblicare l'opera di Angelo Tafuri risale però solo al 1732, anche se aveva stabilito in un primo momento di pubblicarlo tra le *Antiquitates italicæ mediæ ævi*.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Muratori, *Carteggi...*, 309 (Casotti, *Lettere...*, 17).

<sup>27</sup> La *Cronaca* del Coniger fu pubblicata in G.B. Tafuri, *Istoria degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Napoli 1760, III, V: *Giunte e correzioni alla parte I, e II del tomo II*, 369-440.

<sup>28</sup> Muratori, *Carteggi...*, 309 (Casotti, *Lettere...*, 17).

<sup>29</sup> Chiriatti, *Di Giovanni Bernardino Tafuri...*, 424.

<sup>30</sup> Vd. Muratori, *Carteggi...*, 309 (Casotti, *Lettere...*, 18).

<sup>31</sup> Chiriatti, *Di Giovanni Bernardino Tafuri...*, 429.

<sup>32</sup> Muratori, *Carteggi...*, 323 (Casotti, *Lettere...*, 22-23. La lettera qui è erroneamente datata 1735, ma in verità risale al 1732).

Eppure, quando l'opera vide la luce, Tafuri, cadendo in contraddizione con quanto aveva scritto anni prima al Muratori, asseriva di aver trovato il manoscritto non più presso la biblioteca di un medico defunto, ma presso la biblioteca di famiglia, perché scriveva nella prefazione, che Muratori riportava:

Fu quello opuscolo conservato da Bartolomeo Tafuri nipote d'Angiolo, il quale per non perdersene del medesimo la memoria, procurò con ogni diligenza di trascriverlo dentro di un suo Zibaldone di varie materie, che manoscritto presso di noi si conserva.<sup>33</sup>

E si trattava di una notizia sostenuta anche nella *Istoria degli scrittori*.<sup>34</sup> Invece, presentando l'ennesima contraddizione, nella *Origine e sito di Nardò*, opera edita nel 1735,<sup>35</sup> a p. 86, a Bartolomeo Tafuri (in un suo manoscritto libro di *Mescolanzze*) è attribuita la trascrizione di antiche iscrizioni e di documenti,<sup>36</sup> mentre si sostiene che il *Ragionamento* di Angelo Tafuri fosse direttamente posseduto manoscritto dallo stesso Giovanni Bernardino e non più ospitato nella miscellanea di Bartolomeo.<sup>37</sup> D'altro canto, come ricorda Giuseppe Chiriatti, nella vita di Giovanni Bernardino che il figlio Tommaso scrisse nel 1761, un anno dopo la sua morte, si legge che lasciò manoscritto «uno zibaldone di molte cronache, ed altri monumenti antichi, illustrati con annotazioni»,<sup>38</sup> un manoscritto che, conclude il figlio, andò perso in casa dopo la morte di Giovanni Bernardino.

Andando ai contenuti della storia, lo scritto si rivela in modo inequivocabile un'apologia della città di Nardò, che però parte dalla schematica descrizione delle bellezze di Gallipoli, cosa che determina il nome stesso della cittadina. Angelo Tafuri racconta che, dopo che i Veneziani avevano dato segnali di avvertimento con i «trombetti» e avevano «piantato i pavigliuni e l'artiglieria» fuori dalla città, l'eco dei bombardamenti veneziani si era sentita fino a Nardò. Il racconto della battaglia sulle mura ricorda in effetti i tanti racconti che avevano caratterizzato la narrazione della presa di Otranto del 1480, che forse non a caso veniva invocata proprio a principio della cronaca («ad nulla pensando di adverso, se non alle passate sciagure delle guerre crudeli e infiammate, fatte da' barbari Turchi contro alla

<sup>33</sup> RR.II.SS., XXIV, 1738, 912 (d'ora in poi *Ragionamento*).

<sup>34</sup> Tafuri, *Istoria...*, II, II, 293.

<sup>35</sup> Vd. Muratori, *Carteggi...*, 293.

<sup>36</sup> Tafuri, *Dell'origine, sito...*, XI, in particolare 33 e 86.

<sup>37</sup> Ivi, 238: «Di questa guerra ne scrisse una brieve, ma accurata Istoria Angiolo Tafuri, la quale fin ad ora si conserva ms. presso dello Scrittore di quest'Istoria, e coll'occasione della tanto celebre, e commendatissima Raccolta de' Scrittori delle Cose d'Italia, promossa dal non mai a bastanza lodato Lodovic'Antonio Muratori, li fu rimessa, e sarà pubblicata, come ha promesso, nell'ultimo Tomo di quella».

<sup>38</sup> T. Tafuri, *Vita di Giovanni Bernardino Tafuri*, in M. Tafuri, *Opere di Angelo, Stefano, Bartolomeo, Bonaventura, Gio. Bernardino e Tommaso Tafuri di Nardo*, Napoli 1851, II, 588.



cettade de Otranto»<sup>39</sup>. In effetti questa prima parte, che ospita una sia pur breve descrizione di Gallipoli, pare avere un fine piuttosto particolare, perché, se la ricostruzione storica si presentava come un mero resoconto, la descrizione della città non avrebbe avuto senso per un lettore salentino e contemporaneo, senso che invece avrebbe posseduto quando si fosse preso in considerazione un uso dell'opera rivolto all'esterno e al tempo futuro. La narrazione dell'avvicinamento dei Neretini a Gallipoli e poi quello di una colonna di soccorsi provenienti da Lecce, che si arresta in vista di Gallipoli in considerazione della preponderanza delle forze nemiche, è funzionale a raccontare che una reazione da parte dei salentini ci fu, anche se non sortì effetti concreti. Solo al termine di una «fiera e infiammata battaglia» Gallipoli cedette, ma la caduta della città è raccontata in modo che sarà speculare al racconto della caduta di Nardò, perché anche qui i gallipolini sono costretti a cedere, «non possendo più resistere»<sup>40</sup> e correndo a nascondersi ovunque fosse possibile. Dopo Gallipoli la devastazione tocca alle terre intorno e il cronista specifica «e quello che era peggio, non venia soccorso veruno».<sup>41</sup>

La scena si sposta quindi a Nardò e lo schema dell'assedio di Gallipoli si ripete identico. Anche qui «piantarono li pavigliuni attorno alla cettade, et l'artiglieria nella parte di scirocco»<sup>42</sup> e i nemici suonano «lo solito Trombetti». Anche in questo caso Angelo Tafuri si dilunga sulla bellezza del sito e della città e sulla sua nobile antichità. Se a Gallipoli «venne subito sopra la muraglia uno grande populo, et rispose, che loro erano soggetti fedeli dello signori Ferrante Re di Napoli, et non voliano obbedire ad altro»,<sup>43</sup> a Nardò all'offerta di resa «se le respose che non s'arrendiano, peccché erano boni Vassalli dello signore Re Ferrante e no si volia obbedire a niuno».<sup>44</sup> Iniziò così la devastazione delle campagne e il bombardamento della città, con una ferocia, aggiunge Tafuri, «che gli Turchi e gli Saracini non havriano havuto questo animo di fare tanto danno».<sup>45</sup> Se Gallipoli aveva ceduto al terzo giorno dell'assedio, Nardò cede al quinto, quando le speranze di avere soccorso erano andate definitivamente deluse, ma dopo aver opposto una difesa «gagliarda, e forte».<sup>46</sup> La resa è concordata con onore e questo evita il saccheggio e la distruzione che invece aveva caratterizzato la presa di Gallipoli. Tafuri racconta anche degli atti di generosità, se non proprio di magnificenza, operati dai Veneziani a Nardò. Secondo le modalità già viste, dopo la devastazione delle terre attorno a Nardò, l'esercito

---

<sup>39</sup> *Ragionamento...*, col. 913.

<sup>40</sup> *Ivi*, col. 915.

<sup>41</sup> *Ivi*, col. 916.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ivi*, col. 913.

<sup>44</sup> *Ivi*, col. 917.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ivi*, col. 918.

veneziano si rivolge a Lecce, dove però l'assalto viene fermato e dove giunge la notizia, che viene datata al 6 agosto, della pace di Bagnolo. A dire il vero, le fonti storiche riportano, come data della stipula del trattato, il 7 agosto,<sup>47</sup> ma, a prescindere da questo, resta inverosimile che la notizia della pace potesse giungere in tempi così brevi, e inoltre la stipula del trattato, come testimoniato da tutti gli storici, non significò subito la restituzione agli aragonesi delle cittadine conquistate e la fine di ogni ostilità. A chiudere la storia è il testo di un privilegio, che fu poi ripubblicato anche nella *Istoria degli scrittori nati del regno di Napoli* con qualche variante,<sup>48</sup> che sarebbe stato concesso da re Ferrante a Nardò, quando invece è storicamente attestata ben altra reazione da parte della monarchia aragonese. Inoltre, come sottolineò già nel 1905 Francesco D'Elia,<sup>49</sup> limitandosi al raffronto con i soli diplomi relativi a Nardò, le incongruenze non riguardano solo la ricostruzione degli eventi storici, ma investono più profondamente anche il testo del documento, a cominciare dalla definizione del sovrano come *rex Aragonum* che, sostiene lo studioso, «dopo Alfonso I i suoi successori non usarono mai»;<sup>50</sup> d'altro canto il privilegio che, allargando lo sguardo oggi ad altri documenti coevi, non compare nei *Regesti* aragonesi, non usa la formula iniziale adoperata anche in quel 1484 a cui viene datato il privilegio per Nardò, che voleva «*Rex Ferdinandus gratia dei Rex Siciliae, Hierusalem et Hungariae*», e non certo «*rex Aragonum, Siciliae citra et ultra Farum*», formula che risaliva invece ai tempi di Alfonso. L'estensore di questo privilegio, evidentemente, aveva tenuto presenti le formule usate da Alfonso, senza rendersi perfettamente conto che le cose nel frattempo erano mutate. Un errore sembra poi il «*Datum Neapoli in regio Castello Capuano*», nel momento in cui, e da tempo, la sede regale era stata posta a Castel Nuovo, che compare in tutti i documenti coevi in cui invece mai figura Castel Capuano, e lascia perplessi l'uso del locativo che solitamente non appare nei documenti ufficiali della cancelleria.<sup>51</sup>

Entrando nel merito del *Ragionamento* si può notare come la descrizione dei luoghi coincida spesso in maniera non generica con quella offerta

<sup>47</sup> G. Chiriatti, *Il "Ragionamento" di Angelo Tafuri dimostrato falsificazione posteriore*, in «Rassegna pugliese di lettere, scienze e arti», 3 (1904), 84-98, in particolare 98.

<sup>48</sup> Tafuri, *Istoria...*, II, 2, 294.

<sup>49</sup> F. D'Elia, *Il privilegio di Ferdinando I d'Aragona riportato nel Ragionamento di Angelo Tafuri è dimostrato apocrifo*, in «Rivista storica salentina», 2 (1905), 97-104.

<sup>50</sup> Ivi, 101.

<sup>51</sup> D'Elia rileva pure come anomala fosse la presenza dell'indizione, che contiene anche una contraddizione tra corpo del testo, dove è indicata la prima, e data finale, dove figura la seconda. Scrive infatti: «già pare fosse stato stile della Curia aragonese di non usare la specifica della Indizione nella date delle lettere e dei diplomi». Tale annotazione pare tuttavia non corretta, a ben leggere i documenti editi nel *Regesto* cit.

da Antonio Galateo nel *De situ Iapygiae*,<sup>52</sup> che Tafuri aveva pubblicato nel 1727, corredandolo di proprie note esegetiche. Si prenda ad esempio il fatto che nel testo di Angelo Tafuri un ampio spazio venga concesso all'apparizione delle cosiddette 'mutate', di cui si dice: «le muttate fecero un'apparenza di molti uomini secondo lo solito, e quelli crediano, che erano soldati, pe venire a darence ajuto».<sup>53</sup> La mutate, spiega in nota Bernardino, erano «apparenze», fantasmi che secondo la credenza locale comparivano nei campi attorno a Nardò tra maggio e ottobre ed era un fenomeno a cui aveva fatto ampio cenno Galateo nel *De situ*, come nota lo stesso Giovanni Bernardino.<sup>54</sup> Lo si evince ancora dal caso della descrizione di Gallipoli che per il Tafuri «è posta sopra uno duro et grande scoglio in mezzo dello mare»<sup>55</sup> e per Galateo è «in extremo promontorio longe in mari procurrenti» e possiede un castello che è in Tafuri «uno forte castello» e per Galateo è «castellum ... munitissimum» e «quae quondam pulchra urbs a Graecis appellata est»,<sup>56</sup> che vale a dire nel testo del Tafuri «la cettade è molto bella e per questa rasonè gli nostri antichi l'appellarono Gallipoli».<sup>57</sup> La fede aragonese di Gallipoli nel *De situ* viene ribadita a proposito delle vicende del 1484, quando Galateo esalta la resistenza di Gallipoli giungendo a scrivere: «non nullae mulieres muros conscenderunt atque hostibus aliquantulum obstiterè»,<sup>58</sup> caso che viene riportato così in Tafuri «et di già avriano entrati alle cettade, pechè stevano li poveri cettatini avviliti, se le donne medesime non avrebbero curso con le armi alle mani, co' sassi».<sup>59</sup> E Galateo, commosso, a questo punto ricorda la fedeltà al re, testimoniata a pochi anni di distanza, da idruntini e gallipolitani, senza cenno alcuno all'eroismo dei neretini. Le ipotesi che si possono qui avanzare sono due: la prima, più inverosimile, che Galateo avesse tenuto presente il testo di Angelo Tafuri, che non aveva avuto però alcuna circolazione attestata; la seconda, più credibile, che Giovanni Bernardino Tafuri, scrivendo o riscrivendo il *Ragionamento*, avesse riutilizzato il *De situ Iapygiae*, nella cui edizione, d'altro canto, accennava allo scritto di Angelo, quando proprio descrivendo la resistenza di Gallipoli aggiungeva in nota: «de hoc bello, cujus praecipuam nar-

---

<sup>52</sup> Lo nota già Chiriatti, *Di Giovanni Bernardino Tafuri...*, 498. Il *De situ* è stato edito in A. De Ferrariis Galateo, *La Iapigia (Liber de situ Iapygiae)*, a cura di D. Defilippis, Galatina 2005.

<sup>53</sup> *Ragionamento...*, col. 918.

<sup>54</sup> Cito in questo caso il *De situ* dalla stessa edizione di Giovanni Bernardino Tafuri, Antonii De Ferrariis Galatei *De situ Iapygiae liber, notis, illustratus cura et studio Joannis Bernardini Taruri*, Lecce 1727, 126.

<sup>55</sup> *Ragionamento...*, col. 913.

<sup>56</sup> Galateo, *De situ...*, 41.

<sup>57</sup> *Ragionamento...*, co. 913.

<sup>58</sup> Galateo, *De situ...*, 42.

<sup>59</sup> *Ragionamento...*, col. 914.

*rationem tenuit Angelus Tafurus Proavus meus; agunt Lucius Cardamus Gallipolitanus in Diariis et Michael Ritius in libro de Regibus Siciliae gestae rei aetate pares; et Scipio Mazzella».*<sup>60</sup>

Alla luce delle incongruenze storiche, delle considerazioni sull'attendibilità del documento riportato e delle non generiche coincidenze con il *De situ Iapygiae*, che d'altro canto non presenta la ricostruzione storica del Tafuri, la falsità dello scritto di Angelo Tafuri è stata sostenuta da più parti, anche alla luce della ben nota attività di falsario di Giovanni Bernardino. Lo notò Luigi Giuseppe De Simone, storico leccese che nel 1874 scrisse che «questo Ragionamento è un opuscolo scritto da G. B. Tafuri, e da lui falsamente attribuito ad un suo preteso antenato, che finse e coevo e pars maxima dei fatti narrati»,<sup>61</sup> mentre Gregorovius lo considera «eine Erfindung Tafuri's».<sup>62</sup> Dobbiamo solo chiederci se si tratti di una invenzione assoluta di Giovanni Bernardino oppure se questi avesse in qualche modo rielaborato, magari anche manomesso e alterato, fonti storiche locali o addirittura tradizioni orali, che ricordavano l'assedio e la conquista veneziana di Nardò in modo più benevolo e autoassolutorio per i neretini; dobbiamo cioè chiederci non tanto se un Angelo Tafuri, figlio di Stefano e Caterina Manfredi, sia esistito,<sup>63</sup> cosa che potrebbe anche essere, pur in mancanza di documenti decisivi, ma se davvero questo personaggio sia l'autore, almeno in parte, del *Ragionamento* ovvero se sia una retroproiezione del Tafuri settecentesco, che si sarebbe fatto così storico e anzi testimone di un evento che una tradizione filopatristica tendeva a leggere in maniera difforme rispetto alle scritture storiche più vulgate. Certo è che lo stesso Muratori, protagonista inconsapevole di questa falsificazione, si era lasciato prendere da qualche dubbio sulla natura delle fonti di Giovanni Bernardino se, in un tardo 1740, dopo molti trascorsi tra i due, gli scriveva: «Bramerei nondimeno che ella fosse in Napoli e non già in un cantone del Regno, acciocché non penuriasse di libri tanto necessari alla professione degli eruditi. Mi stupisco anzi come elle faccia tanto stando costì».<sup>64</sup>

*Breve sintesi:* La vicenda storica ed editoriale del cosiddetto *Ragionamento* di Angelo Tafuri, che racconta dell'assedio e della conquista operata dai Veneziani delle città pugliesi di Gallipoli e Nardò nel 1484, si intreccia a quella dei rapporti intercorsi tra Giovanni Bernardino Tafuri e Ludovico Antonio Muratori. L'autenticità dell'opera del presunto cronachista quattrocentesco fu subito e da più parti messa in dubbio, ma il testo fu accolto dal Muratori nei *RR.II.SS.* Il saggio

<sup>60</sup> Galateo, *De situ...*, 41.

<sup>61</sup> L.G. De Simone, *Lecce e i suoi monumenti*, Lecce 1874, I, 276, n. 2.

<sup>62</sup> F. Gregorovius, *Die historischen Studien*, in «Sitzungsberichte der Philosophisch-Philologischen und Historischen Classe der Akademie der Wissenschaften zu München», 2 (1875), 409-425, in particolare 415.

<sup>63</sup> Si veda la voce *Tafuri, Angelo* da me curata sul DBI.

<sup>64</sup> Muratori, *Carteggi...*, 326 (Casotti, *Lettere...*, 23-24).

ricostruisce la complessa vicenda editoriale del *Ragionamento* e lo analizza alla luce delle testimonianze storiche coeve.

*Parole chiave:* Muratori, Angelo Tafuri, Giovanni Bernardino Tafuri, Gallipoli, storiografia umanistica

*Abstract:* The historical and editorial story of the so-called *Ragionamento* by Angelo Tafuri, which tells of the siege and conquest by the Venetians of the Apulian cities of Gallipoli and Nardò in 1484, is connected with the relationship between Giovanni Bernardino Tafuri and Ludovico Antonio Muratori. The authenticity of the work by Angelo Tafuri was immediately questioned, but the text was accepted by Muratori in RR.II.SS. The paper reconstructs the complex editorial story of *Ragionamento* and analyzes it in the light of contemporary historical evidence.

*Keywords:* Muratori, Angelo Tafuri, Giovanni Bernardino Tafuri, Gallipoli, Humanistic Historiography

Angelo Arciero

## IL LUNGO 'RINASCIMENTO' E I DILEMMI DELLA MODERNITÀ. T.S. ELIOT, CH. DAWSON, V.A. DEMANT

Alla fine del secondo conflitto mondiale, le preoccupazioni suscitate nel teologo scozzese John Baillie dalla progressiva secolarizzazione della società si sarebbero sovrapposte alla precedente presa d'atto della reazione verificatasi contro il predominante razionalismo degli ultimi secoli,<sup>1</sup> a testimonianza delle concomitanti spinte contrapposte che, a partire dagli anni Venti, avevano scandito il «crepuscolo religioso» della Gran Bretagna, non «*un* periodo di declino» ma piuttosto «*il* periodo del declino» della religione nella sua funzione di «fenomeno sociale vitale».<sup>2</sup> Condivisa da chi, come Peter Sedgwick, ha identificato nella società inglese del primo dopoguerra uno dei paesi più secolarizzati del mondo occidentale,<sup>3</sup> tale constatazione non può essere però disgiunta dalla percezione, espressa da Thomas Stearns Eliot in *Thoughts after Lambeth* (1931), che questo decorso culturale dovesse essere collocato in un più sedimentato diagramma storico contrassegnato da una permanente condizione di crisi:

Religion can hardly revive, because it cannot decay. [...] The Universal Church is to-day, it seems to me, more definitely set against the World than at any time since pagan Rome. I do not mean that our times are particularly corrupt; all times are corrupt. I mean that Christianity, in spite of certain local appearances, is not, and cannot be within measurable time, "official." The World is trying the experiment of attempting to form a civilized but non-Christian mentality. The experiment will fail; but we must be very patient in awaiting its collapse; meanwhile redeeming the time: so that the Faith may be preserved alive through the dark ages before us; to renew and rebuild civilization, and save the World from suicide.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Vd. J. Baillie, *What is Christian Civilisation?*, New York 1945, 40; Id., *Preface*, in *Revelation*, ed. by J. Baillie and H. Martin, New York 1937, XVI.

<sup>2</sup> S. Green, *Il crepuscolo della religione in Gran Bretagna (1920-1960)*, in *Storia religiosa della Gran Bretagna (XIX-XX secolo)*, a cura di H. McLeod, S. Mews, Ch. d'Haussy, Milano 1998, 121-122.

<sup>3</sup> Vd. P. Sedgwick, *Anglican Theology*, in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, ed. by D.F. Ford and R. Muers, Malden 2015, 178.

<sup>4</sup> T.S. Eliot, *Thoughts after Lambeth* (1931), in *The Complete Prose of T.S. Eliot: The Critical Edition*, ed. by R. Schuchard, 4: *English Lion, 1930-1933*, ed. by J. Harding and R. Schuchard, Baltimore 2015, 228, 240-241. D'ora in poi, i riferimenti agli scritti di Eliot saranno riportati diret-

In questa fase, contrassegnata da una pervasiva desacralizzazione e idealmente aperta dalla rappresentazione della crisi della tradizione occidentale offerta dallo stesso Eliot in *The Waste Land* (1922), si assiste infatti a un rinnovato impegno dei pensatori cristiani, sancito in quello stesso anno dalla pubblicazione del volume collettaneo *The Return of Christendom*.<sup>5</sup> In particolare, T.S. Eliot, Christopher Dawson e Vigo Auguste Demant, da diversi ambiti di indagine (critico-letterario, storico e teologico), avrebbero avviato un dialogo scandito da reciproche attestazioni di stima e sorretto dal condiviso richiamo agli insegnamenti della tradizione cristiana sulla base di complementari concezioni religiose.<sup>6</sup> La loro serrata interpretazione delle tensioni della modernità, di cui il totalitarismo rappresentava al tempo stesso il punto di massima incandescenza e un'occasione di riscatto, si sarebbe quindi tradotta, da un lato, nell'intento di reintrodurre in un tessuto culturale ostile, indifferente o incoerentemente conciliante, le proprie verità sull'essenza di Dio e dell'uomo e, dall'altro, nel costante appello ai valori cristiani e al principio di un ordine superiore, oggettivo e trascendente.

### 1. «When I say the Renaissance I mean»

Inscritto in una concezione provvidenziale della storia di matrice cattolica, il totalitarismo tende a configurarsi, nelle interpretazioni di Eliot,

---

tamente nel testo e contrassegnati dalla sigla CP seguita dal numero del volume e da quello delle pagine citate: [1: *Apprentice Years, 1905–1918*, ed. by J. Spears Brooker and R. Schuchard; 2: *The Perfect Critic, 1919–1926*, ed. by A. Cuda and R. Schuchard; 3: *Literature, Politics, Belief, 1927–1929*, ed. by F. Dickey, J. Formichelli, R. Schuchard; 4: *English Lion, 1930–1933*, ed. by J. Harding and R. Schuchard; 5: *Tradition and Orthodoxy, 1934–1939*, ed. by I. Javadi, R. Schuchard, J. Stayer; 6: *The War Years, 1940–1946*, ed. by D.E. Chinitz and R. Schuchard; 7: *A European Society, 1947–1953*, ed. by I. Javadi and R. Schuchard; 8: *Still and Still Moving, 1954–1965*, ed. by J. Spears Brooker and R. Schuchard].

<sup>5</sup> Ch. Gore et al., *The Return of Christendom. A Group of Churchmen*, London 1922. Sull'attività sociale dei movimenti cristiani in Gran Bretagna, vd., tra gli altri, *Civil Society in British History. Ideas, Identities, Institutions*, ed. by H. Josè, Oxford 2003; G.I.T. Machin, *Churches and Social Issues in Twentieth-century Britain*, Oxford 1998; P. Phillips, *A Kingdom on Earth: Anglo-American Social Christianity, 1880–1940*, University Park 1996; *Christian Thinking and Social Order: Conviction Politics from the 1930 to the Present Day*, ed. by M. Reeves, London 1999; B. Wollenberg, *Christian Social Thought in Great Britain Between the Wars*, Lanham 1997. Per una complessiva analisi dell'incidenza del pensiero cattolico nella cultura inglese, vd. R. Pezzimenti, *Storia e politica nei cattolici inglesi dell'Ottocento*, Roma 2016.

<sup>6</sup> Christopher Dawson si sarebbe infatti convertito dall'anglo-cattolicesimo al cattolicesimo nel 1908, T.S. Eliot avrebbe aderito all'anglo-cattolicesimo nel 1926, mentre V.A. Demant, dopo aver abbandonato le concezioni unitarie, sarebbe entrato a far parte della Chiesa d'Inghilterra nel 1918 attestandosi nell'ambito della tradizione anglo-cattolica. Per una generale ricostruzione del processo di conversione nel contesto culturale anglosassone vd. tra gli altri, P. Allitt, *Catholic Converts: British and American Intellectuals Turn to Rome*, Ithaca 2000; J. Pearce, *Literary Converts. Spiritual inspiration in an Age of Unbelief*, San Francisco 2000.

Dawson e Demant, come l'esito ineluttabile di un sedimentato processo storico che, caratterizzato dall'inarrestabile diffusione di una mentalità secolarizzata, era concepito come una dilatata estensione della modernità politica e filosofica propriamente intesa. Alla linea di continuità evolutiva riscontrata nel passaggio dalla tradizione classica greca e romana al medioevo cristiano, aveva fatto seguito, in tale prospettiva, la cesura prodotta dalla Riforma protestante, a sua volta collocata all'interno di un sia pur irregolare diagramma storico che dall'umanesimo rinascimentale si estendeva al liberalismo ottocentesco e ai suoi prolungamenti democratici fino a condensarsi in una fase di transizione assimilabile a una 'tarda modernità'. Il venir meno di una lineare demarcazione tra la fine dell'epoca moderna e la contemporaneità apriva quindi una soglia, uno spazio temporale di indistinzione, tra la modernità e il mondo moderno.

Innestata dalla polemica contro Rousseau e dalle istanze antiromantiche avanzate agli inizi del Novecento in America da Irving Babbitt (a cui Eliot, suo allievo, e Dawson stesso avrebbero contestato la proposta di un umanesimo deprivato di un definito sostegno religioso), la più consistente matrice di questa interpretazione può essere rintracciata nelle riflessioni del capostipite del conservatorismo inglese, Thomas Ernest Hulme.<sup>7</sup> Contrapponendo due concezioni della natura umana, quella religiosa che asseriva la limitatezza e l'imperfezione dell'uomo soggetto al peccato originario, da un lato, quella umanistica che invece postulava lo sviluppo spontaneo della personalità umana, dall'altro, Hulme le trasponeva nella concreta distinzione tra due fasi storiche, la prima, compresa tra il medioevo e il rinascimento, la successiva, prolungatasi fino all'età contemporanea:

The importance of this difference between the two conceptions of the nature of man becomes much more evident when it is given an historical

---

<sup>7</sup> All'interno dell'estesa serie di studi dedicati a queste tematiche, per una generale ricostruzione critica delle coordinate teoriche e del contesto intellettuale in cui si sviluppa il confronto tra Eliot, Dawson e Demant, con riferimenti all'incidenza di Babbitt e Hulme, vd., tra i più recenti studi, B.G. Lockerd, *Introduction*, in *T. S. Eliot and Christian Tradition*, ed. by B.G. Lockerd, Madison-Teaneck 2014, 1-30. Tra i principali studi dedicati al contributo critico di Irving Babbitt e alla sua incidenza nel confronto tra romanticismo e classicismo vd. tra gli altri, Th. R. Nevin, *Irving Babbitt. An Intellectual Study*, Chapel Hill-London 1984; G.A. Panichas, *The Critical Legacy of Irving Babbitt. An Appreciation*, Wilmington 1999; *Irving Babbitt in Our Time*, ed. by G.A. Panichas and C.G. Ryn, Washington 1986. Sulla ricezione degli insegnamenti di Babbitt da parte di Eliot e Dawson, vd., tra gli altri, B.G. Lockerd, *Beyond Politics: T.S. Eliot and Christopher Dawson on Religion and Culture*, in *T. S. Eliot...*, 217-236. Sull'incidenza delle analisi di Hulme relative al confronto tra romanticismo e classicismo nel contesto culturale inglese vd., tra gli altri, M.H. Levenson, *A Genealogy of Modernism: A Study of English Literary Doctrine, 1908-1922*, Cambridge 1984, 36ss. Tra i più recenti studi dedicati a Hulme, vd. E.P. Comentale and A. Gasiorek, *T.E. Hulme and the Question of Modernism*, London 2016; H. Mead, *T. E. Hulme and the Ideological Politics of Early Modernism*, London 2015. Sulla contrastante ricezione di Rousseau nell'Inghilterra degli anni Trenta e Quaranta, vd. D. Dwan, *Modernism and Rousseau*, in «Textual Practice», 27/4 (July 2013), 537-563.



setting. When this somewhat abstract antithesis is seen to be at the root of the difference between two historical periods, it begins to seem much more solid; in this way one gives it body. The first of these historical periods is that of the Middle Ages in Europe from Augustine, say, to the Renaissance; the second from the Renaissance to now. The ideology of the first period is religious; of the second, humanist. The difference between them is fundamentally nothing but the difference between these two conceptions of man.<sup>8</sup>

In particolare, richiamandosi esplicitamente agli assunti di Hulme e sviluppandone i contenuti sul piano teologico, Demant in *God Man and Society* individuava gli antecedenti filosofici dell'«attuale» mentalità moderna nelle concezioni affermatesi nel periodo rinascimentale e successivamente radicalizzate da Cartesio e Kant, che avevano esaltato il primato dell'uomo e della sua autonomia morale fino a renderlo «the source of all values».<sup>9</sup> Avvalorate da insistiti riferimenti alle analisi storiche di Dawson, le riflessioni di Demant si traducevano sul piano politico nella convinzione che «the heresy of the modern world» consistesse nell'assolutizzazione dei principi di sovranità, libertà e indipendenza e che «the political history of that period» fosse stata «a struggle between various embodiments of the absolute will»,<sup>10</sup> soppiantata, nel sovrapposto transito dalla modernità alla contemporaneità, dalle dottrine filosofiche dello stato assoluto.<sup>11</sup>

Analoghe istanze caratterizzavano le più sistematiche indagini storiche di Christopher Dawson, che in *Civilization and Morals* (1925) analizzando il 'moderno' movimento democratico e liberale, ne metteva in rilievo la duplice valenza: «[it] may be regarded as a reflection of the old religion-culture or else as the first stage of a new one». Originatosi nella Francia e nell'Inghilterra del XVIII secolo sul lascito degli insegnamenti dei deisti, debitore anche dei fisiocratici e di Adam Smith, ma derivante in ultima analisi dalle teorie di Rousseau («its great prophet and true founder»), questo movimento, soggetto a un'inarrestabile diffusione e trasformatosi in una sorta di dogma incontrastato, non poteva essere interpretato semplicemente come una nuova espressione culturale e religiosa, «since it seems simply to carry on, in a generalized and abstract form, the religious and ethical teaching of the previously dominant religion».<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> T.E. Hulme, *Speculations. Essays on Humanism and the Philosophy of Art* (1924), London 1936, 49-50.

<sup>9</sup> Vd. V.A. Demant, *God Man and Society. An Introduction to Christian Sociology*, London 1934, 161-165.

<sup>10</sup> Ivi, 171.

<sup>11</sup> Vd. Ivi, 173-174.

<sup>12</sup> Ch. Dawson, *Civilization and Morals: Or, the Ethical Basis of Social Progress* (1925), in Id., *Enquiries into Religion and Culture* (1933), Washington 2009, 96, 97.

Convinto che il totalitarismo, prefigurato da Rousseau «and yet earlier and more unequivocally» da Hobbes<sup>13</sup> e interpretabile anche alla luce dell'accostamento tra la vecchia concezione autocratica del diritto divino dei re (di epoca moderna) e il nuovo assolutismo della dittatura di massa,<sup>14</sup> rappresentasse il prodotto della sopravvenuta perdita di identità della tradizione occidentale, Dawson in *Christianity and the New Age* (1931), identificava del resto i principali momenti di svolta della civiltà occidentale nel passaggio dalla cultura ellenistica all'Impero romano, nei mutamenti verificatisi tra il Quindicesimo e Sedicesimo secolo dopo la fine dell'epoca medievale e nelle tendenze in atto nei primi decenni del Novecento. Avvalorate anche in questo caso dal riconoscimento dell'efficacia delle interpretazioni di Hulme,<sup>15</sup> le analisi di Dawson si incentravano sulla convinzione che gli ideali di libertà dell'umanesimo rinascimentale, il razionalismo dogmatico, l'empirismo, lo scetticismo e il soggettivismo morale, nella loro unilaterale esaltazione della libertà umana, avessero finito non soltanto con l'incrinare la sfera spirituale dell'uomo, ma anche con l'alterare la stessa nozione di ragione, ridotta a un simulacro delle sue autentiche finalità:

Mediaeval man had attempted to base his life on the supernatural. His ideal of knowledge was not the adventurous quest of the human mind exploring its own kingdom; it was an intuition of the eternal verities which is itself an emanation from the Divine Intellect—*irradiatio et participatio primae lucis*. The men of the Renaissance, on the other hand, turned away from the eternal and the absolute to the world of nature and human experience. They rejected their dependence on the supernatural, and vindicated their independence and supremacy in the temporal order. But thereby they were gradually led by an internal process of logic to criticise the principles of their own knowledge and to lose confidence in their own freedom. The self-affirmation of man gradually led to the denial of the spiritual foundations of his freedom and knowledge. This tendency shows itself in every department of modern thought. In philosophy, it leads from the dogmatic rationalism of Descartes and the dogmatic empiricism of Locke to the radical scepticism of Hume and the subjectivism of later German thought.<sup>16</sup>

Agli inizi degli anni Cinquanta, Dawson in *Understanding Europe* avrebbe quindi elaborato una classificazione incentrata «into three main stages – Christian, pre-Christian, and post-Christian», ognuno dei quali suddivisibile «into two or three subordinate phases». In particolare, alle due manifestazioni (greca e romana) dell'epoca classica, avevano fatto seguito l'avvento del cristianesimo e il periodo medievale, e successiva-

<sup>13</sup> Vd. Ch. Dawson, *Religion and the Modern State*, New York 1935, 47, n. 1.

<sup>14</sup> Id., *The New Leviathan* (1929), in Id., *Enquiries...*, 12-13.

<sup>15</sup> Vd. Id., *Christianity and the New Age*, in J. Maritain, P. Wust, Ch. Dawson, *Essays in Order*, London 1931, 159.

<sup>16</sup> Ivi, 160-161.

mente, in una consequenziale concatenazione storica, prima un'età contrassegnata dai conflitti religiosi e dalla cultura umanistica (dal Sedicesimo al Diciottesimo secolo), poi quella delle rivoluzioni e del trionfo della secolarizzazione (dalla fine del Settecento all'Ottocento) e infine il momento della disintegrazione dell'Europa, causa ed effetto delle due guerre mondiali: «in the bitter intensive struggle of parties and ideologies the deeper spiritual foundations of Western culture were forgotten or rejected until the movement which had begun with the worship of liberty and the Declaration of the Rights of Man ended in the concentration camps of the totalitarian state and the mass suicide of total war».<sup>17</sup>

Esprimendo più volte la sua consonanza con Dawson e Demant e sulla base di costanti riferimenti alle teorie di Babbitt e Hulme, anche Thomas Stearns Eliot nel corso della sua attività avrebbe più volte ricondotto le proprie analisi critico-letterarie a una concezione storica basata sulla centralità dei mutamenti culturali e filosofici prodotti dalla fine dell'unità cristiana e sulle interconnessioni esistenti tra la modernità propriamente intesa e le sue successive manifestazioni. Una significativa testimonianza in tal senso è offerta dalle *Clark Lectures*, una serie di conferenze svolte nel 1926 presso il Trinity College di Cambridge, in cui Eliot individuava nella dissoluzione dell'ordine medievale e nella fine dell'unità religiosa il momento in cui la speculazione filosofica disinteressata aveva lasciato spazio alle controversie politiche e religiose favorendo una nuova concezione della politica, fondata sul culto del successo e tale da prefigurare i successivi sviluppi della società contemporanea: «the success of ideas was to come to depend more and more upon the suffrage of a larger and larger semi-literate public. Success meant what pleased or impressed the greatest number of persons at any moment. We are already in full democracy» (*CP II*, 634). Nella recensione dello stesso anno al secondo volume della *History of Medieval Philosophy* di Maurice de Wulf, Eliot, dopo aver dichiarato di condividere il rifiuto di una convenzionale concezione della modernità come momento di rottura rispetto al passato, assimilava questa epoca a una sorta di diaframma storico, non interpretabile in termini di progresso o decadenza ma piuttosto «as a dissociation of the medieval mind and the formation of new types» da cui aveva preso avvio un mutamento rivoluzionario non privo di analogie con quello in atto nel proprio tempo (*CP II*, 872). A un sistema di pensiero, quello del Sedicesimo secolo caratterizzato da un atteggiamento «of anarchism, of dissolution, of decay» (*CP II*, 508), aveva fatto seguito nel secolo successivo una sempre più intensa commistione tra politica e religione (vd. *CP III*, 570) determinata anche da ripercussioni in cui si avvertiva la perdurante incidenza della mentalità rinascimentale: «Perhaps the final problem for historical students is a problem of imagination – that is, to reconstruct for ourselves so fully the

---

<sup>17</sup> Ch. Dawson, *Understanding Europe*, London and New York 1952, 44.

mind of the Renaissance and the mind of the pre-Renaissance, that neither of them shall be dead for us – that is to say, unconscious parts of our own mind – but shall be conscious and therefore utilizable for our future development» (CP II, 850).

Se, sul piano filosofico, Cartesio, «the great typical figure of modern “heresy” in the generalized sense of that word» (CP III, 507), era il principale esponente di una «true Copernican revolution which occurred centuries before Kant was born» (CP II, 635), Hobbes (come evidenziato nel saggio *John Bramhall* del 1927) era invece riuscito a convertire sul piano politico una concezione deterministica della natura, proponendo un'esaltazione sfrenata della volontà umana. Collocandosi in quella fase di transizione identificata da Eliot con il termine 'Rinascimento' («When I say the Renaissance I mean for this purpose the period between the decay of scholastic philosophy and the rise of modern science»), Hobbes aveva infatti elaborato una teoria assolutista incongruente, in quanto legittimata esclusivamente sulla base di motivazioni emotive e non razionali, non dissimile da quella della Russia post-rivoluzionaria e in cui si poteva ravvisare un riflesso delle teorie scientifiche moderne e contemporanee: «Hobbes's philosophy is not so much a philosophy as it is an adumbration of the universe of material atoms regulated by laws of motion which formed the scientific view of the world from Newton to Einstein» (CP III, 144). Soffermandosi a più riprese nel corso delle sue indagini sulle riverberazioni della mentalità rinascimentale, Eliot non proponeva in ultima analisi un'indiscriminata confutazione delle istanze della ragione, ma piuttosto una denuncia delle contraddizioni del secolarismo di cui nel saggio *Religion and Literature* (1935) avrebbe stigmatizzato soprattutto la tendenza ad attribuire le cause di ogni male a fattori di ordine sociale ed economico e quindi a privilegiare i mutamenti collettivi di natura materiale. L'unità organica tra religione e società, realizzata in epoca medievale, era stata infranta in successione dalla Riforma protestante, dalle dottrine cartesiane, dal determinismo di Hobbes e dal trionfo delle dottrine liberali, ponendo fine al connubio tra fede e scienza e favorendo la secolarizzazione di una civiltà contemporanea «that it is simply unaware of, simply cannot understand the meaning of, the primacy of the supernatural over the natural life» (CP V, 225).

Un ulteriore e indiziario elemento di raccordo tra le analisi di Dawson ed Eliot è rappresentato in tal senso dai loro sia pur incidentali riferimenti alla funzione storica di Nietzsche. Nel corso delle sue analisi sull'età elisabettiana, «a part of the movement of progress or deterioration which has culminated [...] in the present regiment of Europe» (CP II, 508), Eliot infatti non si limitava a contrapporre Machiavelli a Hobbes,<sup>18</sup> ma individuava in quest'ultimo i sintomi di una mentalità analoga a

<sup>18</sup> Vd. a questo proposito, le analisi contenute nel saggio *Niccolò Machiavelli* (1927), in cui Eliot insisteva sulla singolarità politica del Segretario fiorentino affermando tra l'altro: «He does

quella di Nietzsche (cfr. *CP III*, 148), che a sua volta nel saggio *Shakespeare and the Stoicism of Seneca* (1927) era stato presentato come una «date variant» della dissoluzione dell'intelletto manifestatasi nell'età rinascimentale (cfr. *CP III*, 255) fino ad assumere, come afferma Peter Holbrook, il punto focale delle sue riflessioni:

It is important to realize just how far Eliot goes in this association of 'the Elizabethans' with the 'present regiment' of liberal decadence. For Eliot, modernity originates in the Renaissance, especially in figures of scepticism and relativism such as Montaigne and Machiavelli. Another important and objectionable figure from the period is Hobbes. [...] What Eliot locates in Hobbes is another Renaissance anticipation of modern liberal individualism. The Renaissance looks forward to Nietzsche. [...] What Eliot associates with Shakespeare and Nietzsche is the ethic of secular individualism and relativism.<sup>19</sup>

Da parte sua, in *Christianity and the New Age*, Dawson metteva invece in rilievo come Nietzsche, restato fedele agli ideali della cultura rinascimentale, fosse stato l'espressione di una rivolta «against the blasphemies of an age which degraded the personality and denied the power of the spirit in the name of humanity and liberty», perché senza accogliere le istanze dell'umanesimo aveva espresso il senso tragico della sua conaturata e originaria ambivalenza: «the tragedy of Nietzsche is the tragedy of the end of humanism, since it only reveals with exceptional clearness the ultimate consequences of the antinomy that was inherent in the humanist tradition from the beginning».<sup>20</sup>

## 2. *The Modern Dilemma*

Tali coordinate avrebbero orientato l'accesso, ma non prevenuto, contraddittorio di Eliot, Dawson e Demant con le diverse espressioni della mentalità moderna, oggetto di critiche intransigenti finalizzate però alla ricerca di una possibile ricomposizione, mai tale da incrinare il primato della fede religiosa. Emblematico in tal senso il titolo (*The Modern Dilemma*) di una serie di conferenze svolte presso la BBC da Dawson nel no-

---

not belong with Aristotle, or with Dante, in political theory; he attempted something different. He does not belong with Napoleon, and still less with Nietzsche. His statements lend themselves to any modern theory of the State, but they belong with none» (*CP III*, 111). Analoghe considerazioni sarebbero state avanzate nel saggio *John Bramhall*. Per una più dettagliata analisi delle interpretazioni dedicate da Eliot a Machiavelli e più in generale sulla sua concezione delle dinamiche storiche prodotte dalla rottura dell'unità religiosa e sulle sue prolungate ripercussioni, vd. A. Arciero, *T.S. Eliot. Alle origini del pensiero politico*, Soveria Mannelli 2011, 155-226.

<sup>19</sup> P. Holbrook, *Eliot's rejection of Shakespeare*, in Id., *Shakespeare's Individualism*, Cambridge 2010, 161-162.

<sup>20</sup> Dawson, *Christianity...*, 159.

vembre 1931 e da Eliot tra il marzo e l'aprile del 1932,<sup>21</sup> come pure quello delle trasmissioni radiofoniche tenute nel decennio successivo da Demant (*What is Happening to Us?*), animate dagli interrogativi aperti dal contrasto tra la tradizione cristiana, da un lato, e le concezioni democratiche e liberali, la mentalità scientifica asservita al mito del progresso, le istanze fideistiche dei regimi totalitari e, più in generale, le questioni aperte dal rapporto tra individualismo e collettivismo, dall'altro. L'insistenza sull'autonomia delle comunità locali, vero e proprio contrappeso all'invadenza dell'autorità statale,<sup>22</sup> rispondeva in tal senso al tentativo di individuare un'alternativa all'atomismo liberale e al culto del potere dei regimi totalitari, senza scivolare in una rassegnata nostalgia o in un recupero anacronistico di un modello medievale. «There can be no return to the synthesis attempted by the theology of the Middle Ages, which proved so fragile owing to its envisaging too narrow a universe»,<sup>23</sup> affermava ad esempio Demant alla fine degli anni Trenta e analoghe considerazioni avevano orientato le argomentazioni di Eliot che, nelle *Clark Lectures* del 1926 aveva sottolineato la precarietà di un accordo tra fede e ragione talmente perfetto da non poter essere indefinitamente sostenuto da una mente umana che «when it comes to a terminus, hastens to look up the next train for almost anywhere» (*CP II*, 651).

A tali istanze corrispondeva del resto la volontà di ristabilire un'identità culturale europea, ritenuta la più concreta, se non l'unica, alternativa alle tensioni del totalitarismo, interpretate non come un processo irreversibile ma come un evento inscritto in una ricorrente condizione di crisi. Alle ricordate considerazioni espresse da Eliot in *Thoughts after Lambeth*, si associavano del resto quelle espresse da Dawson alla vigilia del secondo conflitto mondiale («to the Christian the world is always ending, and every historical crisis is, as it were, a rehearsal for the real thing»)<sup>24</sup> e quelle di Demant, che nel 1941 faceva riferimento a una crisi talmente intensa da risultare transitoria se rapportata a una concezione provvidenzialistica della storia: «The pain and tribulation of a crisis like this must be taken, not only as retribution, with all the tragic puzzles

---

<sup>21</sup> Sulla progettazione di questa serie di conferenze, organizzata nell'ambito delle iniziative culturali della BBC negli anni Trenta, e a cui avrebbe partecipato anche il filosofo John Macmurray, vd. A. Lawrie, *The BBC, Group Listening, and 'The Changing World'*, «Media History», 25/3 (2019), 279-291. Sulla rilevanza di questo ciclo di trasmissioni in relazione alle posizioni critiche assunte da Eliot nei confronti della tradizione umanista, vd. lo studio comparativo di L. Surette, *The Modern Dilemma. Wallace Stevens, T.S. Eliot, and Humanism*, London 2008.

<sup>22</sup> Su questo aspetto, vd. tra gli altri, M. Grimley, *Civil Society and the Clerisy: Christian Élités and National Culture, c.1930–1950*, in *Civil Society in British History: Ideas, Identities, Institutions*, ed. by J. Harris, Oxford 2005, 231-247.

<sup>23</sup> V.A. Demant, *The Religious Prospect*, London 1939, 200.

<sup>24</sup> Ch. Dawson, *Beyond Politics*, London 1939, 136.

which that involves, but as corrective».<sup>25</sup> Il tentativo di riaffermare i fondamenti spirituali dell'esistenza umana e di ristabilire un corretto equilibrio tra fede e ragione si inseriva dunque in una prospettiva interpretativa che a, partire dalla ricerca di una verità non contingente, era in grado di far risaltare il dualismo tra la dimensione terrena e quella trascendente. Soltanto ridimensionando il primato dell'economia, della politica e della scienza (variamente ricondotto al diffondersi nella modernità di un indiscriminato culto del successo) era infatti possibile interrogarsi sulla natura e sul destino dell'uomo, addentrandosi in quella sfera del pre-politico in cui Eliot rintracciava il più intimo legame intellettuale con Dawson e Demant (vd. *CP VIII*, 91).

Nella prima conferenza della ricordata serie *The Modern Dilemma (Christianity and Communism*, 16 marzo 1932) Eliot individuava quindi nella questione religiosa la radice delle numerose difficoltà che affliggevano l'epoca moderna e pur riconoscendo la pressione del problema economico, lo subordinava a quello morale e a quello religioso. Precisando di non rivolgersi esclusivamente a chi condivideva, anche soltanto potenzialmente, tali convinzioni, Eliot in modo apparentemente provocatorio invitava coloro che rifiutavano pregiudizialmente i suoi assunti a rivolgersi alla Russia, espressione di una diversa forma di religione, in grado di offrire ai propri adepti una causa sia pur erronea per cui sacrificarsi e quindi non contrastabile solamente sulla base di considerazioni materiali. Nel rilevare i limiti dei paesi occidentali – una partecipazione politica ridotta al solo momento elettorale, l'inefficacia delle ideologie tradizionali (conservatrici, liberali e progressiste), l'impossibilità di inventare una nuova religione in grado di competere con quella comunista – Eliot poneva quindi ai propri lettori un'irriducibile alternativa più volte riproposta nel corso degli anni Trenta: «There can only be the two, Christianity and communism: and there, if you like, is your dilemma. For dilemma is defined in the *Concise Oxford Dictionary* as “a position which leaves only a choice between equal evils”, and I fear that the majority of us do not want to choose either; at least, we do not want to go very far in either direction» (*CP IV*, 424).

Convinto dell'impossibilità di una conversione collettiva al cristianesimo, Eliot era in effetti intenzionato soprattutto a dimostrare la necessità di un'organizzazione cristiana della società che, realizzata parzialmente nell'Europa moderna, richiedeva nell'epoca contemporanea una mentalità diversa da quella medievale o conservatrice, in grado di sfruttare le conquiste della civiltà e di recuperare il sostrato spirituale dell'esistenza umana. Secondo Eliot, infatti, anche i 'non cristiani' avrebbero potuto cooperare a questo ideale, prendendo atto che le inevitabili restrizioni

<sup>25</sup> V.A. Demant, *Christian Strategy*, in *Malvern, 1941. The Life of the Church and the Order of Society. Being the Proceedings of The Archbishop of York's Conference*, London 1941, 123.

derivanti da questo nuovo modello, se confrontate con la libertà garantita dalla società liberale e secolare (troppo spesso confusa con la licenza), avrebbero in realtà incrementato le loro possibilità di scelta e la loro opportunità di conseguire gli autentici beni della vita umana, in virtù della loro natura antiperfettistica.

Sviluppando, sul piano politico, le considerazioni espresse nelle *Clark Lectures* del 1926 relative alla transizione dall'epoca medievale a quella moderna e al sopravvenuto predominio della psicologia sull'ontologia e del nominalismo sul realismo (cfr. *CP II*, 636), Eliot nel successivo intervento della serie *The Modern Dilemma (Religion and Science: A Phantom Dilemma)*, si soffermava in effetti sul controverso rapporto tra fede e scienza. Negando che il comunismo, pur fondato sul rifiuto del sovrannaturale, fosse una dottrina conciliabile con la scienza e attribuendo alla formula 'dittatura del proletariato' il valore di una sottile e seducente asserzione religiosa, egli rimarcava come l'espressione 'religione scientifica' fosse una vera e propria contraddizione in termini (sia a causa delle componenti emotive insite nel perseguimento di ogni scopo, sia per la conaturata incapacità della scienza di fissare obiettivi desiderabili). Sulla base di tale premessa, Eliot nel corso della conferenza sosteneva quindi che l'incidenza distruttiva esercitata dalle indagini scientifiche sulla fede non era una diretta conseguenza della scienza stessa ma delle, sia pur inconsapevoli, implicazioni delle teorie elaborate dai filosofi della modernità come Bacone – da lui definito nel saggio del 1929 *The Genesis of Philosophic Prose: Bacon and Hooker*, «one of the authors we must read in order to understand the modern world» (*CP III* 648) – e Cartesio che, come affermato nella recensione del 1928 a *Three Reformers* di Maritain, aveva segnato «the triumph of the mathematical specialist in philosophy; and the mathematical specialist, the biological specialist, and the emancipated theologian have taken turns in dominating philosophical thought for two hundred years» (*CP III*, 508). Secondo Eliot, infatti, nessuna invenzione era infatti in grado di condizionare l'atteggiamento degli uomini nei confronti delle religioni rivelate se non in presenza di un'atmosfera culturale di per sé contraria o favorevole alla religione, e analoghe considerazioni potevano essere estese alle disposizioni mentali di ogni singolo scienziato. Occorreva quindi utilizzare nel modo migliore le innovazioni della civiltà moderna, rifiutando due conclusioni speculari, ossia che la scienza costituisse un ostacolo per la religione o, alternativamente, che la scienza potesse essere assunta come un sostegno della fede religiosa.

Dopo essersi soffermato (in *The Search for Moral Sanction*, 30 marzo 1932) sui risultati conseguiti dalle discipline psicologiche e biologiche, nel conclusivo intervento per la serie *The Modern Dilemma (Building Up the Christian World)* Eliot, precisava nuovamente come la cura del mondo da lui auspicata non consistesse nella conversione dei singoli, nonostante



l'anima individuale costituisse l'unità di valore fondamentale e l'elemento discriminante tra il cristianesimo, da un lato, e il comunismo e qualsiasi altra religione dell'umanità, dall'altro. Così, dopo aver invitato i sostenitori del comunismo a un attento studio della dottrina di Comte (il tentativo di stabilire una religione dell'Umanità) li esortava a prendere atto delle «ingenious follies» di questa filosofia, evidenziando le paradossali implicazioni delle concezioni sociali cristiane: «The Christian view of society is, if you like, a paradox, for it is an organism in which each part has an equal value to the whole; but out of this paradox you can escape only into anarchism, on the one hand, or the opposite heresy, communism, on the other. And that gives you a further paradox; for anarchism and communism respectively, in suppressing half of the value of life, suppress the whole» (CP IV, 465). In effetti, la conversione di massa contestata da Eliot e da lui distinta da altre forme di aggregazione collettiva, non implicava un'adesione generalizzata al cristianesimo ma si basava sulla convinzione che ogni individuo potesse essere un cristiano fino a che avesse conservato il senso di un'identità personale, sociale, economica e morale.

Contrario all'ipotesi di un ritorno al passato, ritenuto un obiettivo impossibile o addirittura indesiderabile, Eliot riteneva che la soluzione da lui auspicata fosse più difficoltosa che impossibile, in quanto richiedeva un correlato impegno: conservare gli attuali benefici dell'uomo contemporaneo recuperando al tempo stesso i suoi originari valori spirituali: «Our task, then, is not antiquarianism; it is just the permanent task of making the permanent truths live in us in our own brief and particular moment of time» (CP IV, 466). Diventava quindi essenziale, per ogni teoria costituzionale, superare le convenzionali obiezioni relative al disinteresse delle religioni nei confronti delle ingiustizie sociali, ristabilendo quell'equilibrato rapporto tra la sfera terrena e quella sovrannaturale che, come affermato nelle *Clark Lectures* del 1926, era stato incrinato dal conflitto tra i Riformatori protestanti e i loro avversari: «They were all too absorbed in controversy to have time for speculation. Politics cannot wait. It is in such an age that the legal mind, rather than the theoretical mind, flourishes in theology» (CP II, 633).

Nel corso delle sue indagini sui processi formativi dell'Europa, anche Dawson, esaminando le alternanti fasi di declino e progresso della civiltà occidentale, ne evidenziava l'attuale condizione di incertezza, determinata dal primato assegnato al culto del successo per poi identificare nel recupero dei valori religiosi e morali della tradizione cristiana l'unica alternativa a una crisi sostanzialmente priva di precedenti.<sup>26</sup> In effetti, il 4 no-

---

<sup>26</sup> Per una più approfondita analisi di questi temi e più in generale sul contributo teorico di Dawson, vd. B.J. Birzer, *Sanctifying the World. The Augustinian Life and Mind of Christopher Dawson*, Front Royal 2007; *Eternity in Time. Christopher Dawson and The Catholic Idea of History*, ed. by S. Caldecott and J. Morrill, Edinburgh 1997; C. Scott, *A Historian and His World. A Life of*

vembre 1931, in *The Common Heritage of Europe* (intervento inaugurale delle conferenze svolte per la BBC e raccolte l'anno successivo in *The Modern Dilemma: The Problem of European Unity*) Dawson interpretava il complesso movimento dei cambiamenti in atto alla luce del seguente assunto: «Life necessarily implies change, but this does not mean that change always implies life. There is always a limit to the amount of change of which an organism is capable, and this is no less true of the social than of the physical organism». <sup>27</sup> Pur non essendo minacciata da una superiore civiltà, la società contemporanea era tuttavia esposta al pericolo di una decadenza generata dall'incapacità di controllare e adattarsi ai cambiamenti innescati dalla scienza e tale da rendere inefficaci sia le soluzioni reazionarie che quelle rivoluzionarie, fondate rispettivamente sul rifiuto o sull'accettazione indiscriminata del progresso. Apparentemente più praticabile, quest'ultima posizione implicava un'integrale rottura con il passato, ma postulando la creazione di un nuovo ordine meccanicistico finiva con il risultare più inverosimile di quella che invocava un ritorno al passato: «a man can change his way of life and adapt himself to new circumstances, but he cannot become a new person; and the same is true of societies and civilisations. Nor is it possible to construct a purely material civilisation based only on economic factors, for every society is essentially a human order and it must take account of the facts of human nature no less (but rather far more) than of the facts that are external to human life». <sup>28</sup>

In tale prospettiva, neanche la Russia sovietica, apparentemente un modello sociale fondato sul primato dell'economia e quindi tale da suffragare le ipotesi rivoluzionarie, poteva essere considerata un sistema esclusivamente materialistico, in quanto si ispirava a ideali di ordine morale (la giustizia sociale, l'uguaglianza) fino ad assumere i lineamenti di una nuova ortodossia. Nel rilevare le differenze esistenti tra la cultura della Russia e quelle dell'Europa occidentale, Dawson insisteva al tempo stesso sulla necessità di un ritorno, non rivoluzionario o reazionario ma costruttivo, ai principi originari della civiltà europea che, a sua volta, doveva essere sorretta da un'unità sociale in grado di riconciliare e coordinare la nuova organizzazione materiale con le tradizioni spirituali al fine di evitare il rischio di una decadenza. Sul piano più strettamente politico occorreva quindi abbandonare il falso dilemma tra nazionalismo e cosmopolitismo, ricorrendo a una soluzione alternativa, quella dell'ideale dell'unità europea intesa come una comunità spirituale composta da po-

---

*Christopher Dawson 1889-1970*, London 1984; A. Schwarz, *The Third Spring: G.K. Chesterton, Graham Green, Christopher Dawson, and David Jones*, Washington 2005; J.T. Stuart, *Christopher Dawson: A Cultural Mind in the Age of the Great War*, Washington 2022.

<sup>27</sup> Ch. Dawson, *The Modern Dilemma: The Problem of European Unity*, London 1932, 35.

<sup>28</sup> Ivi, 39-40.

poli che, formati dagli stessi influssi culturali, si richiamavano a quattro tradizioni comuni, quella cristiana (in grado di incidere anche sul tessuto di una società secolarizzata), quella dell'umanesimo, quella scientifica e quella politica ereditata dal mondo greco e romano. In particolare, soffermandosi sulle tradizioni democratiche e rintracciandone la radice nei principi aristocratici e la valenza politica nella difesa dei diritti individuali, Dawson ne contestava la tendenza a considerare il benessere economico come il fine ultimo della società, evidenziandone le differenze con le concezioni cristiane che al contrario assumevano come obiettivo primario la ricerca del regno di Dio. Le contraddizioni del sistema democratico erano in effetti dimostrate dalla stessa crisi contemporanea, non originatasi in una condizione di povertà ma all'interno della società più ricca mai esistita, incapace però di subordinare la ricerca dei beni materiali al perseguimento di quelli spirituali.

Il dilemma moderno era quindi incentrato sulla scelta tra gli ideali religiosi e quelli secolari, tra una concezione spirituale e una materialistica della vita umana e in questo senso Dawson metteva in risalto i nessi di contiguità tra il totalitarismo e lo stato moderno, nella consapevolezza che la progressiva politicizzazione della società e della cultura, unita all'accentramento economico e amministrativo e alla crescente pressione esercitata sulla sfera individuale, non fosse un fenomeno esclusivo delle nuove dittature del ventesimo secolo, ma derivasse dalla degenerazione dei principi dello stato liberale e in particolare dalla tendenza a negare la valenza sociale del cristianesimo. Il richiamo alle convergenze tra totalitarismo e democrazie liberali non si traduceva però in una loro indiscriminata equiparazione o in una negazione del carattere di originalità del totalitarismo. La nuova epoca, al contrario, non doveva semplicemente fronteggiare la minaccia delle orde primitive e barbariche, ma la sfida di un movimento dotato di risorse tecniche e scientifiche la cui azione non era più diretta contro una società decadente, a cui era però offerta l'alternativa di una salvezza garantita dalla Chiesa, ma operava sul tessuto di un mondo vigoroso, privo di pietà nei confronti dei deboli, dominato dal culto del successo e in cui si era generata una nuova religione, vera e propria inversione della morale cristiana e paragonabile solamente all'apocalisse.<sup>29</sup> Queste analisi a loro volta erano avvalorate dal riferimento ai principi di una legge naturale che, messa in discussione nel corso della modernità sul piano teologico e politico, non poteva essere concepita come a «readymade code of rules which everyone everywhere admits» ma doveva essere commisurata ai mutamenti del senso morale:

The revolt against Natural Law did not only spring from the otherworldliness of Luther and the Reformers. It found an even more powerful

---

<sup>29</sup> Vd. Ch. Dawson, *The Judgment of the Nations* (1942), Washington 2011, 90, 100.

support in the worldliness of the Renaissance statesmen and thinkers. Already before the Reformation Machiavelli had produced his *Intelligent Man's Guide to Politics* which studies the art of government as a non-moral technique for the acquisition and maintenance of power, thus depriving the state of its religious character as the temporal organ of divine justice and making the interests of the state the supreme law by which all political acts must be judged.<sup>30</sup>

In effetti, già in *The Modern Dilemma*, dopo aver individuato il significato più autentico del cristianesimo nella mediazione tra l'ordine spirituale e la realtà terrena, Dawson ne riconosceva la capacità di realizzare un progressivo equilibrio tra il permanente e il transitorio, finalizzato alla redenzione degli uomini, alla loro liberazione dalla schiavitù delle forze materiali e alla ricostituzione dei tradizionali vincoli spirituali. Ancora una volta, l'ammirazione per la sintesi medievale tra fede e ragione, non impediva a Dawson di rilevare come nella sua reazione alla sfida della cultura rinascimentale la Chiesa non fosse riuscita a preservare la propria unità, e la conseguente divaricazione tra la sfera privata (in cui era stata relegata la fede) e quella pubblica, incanalandosi su una progressiva secolarizzazione. Tuttavia, l'eredità del cristianesimo, preservata inconsapevolmente all'interno della civiltà occidentale e di cui i movimenti liberali, democratici e umanitari avevano assorbito gli ideali sociali e morali, era ancora in grado di recuperare la propria incidenza originaria, a condizione di rinnovare la propria unità e il senso della propria missione terrena: «The Christianity of the future must be a social Christianity that is embodied in a real society, not an imaginary or invisible one».<sup>31</sup> A questa perentoria affermazione si associavano sia l'insistenza sulla necessità di ristabilire il valore universale di una chiesa indipendente, di cui il cattolicesimo rappresentava l'espressione più autentica, sia il riconoscimento di quei legami di reciprocità tra il cristianesimo, l'Europa e la Chiesa Cattolica ritenuti indispensabili allo sviluppo di una civiltà occidentale che tuttavia non potevano essere oggetto di una indiscriminata identificazione.<sup>32</sup> Rifiutando l'ipotesi di un ritorno al cristianesimo motivato da considerazioni di ordine politico e la condanna degli sterili tentativi di creare una religione artificiale di tipo sociale e politico, Dawson prefigurava gli stessi assunti elaborati da Eliot nel saggio *Notes towards a Definition of Culture* (1943) e ancora una volta subordinati alla luce di una scansione storica fondata sui dilatati confini della modernità:

In Greece there appears to have been a development of the philosophical mind with which the religious consciousness failed to keep pace: hence the problems of the Greek dramatists, and the eventual hypertrophy of scepticism. For the less speculative Romans, what happened was

<sup>30</sup> Ivi, 95.

<sup>31</sup> Ch. Dawson, *The Modern Dilemma...*, 110.

<sup>32</sup> Vd. ivi, 111.

rather the failure of the religious pattern to develop with their expanding political organization. In the mediaeval world a European synthesis of religion and philosophy, of faith and free enquiry, of devotion and art, appeared to reach, with a precarious tension between Church and State, its nearest approximation. And it was in the disintegration of a culture, that, with the Renaissance, began the efflorescence of what the nineteenth century, already somewhat retrospectively, was to call "culture." (CP VI, 344)

Se le osservazioni di Eliot erano condotte dalla prospettiva di un letterato intenzionato a far risaltare le relazioni esistenti tra i diversi ambiti dell'esistenza umana, e se gli studi di Dawson avevano privilegiato una ricostruzione metastorica delle dinamiche culturali e religiose dell'Europa, le riflessioni di Vigo Auguste Demant, ne rappresentavano la premessa e, a un tempo, il prolungamento teologico.<sup>33</sup> Sacerdote della Chiesa di Inghilterra e professore di *Teologia morale e pastorale* a Oxford, Demant attribuiva infatti alla Chiesa una precisa responsabilità sul piano terreno, determinata dalla sua competenza sulle questioni relative alla natura del governo, alla libertà della persona, alla giustizia economica e alla ripartizione della proprietà secondo finalità legittimate dalla stessa essenza del cristianesimo.

Interpretando la secolarizzazione del proprio tempo come la conclusione di un processo avviato quattro secoli prima, Demant ne individuava il tratto qualificante nella separazione istituita tra i vari ambiti del sapere umano (arte, politica, cultura, storia), ognuno dei quali soggetto alle leggi di una ragione assoluta e di un progresso destinato a realizzarsi indipendentemente da qualsiasi azione degli individui. Questo atteggiamento umanistico condizionava a suo avviso anche coloro che, pur credendo ancora nell'esistenza di Dio, lo riducevano a un'entità immanentizzata con l'unico scopo di legittimare e purificare il proprio impegno terreno.<sup>34</sup> Imputando alla Chiesa di essersi limitata a consacrare l'autonomia della società finendo però con l'assimilarsi ad essa, o alternativamente di aver divorziato dalla società rinunciando al proprio ruolo di guida, Demant rilevava come questi due errati atteggiamenti avessero agevolato l'ascesa dei moderni stati totalitari, vere e proprie creazioni umane di una religione non cristiana in cui potevano essere incluse non solamente le dittature

---

<sup>33</sup> Per una ricostruzione del percorso intellettuale di Demant vd. I.S. Markham-Ch. Faulstich, *V.A. Demant in Context; Assessment and Critique*, in V. A. Demant, *The Penumbra of Ethics. The Gifford Lectures of V.A. Demant with Critical Commentary and Assessment*, ed. by I.S. Markham and Ch. Faulstich, Eugene (Oregon) 2019, 3-71, 303-337. Sul pensiero di V.A. Demant, vd. anche A. Arciero, *Echi rosminiani. Società e politica nelle riflessioni di V.A. Demant*, in «Res Publica», 6/2013, 51-77; Id., «Il dogma e la dottrina»: *Vigo Auguste Demant e il confronto tra totalitarismo e liberalismo*, in *Storia cultura politica e relazioni internazionali. Studi in onore di Giuseppe Ignesti*, a cura di T. Di Maio e G. Malgeri, Soveria Mannelli 2015, 15-48.

<sup>34</sup> Vd. V.A. Demant, *The Church and Society Today*, in «The Listener», 28, n. 717 (8 Oct. 1942), 470.

e i regimi a partito unico, ma persino le società democratiche se dominate dalla tendenza ad asservire la scienza, la religione, l'educazione e le attività ricreative all'esigenza di un'artificiale coesione sociale. Come Eliot – che in *The Idea of a Christian Society* (1939) riconosceva a tutti il diritto a conseguire il fine naturale dell'uomo, riservando il diritto alla beatitudine ultraterrena a chi era in grado di vederlo –, anche Demant insisteva sulla compatibilità tra la fede (che grazie alla rivelazione consentiva di accedere all'ordine divino) e la ragione (a cui era invece riservata una più limitata ma comunque veritiera comprensione dell'ordine naturale). Soltanto in questo modo sarebbe stato possibile costruire una società cristiana in grado di fronteggiare i distinti, ma potenzialmente convergenti, pericoli innescati dal liberalismo, espressione di un relativismo dialettico, e dal totalitarismo che aveva segnato il trionfo del determinismo storico: «Both the eviscerated liberal societies and the violent dictatorial ones represent conflicting movements of a phase in which it was virtually disbelieved that man is a real kind».<sup>35</sup>

In effetti, secondo Demant, la spiegazione dei processi di secolarizzazione doveva essere rintracciata nella libertà che Dio aveva concesso all'uomo, ma che quest'ultimo (in un eccesso di superbia e condizionato dal peccato originale) aveva deformato, svincolando la scienza da qualsiasi finalità etica, ignorando che il mondo era il risultato di un disegno divino e svuotando la nozione di democrazia liberale di quei contenuti morali comprensibili solamente se ricondotti all'esistenza di Dio. La distinzione tra scopi e comportamento, da un lato, e presupposti e convinzioni interiori, dall'altro, si traduceva nello scarto esistente tra la dottrina di una data epoca (la quale si svolgeva sul piano della consapevolezza) e i suoi dogmi, che invece, rientrando nell'ambito della coscienza, ne costituivano lo schema di riferimento attraverso cui diventava possibile un'interpretazione della realtà. Esplicitamente mutuata da T.E. Hulme, la differenza tra dottrina e dogma costituiva, sempre secondo Demant, la modalità attraverso cui potevano essere ricostruite e interpretate le dinamiche evolutive del 'liberalismo', le sue controverse relazioni con il cristianesimo e le ragioni del loro sopravvenuto contrasto.<sup>36</sup>

Svincolatosi progressivamente dall'originaria aderenza ai principi del diritto naturale, il liberalismo aveva sostituito al criterio di verità la ricerca di un compromesso, postulando il primato della politica, favorendo l'affermazione delle concezioni soggettivistiche e relativistiche, antepo- nendo al rispetto della persona le istanze dell'individualismo, deprivando la nozione di libertà dei suoi fondamenti costitutivi (il senso di uno scopo e il rispetto della dignità umana) e, infine, affermando la superiorità del divenire rispetto all'essere. Il riconoscimento della natura duale

<sup>35</sup> V.A. Demant, *Theology of Society: More Essays in Christian Polity*, London 1947, 71.

<sup>36</sup> Vd. Id., *The Religious Prospect...*, 22-23.

dell'essere umano, entità partecipe del divenire ma caratterizzata dalla presenza di un elemento eterno tale da giustificare la prevalenza dei propri diritti su quelli della società, aveva lasciato spazio nell'epoca moderna a un dogma antitetico, che negando la realtà dell'essere o riducendola a una funzione del divenire, aveva trasformato gli uomini in «a fragmentary part of the collective whole»<sup>37</sup>. Di fronte a questo sviluppo, ritenuto inevitabile in una società che aveva abdicato alla propria eredità cristiana ma a cui la Chiesa doveva comunque opporsi in virtù della sua aderenza al principio di libertà, non era sufficiente intraprendere un'azione di contenimento e opposizione, ma occorreva impegnarsi per superare questa nuova fase storica e cercare di costruire una nuova organizzazione sociale, più solida di quella liberale.

Nel rivendicare, contro le tendenze accentratrici del totalitarismo, la separazione esistente tra religione, politica ed economia, Demant specificava come proprio questo criterio avrebbe consentito di istituire tra questi tre ambiti una reciproca collaborazione, preservando quella dimensione di libertà che l'ingannevole unificazione attuata dalle nuove tirannie aveva al contrario soffocato. Politica, religione ed economia, pur nella loro distinta identità, convergevano in un punto di unità, quello dell'uomo, creatura divina, che in ognuna di queste sfere poteva realizzare i suoi bisogni, a condizione di rispettarne l'autonomia e l'indipendenza nell'organizzazione della propria vita sociale.

### 3. *Un dibattito 'conclusivo'*

Intravedendo nel totalitarismo, punto focale delle loro indagini, un'occasione di riscatto, Eliot, Dawson e Demant si sarebbero costantemente impegnati in un'azione pratica finalizzata alla riabilitazione intellettuale del cristianesimo e in un dialogo con diverse confessioni religiose e con il mondo laico prolungatosi anche dopo il secondo conflitto mondiale. Eliot che, come direttore editoriale del «Criterion», aveva più volte sollecitato la loro collaborazione alla rivista, avrebbe infatti partecipato con Demant sia alla Conferenza di Malvern del gennaio 1941 sia alla stesura del volume collettaneo del 1945 *Catholicity: A Study in the Conflict of Christian Traditions in the West*, concepito come un'inchiesta finalizzata a una riconciliazione tra le posizioni cattoliche e protestanti. In precedenza, Dawson e lo stesso Eliot avevano invece offerto il loro sostegno al *Moot*, associazione promossa da J.H. Oldham dopo la Conferenza di Oxford del 1937 allo scopo di avviare una discussione sulle questioni educative, sociali economiche e culturali tra intellettuali di diversa ispirazione

---

<sup>37</sup> Ivi, 57.

religiosa e politica e a cui sarebbe intervenuto, sia pur occasionalmente, anche Demant.<sup>38</sup>

Proprio in occasione della prima riunione del *Moot* (aprile 1938), si registrava una inaspettata divergenza tra le posizioni di Eliot e Dawson. Facendo riferimento alle possibili forme di organizzazione sociale (la distinzione tra Chiesa, comunità e stato, una dittatura della Chiesa, o la contrapposizione tra le istituzioni ecclesiastiche e quelle terrene), Dawson individuava la soluzione definitiva di tale questione in «a totalitarian Christian Order» che, identificandosi nell'avvento del regno di Dio, avrebbe però richiesto un'azione a lungo termine.<sup>39</sup> A tale affermazione, come riportato nel resoconto ufficiale dell'incontro, avrebbe fatto seguito la drastica reazione di Eliot («the best thing a Christian totalitarian state could do would be to abdicate») motivava dalla distinzione tra una concezione totalitaria della comunità e quella proposta dal Cristianesimo, non fondata su relazioni gerarchiche ma sul riconoscimento delle organizzazioni locali, la cui funzione era pericolosamente messa in pericolo dalle attuali tendenze economiche: «There was a great psychological danger in welding people together without local distinction. It could let loose terrible demonic forces in mass-hysteria which was given pseudo-religious sanction».<sup>40</sup> L'interlocutoria precisazione di Dawson<sup>41</sup> non sarebbe stata sufficiente a indirizzare su contenuti più concilianti la discussione, come testimoniato dalle perplessità avanzate di W.H Moberly e dalle ulteriori indicazioni di Eliot.

T.S. Eliot replied that there was no single formula. There was bound to be a number of different attitudes to specific questions. We had to take such action as seemed right on this, even though we might feel it would make little real difference. We must get to know what is going on, for people do not know might come to want totalitarian conditions without knowing what they were asking for. We might get totalitarian conditions by certain definite and obviously acceptable reforms of specific abuses.<sup>42</sup>

Una più equilibrata incisiva e convincente, seppur differita, risposta ai dubbi dell'autore della *Terra desolata* sarebbe stata però avanzata da

---

<sup>38</sup> Per le trascrizioni delle minute degli incontri organizzati dal *Moot*, vd. *The Moot Papers. Faith, Freedom and Society 1938-1944*, ed. by K. Clements, London 2010. Sull'attività dell'associazione vd. M. Grimley, *Civil Society and the Clerisy...*, 231-247; J. Kurlberg, *Christian Modernism in an Age of Totalitarianism. T.S. Eliot, Karl Mannheim and the Moot*, London 2019.

<sup>39</sup> Vd. *The Moot Papers...*, 52-53.

<sup>40</sup> Ivi, 54-55.

<sup>41</sup> «Christopher Dawson agreed with this but stated that it was a fact and not simply a danger we had to face. Ordinary local life is absorbed and could never again be what it was. The nation used to be a federation of communities. Italy was the only totalitarian state in which this type of nation still existed and in which totalitarianism had still some relation to the Rechtsstaat». Ivi, 55.

<sup>42</sup> *Ibid.*



Dawson circa due decenni più tardi, quando rivendicando al cristianesimo la totalitaria ambizione di proclamare la propria autorità sull'intero complesso della vita umana, depurava tale pretesa da ogni valenza politica, indicando nella distinzione tra Chiesa e Stato e tra l'ordine temporale e quello spirituale il fattore decisivo della irriducibilità del cattolicesimo alle forme di dominio politico di tipo secolare:

Of course, if it is totalitarian to claim authority over the whole of human life, then Christianity is totalitarian and so are all the other world religions. But this is a misuse of terms, for totalitarian is essentially a political concept and implies a totalitarian state, whereas the fundamental distinction which Christians make between Church and State and spiritual and temporal authority is the opposite of totalitarian and is perhaps the only ultimate defense of man's spiritual freedom against the totalitarian challenge and the growing pressure of the secular state.<sup>43</sup>

Un'affermazione, quest'ultima, sicuramente convergente con le posizioni di Eliot che, dopo aver escluso Roma dall'elenco di città scelte per raffigurare in *The Waste Land* la disgregazione della civiltà occidentale, nel 1933 in *Catholicism and International Order* aveva fornito una più esplicita motivazione di tale scelta: «I believe that the Catholic Church, with its inheritance from Greece and from Israel, is still, as it always has been, the great repository of wisdom» (CP IV, 536). Il richiamo all'esigenza di una conciliazione tra fede e ragione, compromessa dal venir meno dell'unità religiosa costituiva in tal senso l'unica alternativa alle irrisolte tensioni di una prolungata modernità aperta dalla Riforma protestante, contraddistinta dalle riverberazioni di una lunga 'Rinascenza' e di cui l'Ottocento («an age which enjoyed the benefits, and wasted the stores, of preceding epochs»; CP II, 749) rappresentava un momento di condensazione proteso verso la contemporaneità: «We have to adapt our minds to a new age – new certainly to this extent, that the nineteenth century gave us a very inadequate preparation for it» (CP III, 287).

*Breve sintesi:* Negli anni tra le due guerre mondiali – inserendosi nel dibattito tra classicismo e romanticismo e nella polemica contro Rousseau avviata da Irving Babbitt e soprattutto da T.E. Hulme –, T.S. Eliot, Christopher Dawson e V.A. Demant avviano un'indagine sui rapporti tra religione e politica articolata su una condivisa visione storica. Attribuendo alla fine dell'unità religiosa la valenza di una cesura tra l'epoca classica e medievale, da un lato, e quella moderna dall'altro, Dawson, Eliot e Demant elaborano la concezione di un 'lungo Rinascimento' le cui riverberazioni si erano prolungate fino alla tarda età moderna culminando nella crisi della tradizione occidentale e nell'esperienza dei totalitarismi.

---

<sup>43</sup> Ch. Dawson, *Civilization in Crisis* (1956), in Id., *The Historic Reality of Christian Culture: A Way to the Renewal of Human Life*, New York 1965, 87.

*Parole chiave:* Rinascimento, modernità, crisi, religione, politica, totalitarismi

*Abstract:* In the years between the two world wars –adding themselves in the debate between classicism and romanticism and in the polemic against Rousseau started by Irving Babbitt as well as by T.E. Hulme–, T.S. Eliot, Christopher Dawson and V.A. Demant elaborate a religious and political survey articulated on a shared historical vision. Attributing to the end of religious unity the value of a caesura between the classical and medieval era, on the one hand and the modern era, on the other, Dawson, Eliot and Demand develop the conception of a 'long Renaissance' whose reverberations had extended into the late modern age culminating in the crisis of the Western tradition and the experience of totalitarianisms.

*Keywords:* Renaissance, modern age, crisis, religion, politics, totalitarianism

Margherita Sciancalepore

## LEGGERE PONTANO A NAPOLI NEL SETTECENTO: LE TRADUZIONI DI MICHELANGELO GRISOLIA

**N**ella storia della tradizione culturale meridionale, e specificatamente napoletana, spiccano due secoli, il XV e il XVIII, che seppur lontani nel tempo evidenziano elementi di affinità e continuità: dopo la conclusione della parabola aragonese, infatti, a quasi tre secoli di distanza il Regno conservava ancora peculiari caratteri di autonomia – quando non di isolamento – e si preparava a diventare il fulcro di una stagione originale e tuttora difficile da definire nella sua complessità. Accolte le istanze di rinnovamento promosse dal movimento dei *philosophes*, gli intellettuali, rivolgendo lo sguardo alla specificità del loro contesto politico, economico e sociale e proiettandolo al contempo verso il benessere collettivo da conseguire attraverso il progresso e il cambiamento, sono stati ispiratori e sostenitori di una vivace corrente di idee non prive di una ricaduta pratica, suggerite, o meglio fornite in «soccorso» secondo Gaetano Filangieri, alla monarchia borbonica affinché, realizzandole, desse vita ad un governo finalmente illuminato.<sup>1</sup> Una collaborazione auspicata e inizialmente condivisa, destinata però a passare, per utilizzare le parole di Croce, dall'«idealismo monarchico» all'«idealismo democratico»<sup>2</sup> e a sfociare nella congiura antimonarchica del 1794, nella rivoluzione del 1799 e nella breve ma drammaticamente intensa esperienza repubblicana che di quei tentativi progressisti e riformatori avrebbero decretato la crisi e l'epilogo.

---

<sup>1</sup> Per un quadro storico-culturale dell'Illuminismo meridionale, si segnalano alcuni titoli fondamentali: *Illuministi italiani, V. Riformatori napoletani*, a cura di F. Venturi, Milano-Napoli 1972; A. M. Rao, *Il regno di Napoli nel Settecento*, Napoli 1983 (stampa 1984); G. Galasso, *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli 1989; S. Martelli, *La floridezza di un reame. Circolazione e persistenza della cultura illuministica meridionale*, Salerno 1996; V. Ferrone, *L'Illuminismo italiano e la rivoluzione napoletana del '99*, in «Studi storici», 40 (1999), 993-1008; «È delle parole, quel che dei colori». *La ragione retorica da Giambattista Vico a Gaetano Filangieri*, Milano 2016; *Illuminismo e Settecento riformatore. Un lessico per la contemporaneità*, a cura di G. M. Anselmi, G. Ruozi e S. Scioli, Bologna 2020.

<sup>2</sup> B. Croce, *La Rivoluzione napoletana del 1799. Biografie, racconti, ricerche*, Napoli 1998, 22.

Sorvolando sia sul dibattito storico intorno ai principi propulsivi – realistici o utopistici che fossero – che hanno dato origine a questo confronto tra intellettualità e potere, sia sulle ragioni, variamente individuate e interpretate, per le quali nella seconda metà del Settecento gli illuministi napoletani smisero di fornire il loro contributo ideologico al governo borbonico per divenirne oppositori e reazionari, è tuttavia necessario richiamare alcuni aspetti che costituiscono le basi su cui poggia l'intero impianto critico presentato in queste pagine.

Anzitutto non sarà scontato segnalare la lezione di Antonio Genovesi circa l'importanza della conoscenza e dell'istruzione come strumenti indispensabili per il raggiungimento della felicità, sia collettiva che individuale. La filosofia 'pratica' dimostrata nei suoi scritti, a partire dal *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, risolve il problema gnoseologico in termini di utilità da raggiungere con la divulgazione delle scienze fisiche, valide a comprendere l'esistente, e delle scienze morali che, indagando etica, economia e politica, garantirebbero il miglioramento delle condizioni sociali. Affinché si potesse attivare il processo di crescita auspicato, per Genovesi il sapere non poteva che essere veicolato da un codice accessibile e identitario, e perciò in lingua italiana.<sup>3</sup>

In secondo luogo, va menzionata l'influenza esercitata dall'associazionismo massonico, introdotto a Napoli dagli ufficiali dell'esercito borbonico negli anni Trenta dopo la conquista del trono da parte di Carlo, e divenuto, nel volgere di alcuni decenni, «da fenomeno d'importazione [...] fattore interno».<sup>4</sup> Vale la pena ricordare, inoltre, che Maria Carolina d'Austria, divenuta moglie del futuro re Ferdinando IV e trasferitasi a Napoli, aveva sostenuto la Libera Muratoria con cui sperava di poter realizzare il sogno di un dominio imperiale asburgico. Sarebbero stati i tumulti parigini, rivelando la rischiosa potenzialità di quelle società, a decretare il cambiamento in chiave repressiva delle posizioni della regina, quando ormai l'azione di rinnovamento e proselitismo era stata pienamente avviata dai cosiddetti «illuministi-riformatori-massoni»<sup>5</sup> quali Francesco Mario Pagano, Domenico Cirillo e Antonio Jerocades, quest'ultimo responsabile dell'introduzione nel sistema muratore della struttura delle logge 'alla marsigliese'.

In questa polveriera di stimoli culturali, negli anni più turbolenti del Settecento, si colloca la pubblicazione a Napoli de *I doveri del principe* nel 1784, de *Il*

---

<sup>3</sup> Sul pensiero e sulla produzione di Genovesi si segnalano i contributi di Cristina Passetti, tra i quali "Saper leggere e scrivere, ed un poco d'abbaco": il modello sociale di Antonio Genovesi, in *Modelli d'oltre confine. Prospettive economiche e sociali negli antichi Stati italiani*, Roma 2009, 131-146; *Una fragile armonia: felicità e sapere nel pensiero di Antonio Genovesi*, in «Rivista storica italiana», 121 (2009), 857-868; *Utili scienze e lingua nazionale nel programma di riforme di Antonio Genovesi*, in «Philosophia. Bollettino della Società Italiana di Storia della Filosofia», 1 (2009), 133-154.

<sup>4</sup> C. Passetti, *Verso la Rivoluzione. Scienza e politica nel Regno di Napoli (1784-1794)*, Napoli 2007, 209.

<sup>5</sup> Passetti, *Verso la Rivoluzione...*, 215.

*principe eroe* nel 1786 e de *L'eroe domestico* nel 1787, rispettivamente traduzioni del *De principe* e dei due libri del *De fortitudine* realizzate da un quasi sconosciuto Michelangelo Grisolia. Benché poco nota, la figura di Grisolia riunisce nel suo profilo biografico tutti i fattori precedentemente rievocati: egli è stato infatti un abate nato e attivo nel Regno borbonico, un docente di etica e politica, e un massone amico, peraltro, di Jerocades. Sebbene l'attività culturale dell'abate non abbia conosciuto una larga fortuna, è possibile però ipotizzare le ragioni e provare a comprendere gli intenti dell'operazione editoriale messa in atto rispondendo a tre domande: perché, tra gli autori della tradizione letteraria, in particolare meridionale, abbia optato per il Pontano; perché, all'interno della produzione trattatistica dell'umanista, la scelta sia ricaduta sul *De principe* e sul *De fortitudine*; perché, infine, abbia deciso di pubblicare queste due opere in traduzione, pur conservando il testo originale latino a fronte.<sup>6</sup>

Quanto al primo interrogativo, limitarsi a giustificare la predilezione per Pontano con il semplice e ovvio riconoscimento della sua celebrità risulta metodologicamente insufficiente a risolvere la questione. Di certo doveva essere ancora stimato come l'autore che aveva contribuito alla rinascita culturale del XV secolo dando lustro al regno di Napoli e alla corona aragonese, e come tale Genovesi, proprio nel *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, l'aveva inserito tra le glorie 'nazionali' emblemi del mecenatismo dei signori:

Fontanelle [...] avea ragion di dire che i monarchi hanno un non so che d'onnipotenza sugli spiriti de' loro sudditi, in guisa che basti ch'essi sappian volere, perché quelli diventino nel più eccellente grado tutto ciò ch'essi vogliono. [...] Il vide l'Italia nostra, quando il grande Alfonso re di Napoli, l'augusta casa de' Medici, la magnanima d'Este e la serenissima repubblica di Venezia amarono e protessero le belle arti e le scienze. Pontano, il nostro Platone; Michelangelo Buonarroti, l'Apelle insieme e il Fidia d'Italia; l'Ariosto, l'Omero; e il Galileo, il nostro grande Archimede, coll'infinita nobile e gentil turba che li sieguono dappresso, saranno gli eterni monumenti della magnanimità di Alfonso di Castiglia, di Lorenzo de' Medici, del cardinal d'Este e della saggia repubblica di Venezia.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Ho avuto modo di presentare alcune notizie biografiche su Grisolia e di illustrare i principi del suo sistema speculativo, ispirati dalle teorie di Grozio, Pufendorf e Muratori, nel contributo *Note sulla fortuna del Pontano nel Settecento*, in *Acta Conventus Neo-Latini Vindobonensis*. Proceedings of the Sixteenth International Congress of Neo-Latin Studies (Vienna 2015), General Editors A. Steiner-Weber and F. Römer, Leiden-Boston 2018, 641-646; da segnalare anche F. S. Minervini, *Michelangelo Grisolia, un pontaniano alla fine del Settecento*, in «Critica letteraria», 175 fasc. 2 (2017), 329-347. Le pagine accolte nella presente rivista sono parte di un'indagine più ampia che affronterà anche le caratteristiche testuali e il valore artistico di tali traduzioni.

<sup>7</sup> A. Genovesi, *Ragionamento sopra i mezzi più necessari per far rifiorire l'agricoltura del p. abate d. Ubaldo Montelatici della congregazione lateranense [...] con un discorso di Antonio Genovese regio professore d'etica "Sopra il vero fine delle Lettere e delle Scienze", il tutto dedicato al signor D. Bartolommeo Intieri*, per

Ritengo, altresì, che non vadano trascurate alcune affermazioni di Grisolia disseminate tra le proprie pagine. Nella prefazione ai ‘dotti’ presente ne *Il principe eroe* leggiamo espressa la convinzione che ad essi non sarebbe dispiaciuta l’«industria, e la cura [...] di metter in veduta le opere, e le idee nette degli antichi pensatori, dal tempo e molto più dalla non curanza generale del secolo, oscure molto».<sup>8</sup> A questa generica accusa rivolta contro la superficialità dell’epoca si aggiunge un commento in cui, a proposito della considerazione dell’umanista relativa a ciò che permette alla natura di conservare se stessa o che, al contrario, la danneggia, si legge: «Il nostro autore fece dunque uso di quei principi di gius naturale molto tempo prima degli Oltramontani. Perché dunque apprezzar tanto le merci che ci vengono da fuori, e tener a vile i nostri prodotti? Italia, Italia!».<sup>9</sup> Più significativa è poi una sintetica *recensio* delle stampe, quasi una nota al testo, presente ne *I doveri del principe*, in cui Grisolia informa il lettore di aver consultato per il suo lavoro l’aldina del 1518 e la basiliense del 1556, ma denuncia la scarsa reperibilità delle edizioni pontaniane che «son fatte ben rare, e si rinvencono nelle sole Biblioteche grandi».<sup>10</sup> Dunque, stando alle parole del traduttore, nel Settecento Pontano era un autore poco letto e non adeguatamente valorizzato,<sup>11</sup> che rischiava di diventare un esponente di nicchia della letteratura italiana, se non addirittura di essere dimenticato.

Di qui la decisione di dare alle stampe, in una forma nuova, il *De principe* e il *De fortitudine*. Anche di fronte a questa mirata preferenza, non basta limitarsi a motivarne il criterio di selezione attribuendolo esclusivamente alla consolidata tradizione che già in fase incunabolistica, con l’edizione del 1490, aveva visto le due opere accostate per volontà del loro autore. La visione complessiva dell’operazione, in particolare i dedicatari delle traduzioni e il contenuto delle stesse,

---

Giovanni di Simone, Napoli 1753, XXXVII-XXXVIII. Il testo dell’opera è consultabile anche nella recente edizione per le cure di Nicola D’Antuono (Angri 2014).

<sup>8</sup> *Il principe eroe di Gio. Gioviano Pontano ad Alfonso d’Aragona duca di Calabria. Traduzione di Michelangiolo Grisolia con sue annotazioni storiche, critiche, morali e politiche e col testo latino a fronte. Si premette un Discorso ai Dotti, ed una Dissertazione preliminare; e si aggiunge in fine la traduzione del libro di Plutarco “Ad principem ineruditum”, nella Stamperia Reale, Napoli 1786, XIV.*

<sup>9</sup> *Il principe eroe...*, 36.

<sup>10</sup> *I doveri del principe di Gio. Gioviano Pontano ad Alfonso duca di Calabria. Traduzione di Michelangiolo Grisolia con sue annotazioni storiche, critiche, morali e politiche e col testo latino a fronte*, presso Michele Morelli, Napoli 1784, 204, n. 1.

<sup>11</sup> Nella medesima nota a *I doveri del principe* sopra citata, Grisolia ribatte il giudizio negativo che aveva avuto modo di leggere in *Biblioteca napoletana, et apparato a gli buomini illustri in lettere di Napoli, e del Regno [...] opera del dottor Nicolò Toppi patrizio di Chieti, Archivario per S. M. Cattolica del Grande Archivio della Regia Camera della Summaria. Divisa in due parti [...]*, appresso Antonio Bulifon, Napoli 1678, 152: «Lo stile del Pontano nella storia, per ragione della gravità, non soddisfa al gusto di Niccolò Toppi: ma se io non m’inganno, non vi ha cosa più propria né più nitida. Egli sembra parte dell’aureo secolo»; una simile critica ai detrattori del Pontano si legge anche in *Il principe eroe...*, XXVII, n. 1.

suggeriscono piuttosto di considerare un interesse da parte del Grisolia che, in senso lato, si potrebbe definire didascalico. *I doveri del principe*, il *Principe eroe* e *l'Eroe domestico* sono infatti dedicati ad altrettanti membri della famiglia reale, rispettivamente a Maria Carolina d'Austria, al sovrano Ferdinando IV e all'erede Francesco di Borbone, ciascuno dei quali destinatario di un messaggio e di un insegnamento.

L'invito rivolto a Maria Carolina parte dall'assunto secondo cui tutti i membri delle comunità sociali devono aspirare alla concordia e alla felicità, obiettivi che possono essere raggiunti e realizzati unicamente se dai singoli vengono riconosciute le responsabilità individuali e assolte le specifiche mansioni. In sintonia con lo spirito del proprio tempo e in linea con le indicazioni 'utilitaristiche' del pragmatismo genovesiano, Grisolia allude in questa premessa ad una cosiddetta 'teoria dei doveri' valida per tutti i componenti del corpo politico, anzi ancor più necessaria a chi quel corpo deve governarlo. In tal senso, i trattati *ad institutionem principis* composti da Pontano ad uso del discepolo Alfonso II rispondevano perfettamente a questa esigenza, perché, secondo una duplice metafora dello specchio elaborata dall'abate, nei precetti dell'umanista i Borboni avrebbero visto riflessa l'immagine del perfetto monarca, incarnata la quale avrebbero essi rappresentato per i sudditi, di rimando, una figura da osservare. A conferma della fiducia riposta nella formazione dei sovrani e nell'educazione civile, va segnalato che nel 1783, un anno prima della pubblicazione de *I doveri del principe*, Grisolia aveva dedicato sempre a Maria Carolina un proprio *De principe* in latino e successivamente, nel 1789, diede alle stampe un volume di *Doveri del soldato*, argomento di certo insolito per un ministro della Chiesa e forse divulgato anche dall'autore con qualche perplessità, se si considerano le parole di Antonio Jerocades che, in un'epistola in versi intitolata *Tullo Ostilio*, gli aveva scritto: «No, non disdice a te, che sei Levita, / Predicar la Virtù fra gente armata».<sup>12</sup>

Sul concetto di virtù sono incentrate anche le dediche a Ferdinando IV e a Francesco (futuro Francesco I), ai quali destina le riflessioni pontaniane sulla condotta del perfetto eroe, integerrimo in guerra come in pace, morigerato sia nel pubblico che nel privato. L'abate predilige la «fortezza» – termine con cui traduce il corrispettivo latino *fortitudo* – perché considerata la «regina» delle doti morali, del cui scudo tutti gli uomini dovrebbero armarsi «per lottare colla nemica fortuna, e superarla, e menarne trionfo; ma specialmente i Sommi Principi, che come situati nel più alto apice delle mondane cose, han più spesso a temere delle grandi e straordinarie vicende, e degli spessi avvenimenti, ripieni di fatiche

---

<sup>12</sup> *Appendice a Doveri del soldato dell'ab. Grisolia regio professore di Etica nell'Accad. milit.*, nella stamperia di Michele Morelli, Napoli 1789, 8.

e di affanni».<sup>13</sup> Nella disamina di questo e di tutti gli altri aspetti della dottrina etica, l'insegnamento di Pontano mantiene ancora la sua piena validità. Allo stesso modo, il metodo speculativo dell'umanista che, come ha scritto Tateo, recupera il rigore scientifico aristotelico caricato però di una maggiore persuasività grazie alla lezione ciceroniana e seneciana,<sup>14</sup> secondo Grisolia ne decreta, di fatto, la superiorità rispetto allo Stagirita:

Egli [Pontano] scrisse [...] con abbondanza, e con nettezza da non portar invidia al secol d'oro. Ma non seguì però lo stile problematico di Platone, come né manco seguì le troppo minuzzerie di Aristotele. Egli si propose di abbracciare uno stile dogmatico. Piantò le sue teorie, divise le sue idee; scorse colla sua penetrazione l'oggetto da ogni lato: ma si fermò alla fine ad impinguare le sue idee; né le lasciò sparute e macre, ma le corroborò cogli esempj, e co' fatti umani. Il qual metodo di filosofare esercita insieme lo spirito e nutre il cuore. Le quali mie riflessioni sono così vere, che mentre Aristotele [...] in pochi capitoli esaurisce tutta la materia de' costumi e delle virtù; il Pontano tratta di ogni virtù ampiamente, ed esaurisce ciascuna in uno, o più libri scritti perpetuamente con la stessa robustezza e colla stessa eleganza.<sup>15</sup>

Non mancano tuttavia, a volte, aspre critiche nei confronti proprio di alcuni di quegli *exempla* scelti per dare risalto alle idee dimostrate, perché, non selezionando accuratamente i casi da proporre, l'umanista sarebbe caduto nel «vizio» comune ai filologi «che servonsi de' fatti umani per avvalorar le loro teorie indifferentemente, senza vedere, se il fatto quadri per tutt'i lati a ciò ch'eglino voglion sostenere»<sup>16</sup> o, peggio, attingendo senza pregiudizi al patrimonio storico-culturale universale per realizzare una sorta di sincretismo etico, avrebbe fatto sorgere sospetti in merito alla sua devozione cristiana per cui, commenta Grisolia, non a torto «i Critici presero la sferza, e lo condannarono, come reo di violata religione».<sup>17</sup> Nemmeno lo stile e la lingua di Pontano vengono risparmiati da giudizi censori: così, le digressioni sono stroncate con l'espressione oraziana «non erat hic locus», le ripetizioni giudicate inopportune in un impianto filosofico. Inoltre, tutti i termini non attestati dalla tradizione, che privavano la prosa della sua compostezza, sono puntualmente e, come avverte Grisolia,

---

<sup>13</sup> Lettera prefatoria a Francesco di Borbone in *L'eroe domestico di Gio. Gioviano Pontano ad Alfonso d'Aragona duca di Calabria. Traduzione dell'ab. Grisolia. professore di Etica e di Politica nella Reale Accademia Militare. Con sue annotazioni storiche, critiche, morali e politiche, e col testo latino a fronte. Si aggiugne in fine un Saggio su gli dieci libri dell'Etica di Aristotele a Nicomaco*, nella Stamperia Reale, Napoli 1787, pagina priva di numerazione (ma V).

<sup>14</sup> F. Tateo, *Umanesimo etico di Giovanni Pontano*, Lecce 1972.

<sup>15</sup> Prefazione al saggio sull'Etica di Aristotile in *L'eroe domestico...*, 92.

<sup>16</sup> *L'eroe domestico...*, 23, n. 2.

<sup>17</sup> *Ivi*, 71, n. 4.



«diligentemente» segnalati,<sup>18</sup> ma con un rigore che all'occhio dello studioso moderno sembra sfiorare la pedanteria.

Siamo giunti, così, alla terza e ultima domanda, per rispondere alla quale è necessario fare nuovamente ricorso alle parole dell'abate e, insieme, riferire della non fortunata sorte editoriale del suo *De principe* sopracitato. L'opera, nata dalla meditazione sui testi dei teorici del pensiero etico-politico e dall'osservazione della realtà contemporanea, era stata scritta in latino per rispettare l'autorevolezza della materia esposta e per inserire in un contesto consoni le fonti classiche richiamate a sostanziare l'argomentazione, ma questo codice linguistico non aveva raccolto il favore del pubblico. La decisione di proporre i due trattati di Pontano in traduzione nasceva pertanto, in primo luogo, da un insuccesso personale:

Potrà specialmente a voi, dottissimi e umanissimi leggitori, sembrar meraviglia, che io, il quale in tutto il tempo di mia vita ho impiegato i miei piccioli talenti allo studio delle lingue madri; e che nello scorso anno diedi alla pubblica luce il mio libro *De Principe* in latino linguaggio: incominci ora a battere differente cammino, e non solo le cose proprie nella lingua nostra madre a scrivere intraprenda, ma benanche le altrui m'impegni a tutto potere di trasportarvi. Ma voi dovete soprattutto ricordarvi, [...], che il mio libro *De Principe* [...] a' più non piacque, perché scritto in una lingua già morta, in tempo che il secolo è da un differente genio condotto [...]. Io dunque [...] che da molto tempo mi ho fatto un costume della docilità: volentieri, adattandomi per ancora al genio universale, cambio stile e favella.<sup>19</sup>

È da notare che in questo, come in altri passi, con incostante alternanza Grisolia definisce il latino ora 'lingua madre' ora 'lingua morta' rispetto a quella italiana, anch'essa madre – o, forse, matrigna. Ad ogni modo, persuaso, a forza di critiche, che l'educazione delle giovani generazioni dovesse basarsi sulle idee più che sulle forme espressive degli antichi, delle quali ultime restava importante la conoscenza seppur in subordine rispetto alla pratica della lingua nativa, e sicuro che la divulgazione dei testi classici tradotti non avrebbe causato in Italia la decadenza dell'eloquenza che, per lo stesso motivo, si osservava invece in Francia,<sup>20</sup> si era assunto l'incarico di rimettere in circolazione le opere di Pontano in una veste tipografica che fosse testimone, allo stesso tempo, della tradizione e dell'innovazione. Rispondeva inoltre al medesimo intento anche la scelta di corredare *Il principe eroe* con la traduzione del plutarcheo *Ad principem ineruditum* e *L'eroe domestico* con un saggio sull'*Etica Nicomachea* di Aristotele.

Grisolia assolve il ruolo di curatore con diligenza, nonostante i commenti in cui esprime disaccordo con le scelte tematiche e lessicali dell'autore, o fatta

<sup>18</sup> *Il principe eroe...*, 10-11, n. 1.

<sup>19</sup> Prefazione *A' dotti leggitori in I doveri del principe...*, 1.

<sup>20</sup> *Ivi*, 12-14, a proposito delle perplessità espresse al Grisolia da Giovanni Andrea Serrao.

eccezione per alcune soluzioni che derogano dalle più severe norme ecdotiche, ad esempio quando evita di tradurre un'intera incidentale perché ritiene che il contenuto sia più adatto «ad un Grammatico, che ad un Filosofo».<sup>21</sup> È però un editore attento nei confronti del lettore al quale offre tutto il suo sapere, con cui discute dei luoghi più oscuri dei testi pontaniani condividendo le ragioni di eventuali soluzioni, fino a renderlo partecipe di un suo desiderio, superiore a qualsiasi condanna: quello di ristampare un giorno tutte le opere di Pontano in originale e corredate di note latine, speranza suggellata dal laconico ma significativo avverbio «semplicemente».<sup>22</sup> Il progetto non avrebbe mai visto la luce, ma ciò che rimane è comunque una tessera importante per ricostruire la storia della fortuna – o delle ‘rinascite’, è il caso di dire – delle opere e del pensiero di Giovanni Pontano.

*Breve sintesi:* Nell'ambito di una più vasta ricerca sulla tradizione delle opere di Giovanni Pontano e sulla divulgazione del suo pensiero in epoca moderna, il presente contributo si sofferma sulle forme di ricezione rintracciabili nel corso del XVIII secolo, un momento poco indagato dalla tradizione di studi riguardanti l'umanista, eppure ricco di spunti critici e di implicazioni storiche, politiche e culturali, soprattutto per il Regno di Napoli. In queste pagine sono presentate alcune riflessioni sulle intenzioni all'origine di una specifica iniziativa editoriale, quella dell'abate Michelangelo Grisolia, ecclesiastico di origine mormannese e professore di etica presso la Reale Accademia Militare di Napoli che negli anni '80 del Settecento ha realizzato le traduzioni del *De principe* e del *De fortitudine*.

*Parole chiave:* Giovanni Pontano, Michelangelo Grisolia, *De principe*, *De fortitudine*, Umanesimo napoletano, Illuminismo meridionale, Traduzione.

*Abstract:* In the subject matter concerning the disclosure of Giovanni Pontano's works, related to the dissemination of his thought in the Modern Age, this paper lingers over the ways of author's reception during the XVIII century, not adequately highlighted by the surveys about Pontano, even though that entails critical and historical hints and political and cultural as well, especially for the Reign of Naples. This work aims to display some considerations concerning the purpose of Michelangelo Grisolia, who translated, in the 80's of the XVIII century, the *De principe* and the *De fortitudine*.

*Keywords:* Giovanni Pontano, Michelangelo Grisolia, *De principe*, *De fortitudine*, Neapolitan Humanism, Southern Enlightenment, Translation.

---

<sup>21</sup> *Il principe eroe...*, 89.

<sup>22</sup> *I doveri del principe...*, 205.

Matteo Caputo

## ***PER IGNOBILE VULGUS: UNA DESCRIZIONE DELLA SIFILIDE NEL *DE PODAGRA* DI ANTONIO GALATEO***

Nel 1496 o, al più, nel 1498, secondo una datazione ormai comunemente accettata, l'umanista salentino Antonio Galateo stendeva per l'amico e sodale all'Accademia Pontaniana Gabriele Altilio,<sup>1</sup> vescovo di Policastro, il trattato *De podagra*,<sup>2</sup> offerto pure, come si dirà più avanti, probabilmente in un momento successivo rispetto alla prima stesura, all'allora

---

<sup>1</sup> Gabriele Altilio (Caggiano, 1436-Policastro Bussentino, 1501) fu umanista e diplomatico presso la corte Aragonese, precettore del futuro Ferrante II, accademico pontaniano e amico intimo del Pontano stesso. Fu eletto Vescovo della diocesi di Policastro nel 1493, posto che occupò effettivamente qualche anno più tardi. Si dedicò alla versificazione latina, di cui in particolare si ricorda l'*Epithalamium*, un poemetto dedicato alle nozze di Isabella d'Aragona e Gian Galeazzo Maria Sforza. Sulla vita e sull'opera del poeta, oltre alla voce relativa nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, è ancora oggi utile il lavoro di Gaetano Lamattina, confluito in due volumi: Gabriele Altilio, *Poesie*, a cura di G. Lamattina, Salerno 1978, dove è presente anche una ricca biografia dell'autore, e Gabriele Altilio, *Prose*, a cura di G. Lamattina, Salerno 1987. Si segnala anche *L'Epitalmio di Gabriele Altilio / tradotto in versi da Francesco Tateo per le nozze di Marialuce BarbuZZi e Giovanni Di Santo*, Bari, 25 luglio 2018, Bari 2018.

<sup>2</sup> Come già notava Gianni Iacovelli, in apertura del suo intervento *Antonio Galateo. "Artium et medicinae doctor"* (vd. *infra*) la figura medica del Galateo, insieme al suo unico trattato scientifico pervenutoci, il *De podagra* appunto, è stata indagata in maniera finora insufficiente nonostante, a partire dagli studi dello Scalinci, alcuni studiosi abbiano mostrato un certo interesse per la stessa. Sul trattato si veda N. Scalinci, *L'opuscolo "De Podagra et de morbo gallico" di Antonio Galateo ed una sua epistola dedicatoria al re Federico d'Aragona*, in «Bollettino dell'Istituto Storico dell'arte sanitaria», 26 (1927), 151-157; Id., *Asterischi Galateani*, in «Iapigia», 17 (1946), Bari 1946, 16-50, in part. 25-27; F. Tateo, *L'esperienza scientifica di Antonio de Ferrariis Galateo. Osservazioni sul De podagra*, in «Essays presented to Myron P. Gilmore», Firenze 1978, pp. 287-303; Id., *I nostri umanisti. Il contributo pugliese al Rinascimento*, in «Ori di Puglia», XII, Fasano 2002, 51-79; S. Valerio, *Cultura scientifica e polemica culturale nel De podagra di Antonio Galateo*, in *Atti del XII Congresso dell'International Association for Neo-Latin Studies*, Bonn 2003, Tempe (Arizona) 2006, 273-280; G. Zollino, *Il «De podagra» di Antonio Galateo: alcune osservazioni sulla dedica*, in *Antonio Galateo. Dalla Iapigia all'Europa*. Atti del convegno internazionale di Studi nel V Centenario della morte di Antonio Galateo (Galatone-Nardò-Gallipoli-Lecce, 15-18 novembre 2017), a cura di S. Dall'Oco e L. Ruggio, Lecce 2019, 389-404; M. Nocera, *Tracce di un possibile percorso formativo scientifico-letterario di Antonio De Ferrariis Galateo*, in *Antonio Galateo. Dalla Iapigia all'Europa...*, 203-230; il testo tradotto nel 1868 da Salvatore Grande, corredato di introduzione e di un'appendice contenente alcuni articoli sull'opera, è ri-

reggente del Regno di Napoli, Federico d’Aragona (1496-1501). L’opera, divisa in tre libri, offre un’ampia descrizione diagnostica e terapeutica della malattia, alternando scienza medica e riflessione morale, al fine di essere non solo un *consilium*,<sup>3</sup> ma anche e soprattutto una *consolatio*. Al termine del terzo libro, con rapidissima virata, introduce il tema della sifilide: il destro gli è offerto dall’analogia tra le terapie previste per la gotta e quelle utili a combattere il recentissimo *morbum Francicum*.<sup>4</sup>

Il carattere di questo brano, soprattutto nel punto di congiunzione con il resto del trattato, si presenta come un’aggiunta posteriore, anche se di poco, e stesa frettolosamente, con la promessa di parlarne in uno scritto successivo,<sup>5</sup> che il Galateo non avrebbe steso mai, probabilmente a causa del proliferare della produzione medica riguardante la nuova malattia, già consistente negli anni immediatamente successivi alla manifestazione epidemica. L’incidenza di questa parte sul resto del trattato è notevole, soprattutto per il fatto che, come vedremo, può essere utile ad evidenziare una situazione compositiva complessa e più dilatata a livello temporale. Se da una parte la tradizione manoscritta e a stampa pervenutaci – che riporta sempre la struttura del testo così come la conosciamo – induce a credere ad una sostanziale omogeneità del periodo di stesura, d’altra parte è difficile sostenere che la conoscenza del morbo sia dovuta solamente ad un’osservazione autoptica e precoce della malattia, ma è opportuno ritenere che

---

stampato dallo Zacchino in Antonio De Ferrariis (detto Il Galateo), *Della gotta (De podagra)*, a cura di V. Zacchino, Lecce 2016. Sulla figura di medico del Galateo, si veda, oltre al già citato Gianni Iacovelli, *Antonio Galateo. “Artium et medicinae doctor”*, in *“Graeci sumus et ho nobis gloriae accedit”*. In memoria di Amleto Pallara, a cura di M. Spedicato e V. Zacchino, Lecce 2016, Id., *Galateo medico*, in «L’Idomeneo», 23 (2017), 11-32.

<sup>3</sup> Sul genere del *consilium*, cfr. C. Crisciani, *L’“individuale” nella medicina tra Medioevo e Umanesimo: i “consilia”*, in *Umanesimo e medicina. Il problema dell’“individuale”*, a cura di R. Cardini e M. Regoliosi, Roma 1996.

<sup>4</sup> Cfr. *Pod.*, III, 287: «Multa in hoc libello scripta sunt, praecipue hoc ultimum malagma quae valent pro articularum doloribus et malis ulceribus! Utile quis existimabit illi morbo quod francicum appellant». Tutte le citazioni sono tratte dall’unica edizione a stampa in nostro possesso, quella del Grande, contenuta in S. Grande, *La Giapigia e varii opuscoli di Antonio De Ferrariis detto il Galateo, traduzione dal latino*, III, Lecce 1868; in qualche caso, segnalato in nota, sarà necessario ricorrere alla tradizione manoscritta. Sulla diffusione dell’epidemia di sifilide nel Regno di Napoli, vd. G. Falcucci, *La sifilide a Napoli nel tardo Quattrocento*, in «Laboratorio dell’Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno», 17 (2020): il contributo è distribuito liberamente online ed è disponibile qui: [http://www.ispf-lab.cnr.it/system/files/ispf\\_lab/documenti/20-20\\_FLG.pdf](http://www.ispf-lab.cnr.it/system/files/ispf_lab/documenti/20-20_FLG.pdf) (link consultato l’11/10/2022); per un inquadramento storico generale della malattia, E. Tognotti, *L’altra faccia di Venere*, Sassari 2006 e J. Arrizabalaga, J. Henderson, R. French, *The Great Pox. French Disease in Renaissance Europe*, Yale University Press 1997.

<sup>5</sup> *Pod.*, III, 293: «Alibi, si Deus dabit et voluerit, illius causas, signa, curationes exactius tractabimus, et ad quod genus morbi reduci possit, et si qua sunt a maioribus tradita, quae huic morbo convenire videntur; et unguenta cerata et cataplasmata, malagmata...».

derivi pure dalla lettura di alcuni scritti medici sull'argomento,<sup>6</sup> anche sulla base di determinate spie linguistiche (*ut ferunt; dicunt*).

Sarà forse utile, preliminarmente, fissare degli estremi di datazione complessivi dell'opera.<sup>7</sup> Sostanzialmente l'oscillazione della datazione si tiene nel torno degli anni 1494-1501, con la sola eccezione della Colucci, che indica il 1504.<sup>8</sup> In molti dei casi esposti si tende a datare l'opera sulla base di un elemento interno ormai notissimo, ossia l'indicazione dell'età del Galateo, fornita dall'autore stesso.<sup>9</sup> L'errore di risalire al 1494 è dato dalla data di nascita che per lungo tempo era stata fissata al 1444, datazione poi smentita dal Moro, che offre, come già visto, il 1448.<sup>10</sup> Posto che l'indicazione autobiografica possa non esprimere l'effettiva età di cinquant'anni, ma piuttosto essere genericamente interpretata come 'uomo sulla cinquantina', vi sono altri elementi esterni che inducono a credere

---

<sup>6</sup> Sulla letteratura medica di fine Quattrocento riguardante la sifilide cfr. K. Sudhoff, *Graphische and typographische Erstlinge der Syphilisliteratur aus den Jahren 1495 und 1496: zusammengetragen und ins Licht gestellt*, München 1912; Id., *The earliest printed literature on syphilis being ten tractates from the years 1495-1498*, in complete facsimile / with an introduction and other accessory material by K. Sudhoff; adapted by Ch. Singer, Firenze 1925.

<sup>7</sup> Una prima ricostruzione delle proposte di datazione si ha nell'ampio e complessivo studio, pubblicato nei numeri 5 (1937), 6 (1938) e 7 (1939) della rivista «Rinascenza salentina», D. Colucci, *Antonio de Ferrariis detto il Galateo*, in «Rinascenza salentina», n.s., 5 (1937), XV, 97-128; a seguire N. Scalinci, *L'anno di nascita di Antonio Galateo*, in «Asterischi Galateani», Iapigia, 17 (1946), 16-23, il quale propende per il 1444. Successivamente se ne è occupato Donato Moro in *Tre note per la biografia di Antonio Galateo*, in «Esperienze letterarie», 4 (1979), 81-102, ristampato successivamente nel volume di saggi *Per l'autentico Antonio De Ferrariis Galateo*, Napoli 1990, 28-40 (ampliato e ristampato in seguito per i tipi della Congedo Editore, Galatina 2008), che pone l'anno di nascita del Galateo al 1448, seguito poi da M. Marti, *Postilla sull'anno di nascita del Galateo*, in Id., *Dante e il suo tempo: con altri scritti di italianistica*, Galatina 2009, 77-80. Tutte le proposte di datazione sono raccolte in P. Andrioli Nemola, *Catalogo delle opere di Antonio De' Ferrariis (Galateo)*, Lecce 1982, 200-204.

<sup>8</sup> Cfr. D. Colucci, *Antonio de Ferrariis ...*, 99: «Da un passo [*Pod.*, II, 254] ove si parla di Ferdinando come padre del Re Federico, risulta che il Galateo non scriveva prima dell'ottobre 1504».

<sup>9</sup> *Pod.*, I, 220: «Virum quinquagenarium, qui nonnullos et antiquorum et novorum medicorum libros evolvit, qui triginta annis medicinam exercuit, quivis sophista cum canonum colluvione, quaevis vetula ab opere saepe numero avertit».

<sup>10</sup> Alle considerazioni del Moro va aggiunta la riflessione di Sebastiano Valerio, che corrobora la tesi del primo, contenuta in S. Valerio, *L'educazione di una regina: Bona Sforza e la pedagogia umanistica*, in *Per il quinto centenario dell'arrivo in Polonia di Bona Sforza d'Aragona*, Roma 2019, 24, n. 30: «Qui [nell'epistola del Galateo indirizzata al Leoniceno] in cui Galateo afferma di essere nel sessantaquattresimo anno di età e ricorda di aver incontrato il Duca di Ferrara a Bari 5 anni prima. In effetti Alfonso d'Este fu a Bari nel 1506: dunque la lettera è del 1511. Se nel 1511 Galateo aveva 63 anni, viene confermata la nascita nel 1448». L'epistola indirizzata al Leoniceno è edita in F. Tateo, *L'epistola di Antonio Galateo a Niccolò Leoniceno*, in *Filologia umanistica. Per Gianvito Resta*, a cura di V. Fera e G. Ferrà, Padova 1997, III, 1767-1792.

che la datazione dell'opera possa essere posticipata tra la fine del 1495 e gli inizi del 1496. In realtà, come vedremo, e come aveva già individuato bene il Moro, è possibile ipotizzare una situazione più complessa, in cui l'opera, per come la conosciamo, si configura come il risultato di più stesure. Innanzitutto bisogna considerare il primo destinatario, Gabriele Altilio, il quale, nonostante fosse stato eletto Vescovo l'8 gennaio del 1493 da Alessandro VI, prese possesso della diocesi di Policastro solo successivamente. Il Lamattina, ultimo biografo dell'Altilio, ci informa infatti che l'umanista continuò anche dopo l'elezione al soglio episcopale ad attendere agli uffici diplomatici per conto degli Aragonesi, ricordando, sulla scorta delle ricerche del Pedio,<sup>11</sup> che l'ultimo documento che porta la sua controfirma è datato al 2 febbraio del 1495. Evidentemente poco tempo dopo avrebbe lasciato gli incarichi politici per partire per la diocesi di competenza, senza però che il Galateo gli negasse i suoi preziosi consigli in fatto di gotta, da cui il vescovo campano era afflitto. Non sappiamo con precisione quando quest'ultimo sia effettivamente partito e se realmente abbia ricevuto l'opuscolo dall'amico salentino, sebbene, in ogni caso, sia da ipotizzare una prima, forse frettolosa stesura. Per l'estremo superiore di quest'ultima, credo sia prudente non andare oltre il 1496, anno in cui Galateo preferì tornare in Salento, molto probabilmente a causa delle crescenti calunnie di cui era fatto oggetto.<sup>12</sup> Agli anni 1496-1498, trascorsi nella terra natia, deve risalire il brano sulla sifilide, privo di qualsiasi espressione diretta al destinatario. Quanto al contatto diretto con la malattia, possiamo pensare che il Galateo l'abbia conosciuta tra la fine del 1496 ed i primi mesi del 1497, dato lo stadio avanzato della stessa descritto nel brano e data anche la diffusione che conobbe nel Salento in quei mesi, accelerata sicuramente dall'assedio di Taranto, fedele ai francesi, operato da parte delle truppe di Cesare d'Aragona e dalla successiva resa della città allo stesso, dopo il tentativo non riuscito di consegnarsi alle autorità veneziane, nel febbraio del 1497.<sup>13</sup> In coincidenza con il breve ritorno a Corte

<sup>11</sup> T. Pedio, *Napoli e Spagna nella prima metà del Cinquecento*, Bari 1971.

<sup>12</sup> Troviamo un chiaro riferimento a queste calunnie nella *nuncupatoria* del dialogo *Eremita*, indirizzata a Marco Antonio Tolomei, vescovo di Lecce tra il 1485 ed il 1498. L'opera è databile agli anni 1496-1498, i medesimi del *De podagra*. Sul dialogo, il cui testo è restituito oggi in edizione critica, si veda Antonio Galateo, *Eremita*, a cura di S. Valerio, Roma 2009.

<sup>13</sup> Sulla vicenda dell'assedio di Taranto importante è la testimonianza contenuta nel primo libro dei *Diarii* di Marin Sanudo il Giovane, diarista e cronista veneziano (1466-1536), per i quali si veda Marino Sanuto, *I Diarii (1496-1533)*, a cura di R. Fulin et al., Venezia 1897-1903, I (1° gennaio 1496-30 settembre 1498), *passim*, ed il *Dizionario Biografico degli Italiani*, s.v. Marino Sanudo il Giovane, a cura di Matteo Melchiorre, e la bibliografia ivi contenuta. Oltre al Sanudo, per parte meridionale, è fatto cenno all'episodio nelle *Cronache* di Antonello Coniger, cronachista leccese del Secondo Quattrocento, su cui si veda N. Longo, *Coniger, Antonello*, in *Diozjon. Biogr. degli italiani*, XXVIII, Roma

e dunque databile al 1498 o ai primi del 1499, come ipotizza, sebbene per la sola epistola dedicatoria, la Colucci,<sup>14</sup> infine, deve appartenere l'ultima redazione, quella preceduta ora dalla *nuncupatoria* dedicata a Federico d'Aragona, conservata da metà della tradizione manoscritta, di sicuro successiva alla copia confezionata per l'Altilio, il cui nome, in quanto primo dedicatario, compare nella lettera stessa. È una *nuncupatoria* come tante ne esistono in questo periodo, corredata di immagini classiche e *topoi* comuni al genere, ma forse la generica indicazione "*praecepta de articulorum morbis*",<sup>15</sup> chiamata in causa più volte da biografi e studiosi nel tentativo di definire un titolo complessivo per l'opera, può riferirsi al fatto che, aggiunta già la parte *de morbo gallico*, l'autore abbia voluto condensare in un'unica espressione il contenuto del trattato, anche se, dato il labile collegamento tra le due parti ed il carattere della sifilide, è molto probabile che si riferisca unicamente alla sola parte *de podagra*.

Abbiamo accennato all'assedio di Taranto. Un letterato d'eccezione, il Bembo, ci informa, seppur in maniera poco approfondita, della situazione sanitaria in cui versava il centro salentino in quei mesi. Così scrive nella sua *Historia Veneta*:

se Federico dediderunt. Eum exitum Tarentinorum obfirmatio habuit. Iamque in urbe advenarum contagione, invectioneque syderum morbus peratrox initium acceperat is, qui est Gallicus appellatus...<sup>16</sup>

E continua con la ben nota descrizione della sintomatologia della malattia e delle scarse capacità di cura della medicina del tempo.

---

1983 ([https://www.treccani.it/enciclopedia/antonello-coniger\\_%28Dizionario-biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/antonello-coniger_%28Dizionario-biografico%29/); il Coniger, le cui *Cronache* vanno dal 1494 al 1512, fu, se non diretto conoscitore, almeno contemporaneo degli eventi che narra, nonostante li riporti in maniera sintetica. Il manoscritto dell'opera fu tratto a stampa nel 1700, a Lecce (ma, per il riferimento al testo, si consulti l'opera ristampata da Alessio Aurelio Pelliccia nel 1782 in *Raccolta di varie croniche, diari, ed altri opuscoli, così italiani come latini appartenenti alla storia del Regno di Napoli*, Presso Bernardo Perger, Napoli MDCCLXXXII, V, 40). Inoltre, per l'inquadramento dell'episodio in relazione alla più generale politica del Regno sotto il dominio di Federico d'Aragona, vedi A. Russo, *Federico d'Aragona (1451-1504). Politica e ideologia nella dinastia aragonese di Napoli*, Napoli 2018, 280-283.

<sup>14</sup> Colucci, *Antonio De Ferrariis...*, 105.

<sup>15</sup> Avellino, Bibl. Prov. Giulio e Scipione Capone, Tafuri-Tozzoli 64, 1v. Il codice citato restituisce la *nuncupatoria*: l'edizione del Grande, infatti, il quale fa riferimento al codice leccese 43, che di essa è privo, non la riporta. Sui mss. citati, vedi A. Iurilli, *L'opera di Antonio Galateo nella tradizione manoscritta: Catalogo*, Napoli 1990.

<sup>16</sup> Petri Bembi cardinalis *Historiae Venetae libri XII*, Venetiis MDLI, 43r. L'opera, commissionata al Bembo nel 1530 dal Consiglio dei Dieci, in seguito alla morte del già individuato Andrea Navagero e al rifiuto di Giovan Battista Ramusio, fu pubblicata postuma nel 1551. Di essa ci è giunto anche il volgarizzamento del Bembo stesso, eseguito pochi mesi prima della morte e pubblicato nel 1552. Anche quest'ultimo contiene il riferimento al dilagare della peste a Taranto in seguito allo scontro tra Francesi e Spagnoli.

Quanto all'incontro con la letteratura medica sull'argomento, per la verità molto prolifica già nei primi anni a causa della novità del morbo, dobbiamo ricordare lo stretto legame che il Galateo ebbe con lo *Studium Ferrarese*,<sup>17</sup> essendosi addottorato presso quella scuola e, ancora di più, come amico del Leonicensino.<sup>18</sup> Il medico ferrarese infatti, proprio nell'aprile del 1497, aveva partecipato alla celebre 'Disputa di Ferrara',<sup>19</sup> dibattito

<sup>17</sup> Come sappiamo bene dall'epistola XXVII (numerazione tratta dall'edizione critica dell'Altamura, per cui si veda A. De Ferrariis Galateo, *Epistole*, edizione critica a cura di A. Altamura, Lecce 1959): «Ego insignia, ut dicunt, doctorea Ferrariae accepi, Hieronymo Castello duce». All'epoca era molto frequente che gli studenti pugliesi seguissero la linea dell'Adriatico per raggiungere le città del Nord-Est italiano e studiarvi, sia per la relativa facilità con cui vi si poteva arrivare rispetto alle città del versante tirrenico, compresa la stessa Napoli, sia, nel nostro caso specifico, per il forte impulso che ebbe la scuola medica ferrarese, di certo preferibile a quella napoletana, riaperta dal Magnanimo nel 1451 e travagliata da frequenti chiusure nel corso del '400: sulla questione degli spostamenti per motivi di studio dalla Puglia alle Università del Nord-Est italiano, si consulti il recentissimo studio C. Caldarazzo, *Percorsi adriatici. Mobilità studentesca e dinamiche sociali tra le universitates della Puglia, Padova e Venezia (XV-XVI secolo)*, Tesi di Dottorato, XXX ciclo, Università degli Studi di Trieste, A.A. 2016/2017. Sugli *insignia doctorea* ferraresi, cfr. G. Pardi, *Titoli dottorali conferiti dallo Studio di Ferrara nei secoli XV e XVI*, Lucca 1900. Nel caso del Galateo, può essere utile, in aggiunta alle motivazioni di carattere pratico, la lettura di N. Scalinci, *Perché il Galateo prese il «Privilegium» a Ferrara*, in «Asterischi Galateani», Iapigia, 17 (1946), 44-46, che individua come motivazione principale, oltre alle disastrose condizioni in cui versava lo *Studium* napoletano, i pessimi rapporti che intercorrevano in quegli anni tra gli umanisti, nella cui cerchia il Nostro era inserito a pieno titolo, ed i docenti universitari. Sulla situazione dell'Università a Napoli nel Quattrocento, cfr. E. Cannavale, *Lo Studio di Napoli nel Rinascimento*, Napoli 1895 (rist. anast. Bologna 1980); A. Cutolo, *L'Università di Napoli*, Napoli 1933; M. Fuiano, *Insegnamento e cultura a Napoli nel Rinascimento*, Napoli 1973; C. De Frede, *I lettori di umanità dello Studio di Napoli durante il Rinascimento*, Napoli 1960. Sullo *Studium* ferrarese, infine, si veda almeno il recente contributo di G. Cocilovo-G. Mollica, *Antonio Musa Brasavola e la medicina ferrarese del '400-'500*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Ferrara», 89 (2011-2012), 89-98.

<sup>18</sup> Cfr. F. Tateo, *Il dottorato ferrarese di Antonio Galateo*, in «Graeci sumus»... Nel medesimo volume, alle pagg. 72-73, all'interno di Iacovelli, *Antonio Galateo...*, si trova una riproduzione del diploma di laurea del Galateo con annessa traduzione. L'amicizia tra il Galateo ed il Leonicensino era comunque già nata da tempo, nonostante lo Scalinci escluda una conoscenza diretta tra i due. L'umanista ferrarese gli aveva inviato infatti, nel 1492, il suo celebre *De Plinii et aliorum de medicina erroribus*, per il quale il medico salentino aveva formulato delle riflessioni che poi avrebbe perso nella sua precipitosa fuga da Napoli. Per questo motivo, lo Scalinci stesso tende ad attribuire quel *libellum* di cui scrive il Galateo all'opera del Leonicensino sulla sifilide, a differenza del Tateo, che vi individua il libro sugli errori di Plinio. Per le riflessioni dello Scalinci, si veda N. Scalinci, *Il Galateo ammiratore e seguace del Leonicensino, non allievo*, in «Asterischi Galateani», Iapigia, 17 (1946), 46-50.

<sup>19</sup> Sull'argomento si veda J. Arrizabalaga, *Sebastiano dall'Aquila (c. 1440 – c. 1510), el “mal francés” y la “disputa de Ferrara” (1497)*, in «Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam», 14 (1994), 227-247. In particolare, sul Leonicensino, cfr. D. Mugnai-Carrara, *Fra causalità astrologica e causalità naturale. Gli interventi di Nicolò Leonicensino e della sua scuola sul morbo gallico*, in «Physis», 21 (1979), 37-54.



promosso da Ercole I d'Este che aveva per argomento proprio il recente morbo gallico, il quale vedeva contrapposti il Leoniceno e la sua scuola contro Sebastiano Dall'Aquila. Tra i due interventi, quello del Leoniceno fu stampato precocemente dal Manuzio nel giugno dello stesso anno, riscuotendo un'ampia risonanza italiana ed europea. Però, nonostante l'amicizia tra il medico ferrarese ed il Galateo, vi si può comunque individuare uno scarto metodologico ed ideologico, come nota Tateo: «Forse nelle più profonde ragioni non concordava perfettamente la sua metodologia con quella del Leoniceno, discendente dalla scuola del Guarino, e quindi da una scienza scrupolosa ed agguerrita sul piano filologico, e l'incontro avveniva limitatamente all'impegno empirico e alla utilizzazione dei classici greci della cultura naturalistica».<sup>20</sup> Come si può notare leggendo il trattato del Leoniceno e del suo allievo, lo Scanaroli,<sup>21</sup> infatti, questa urgenza di carattere filologico si manifesta in determinati atteggiamenti, a partire dall'iniziale puntualizzazione sulla terminologia delle malattie entro le quali poteva rientrare la sifilide, per finire al *modus citandi* di entrambi, pronti ad offrire una relativamente precisa indicazione bibliografica, a differenza del Galateo, che, pur puntellando di citazioni i suoi scritti ed in particolare il *De podagra*, si limita ad indicarne l'autore.<sup>22</sup>

Partiamo dalle considerazioni iniziali dell'umanista salentino. Innanzitutto egli segue la tradizione che dichiara apertamente la novità della malattia, sulla base di osservazioni condotte a partire dalle *auctoritates* antiche in materia medica, che mai avevano descritto il morbo, da cui emerge primariamente che quest'ultimo *antiquo carere nomine*.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Tateo, *Il dottorato ferrarese...*, 85.

<sup>21</sup> Antonio Scanaroli (ca. 1450-1517) fu un medico modenese allievo del Leoniceno. Si addottorò a Ferrara nel dicembre del 1494. Nell'anno successivo a quello sulla *Disputa di Ferrara* (1497) scrisse, a difesa del proprio maestro e contro le teorie del dall'Aquila e di Natale Montesauro, *Disputatio utilis de morbo gallico, et opinionis Nicolai Leoniceni confirmatio contra Natalem Montesauro Veronensem, eandem opinionem oppugnantem*, composta nel marzo 1498. Egli principalmente si fa carico di polemizzare con il Montesauro, difensore della tradizione medica araba, che, nel medesimo marzo del '98, aveva attaccato le tesi del Leoniceno nel suo *De dispositionibus quas vulgares mal franzoso appellant tractatus*. Entrambi gli opuscoli sono pubblicati, al pari di quello del Leoniceno, nella raccolta di Luigini, *De morbo gallico*. Lo scritto dello Scanaroli è alle pagg. 110-122, mentre quello del Montesauro alle pagg. 100-109. Sulla sua figura, mancante ad oggi di un'adeguata nota biografica, si veda V. Casoli, *I sifilografi modenesi del secolo XVI (A. Fontana, A. Scanaroli, N. Macchelli, G. Falloppi)*: introduzione al corso libero di clinica dermatosifilopatica dell'anno 1903-04, Modena 1905, 34; cfr. inoltre la breve nota del Tiraboschi in G. Tiraboschi, *Biblioteca Modenese, o notizie della vita e delle opere degli scrittori nati negli stati del serenissimo signor Duca di Modena*, V, Presso la Società Tipografica, Modena 1784, 39-40.

<sup>22</sup> Sul sistema delle citazioni galateane, vedi C. Griggio, *Tradizione e rinnovamento nella cultura del Galateo*, in «Lettere italiane», 26 (1974), 415-433.

<sup>23</sup> *Pod.*, III, 287.

In secondo luogo, il percorso che segue la diffusione della malattia: la Spagna Occidentale, la Francia, la Sardegna, la Sicilia e la stessa Italia, per poi approdare più a Est in Dalmazia, in Grecia, in Asia, arrivando persino, secondo alcuni, in Siria ed in Egitto.<sup>24</sup> Ricollegandosi a quest'ultimo, fa un passo indietro rispetto alla assoluta novità del morbo, avanzando l'ipotesi che possa trattarsi di quello – o di uno simile ad esso – che Mosè, nel Deuteronomio, aveva chiamato *ulcus aegyptium*.<sup>25</sup>

Ad ogni modo non può non riconoscere il carattere ormai epidemico:

Adeo hodie vulgatus est et, ut dicunt, epidemicus hic morbus: ut ulla terrarum pars orbis nobis cognita illius expers sit. Contagiosus est morbus et, primum ut fit, per ignobile vulgus repsit...<sup>26</sup>

Si tratta dello stesso *ignobile vulgus* che era già stato presentato all'inizio del trattato e che ritorna, invertito di segno, nella sua conclusione: se infatti, parlando della gotta, egli afferma che quest'ultima *semper alta tecta petit, spernitque ignobile vulgus*, ora il nuovo, pestifero morbo *per ignobile vulgus repsit, iam proceres sensim sollicitare incipit*. *Remedia* simili, dunque, ma per malattie quanto mai distanti. Innanzitutto dal punto di vista di chi è soggetto alla contrazione dei due mali: da una parte i ricchi, nel caso della gotta, dall'altra i poveri, più colpiti dalla sifilide. Ma la distanza è anche e soprattutto nel valore morale che il Galateo (e con lui, circa la gotta, tutta una tradizione letteraria nota e consolidata) accorda loro: la gotta è malattia nobilitante, che permette l'*otium* necessario a un personaggio come l'Altilio, appartenente peraltro alla categoria di coloro che molto spesso la contraggono a causa dei loro vizi smodati, per acuire la vista dell'*oculus sanae mentis*;<sup>27</sup> la sifilide invece è descritta solo nel suo carattere medico, non ha alcun aspetto positivo, nonostante ancora non sia, a quest'altezza temporale, espressione di quella moralità sessuale viziosa e deviata con cui sarà bollata a partire dagli anni della Controriforma.

Nel passaggio all'effettiva descrizione del morbo si nota un cambio lessicale importante, che trasferisce la conoscenza della malattia dalla trattatistica medica all'esperienza personale (spiccano le prime persone *novi, puto, vidi* e simili). Nella pratica galateana, infatti, come emerge chiaramente dall'opera sulla gotta, l'osservazione del singolo caso e l'applicazione del rimedio più efficace sono da privilegiare rispetto ad una diagnosi basata esclusivamente su quanto già noto attraverso lo studio teorico; forse è proprio questo atteggiamento empirico e, *mutatis mutandis*, sperimentale che

<sup>24</sup> *Pod.*, III, 288.

<sup>25</sup> *Pod.*, III, 288.

<sup>26</sup> *Pod.*, III, 288.

<sup>27</sup> *Pod.*, I, 195, dove cita Pl., *Smp.*, 219a.

ha permesso al medico salentino di sostenere la novità del morbo gallico, senza dunque la necessità di ricondurlo obbligatoriamente ad una patologia già registrata nella tradizione medica precedente, sia essa araba o greca, come invece hanno più volte tentato di fare, in tutta Europa, i suoi colleghi contemporanei. In altri termini, torniamo ancora una volta a quella “scoperta” dell’individuo – alla quale, com’è chiaro, va ricondotto il genere letterario che più ci interessa in questa sede, il *consilium*, di cui abbiamo detto sopra – nella sua totalità che è una delle grandi conquiste della medicina tra la fine del Medioevo e l’età umanistica.<sup>28</sup>

Descrive il morbo in questi termini:

Longus est et difficilis, a quo paucos perfecte huc usque curatos novi, foedus est, pestilens, horribilis, saevus plus quam lethifer, nec ullo tormentorum levior. Sunt qui mori malint, quam illum vel paucio tempore perpeti. Non simplex huius morbi natura mihi videtur, ut qui et cutim et lacertos, et articulos simul infestat. Dolores vehementissimi sunt, qui et si modo finiuntur, modo intenduntur, non tamen, ut podagra et artetica veras intermissiones et longas habent. Ulcera foeda, leprae, et iis, quae mali moris ulcera a medicis appellantur simillima.<sup>29</sup>

Dunque, come possiamo leggere al termine del brano, anche il Nostro individua una similarità tra il morbo gallico e altre malattie, quali ad esempio la lebbra, in relazione alla quale però già il medico di Lonigo dice che *morbum gallicum plurimum a lepra distare concedunt*.<sup>30</sup> Il Leoniceno, in maniera decisamente più diffusa, nella prima parte del suo trattato, opera una distinzione tra la nuova malattia e quelle già conosciute, offrendo prima un chiarimento a livello terminologico, fondamentale per evitare confusioni, infatti «ut saepe Galenus praecipit, non est de nominibus a medicis litigandum, nisi iidem autores non solum nomina, sed res ipsas quoque confunderent».<sup>31</sup>

Inoltre, a differenza di molti medici, che ritengono che il male possa essere trasmesso solo attraverso il coito, il Galateo afferma che *et pueros puellasque et infantes vidimus hoc malo torqueri*,<sup>32</sup> riferendosi probabilmente a quella che oggi è conosciuta come sifilide congenita; parallelamente, anche lo Scanaroli, nella sua *Disputatio*, individua questa sorta di anomalia rispetto al modo più noto di trasmissione della malattia; il medico modenese, che

<sup>28</sup> Cfr. *Umanesimo e medicina...*

<sup>29</sup> *Pod.*, III, 289.

<sup>30</sup> Nicolai Leoniceni Vincentini *in librum De Epidemia, quam Itali morbum Gallicum vocant*, in Luigi Luigini, *De Morbo Gallico omnia quae extant apud omnes medicos cuiuscunque nationis*, tomus prior, apud Iordanum Zilettum, Venetiis 1566, 14-35, 15.

<sup>31</sup> Leoniceno, *De Epidemia*, in Luigini, *De Morbo Gallico...*, I, 16.

<sup>32</sup> *Pod.*, III, 289.

scrive, come abbiamo visto, contro Natale Montesauero,<sup>33</sup> infatti fa notare che:

Hic autem morbus incipit a pudendis, adversarius evitat negando sensum et rationem, dicit enim quod nisi contingat per contagionem in coitu, hoc esse falsum: nos tamen vidimus, et omnes hoc sciunt, quod et plurimi pueri atque puellae virgines atque etiam senes qui nunquam coitum tentarunt, cum hoc morbo correpti sunt, primum in pudendis cepisse pati, propter quem frequentissimum eventum.<sup>34</sup>

Con la sua estrema *prudentia* nel curare il male, confidando nella *vis medicatrix naturae*, egli suggerisce di non toccarlo oppure di trattarlo con lievi medicinali, poiché, come afferma per mezzo di una fortunata metafora militare, *hostium ferocia saepe melius cunctando quam pugnando vincitur*,<sup>35</sup> ancora, poco più avanti, mantiene il gioco proposto dall'ambito militare ed afferma:

ut castrensibus verbis utar, quoniam medicina persimilis est militiae, interdum pugnandum esse, Livius ait, non quia velis, sed quia hostis cogat.<sup>36</sup>

Passa poi ad elencare i *remedia*. In primis consiglia l'astinenza dal sesso e dalle fatiche, per offrire poi una dieta effettivamente molto simile a quella già proposta in precedenza per la gotta, compreso il vino (*vinum tale [sit], quale supra laudavimus*):<sup>37</sup>

Huic morbo nihil, meo iudicio utilius, quam a coitu abstinere, cavere frigora, cibis vesci, qui bonum, purum et temperatum cignant succum, et adustioni et malitiae humorum obsistant, ut sunt gallinae, et proprie jus ejus, haedus, ova in aqua cocta, pisces non frixi, sed elixi, aut assi, cancri fluviatiles, far hordeaceum, lens, lactuca, endivia, burrago, buglossa, sorbitiuncula ex amigdalibus, et juscula cinnamomo, pipere, zinzibere condita, et quae his similia. Aromaticorum tamen cibis miscendum est quantum illos salubriores, gratiores, et corruptioni minime obnoxios faciat, malis humoribus adversetur, stomacho prosit, nec nimis calefaciat, atque humores agitet, atque perturbet.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Natale Montesauero fu medico e accademico all'Università di Bologna; allievo del Dall'Aquila, ne seguì la dottrina medica di tradizione araba, contro la tradizione greca sostenuta dal Leonico e dai suoi allievi. Le date biografiche sono incerte, ma nacque sicuramente nella seconda metà del XV secolo, stando alle indicazioni fornite da Arrizabalaga, *Sebastiano dall'Aquila...*, 241, n. 35.

<sup>34</sup> Scanaroli, *Disputatio*, in Luigini, *De Morbo Gallico...*, I, 112.

<sup>35</sup> *Pod.*, III, 290.

<sup>36</sup> *Pod.*, III, 291.

<sup>37</sup> *Pod.*, III, 292.

<sup>38</sup> *Pod.*, III, 291-292. Per la dieta consigliata in caso di gotta, si legga il *De podagra* alle pagg. 202-213 dell'edizione Grande.

Chiude qui il Galateo la breve aggiunta sul *morbis gallicus*, per mezzo di poche battute finali, con la promessa, come si diceva in precedenza, di produrre un trattato specifico sul male, lamentando una *varia et incostans huius morbi curatio*,<sup>39</sup> affermando amaramente ed insieme ironicamente che *plures sunt medici quam aegroti*;<sup>40</sup> la medesima speranza, di parlare più diffusamente del male, l'aveva espressa in chiusura del proprio trattato anche il Leoniceno (*forte altero volumine latius executurus*),<sup>41</sup> ma anch'egli, come l'amico salentino, non avrebbe lasciato null'altro.

*Breve sintesi:* Il *De podagra*, unica opera medica del Galateo conservata dalla tradizione, occupa un posto di rilievo all'interno della produzione dell'umanista salentino. In particolare, desta notevole interesse l'ultima parte: ci troviamo, infatti, di fronte ad una delle prime descrizioni della sifilide, la cui epidemia in quegli anni stava decimando la popolazione europea. Il brano, che potrebbe essere frutto di un intervento seriore, pare aprire un nuovo campo di ricerca che però il Galateo non esplorò mai, forse perché travolto dalla caduta del Regno aragonese.

*Parole chiave:* Antonio De' Ferrariis Galateo; gotta; sifilide; Storia della medicina; Salvatore Grande; Umanesimo napoletano.

*Abstract:* The *De podagra*, Galateo's only medical work preserved by tradition, occupies an important place within the production of the humanist from Salento. In particular, the last part is of considerable interest: we are, in fact, faced with one of the first descriptions of syphilis, the epidemic which was decimating the European population in those years. The passage, which could be the result of a later intervention, seems to open up a new field of research that Galateo never explored, perhaps because he was overwhelmed by the fall of the Aragonese kingdom.

*Keywords:* Antonio De' Ferrariis Galateo; gout; syphilis; history of medicine; Salvatore Grande; Neapolitan Humanism.

---

<sup>39</sup> *Pod.*, III, 294.

<sup>40</sup> *Pod.*, III, 294.

<sup>41</sup> Leoniceno, *De epidemia*, in Luigini, *De morbo gallico...*, I, 35.

CARITEO (BENET GARRET), *Endimion a la Luna*, Edizione critica e commento a cura di Alessandro Carlomusto, Alessandria, Edizioni dell'Orso [Poesia del Quattrocento, 2], 2021, pp. 372

Quando nel 1892 Erasmo Percopo dava alle stampe le *Rime* di Benet Garret, *Cariteo* nell'Accademia Pontaniana, sotto l'impulso della Scuola storica, inaugurando una collana dedicata alle «cose napoletane», nella veloce *Avvertenza* di Benedetto Croce al volume (datata al 1° gennaio del 1890) si auspicava che «i testi delle opere fossero pubblicati in edizioni critiche, e fossero accompagnati largamente da introduzioni e da note, dirette ad illustrare le materie che trattano, o le forme letterarie che rappresentano». Il Percopo, a sua volta, dedicando il volume alla memoria di suo padre, da poco scomparso, presentava il Cariteo come il migliore «fra i poeti che dal 1450 al 1501 cantarono l'amore nella corte degli Aragonesi napoletani», ma il migliore «poeta politico», e lamentava che fosse «poco noto» agli studiosi di letteratura. Le sue indagini erudite, in parte insuperabili, in parte aggiornate da recentissime ricerche d'archivio, hanno permesso nel tempo di ricostruire il profilo di questo personaggio dal punto di vista storico, e la sua edizione delle *Rime*, che seguiva la seconda edizione napoletana curata dal Summonte nel 1509, è stata nel tempo il punto di partenza di studi anche importanti sul linguaggio poetico del Garret, catalano d'origine, italiano d'adozione, fine conoscitore della tradizione lirica e abile verseggiatore. Il curatore non aveva avuto modo di consultare una copia della prima edizione (Napoli, Giovanni Antonio De Caneto, 1506), che ricostruiva grazie ad antiche descrizioni e al confronto con le stampe venete che da essa dipendono, né tantomeno si era posto il problema dell'esistenza di una prima versione della raccolta, dotata di un sigillo autoriale. Oggi, grazie al lavoro compiuto da Carlomusto, è possibile attingere ad un 'nuovo' testo, che ha tutta la concretezza di un prezioso documento storico di una precisa fase del lavoro di composizione e sistemazione della produzione lirica e strambottistica del Cariteo, e che permetterà ad un futuro editore dell'ultima volontà dell'autore e delle altre sue opere (affidate alle stampe nel 1509), di procedere con maggiore sicurezza su alcune questioni interpretative e metodologiche.

Carlomusto ha pubblicato infatti per la prima volta l'*Endimion a la Luna*, secondo la lezione del così detto codice Marocco, un manoscritto membranaceo conservato presso la Fondazione «Antonio Maria e Mariella Marocco» per la tutela del libro manoscritto e stampato, già noto grazie ad uno

studio di Gianfranco Contini del 1964 come «Codice De Marinis» e oggetto di una più recente descrizione da parte di Paola Morossi. Questo testimone, finora considerato pregiudizialmente portatore di una lezione meno polita rispetto a quella della stampa del 1506, con la quale condivide l'impianto del testo e la struttura formale, si è dimostrato essere invece, alla prova della collazione effettuata dallo studioso e a puntuali osservazioni linguistiche, più affidabile e più vicino a quella che era la volontà dell'autore in un preciso momento storico, databile tra la metà degli anni ottanta e la metà degli anni novanta del Quattrocento. Il curatore della prima stampa del 1506, infatti, come spesso accade in mancanza di una sorveglianza attenta da parte dell'autore (perché assente o perché distratto), non solo liberamente innova i versi del Cariteo dal punto di vista linguistico, ma non di rado fraintende e guasta il testo con corrottele, emendabili grazie al riscontro del manoscritto e poi della successiva stampa. È ipotesi convincente infatti quella secondo la quale l'autore nel momento di realizzare la nuova edizione delle sue *Rime* utilizzasse una copia della *princeps*, emendandola anche grazie al confronto, se non con il codice Marocco, almeno con il suo antografo.

Il testo critico presentato da Carlomusto ha anche il pregio di registrare, per quei pochi carmi e strambotti per i quali possediamo una tradizione estravagante, una serie di lezioni varianti, che in alcuni casi non possiamo escludere che appartengano all'autore, e che comunque sono da ascrivere alla versione di quei testi che circolava autonomamente per l'Italia settentrionale (tra Firenze e Venezia) seguendo i gusti di una cultura cortigiana raffinata e di un pubblico di lettori che sempre più prediligeva la lirica d'amore in volgare. Ma forse ancor maggior apprezzamento va dato al commento fitto e ben documentato, con il quale il curatore ha arricchito i singoli testi del Cariteo, facendo emergere la loro appartenenza ad un preciso contesto di scritture poetiche, fatto sì, spesso, di reminiscenze classiche anche ricercate, ma in continuo dialogo ed emulazione con i contemporanei, in cui si trovano allusioni a Virgilio, Lucrezio, Ovidio, Propertio, Orazio, Petrarca (da considerare già un classico), ma anche Cavalcanti, Guinizzelli, Cino, Giusto dei Conti, Pontano. E le allusioni, una volta 'scoperte' e semantizzate dal curatore, permettono di comprendere molto meglio il valore artistico di questi versi, che, al di là di una indubbia musicalità, giocano con la tradizione lirica in maniera consapevole, senza perdere l'originalità della propria storia.

La vicenda amorosa, infatti, domina in questa prima raccolta, sicché anche nelle due canzoni 'politiche' finali traspare l'impronta lirica dell'autore, che si presta all'encomio senza rinunciare alla sua identità elegiaca. L'amore infelice per la bella e scontrosa Luna, incapace di ricambiare anche con un solo gesto pietoso il sentimento appassionato e il desiderio carnale del poeta non è certo comparabile né con l'esperienza stilnovistica,

né con la vicenda del Petrarca, ma, nella sua modernità cortigiana, reclama una sua originalità, che non mancò di essere apprezzata dai contemporanei. La struttura del piccolo canzoniere è costruita dal Cariteo con grande attenzione, come dimostrano le osservazioni sui testi di confine delle tre parti, ma essa da sola non basterebbe a raccontarne la *fabula*, che è esile e senza veri accadimenti: è nel paratesto, nella lettera/prologo *Al virtuosissimo cavaliere Messer Cola d'Alagno*, che l'autore deposita il canovaccio della sua storia, presentata come una irreparabile discesa agli inferi di un'anima ingannata e presa da Amore.

L'edizione, corredata da una *Tavola metrica*, da un incipitario e da un indice dei manoscritti e dei nomi, si presenta insomma un utile strumento per iniziare a riconsiderare la poesia aragonese in volgare, l'inizio di un percorso che dovrà presto portare alla pubblicazione, con criteri moderni, di altri importanti raccolte, a cominciare da quella di Jacopo Sannazaro.

Claudia Corfiati



*Latinum bucolicum carmen. Gli Idilli di Teocrito nella traduzione di Martino Filetico*, edizione critica, introduzione e commento di Manuela Martellini, Prefazione di Guido Arbizzoni, Bologna, Pàtron Editore, 2022, pp. 392

Nell'ambito degli studi sulla produzione poetica bucolica in età moderna spesso si è fatto riferimento alla traduzione latina degli idilli teocritei curata da Martino Filetico fin dagli anni Cinquanta del Quattrocento, considerata impresa fondamentale per la diffusione del genere pastorale e per una migliore comprensione del codice virgiliano, all'insegna di un rinnovamento del genere in direzione classicistica. Solo oggi però noi possiamo leggere, grazie alle cure di Manuela Martellini, il testo critico di quei versi, accompagnato da un ricchissimo commento, che affronta non soltanto il rapporto con il testo greco di partenza (individuato da tempo in quello conservato nel cod. Urb. gr. 140, anche se la studiosa non ha mancato di considerare e confrontare le lezioni delle altre famiglie di codici teocritei), ma anche il metodo versorio dell'autore e la sua memoria poetica. Il linguaggio, con gli stilemi di carattere prettamente pastorale, e il lessico utilizzato per la versione degli *Idilli* proviene oltre che dallo scontato modello virgiliano delle Bucoliche anche da altre opere, come le *Georgiche* o l'*Eneide*, e altri autori, tra i quali primeggiano Ovidio, Propertio, Tibullo e Orazio. E questa ricchezza è strettamente legata all'impegno speso dal Filetico nel voler rendere nella più semplice lingua latina la complessità semantica di alcune parole greche o di alcune espressioni. Come Martino stesso spiega in una nota pagina delle *Iocundissimae Disputationes*, parlandone con Battista Sforza, giovane studiosa di lettere greche, non tutte le parole greche hanno un perfetto corrispettivo in latino per cui spesso si è indotti ad usare circonlocuzioni o perifrasi, endiadi o amplificazioni che servono semplicemente a rendere più chiaro il significato dell'originale: questa dichiarazione serve a giustificare l'esito della sua traduzione di Teocrito che in alcuni luoghi si presenta più come una riscrittura e amplificazione del modello, anzi come una «originale ricomposizione», per usare un'espressione della Martellini.

Grande interesse suscita poi la vicenda del testo: è infatti plausibile, ipotesi corroborata grazie a riscontri interni al testo individuati dalla curatrice, che una prima redazione della versione risalga agli anni tra il 1454 e il 1458, ma la presenza di un solo testimone manoscritto di questa versione ci fa sospettare che la sua circolazione sia stata in verità minima. Non è nemmeno certo che una copia in pulito raggiungesse il dedicatario, Alfonso V, o i dedicatari, dal momento che ogni singolo idillio tradotto è

accompagnato da brevi carmi (anche 'bucolici') introduttivi all'indirizzo di altri personaggi, Antonio Panormita, Federico da Montefeltro, Alessandro Sforza (Ma vi è un carne dedicato anche alla patria Filetino). Sicuramente la seconda redazione, completata in una data imprecisata, fu considerata dallo stesso autore degna di pubblicazione. La stampa del 1482, per i tipi di Eucarius Silber, fu realizzata sotto la sorveglianza del Filetico, che d'altronde presso lo stesso editore romano pubblicherà anche le *Epistolae selectae* di Cicerone, con un suo commento. L'analisi della Martellini ha dimostrato che ci fu un lungo lavoro di revisione del testo in tipografia, testimoniato da numerose varianti di stato che interessano le forme dei fascicoli centrali del volume. Per pubblicare la seconda redazione la studiosa ha dovuto ricostruire la 'copia ideale' del testo del 1482, utilizzando però anche i risultati di un primo sondaggio di collazione sulla prima ristampa milanese del 1483 (ma ce ne furono almeno altre due fino alla fine del secolo), che molto probabilmente si basò su un esemplare di quella romana, a sua volta portatore di varianti di stato. La situazione è sufficientemente intricata, soprattutto se si aggiungono all'edizione tre ulteriori testimoni manoscritti, portatori sempre dell'ultima redazione, due dei quali (ms. Harl. 2578 e Urb. lat. 369) con varianti sia a testo sia in interlinea o nei margini. Si giustifica pienamente la provvisorietà del testo critico della seconda redazione, pubblicata in questo volume dopo la prima.

Claudia Corfiati