UNIVERSITÀ DEGLI STUDI FIRENZE
DILEF
DIPARTIMENTO DI LETTERE E FILOSOFIA

# DILEF

## Rivista digitale del Dipartimento di Lettere e Filosofia

Anno IV, 2024

# DILEF

## Rivista del Dipartimento di Lettere e Filosofia

**Dipartimento di Lettere e Filosofia (DILEF)**

Via della Pergola, 60 - 50121 Firenze (FI)

# DILEF
Rivista digitale del Dipartimento di Lettere e Filosofia

Periodico annuale
ISSN 2785-7980

**Direttore responsabile**: Simone Magherini

**Direttore**: Marco Biffi

**Comitato direttivo:**

Benedetta Baldi, Giovanni Alberto Cecconi, Simone Magherini, Mariagrazia Portera, Anna Rodolfi, Salomé Vuelta, Giovanni Zago

**Comitato scientifico:**

Valentina Arena (University College, London)
Barbara Carnevali (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris)
Mario Citroni (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Matthias Heinz (Paris Lodron Universität Salzburg)
Susan Kozel (Università di Malmö)
Adam Ledgeway (University of Cambridge)
José María Micó (Università Pompeu Fabra, Barcellona)
Marco Petoletti (Università Cattolica di Milano)
Alessandro Polcri (Fordham University, NY)
Tommaso Raso (Universidade Federal del Minas Gerais)
Carole Talon-Hugon (Université de Nice-Sophia Antipolis)
Fabio Zinelli (École Pratique des Hautes Études, Paris)

**Comitato di redazione:**

Roberto Cinotti (coordinatore), Laura Aresi (Antichità e Filologia),
Giovanni Lenzi (Filosofia), Camilla Bencini (Letteratura italiana e Romanistica),
Barbara Patella (Linguistica)

**Comitato onorario:**

Andrea Cantini (Università di Firenze)
Hans-Joachim Gehrke (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)
Mario Labate (Università di Firenze)
Marco Lombardi (Università di Firenze)
Pierluigi Minari (Università di Firenze)
Massimo Moneglia (Università di Firenze)
Anna Nozzoli (Università di Firenze)
Christoph Wulf (Freie Universität Berlin)

**Editore:**

Dipartimento di Lettere e Filosofia (DILEF)
Via della Pergola, 60, 50121 Firenze (FI)
https://www.letterefilosofia.unifi.it/

**Grafica:**

Arianna Marini

**Realizzato con:**

BooksFlow - Progettinrete srl

© 2025 Università degli studi di Firenze, Dipartimento di Lettere e Filosofia

**Certificazione scientifica:**

Certificazione scientifica dei contributi pubblicate da DILEF - Rivista del Dipartimento di Lettere e Filosofia: tutti gli articoli pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori designati, attraverso un processo di revisione anonima e sotto la responsabilità del Comitato scientifico della rivista. La valutazione è stata effettuata in ottemperanza ai criteri scientifici ed editoriali della Rivista.

# Sommario

*Antichità e Filologia*

Michele Castaldo
**Appunti per uno studio della sillessi in Ovidio (con un'appendice intertestuale) .....1**

Bianca Belogi
**L'inganno di Carite "bifronte" e il modello di Lucrezia nelle *Metamorfosi* di Apuleio.....14**

Enrico Magnelli
**Giuseppe Giusto Scaligero e la lingua ebraica: su un esametro greco di Lorenz Rhodoman.....24**

*Filosofia*

Dino Galli
**Veridicità e sfera pubblica: su un presupposto etico del discorso pubblico democratico .....31**

Eleonora Toia
**La contemplazione nei *Dialoghi italiani* di Giordano Bruno.....46**

Francesco Maria Cianciaruso
**L'intelligenza artificiale è realmente intelligente? Un percorso tra *embodiment* e macchine linguistiche .....72**

Sara Cocito
**L'acefalo – l'insensibile – gli incontri. La genesi del pensiero in Gilles Deleuze.....87**

*Letteratura Italiana e Romanistica*

Sofia A. Carvalho
**Dante Alighieri e Teixeira de Pascoaes: A concepção lírica da Poesia de dois realistas do desejo.....109**

Giorgio Ricciarelli
**Fraterno rimpianto: Gadda e Pasolini .....131**

Paola Luciani
**Un episodio della fortuna di Gogol' in Italia: «Il compratore di anime morte» di Stefano D'Arrigo.....157**

*Linguistica*

Barbara Fanini
**La *varia lectio* nel *Vocabolario Dantesco* alla luce del PRIN 2022: problemi di metodo e risultati ..... 169**

Edoardo Nardi
**Luci e ombre in greco antico: costruzioni participiali e ambiguità sintattica ..... 188**

*Note di umanistica digitale*

Barbara Patella
**Verso una lessicografia elettronica semiautomatica? ChatGPT per il mark-up in XML-TEI: primi test su raccolte paremiologiche ..... 206**

ARTICOLO

# Appunti per uno studio della sillessi in Ovidio (con un'appendice intertestuale)

Michele Castaldo

La figura retorica della sillessi è un vero e proprio marchio di stile ovidiano. La sua vicinanza con altri moduli tipici dell'espressività di Ovidio può essere utile per individuarne le implicazioni profonde.

*Syllepsis is a distinctive feature of Ovid's style. Its relatedness with other peculiar Ovid's predilections can be useful in identifying the deeper implications of this figure of speech.*

**Parole chiave:** Ovidio, sillessi, figura retorica, critica stilistica
**Keywords:** Ovid, syllepsis, figure of speech, Stylistic Criticism

**Sommario:** Introduzione - La sillessi in Ovidio - Appendice - Sillessi virgiliane modelli per Ovidio? Un caso di studio

**Peer review**

| | |
|---|---|
| Submitted | 14/04/2025 |
| Accepted | 06/06/2025 |
| Published | 20/06/2025 |

**Open access**

© 2025 | Attribution - Non commercial - Non derivatives (IT)

**Cita come** Michele Castaldo, *Appunti per uno studio della sillessi in Ovidio (con un'appendice intertestuale)* in Rivista DILEF - IV, 2024/4 (gennaio-dicembre), pp. 1-13. 10.35948/DILEF/2025.4369

**DOI** 10.35948/DILEF/2025.4369

## Introduzione

«Una giustapposizione di elementi incongrui». Questa efficace formula con cui Charles Segal[1] descriveva un effetto diffuso dell'arte narrativa delle *Metamorfosi* si adatta perfettamente – mimeticamente, potremmo dire – anche allo stile ovidiano (non solo delle *Metamorfosi*), che com'è noto combina fattori diversi, e talora contraddittori, producendo straniamento e frustrazione delle attese. Fra le manifestazioni più rappresentative di questa tendenza spicca la figura retorica della sillessi, che nella sua forma più comune consiste nel far dipendere dal medesimo termine, normalmente un verbo o un aggettivo, un complemento di senso concreto e uno di senso astratto, col risultato di uno sfasamento logico di sapore ironico o paradossale. Così, per esempio, il Sole tenta di dissuadere il figlio Fetonte dal proposito di guidare il suo carro: *consiliis, non curribus utere nostris*, «prenditi pure, invece del mio carro, il mio monito»[2] (*met*. 2.146). La predilezione di Ovidio per questo tropo è un dato ormai largamente acquisito (si vedano soprattutto gli studi di Frécaut 1969 e Tissol 1997)[3], ma qualche sforzo ulteriore può essere speso per metterne in luce le valenze profonde: a uno sguardo più ravvicinato la sillessi si rivela non un semplice "tic" stilistico, un superficiale ornamento del discorso, ma piuttosto l'espressione di un preciso orientamento psicologico del poeta, della sua inclinazione a confondere i confini delle cose e sovrapporre i livelli della realtà. In questo breve contributo vorrei provare a tracciare, anche se solo in forma abbozzata e senza pretese di sistematicità, qualche nuova coordinata per uno studio della sillessi in Ovidio, con l'obiettivo di riconoscere in questa figura una parte coerente di un più ampio insieme di gusti e di tendenze.

## La sillessi in Ovidio

Partiamo da una considerazione di Tissol[4] che sintetizza efficacemente la sua interpretazione della sillessi: «Thus syllepsis as a stylistic figure becomes directly connected with metamorphosis as a figure of plot [...] the easy shift in syllepsis from figurative to literal can be drawn upon to make an easy shift from the conceptual to the physical in metamorphosis [...] To blur the boundaries between literal and figurative meanings is the perfect linguistic representation of metamorphosis». La sillessi, dunque, come analogo stilistico della metamorfosi[5]. È un punto di vista interessante, ma a ben guardare non del tutto convincente, perché sembra vincolare l'uso e il senso della figura a uno specifico contenuto narrativo; e certamente adeguata, a questo riguardo, risulta l'obiezione di Lisa Piazzi[6], che ha rilevato che «tale parallelo appare in realtà più suggestivo che convincente, dato che la figura della sillessi è amata e impiegata frequentemente da Ovidio anche in altre opere,

come dimostra il suo uso massiccio ad es. nelle *Heroides*». Tissol ha comunque avuto un merito non trascurabile, e cioè tentare di individuare (pur in un'analisi, come vedremo sotto, non sempre immune da sovrainterpretazioni) le implicazioni meno immediate della figura, e quindi giustificarne la sua frequenza in Ovidio – una frequenza che non ha pari in nessun altro autore della letteratura latina – con argomenti che andassero al di là della semplice constatazione di un *penchant* personale. Converrebbe, però, ampliare un po' la prospettiva: in Ovidio l'uso della sillessi dimostra una coerenza che è generale con l'insieme, che va ben oltre la metamorfosi come fatto narrativo e riguarda insomma la poetica ovidiana nel suo complesso, ovvero un modo preciso di concepire la realtà[7]. Tentiamo dunque di fare qualche precisazione e qualche aggiunta a margine delle riflessioni di Tissol.

Dicevo che, nella sua forma più tipica, la sillessi consiste nel legare a un medesimo termine reggente un complemento di senso concreto e uno di senso astratto, con un effetto tanto più straniante quanto più ampia è la divaricazione concettuale fra i due piani. Alcune sillessi ovidiane sono dei veri "marchi di fabbrica" del suo stile, e si ripetono spesso: così, Didone innamorata accoglie Enea *animoque domoque* (*met*. 14.78 *excipit Aenean illic animoque domoque*[8]), proprio come Ipsipile aveva accolto Giasone *tectoque animoque* (*her*. 6.55 *urbe uirum ut uidi, tectoque animoque recepi*[9]), e Illo aveva accolto Iole *thalamoque animoque* (*met*. 9.278-279 *Herculis illam* / *imperiis thalamoque animoque receperat Hyllus*[10]); allo stesso modo, Fillide rinfaccia a Demofonte di aver disperso ai venti *et uerba et uela* (*her*. 2.25 *Demophoon, uentis et uerba et uela dedisti*[11]), proprio come fa Teseo in *am*. 1.7.15-16 *talis periuri promissaque uelaque Thesei* / *fleuit praecipites Cressa tulisse Notos*[12] o Enea in *her*. 7.8 *atque idem uenti uela fidemque ferent*?[13]. Altre variazioni su questo artificio sono più ricercate, e comportano una maggiore forzatura dell'espressività naturale: è difficile non rimanere colpiti dall'arditezza di accostamenti inediti come *met*. 9.409 *exul mentisque domusque*[14] (Alcmeone perseguitato dalle Furie) o *met*. 9.134-135 *actaque magni* / *Herculis implerant terras odiumque nouercae*[15] (dove l'effetto di straniamento dato da *implerant … odium* è accentuato dall'idiomaticità del nesso *implere terras*, cfr. e.g. *her*. 15.33; 17.210). Gli esempi potrebbero abbondantemente moltiplicarsi, ma veniamo subito al punto che più ci interessa[16]: perché Ovidio è così attratto da questa figura? Si potrebbe rispondere che gli piace e basta, ma così si rischierebbe di sminuirne la portata: nessuna figura retorica è insignificante se diventa un'ossessione[17]. Se allarghiamo il campo, vediamo che Ovidio ragiona "silletticamente" anche quando non crea sillessi pure, cioè realizzate nelle forme appena osservate; e queste sillessi "nascoste" riescono particolarmente utili al nostro discorso, perché ci consentono di stabilire un legame e una continuità con la figura che non coglieremmo se trattassimo la figura in modo isolato. Prenderò in considerazione alcuni pochi passi (un campione ridotto, puramente rappresentativo,

sicuramente da ampliare in un eventuale studio sistematico sull'argomento), quasi tutti molto famosi, e non dirò cose nuove nel merito dei contenuti. L'unico elemento di novità sarà appunto quello di considerare questi passi "sotto la specie della sillessi", e cioè alla luce dei meccanismi sillettici che essi mettono in atto.
Diana trasforma Atteone in cervo (*met.* 3.193-198):

> *… nec plura minata*
> *dat sparso capiti uiuacis cornua cerui,*
> *dat spatium collo summasque cacuminat aures*
> *cum pedibusque manus, cum longis bracchia mutat*
> *cruribus et uelat maculoso uellere corpus;*
> *additus et pauor est.*[18]

La progressione della metamorfosi – qui descritta quasi per accumulo, assommando uno ad uno gli attributi bestiali decisi dall'azione punitiva della dea – ha una svolta inattesa nel passaggio dal piano fisico a quello immateriale: oltre alle corna, alle zampe e al vello screziato, Atteone cervo riceve quale suo ulteriore nuovo connotato il *pauor*, la paura, che è significativamente messo sullo stesso piano dei nuovi connotati fisici. La forma dell'espressione non è quella tipica della sillessi, ma il meccanismo di sovrapposizione fra i piani della realtà (concreto/ astratto) è identico; un meccanismo, appunto, pienamente sillettico, che raddoppia improvvisamente il livello di lettura della scena.
Un altro esempio dello stesso tenore. La Furia Tisifone prepara il veleno mortale da somministrare a Ino e Atamante (*met*. 4.500-507):

> *attulerat secum liquidi quoque monstra ueneni,*
> *oris Cerberei spumas et uirus Echidnae*
> *erroresque uagos caecaeque obliuia mentis*
> *et scelus et lacrimas rabiemque et caedis amorem,*
> *omnia trita simul; quae sanguine mixta recenti*
> *coxerat aere cauo uiridi uersata cicuta;*
> *dumque pauent illi, uertit furiale uenenum*
> *pectus in amborum praecordiaque intima mouit*[19].

L'elenco degli ingredienti della mistura comincia con elementi molto concreti (ad es. la bava di Cerbero) per poi slittare, senza soluzione di continuità, verso altri astratti

(colpa, rabbia, smania di uccidere). Bisognerà pensare che Ovidio avesse in mente «la materializzazione di concetti astratti»[20], ma quello che conta per noi è l'arditezza dell'accostamento, che duplica i piani di lettura con effetto decisamente paradossale. Come sopra, Ovidio non ha creato una sillessi di tipo tradizionale, e tuttavia ha scelto di organizzare silletticamente la realtà che stava descrivendo.

Un altro campione privilegiato per l'osservazione di procedimenti sillettici è rappresentato dai giochi di parole. Va osservato che la nozione di «*sylleptic wordplay*» è già in Tissol, e su questo punto la sua analisi è complessivamente molto buona[21]; gli esempi selezionati dallo studioso, tuttavia, non paiono sempre fra i più funzionali, e il suo discorso tende in più punti alla sovrainterpretazione (ad es. nella presa in esame di certi giochi etimologici o di bilinguismo che spostano il focus, talvolta un po' capziosamente, dal piano concettuale a quello meramente linguistico[22]); l'"immaginazione sillettica" di Ovidio si manifesta in modi ben più macroscopici e lampanti di quelli scelti da Tissol, ed è da questi che ha più senso partire per rintracciare un filo conduttore che ci riporti alla figura.

Il senso di molti giochi di parole ovidiani risiede proprio nella coesistenza, in uno stesso termine o in una stessa *iunctura*, di un'accezione concreta e una astratta; un fatto ben noto a tutti i lettori di Ovidio, e su cui non occorre diffondersi[23]. Ma anche qui, ai fini del nostro discorso, sarà interessante individuare il legame diretto fra questi *puns* e la sillessi propriamente detta, allo scopo di metterne in luce la comune logica realizzativa. Un paio di casi fra i molti possibili. Consideriamo ad es. *her*. 12.175-180:

> *forsitan et, stultae dum te iactare maritae* 175
> *quaeris et iniustis auribus apta loqui,*
> *in faciem moresque meos noua crimina fingas:*
> *rideat et uitiis laeta sit illa meis.*
> *rideat et Tyrio iaceat sublimis in ostro –*
> *flebit et ardores uincet adusta meos*[24]. 180

*ardores* / *adusta*: l'accostamento è concettoso, e impone al lettore di cogliere lo slittamento di senso: *ardores … meos* è naturalmente metaforico, è il fuoco d'amore di Medea; *adusta* invece, a un primo livello di lettura ugualmente metaforico, a un secondo livello è concreto e prefigurativo, e il lettore sa bene che dietro c'è un riferimento al fuoco materiale, letterale, che brucerà Creusa. C'è una rifunzionalizzazione della metafora erotica più trita in assoluto che è operata con la stessa identica logica della sillessi: uno slittamento paradossale da senso letterale a senso figurato (cfr. la nota di Bessone 1997, p. 241 *ad loc.*: «Si crea un gioco di

equivocità verbale sulla metafora del fuoco d'amore, con perfetta sovrapposizione di senso proprio e traslato»)[25].

Procedendo in questa direzione, non si farà fatica a cogliere l'intima logica sillettica alla base di tante altre immagini erotiche ovidiane che giocano sulla confusione tra piano proprio e piano metaforico[26]. Per esempio, nella famosa battuta di Perseo in *met*. 4.678-679:

> … «o» *dixit «non istis digna catenis,*
> *sed quibus inter se cupidi iunguntur amantes»*[27].

Con identico meccanismo, alle vere catene che tengono avvinta Andromeda si affiancano le catene metaforiche che legano fra loro gli innamorati[28]: l'effetto del procedimento è molto umoristico, e condivide con la sillessi le implicazioni stranianti della sovrapposizione inattesa.

Ancora, per venire a un esempio fra i più familiari ai lettori di Ovidio, sarebbe lungo elencare tutti gli incipit epistolari ovidiani in cui si gioca col doppio senso di *salus*, contemporaneamente intesa come "saluto" e come "salvezza" (cfr. e.g. *her.* 4.1-2 *qua, nisi tu dederis, caritura est ipsa, salutem / mittit Amazonio Cressa puella uiro*[29]; *her.* 16.1-2 *hanc tibi Priamides mitto, Ledaea, salutem, / quae tribui sola te mihi dante potest*[30]; *trist.* 5.13.1-2; *Pont.* 1.10.1-2)[31]. Benché si manchi di rilevarlo, è evidente che anche questa predilezione ovidiana è imparentata molto da vicino con la sillessi propriamente detta.

Si avverte, insomma, una solidarietà compatta tra la sillessi e questo tipo di espedienti espressivi che, com'è noto, costituiscono una parte molto consistente dell'armamentario compositivo di Ovidio. Ma noi siamo partiti dalla sillessi, e alla sillessi dobbiamo tornare. Cerchiamo dunque di trarre qualche conclusione da questi pochi spunti provando a rispondere in modo un po' più preciso alla domanda iniziale: perché Ovidio è così attratto dalla sillessi? Perché la sillessi – potremmo dire – "miniaturizza" nella forma minima della figura retorica tutto ciò che il nostro poeta ama di più: la confusione dei confini, la sovrapposizione fra i piani della realtà, il concettismo brillante, il gusto per il paradosso e per l'ironia, la frustrazione delle attese; tutte queste cose insieme sono per così dire implicate in questo unico espediente stilistico, e non può quindi stupire che Ovidio lo prediliga come nessun altro. La sillessi è, insomma, un elemento perfettamente coerente con l'insieme che la accoglie, e – questo è il punto che più ci interessa – solo alla luce di questo insieme è possibile valorizzarla pienamente: mettere in relazione la sillessi come figura con le varie sillessi "nascoste", non canoniche, di cui è ricca l'opera di Ovidio, con i vari giochi governati dalla fantasia sillettica del poeta, può servire per cogliere le

motivazioni più profonde di questo tropo, i legami strettissimi che lo apparentano a tanti altri prodotti della straordinaria creatività ovidiana. Ovidio, in virtù delle sue predilezioni più ricorrenti e delle sue tendenze più consolidate, non poteva non essere attratto dalla sillessi, al punto di farla diventare un suo "marchio di stile" fra i più riconoscibili e peculiari.

## Appendice

## Sillessi virgiliane modelli per Ovidio? Un caso di studio

La predilezione di Ovidio per la figura retorica della sillessi è a tal punto pervasiva da imporsi anche quando Ovidio imita manifestamente un certo modello; così è possibile ravvisare in alcune sillessi ovidiane – in genere delle più ardite – tracce più o meno scoperte di memorie intertestuali. Un esempio pressoché sicuro è *met*. 7.347 *cecidere illis animique manusque*[32] (*illis* scil. le Peliadi, sconvolte dopo la scoperta dell'inganno di Medea), che, come recentemente dimostrato da Lisa Piazzi[33], combina insieme, con preciso intento allusivo, due *iuncturae* virgiliane, *Aen*. 6.33 *cecidere manus* e *Aen*. 3.260 *cecidere animi*. Proseguendo su questa linea, vorrei brevemente considerare un altro caso di sillessi ovidiana verosimilmente condizionata da una reminiscenza intertestuale, più sottile ma a mio parere tutt'altro che inavvertibile.
All'inizio della cosiddetta "piccola *Eneide*", Ovidio condensa in pochi versi le linee narrative essenziali di Verg. *Aen*. 2 (*met*. 13.623-625):

> *non tamen euersam Troiae cum moenibus esse*
> *spem quoque fata sinunt; sacra et, sacra altera, patrem*
> *fert umeris, uenerabile onus, Cythereius heros*[34]. 625

Palese il richiamo a Verg. *Aen*. 3.1-3 *postquam res Asiae Priamique euertere gentem* / *immeritamuisum superis, ceciditque superbum* / *Ilium*[35], opportunamente segnalato dai principali commentatori[36]. Si è però mancato di rilevare[37] che la presenza di Virgilio in questi versi si attesta forse anche a un livello meno epidermico: nel formulare la sillessi *non … euersam … cum moenibus esse* / *spem* Ovidio potrebbe avere avuto nell'orecchio una simile enunciazione contenuta in *Aen*. 5.670-672, là dove Ascanio rimprovera le donne troiane che, su istigazione di Iride, hanno appiccato il fuoco alle navi: *«quis furor iste nouus? quo nunc, quo tenditis» inquit* / *«heu miserae ciues? non hostem inimicaque castra* / *Argiuum, uestras spes uritis*[38]». Che in questa parte del poema così aperta alle influenze virgiliane Ovidio riecheggi questo luogo mi pare probabile: stanti le differenze di contesto e il ribaltamento di prospettiva[39], le due

sillessi con *spes*, con marcato effetto straniante dato dall'accostamento con gli elementi concreti[40] (*castra* / *spes* ~ *cum moenibus* / *spem*, a cui si può aggiungere la sostanziale contiguità semantica fra *uro* ed *euerto*), sono assai simili, e non trovano solidi raffronti al di fuori dei nostri passi. Resta da definire il grado di allusività del riuso ovidiano: l'affinità di superficie, subito evidente, farebbe pensare alla rifunzionalizzazione estemporanea, e per così dire istintiva, di un'immagine sedimentata nella mente del poeta – e questo è il minimo che si possa concedere; ma l'analoga realizzazione del concettismo nella forma della sillessi e l'associazione di *spem*/ *spes* al medesimo referente logico – in entrambi i casi la speranza collettiva dei Troiani – suggeriscono la possibilità che Ovidio, nella sezione più "virgiliana" del suo poema, lasci deliberatamente affiorare in filigrana un altro fra i molti debiti contratti con Virgilio.

## Note

1. Segal 1991, p. 38.

2. Trad. Koch in Barchiesi 2005. Tutte le traduzioni dei passi delle *Metamorfosi* sono tratte dai volumi della Fondazione Valla, cui si deve la più recente edizione integrale tradotta e commentata in lingua italiana: la traduzione dei primi quattro libri è opera di Ludovica Koch, mentre quella dei libri V-XV è di Gioachino Chiarini.

3. Di impostazione sostanzialmente compilativa quello di Frécaut 1969, pp. 28-41 (che parla genericamente di «zeugma», secondo un uso perlopiù evitato in seguito alla definitiva puntualizzazione terminologica di Kenney 1972, pp. 39-40; sulla questione cfr. anche Tissol 1997, pp. 219-20), pur senza trascurare, coerentemente con gli interessi dell'autore, gli aspetti umoristici e di *wordplay* che spesso caratterizzano la sillessi; più innovativo quello di Tissol 1997, in part. pp. 18-26 e 217-22 (lodato da Kenney 2002: 46 nota 120), che pone invece al centro della sua analisi il gusto ovidiano per l'ambiguità e il paradosso, istituendo un'equivalenza – pure un po' troppo calcata – fra la sillessi come fenomeno stilistico e la metamorfosi come materia narrativa (cfr. infra). Utili spunti per uno studio della sillessi in Ovidio sono contenuti in Knox 1995, pp. 30-31; Kenney 2002, pp. 45-48.

4. Tissol 1997, p. 19.

5. Una simile impostazione del discorso fa subito venire in mente l'illustre precedente di Pianezzola 1999 (1979[1]), pp. 29-42, che confronta la metamorfosi come fatto narrativo con un altro espediente stilistico, la metafora. È per noi significativo che lo spunto per l'analisi comparativa dello studioso è offerto proprio da un caso di compresenza tra senso proprio e senso figurato (*deriguit* in *met*. 6.303), con metodologia e risultati molto utili anche per il discorso che cercheremo di sviluppare qui.

6. Piazzi 2020, pp. 166-67.

7. Qualche spunto prezioso in questa direzione è già in Kenney 2002, p. 46: «the wit with which he mined this particular vein of rhetorical ore was unique to him, and his way of doing so reflects his way of viewing the physical world».

8. «Qui la regina sidonia accoglie Enea in casa e nel cuore», trad. Chiarini in Kenney 2011.

9. «Ma come vidi quell'uomo in città, lo accolsi nella mia casa e nel mio cuore», trad. Rosati 1989 (dalla stessa edizione si trarranno le traduzioni di tutti i passi delle *Heroides* citati in seguito).

10. «Per volontà di Ercole, Illo l'aveva accolta nel talamo e nel cuore».

11. «Demofonte, tu hai dato al vento le parole e le vele».

12. «Tale era la cretese che piangeva perché i venti impetuosi avevano portato via le promesse e le vele dello spergiuro Teseo», trad. Della Casa 1982.

13. «E i medesimi venti porteranno via le tue vele e le tue promesse?».

14. «Fuori di mente e dalla patria».

15. «Le imprese del grande Ercole riempirono la terra e saziarono l'odio della matrigna».

16. Per un elenco di sillessi, dossier piuttosto nutriti si possono trovare nello stesso volume di Tissol, pp. 221-22, o, per le sole *Metamorfosi*, nell'ottimo indice di Lazzarini al sopraccitato commento integrale al poema edito dalla Fondazione Valla (Lazzarini in Hardie 2015, p. 709).

17. Basti pensare, per limitarci a qualche caso particolarmente significativo, all'uso dell'enallage in Virgilio, per cui è quasi superfluo rimandare alle pagine imprescindibili di Conte 2002, pp. 5-63; o a certe preferenze senecane (e.g. anafora, antitesi, figura etimologica) magistralmente indagate da Traina 2011 (1974[1]); o ancora a certe costanti stilistiche della lingua della predicazione, e.g. il parallelismo antitetico con omeoteleuto, su cui cfr. Norden 1986, p. 622 (1898[1]), o l'uso assoluto del participio futuro nei *Sermones* agostiniani, su cui si veda la fine trattazione di Pieri 1995, pp. 207-17.

18. «Senza altre minacce / regala le corna di un cervo longevo alla testa bagnata, / gli allunga il collo e gli affila in punta le orecchie, / gli cambia in piedi le mani, in lunghe zampe le braccia / e tutto il corpo gli copre di pelo chiazzato. / In più, gli infonde paura.», trad. Koch in Barchiesi-Rosati 2007.

19. «S'era portata anche dietro un succo mirabile e tossico: / la bava delle fauci di Cerbero, il veleno di Echidna, / vaneggiamenti e delirio, oblio della mente accecata, / colpa, lacrime, rabbia e smania di uccidere: / il tutto pestato e mischiato insieme con sangue recente, / poi bollito in paiolo di rame e rimestato con verde cicuta. / Ai due che tremano, istilla il filtro che porta demenza / in petto, e li conturba nel più profondo dell'anima».

20. Rosati 2007, p. 309 *ad loc*.

21. Pp. 20-25 e *passim*.

22. Fatico, per esempio, a vedere una logica sillettica nel gioco etimologico *putator … putares* di *met*. 14.649-650 (pp. 24-25), o in quello bilinguistico *idem, qui praestant nomina, uenti* di *met*. 10.739 (pp. 175-76); il rischio è quello di sottoporre la categoria di "sillessi" a un'estensione un po' indebita e arbitraria, perdendo invece di vista le sue manifestazioni più cospicue. Qualche spunto sulla contiguità della sillessi con certi giochi di parole ovidiani è contenuto anche in Frécaut 1969, pp. 32-34.

23. Ancora fondamentale per i giochi di parole in Ovidio è la monografia di Frécaut 1972; osservazioni preziose in Rosati 2017 (1983[1]), pp. 150-66.

24. «Forse anche, mentre fai di tutto per vantarti con la tua sciocca compagna e dire cose compiacenti alle sue orecchie ostili, inventi nuove calunnie contro il mio aspetto e i miei

costumi: che rida, e gioisca dei miei difetti! Rida, e giaccia altera su porpora di Tiro – piangerà, e le fiamme che la bruceranno supereranno le mie!».

25. Per altri casi in cui ricorre lo scarto tra senso proprio e senso traslato nell'immagine del fuoco cfr. Rosati 2017, p. 163 e nota 135.

26. Sul punto restano di riferimento le riflessioni di Rosati 2017, pp. 162-64. È interessante osservare che tali procedimenti ovidiani troveranno uno straordinario emulatore in Apuleio, che sfrutterà al massimo la confusione fra piano reale e piano figurato con una frequenza particolare proprio in contesti erotici (si pensi per esempio allo slittamento fra senso proprio e traslato dell'immagine del fuoco in Apul. *met*. 2.7.5-7, o alla sovrapposizione fra ferita fisica e male d'amore nell'episodio di Amore e Psiche, quando la ragazza si punge con una freccia del marito o quando brucia con l'olio della lanterna «il dio stesso di ogni fuoco», Apul. *met*. 23.5 *ispum ignis totius dominum aduris*). A questo punto, non potrà sembrare casuale che anche Apuleio rivela una forte attrazione verso la figura retorica della sillessi (un discorso che qui mi limito ad accennare ma che meriterebbe senz'altro un approfondimento più ampio anche in chiave intertestuale: importanti considerazioni a questo riguardo in Nicolini 2013, in part. pp. 159-60).

27. «'Tu non sei fatta'», le dice, «'per queste catene, / ma per quelle che stringono insieme nel desiderio gli amanti'».

28. Per l'immagine delle catene d'amore cfr. Bömer 1976, p. 204 *ad loc*.

29. «Quel bene di cui sarà priva, se non sarai tu a darglielo, la fanciulla di Creta invia all'eroe figlio dell'Amazzone».

30. «Io, figlio di Priamo, invio a te, figlia di Leda, quel bene che mi può essere accordato solo se tu me lo doni».

31. Cfr. anche Bömer 1977, pp. 437-38 *ad* Ou. *met*. 9.530.

32. «Cascano a quelle animo e mano».

33. Piazzi 2020, pp. 165-71.

34. «Il destino non vuole però che con le mura di Troia crolli / anche ogni speranza: l'eroe figlio della dea di Citera si carica / sulle spalle le immagini sacre e, altro peso sacro e venerabile, il padre», trad. Chiarini in Hardie 2015.

35. «Dopo che ai Súperi piacque estirpare la forza dell'Asia / e l'incolpevole gente di Priamo, e Ilio superba / cadde …», trad. Fo 2012 (dalla stessa edizione si trae la traduzione degli altri passi eneadici).

36. E.g. Bömer 1982, p. 366 *ad loc*.; Hopkinson 2000, p. 193 *ad loc*.

37. Ai fini di questo lavoro ho consultato, oltre ai già citati Bömer e Hopkinson, tutte le altre principali edizioni commentate del poema ovidiano: Burman 1727, Haupt-Korn-Müller-Ehwald 1915 rev. Von Albrecht 1966, Lafaye 1930, Hardie 2015. Per il quinto libro dell'*Eneide* ho controllato Phillipson 1901, Williams 1960, Paratore 1979, Farell 2014, Fratantuono-Alden Smith 2015.

38. « 'Quale inaudita follia?' disse 'a che, a che adesso mirate / ahi, disperate concittadine? Non campo avversario / né l'argivo nemico bruciate, ma il vostro sperare'».

39. Allarme e indignazione per il pericolo incombente nelle parole di Ascanio (*uestras spes uritis*), promessa di salvezza nel passo ovidiano (*non euersam … spem*); ma qui è la forma che

ci interessa.

40. Un effetto che nei versi virgiliani non mi pare smorzato dal fatto che le *spes* sono materialmente rappresentate dalle navi: coglie bene il valore sillettico dell'espressione Anthon 1846, p. 459 *ad loc*. «With your ships you consume all your hopes, for without them you cannot reach Italy»; dà rilievo al livello metaforico della sillessi la traduzione di Fo 2012 supra: «bruciate … il vostro sperare». Di «ardita brachilogia», riconoscendo nell'identificazione di *spes* con l'oggetto strumentale un tipo di espressività non convenzionale, parla Colafrancesco in *Enciclopedia Virgiliana*, s.u. *spes*, vol. IV, p. 996, col. 1.

## Bibliografia


- Anthon 1846 = Charles Anton, *The Aeneid of Virgil, with English notes*, London.
- Barchiesi-Rosati 2007 = *Ovidio. Metamorfosi,* vol. II (III-IV), a cura di Alessandro Barchiesi e Gianpiero Rosati, Milano.
- Bessone 1997 = *P. Ouidii Nasonis Heroidum Epistula XII. Medea Iasoni*, a cura di Federica Bessone, Firenze.
- Bömer 1976 = Franz Bömer, *P. Ouidius Naso, Metamorphosen*, Buch IV-V, Heidelberg.
- Bömer 1977 = Franz Bömer, *P. Ouidius Naso, Metamorphosen*, Buch VIII-IX, Heidelberg.
- Bömer 1982 = Franz Bömer, *P. Ouidius Naso, Metamorphosen*, Buch XII-XIII, Heidelberg.
- Burman 1727 = *P. Ouidii Nasonis Opera Omnia cum integris Micylli, Ciofani et Dan. Heinsii notis et Nic. Heinsii curis secundis, cura et studio Petri Burmanni*, Amsterdam (con le note dell'ed. di Heinsius 1661).
- Colafrancesco 1988 = Pasqua Colafrancesco, *Enciclopedia Virgiliana*, vol. IV, s.u. *spes*, Roma, p. 996.
- Conte 2002 = Gian Biagio Conte *Anatomia di uno stile: l'enallage e il nuovo sublime* in *Virgilio. L'epica del sentimento,* pp. 5-63, Torino.
- Della Casa 1982 = *Opere di Publio Ovidio Nasone* (vol. I), a cura di Adriana Della Casa, Torino.
- Fo 2012 = *Publio Virgilio Marone, Eneide*, traduzione e cura di Alessandro Fo, note di F. Giannotti, Torino.
- Farrell 2015 = Joseph Farrell, *Vergil, Aeneid 5*, Newburyport, Mass.
- Fratantuono-Alden Smith 2015 = Lee M. Fratantuono-Riggs Alden Smith, *Virgil, Aeneid 5. Text, Translation and Commentary*, Leiden-Boston.
- Frécaut 1969 = Jean-Marc Frécaut, *Une figure de style chère à Ovide: le zeugma ou attelage*, in *Latomus* 28, p. 28-41.
- Frécaut 1972 = Jean-Marc Frécaut, *L'esprit et l'humour chez Ovide*, Grenoble.
- Hardie 2015 = *Ovidio, Metamorfosi*, vol. VI, libri XIII-XV, a cura di Philip Hardie, Milano.
- Haupt-Korn-Müller-Ehwald 1915 = Moriz Haupt-Otto Korn-Hermann Johannes Müller-Rudolf Ehwald, *P. Ouidius Naso, Metamorphosen*, vol. 2 (VIII-XV), rev. M. Von Albrecht 1966, Dublin-Zurich.
- Hofmann-Szantyr 2002 = Johann B. Hofmann – Anton Szantyr, *Stilistica latina*, ed. italiana a cura di A. Traina, traduzione di C. Neri, aggiornamenti di R. Oniga, revisione e indici di B. Pieri, Bologna (ed. or. 1965).
- Hopkinson 2000 = Neil Hopkinson, *Ovid, Metamorphoses Book XIII*, Cambridge.
- Kenney 1972 = Edward J. Kenney, *Materie superatur opus*, Review of Bömer 1969, in *CR* 22, p. 38-42.
- Kenney 2002 = Edward J. Kenney, *Ovid's language and style*, in B.W. Boyd (ed.), *Brill's Companion to Ovid*, Leiden, p. 27-89.
- Kenney 2011 = *Ovidio. Metamorfosi*, vol. IV (Libri VII-IX), a cura di Edward J. Kenney, Milano.
- Knox 1995 = Peter E. Knox, *Ovid, Heroides, Select Epistles*, Cambridge.

- Lafaye 1930 = Georges Lafaye, *Ovide, Les métamorphoses*, vol. III, *Met*. XI-XV, Paris.
- Nicolini 2013 = Lara Nicolini, *Uno sguardo ecfrastico sulla realtà: modi dell'influenza ovidiana in Apuleio,* in M. Carmignani, L. Graverini, B. T. Lee (edd.), *Collected Studies on the Roman Novel,* pp. 157-78, Cordoba.
- Norden 1986 = Eduard Norden, *La prosa d'arte antica dal VI secolo A. C. all'età della Rinascenza*, trad. it., Roma.
- Paratore 1979 = *Virgilio, Eneide*, vol. III, Libri V–VI, a cura di Ettore Paratore, Milano.
- Phillipson 1901 = *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Quintus*, ed. by John Tindall Phillipson, London.
- Pianezzola 1999 = Emilio Pianezzola, *La metamorfosi ovidiana come metafora narrativa,* in *Ovidio. Modelli retorici e forma narrativa,* pp. 29-42, Bologna.
- Piazzi 2020 = Lisa Piazzi, *Cecidere manus: un'allusione ovidiana a Virgilio (e qualche appunto sulla fortuna di un verso dell'Eneide)*, in *MD* 84, pp. 165-71.
- Pieri 1995 = Bruna Pieri, *L'uso 'assoluto' del participio futuro nei Sermones di S. Agostino: l'imminenza dell'eternità nello stilema della breuitas*, in *MD* 34, pp. 207-17.
- Rosati 1989 = *Publio Ovidio Nasone. Lettere di eroine*, a cura di Gianpiero Rosati, Milano.
- Rosati 2017 = Gianpiero Rosati, *Narciso e Pigmalione. Illusione e spettacolo nelle Metamorfosi di Ovidio,* Firenze 1983 (rist. Pisa 2017).
- Segal 1991 = Charles Segal, *Ovidio e la poesia del mito. Saggi sulle Metamorfosi,* Venezia.
- Tissol 1997 = Garth Tissol, *The Face of Nature. Wit, Narrative and Cosmic Origins in Ovid's Metamorphoses*, Princeton.
- Traina 2011 = Alfonso Traina, *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*, Bologna 1974 (terza rist. riveduta e corretta Bologna 2011).
- Williams 1960 = *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Quintus*, ed. by Robert Deryck Williams, Oxford.

ARTICOLO

# L'inganno di Carite "bifronte" e il modello di Lucrezia nelle *Metamorfosi* di Apuleio

Bianca Belogi

L'articolo tratta della storia di Carite e Tlepolemo (Apul., *Met*. VII, 11-13; VIII, 1-14): all'inizio, Carite rappresenta una donna in balia del destino e totalmente dipendente dal (quasi) marito Tlepolemo; più oltre nella narrazione, diventa una sorta di *virago*, la cui descrizione richiama quella di Lucrezia e d'altra parte quella di Didone, tanto pre-virgiliana quanto virgiliana. I tre modelli si contemperano, ma il punto di rottura è costituito dall'inganno di Trasillo ai danni di Tlepolemo, a causa del quale Carite prende su di sé una *persona* (*astuque miro personata*, *Met.* VIII, 9, 5) che non le appartiene, quella di una Didone che tradisce - lei fintamente - il marito per poi riunirsi a lui in una sorta di *Ringkomposition*, ma anche a Lucrezia, di cui è imitato il mezzo di suicidio cioè la spada.

The essay deals with the story of Charite and Tlepolemus (Apul., Met. VII, 11-13; VIII, 1-14): at the beginning, Charite impersonates a woman in the mercy of fate and she's totally depends on his (almost) husband Tlepolemus; later in the narration, she becomes a sort of *virago*, whose description recalls Lucretia on the one hand and both the Virgilian Dido and the pre-Virgilian one on the other hand. The models are reconciled, but the breaking point is the deception of Thrasyllus against Tlepolemus, because of which Carite takes on a *persona*, *i.e.* a mask (*astuque miro personata*, Met. VIII, 9, 5) which does not belong to her; the mask of a Dido who "betrays" her husband and then returns to him in a sort of *Ringkomposition*, but to Lucretia too, as she takes her own life in the same manner (by sword).

**Parole chiave:** Carite, Lucrezia, inganno, suicidio, intertestualità
**Keywords:** Charite, Lucretia, deception, suicide, intertextuality

**Sommario:**

**Peer review**

| | |
|---|---|
| Submitted | 14/04/2025 |
| Accepted | 22/04/2025 |
| Published | 14/05/2025 |

**Open access**

© 2025 | Attribution - Non commercial - Non derivatives (IT)

**Cita come** Bianca Belogi, *L'inganno di Carite "bifronte" e il modello di Lucrezia nelle Metamorfosi di Apuleio* in Rivista DILEF - IV, 2024/4 (gennaio-dicembre), pp. 14-23. 10.35948/DILEF/2025.4365

**DOI** 10.35948/DILEF/2025.4365

L'obiettivo del presente contributo è di riconsiderare la figura di Carite alla luce dell'influenza della Lucrezia liviana, ridimensionandone allo stesso tempo le supposte ascendenze elegiache e dimostrando come la metamorfosi di Carite da donna passiva a donna impetuosa e tragica, pure presente *in nuce* sin dall'inizio della sua comparsa, sia dovuta al più pervasivo tema dell'inganno, che nei libri VII e VIII si esprime al suo culmine.

La novella di Carite è l'inserto narrativo più significativo nell'ambito dell'inesausta catena di *Rahmenerzählung*, sia per la sua estensione, seconda solo a quella della *fabula* di Amore e Psiche che però è ivi contenuta, sia per profondità delle implicazioni che essa intrattiene con la storia dell'asino[1].

Quel che qui più interessa, tuttavia, è che il *Charite-Komplex*[2] segna il passaggio, all'interno delle *Metamorfosi*, da un inganno dovuto a fonti magiche e entro certi limiti indipendente dalla natura e dalle possibilità umane, a un inganno conscio, pienamente umano, ancorché un umano degradato a bestiale[3]. Non sarà certo un caso che, come si anticipava, il campo semantico dell'inganno si presenta qui con una frequenza di gran lunga maggiore che nel resto del romanzo, mostrando significativi parallelismi fra le storie che tra loro paiono collegate. In particolare, l'inganno di Carite è l'ultimo della lunga sequela che ha inizio nel libro VII e quello forse più connotato in senso metamorfico, essendo qui non la metamorfosi ministra di inganno, ma l'inganno ministro di metamorfosi, e in particolare della metamorfosi di Carite da donna prona al proprio destino a donna vendicativa (donde appunto la proposta di caratterizzarla come "bifronte").

Già da tempo e da più parti s'è indagata la complessa stratigrafia di modelli che concorrono tutti insieme a definire il personaggio di Carite, e non si intende qui ripercorrerli nella loro totalità[4]. Preme invece rilevare come questi modelli - quello della Didone pre-virgiliana e virgiliana e quello della Lucrezia liviana - si compenetrino in una sorta di cortocircuito per poi diffrangersi in corrispondenza della *Spannung* narrativa, la scoperta da parte di Carite dell'inganno di Trasillo ai danni del marito.

Nel suo primo intrattenersi con Tlepolemo, Carite è connotata da un lessico di ascendenza catulliana (*Met*. VII, 11, 4 *basiare*, *saviolis*, cf. Catull. 8, 18; 99, 2 e 14; Met. VII, 12, 2 *Charite dulcissima*[5]) e questa atmosfera vagamente elegiaca ha delle reminiscenze e una certa rispondenza con la favola di Amore e Psiche, tutta giocata sull'ambiguità della componente elegiaca sin dall'oracolo del *saeuum atque ferum uipereumque malum* (Met. IV, 33)[6].

Occorre però meglio definire l'effettiva influenza dell'elegia e della *puella* elegiaca nella costruzione del personaggio di Carite, forse in parte sopravvalutata e ritenuta ad esempio troppo pervasiva da Hindermann[7]: nella realtà (ovvero nella finzione letteraria costruita dal poeta), la *puella* elegiaca non è mai definita come *dulcis*, e né

*basium* né *savium* sono termini impiegati nell'elegia, con l'eccezione di Prop. II, 29, 39; piuttosto, la donna elegiaca è implacabile nei suoi tradimenti, elemento che la allontana per statuto dalla *rara fides* di Carite, ma in generale non è mai prona alle esternazioni sentimentali del poeta[8]. L'imperiosità della *puella* elegiaca sarà consonante forse con la seconda parte della storia di Carite e con la sua determinazione alla vendetta così come emerge nel libro VIII, e si intersecherà, in un ennesimo cortocircuito, con il modello di Didone, anch'essa *dux femina fati* (*Aen*. I, 364).

Quest'ultima espressione è, a tal proposito, particolarmente rilevante nel contesto del raffronto fra Carite e Didone: se Didone si presenta inizialmente come *potens sui* e il fato che guida è quello di una città in costruzione e dei profughi lì approdati[9], Carite al suo esordio narrativo è del tutto in balia degli eventi e già propensa a una certa risoluzione tragica; specularmente e inversamente, il suicidio costituirà per Didone il suggello di una *amentia* che in progresso di tempo la soverchierà (IV, 203; IV, 642) e segnerà infine il suo fallimento, d'amore e di vita, mentre per Carite esso sarà il coronamento di quella metamorfosi in donna virile che qui s'indaga e che rovescia il paradigma dei libri IV e VII, e paradossalmente - *a fortiori*, dato che qui la morte è triplice[10] - sarà un successo (Carite ottiene quanto desiderato, cioè la vendetta su Trasillo e il ricongiungimento con il marito)[11].

Questa divaricazione fra i due personaggi si estrinseca anche e soprattutto nel fatto che Carite, per così dire, non "ruppe fede al cener" di Tlepolemo come Didone fa con Sicheo, e la sua *rarafides* e *pudicitia* (cf. *Met*. VII, 10, 3 *nuptiarumque castarum desiderio*; VIII, 12, 6 *pudicaemulieri* e già 8, 6 *quietem pudicam*) s'oppongono alla scelta della Didone virgiliana di cedere, su esortazione della sorella, alla trasgressione di quel *Pudor* pure tanto (come tradizione comanda) invocato.

La Didone di Virgilio, si intende. Perché in effetti, la tradizione precedente a Virgilio, che rimonta a Timeo e forse al *Bellum Poenicum* di Nevio, voleva che Didone/Elissa si fosse uccisa per tener fede al marito Sicheo e per non cadere preda del re del popolo limitrofo, Iarba, e tale tradizione avrebbe poi avuto seguito nell'Africa romana come reazione all'ignominia gettata da Virgilio su Didone, che invece sarebbe *exemplum castitatis* (Tertulliano) proprio come Lucrezia[12]. E sembrerebbe proprio Lucrezia il punto di congiuntura tra l'eroina apuleiana e quella virgiliana, come potrebbero dimostrare alcuni parallelismi lessicali: di Carite si dice che *perefflavit*[13] *animum virilem* (VIII, 14) e *animus virilis* per eccellenza ha Lucrezia (Val. Max. *Dicta et facta memorabilia*, VI, 1; Ov. *Fasti*, 2, 847), che s'uccide nella stessa maniera (*Met*. VIII, 14, 1 *ferro sub papillam dexteram transadacto*; cf. Liv. I, 58 *in corde defigit*)[14].

Si intuisce, insomma, che Apuleio alluda nella costruzione di Carite all'ipostasi della pudicizia romana ammiccando però anche a una versione "alternativa" dell'altro grande modello femminile latino, Didone, senza peraltro rinunciare, nella seconda parte, a riprodurre nei comportamenti di Carite quelli dell'eroina pienamente

virgiliana, veicolati da chiari riferimenti lessicali[15]; proprio come Didone, Carite finge un matrimonio clandestino, una concessione sessuale in un tempo di lutto mai spento, accantonando quel *pudor* che le era stato fin qui precipuo, non molto diversamente da Didone, il cui marito, si noti, era morto per mano del fratello, così come Tlepolemo per mano del *frater* Trasillo (*Met*. VIII, 9, 1 *tui fratris meique carissimi mariti facies*; cf. anche *Met*. VIII, 7, 2).

Soltanto che appunto si tratta di una finzione, di un *astusmirus* (*Met*. VIII, 9, 5) concepito per vendicarsi di un altro inganno, quello di Trasillo, disvelato in sogno dallo sposo; per la vendetta Carite va fuori di sé non solo nel senso bacchico e anch'esso didoniano della corsa furiosa per le vie della città, ma anche in un senso più letterale, vestendosi di una *persona* che non le appartiene, quella di *virago*[16], e venendo così a compiere circolarmente la *virtus* che aveva dimostrato in modo embrionale nella fuga dalla caverna dei briganti nel libro VI e che Emo aveva trasfigurato nella figura di Plotina (per l'associazione di *virtus* e *astus* cf. *Met*. VIII, 2, 4 *astu virtutibusque sponsi sui*).

Le nozze si chiudono cupamente, su un tono certo didoniano ma lessicalmente evocativo di Lucrezia[17], come cupamente s'erano inaugurate all'insegna del rapimento e del sogno, e cioè simili a quelle imperfette di Laodamia (IV, 26, 8). Si aggiunga che il supposto riferimento a Laodamia (la lezione è ben lungi dall'essere concordemente accettata a testo[18]) si configura, per così dire, come denuncia metapoetica, nella misura in cui la menzione e la percezione di Laodamia sono connotate nella romanità da una carica funerea piuttosto forte (a partire almeno da Catull. 68b, 79 ss.[19], in cui Laodamia è al centro di una complessissima serie di parallelismi e specularità, emblema a un tempo dell'unione imperfetta e destinata a rovina e del lamento per la morte del fratello di Catullo, novello Protesilao caduto nel *commune sepulcrum* della Troade). Colpisce in questo senso il ricorso di un'eroina così "marcata" in senso negativo a questo stadio precoce della narrazione, come prefigurasse le vicende successive di Carite: il matrimonio-funerale, la morte dell'amato come motivo di dolore insopportabile e della risoluzione al suicidio, perlopiù risolto in maniera eroica (la spada e il fuoco della pira, comuni a Laodamia e alla Didone pre-virgiliana e virgiliana[20]). Ma non sfuggirà che anche la *bella fabella* di Psiche si innesta sul τόπος del matrimonio-funerale, l'elemento di raccordo forse più precipuo fra destinataria e protagonista della favola: evocato nel sogno di Carite (*Met*. IV 27, 4), esplicitamente impiegato per Psiche (*Met*. IV, 33, 4) e suggellato epigrammaticamente a IV, 34, 1 *comitatur non nuptias sed exsequias suas*; gli arredi nuziali che saranno dispiegati per Carite vanno incontro a un orrido disfacimento per Psiche e la solitudine di Psiche (*Met*. IV, 32, 4) consona con le *solitudies aviae* di Carite a *Met*. IV, 27, 2. Infine, le parole che Psiche rivolge agli astanti prima di *nuptiasobire* (*Met*. IV, 34, 3 ss.) saranno senz'altro riprese da Carite nei momenti che immediatamente precedono il suicidio, in particolare nell'esortazione a abbandonare

lacrime e dolore che non si acconciano a due modelli di *virtus* "quasi" maschile come Psiche e Carite (*Met*. IV, 34, 3 *quid lacrimis inefficacibus ora mihi veneranda foedatis?*; *Met*. VIII, 13, 4 *abicite* [...] *importunas lacrimas, abicite luctum meis virtutibus alienis*; si noti che anche questa consolazione che la "vittima" dà agli astanti in lacrime può richiamare Lucrezia).

Alla caratterizzazione virile di Carite[22] fa da contraltare quella di Tlepolemo, anch'egli trasformato (cf. *Met*. VII, 9, 1 *reformatus*) - una volta in più dopo l'eroica impresa del libro VII - da «bloodthirsty robber» a, lui sì, «sort of shy elegiac hero»[23], con movimento esattamente opposto a quello di Carite, come se davvero i due si scambiassero i ruoli proprio alla stregua del *cross-dressing* fra Emo e Plotina nel libro VII[24]. In effetti non cadrà inopportuno notare, con riguardo alla *fabula conserta* di Emo e Plotina, come questa sia una sorta di *mise en abyme* di Carite in particolare e in generale del rovesciamento effettivo del libro VIII, dove Tlepolemo da agente attivo dell'inganno ne diviene succube passivo[25] e per converso l'indifesa Carite divine una sorta di *virago*.

In particolare la maschilità di Plotina (cf. *Met*. VII, 6, 4 *in masculinam faciem reformato habitu*; 5 *aerumnas adsiduas ingenio masculo sustinebat*), oltre che rimandare, di nuovo, a Psiche (*Met*. VI, 5, 3 *Quin igitur masculum tandem sumis animum?*)[26], anticipa il comportamento che Carite esternerà nel libro VIII (*Met*. VIII, 11, 4 *masculis animis impetuque diro fremens invadit*; 14, 2 *animam virilem*)[27], già anticipato dalla sua impresa di fuga con l'asino nel libro VI, dove tra l'altro ricorre esattamente l'identica stringa lessicale impiegata da Psiche a *Met*. VI, 5, 3 (*Met*. VI, 26, 7 *masculum tandem sumis animum*; ma cf. anche 27, 1 *capta super sexum audacia*; 5 *sumpta*[*que*] *constantia virili*)[28].

A valorizzare il parallelismo fra le due donne è poi la *rara fides* (*Met*. VII, 6, 3 e cf. VII, 7, 3), virtù che è appunto loro esclusiva nel panorama corrotto e lascivo del romanzo (si può forse ipotizzare che, nelle parole di Emo, Plotina si identifichi in questo punto con Carite, che ne diviene così ispiratrice)[29]; tale *fides* si estrinseca soprattutto nell'attaccamento delle due donne ai rispettivi mariti, che le induce a seguirlo, l'una nell'esilio e l'altra nella morte[30]. Infine, gli speculari travestimenti di Emo e Plotina sono entrambi esempi di una pseudo-metamorfosi[31], *personae* non diverse da Carite che si fa Didone come parte dell'inganno a Trasillo[32].

Conviene in chiusura soffermarsi sull'ultima "ombra del modello", quella della matrona di Efeso, che presenta da parte di Petronio un reimpiego del topos dell'*animi matrona virilis*, analogo ma di segno opposto rispetto a quello di Apuleio: Petronio decontestualizza e dunque degrada l'*exemplum* nobile di Didone, mentre Apuleio gli restituisce dignità letteraria appunto anche grazie al ricorso all'ipotesto di Lucrezia; quanto alle consonanze, esse consistono naturalmente nella presenza di una vedova inconsolabile o supposta tale, connotata da una pudicizia del tutto straordinaria, nel

suicidio compiuto o solo adombrato e in una configurazione dei personaggi ternaria, com'è del resto quella di *Aen*. IV, dove l'inserimento di un terzo personaggio oltre ai due amanti è sempre volto al rinsavimento e al ritorno alla vita dell'eroina devastata dal dolore per la perdita dell'amato[33]. Così è anche per Trasillo, che però si scontra con la pertinacia di Carite, cioè non riesce a espugnarne l'animo e il resto come il soldato con la matrona e Enea con Didone[34]; non è comunque da escludere che l'atto finale della vicenda, cioè la decisione di Trasillo di serrarsi all'interno della sepoltura comune dei due amanti per abbandonarsi all'inedia, rechi memoria della situazione iniziale della novella della matrona di Efeso.
Infine, sarà opportuno notare che la "*performance*" di Carite è definita, seppur in misura minore rispetto al suo "antagonista" Trasillo, da un *furor* del tutto fuori misura, assimilato al comportamento delle bestie (come è stato ben osservato, il lessico impiegato per il *furor* d'amore di Trasillo e quello di disperazione di Carite si sovrappone a quello impiegato per la descrizione del cinghiale che uccide Tlepolemo[35]). E questo perché «like mendacity, bestiality is contagious»[36].

## Note

1. Dal mero punto di vista delle vicende, la storia di Carite è l'unica davvero *conserta* con quella di Lucio, e molto a lungo, con una contiguità del tutto eccezionale (Lucio altrimenti è sempre spettatore o ascoltatore non toccato da ciò che viene raccontato): con Carite Lucio tenta la fuga, è prigioniero, ascolta la *bella fabella*, condivide il successo della seconda fuga e infine il rovesciamento tragico del libro VIII (Carite si toglie la vita e parallelamente lui torna destinato alle solite fatiche e violenze, come osserva Mattiacci 2025, forthcoming); cf. Nicolini 2000, p. 79. Questa partecipazione alle vicende narrate prelude forse alle novelle d'adulterio del libro IX, dove l'asino irromperà decisamente sulla scena narrativa (cf. *e.g.* IX, 27).

2. Secondo la definizione di Junghans 1932, pp. 156-165.

3. Cf. *infra*, p. 3 e Nicolini 2000, *passim*.

4. Forbes 1943; Lazzarini 1986, pp. 140 ss.; Shumate 1996; Bocciolini Palagi 1999; Nicolini 2000 *passim*; Nicolini 2015.

5. De Trane 2009, p. 273 osserva che il nome di Carite, quasi un calco del termine χάρις, è semantizzato proprio dal ricongiungimento con Tlepolemo e dalla reintegrazione nel mondo d'amore prima strappatole dai briganti; analogamente, la sua vicenda si chiuderà sull'ossimoro *misera Charite* (VIII, 14, 2), sorta di epitaffio.

6. Cf. Mattiacci 1985 e 1998; anche Psiche è appellata dal marito *dulcissima et cara uxor* (*Met*. V, 5, 1).

7. Hindermann 2009.

8. Valga per tutti il quasi programmatico Prop. I, 1 *Cynthia prima suis miserum me cepit ocellis*.

9. Ma si noti una certa ambiguità prefigurativa, dal momento che *fatum* designa anche la morte e Didone sarà effettivamente "donna autrice della (propria) morte".

10. Semantizzata tra l'altro dalla singolare conclusione dell'intera vicenda, quando Trasillo si chiude nel sepolcro di Carite e Tlepolemo riconfigurando il *ménage à trois* che connota la prima parte del libro VIII e ricorda lo schema attanziale della novella della matrona di Efeso (cf. *infra*).

11. Quanto rilevato in questo capoverso prende abbrivio da una serie di osservazioni e consigli della Professoressa Rosalba Dimundo, che qui ringrazio.

12. Per la complessa questione rimando a Ziosi 2017, pp. 10-28; Bocciolini Palagi 1999, p. 69-72; Finkelpearl 1998, p. 131 ss. e relativa bibliografia. Mi limito a segnalare il bell'epigramma anonimo sulla «palinodia di Didone» (Epigr. Bob. 45 Sp.), per l'analisi del quale rimando a Nolfo 2015; il modello di Lucrezia era stato già segnalato, fra gli altri, da Bocciolini Palagi 1999, p. 69.

13. Per la lezione del verbo mi riferisco a Zimmerman 2012.

14. Per altre presenze di Lucrezia nelle *Metamorfosi*, cf. Beltrami 2024 (novella di Arete e Filesitero).

15. Suggestiva l'ipotesi di Finkelpearl 1998, p. 131 ss. per cui Carite sarebbe una sorta di Didone migliorata in polemica con quella virgiliana e in funzione di una sorta di orgoglio africano, ma non vi annetterei troppa fiducia come fa l'autrice, anzitutto perché sopravanza forse la volontà apuleiana, e soprattutto perché alla Didone virgiliana Carite è vistosamente debitrice (si vedano in proposito le equilibrate osservazioni di Bocciolini Palagi 1999).

16. Si ricordi che secondo Servio (*Ad Aen*. 4.36, 335, 674) il nome originale di Didone sarebbe *Elissa*, e *Dido* – che significa appunto *virago* - le sarebbe stato attribuito dopo la morte per il coraggio virile con cui si era uccisa; sulla metamorfosi di Carite cf. anche De Trane 2009, p. 269 ss.

17. Cf. *supra*, p. 3.

18. Per la questione e la proposta di espunzione a glossa rimando a Nicolini 2016, p. 372 ss.

19. Mi attengo alla separazione dei carmi operata da Fo 2018.

20. Anche la Didone virgiliana si uccide con una spada sulla pira su cui ha fatto porre il letto e gli altri regali di Enea, costruendo la scena della sua morte come se fosse un rituale "tradizionale" per liberarsi di Enea, e, poi, invece, reinterpretandola, ivi compresi gli strumenti del suicidio stesso.

21. Con particolare rilevanza della *iunctura feralium nuptiarum*, che riecheggia *funerei thalami* di IV, 33, 1 e *feralis thalamus* di IV, 34, 1 e soprattutto ricorrerà identica a *Met*. VIII, 11, 1 in riferimento al *coitus* da Carite fallacemente concesso a Trasillo, collegando così idealmente i due episodi.

22. Cf. Bocciolini Palagi 1999, p. 73.

23. Le espressioni sono tratte da Nicolini 2015, p. 116.

24. Per una discussione sull'episodio di Emo-Tlepolemo si rimanda a Mattiacci 2016.

25. Cf. Tatum 1999, p. 176: «Tlepolemos seems for the moment to be master of the situation, but he too will soon prove no more immune from treachery than his victims». In effetti si percepisce un «effetto contrastivo tra l'iniziale auto-presentazione di Emo, iper-mascolina ed

eroica, e l'immagine femminea assunta alla fine del racconto» (Mattiacci 2025 forthcoming); a questa immagine, che richiama ironicamente il suo travestimento da donna umile e *asinaria* - anch'esso forse dato ironico rispetto all'avvenimento generale del romanzo e cioè la trasformazione di Lucio in asino -, contribuisce la raffigurazione di Emo come "governante" dei briganti (*Met*. VII, 11, 2 *Et ilico prandium fabricatur opipare [...] Verrit, sternit, coquit, tucceta concinnat, adponit scitule*).

26. James 1987, p. 197.

27. Tatum 1972, p. 309 n. 19: «these disguises [di Plotina e Emo] anticipate a similar "metamorphosis" of sex in the heroine Charite and her revenge on Thrasyllus».

28. Si tenga conto che nell'*Onos* (23) l'opposizione si gioca fra giovane e vecchia, non fra sessi opposti, e questo avvalora la rete di analogie; un altro tema che assimila Psiche a Carite è quello della vendetta, dato che anche Psiche, come Carite, si vendicherà di chi l'ha ingannata, cioè le sorelle, in maniera piuttosto violenta (*Met*. V, 26-27).

29. Cf. Mattiacci 2016, p. 491, che cita contrastivamente la moglie del mugnaio, l'adultera più consumata del romanzo.

30. Motivo in certa misura topico: cf. Ov. *Trist*. I, 3, 91 *te sequar et coniunx exulis exul ero* (la moglie di Ovidio Fabia vorrebbe seguire il marito in esilio); Mart. I, 13 per l'esempio di Arria, che addirittura non segue ma precede il marito nella morte. Suggestiva l'idea di McNamara 2003, p. 109 che la ricerca inesausta di Tlepolemo, oltre che configurare una celebre reminiscenza didoniana, configura anche un'allusione sottile a Iside in cerca del marito perduto.

31. Cf. GCA 1981, p. 133.

32. Cf. *supra*, p. 3.

33. Cf. Petr. *Sat*. 111 *cetera quibus exulceratae mentes ad sanitatem revocantur*.

34. Cf. *supra*, p. 2.

35. Shumate 1996, pp. 109-110.

36. *Ibidem*, p. 110.

## Bibliografia


- Beltrami 2024 = L. Beltrami, *La storia apuleiana di Arete e Filesitero. Una nota di lettura a* Met. *9, 16-21* in Antiqua amicitia. *Studi di lingua e letteratura latina in onore di Silvia Mattiacci*, Pisa, 2024, pp. 37-48.
- Bocciolini Palagi 1999 = L. Bocciolini Palagi, *Il suicidio eroico di Carite-Didone (Apul.* Met. *8, 13-14)*, «InvLuc», 21, 1999, pp. 63-78.
- De Trane 2009 = G. De Trane, *Scrittura e intertestualità nelle* Metamorfosi *di Apuleio*, Lecce, 2009.
- Finkelpearl 1998 = E.D. Finkelpearl, *Metamorphosis of Language in Apuleius. A Study of Allusion in the Novel*, Ann Arbor, 1998.
- Forbes 1943 = L.A. Forbes, *Charite and Dido*, «The Classical Weekly», 37, 4, 1943, pp. 39-40.
- GCA 1981 = B.L. Hijmans Jr. *et all.*, *Apuleius Madaurensis. Metamorphoses. Books VI, 25-32 and VII (Text, Introduction and Commentary)*, Groningen, 1981.
- GCA 1985 = B.L. Hijmans Jr. *et all.*, *Apuleius Madaurensis. Metamorphoses. Book VIII (Text, Introduction and Commentary)*, Groningen, 1985.
- Graverini 2019 = Apuleio. *Metamorfosi*, II (libri IV-VI), Traduzione di L. Graverini, Testo critico e Nota al testo di L. Nicolini, Milano, Fondazione Lorenzo Valla (Mondadori), 2019.
- Hindermann 2009 = J. Hindermann, *Der elegische Esel. Apuleius'* Metamorphosen *und Ovids* Ars amatoria, Frankfurt am Main, 2009.
- James 1987 = P. James, *Unity in Diversity. A Study of Apuleius'* Metamorphoses *with Particular Reference to the Narrator's Art of Transformation and the Metamorphosis Motif in the Tale of Cupid and Psyche*, Hildesheim-Zürich-New York, 1987.
- Junghans 1932 = P. Junghans, *Die Erzaehlungstechik von Apuleius'* Metamorphoses *und ihrer Vorlage*, Philologus, Supplement Band XXIV, Leipzig, 1932.
- Lazzarini 1986 = C. Lazzarini, *Il modello virgiliano nel lessico delle* Metamorfosi *di Apuleio*, «SCO», 35, 1986, pp. 131-160.
- Mattiacci 1985 = S. Mattiacci, *Apuleio "poeta novello"*, in Disiecti membra poetae, a cura di V. Tandoi, Foggia, 1985, pp. 235-277.
- Mattiacci 1998 = S. Mattiacci, *Neoteric and elegiac echoes in the tale of Cupid and Psyche by Apuleius*, in *Aspects of Apuleius'* Golden Ass, *II. Cupid and Psyche*, a cura di M. Zimmerman *et all.*, Groningen, 1998, pp. 127-149.
- Mattiacci 2016 = S. Mattiacci, *Il racconto di Emo (*met. *7.5-8): briganti, matrone e l'identità romana di un inserto apuleiano*, in Apis matina. *Studi in onore di Carlo Santini*, a cura di A. Setaioli, Trieste, 2016, pp. 481-493.
- Nicolini 2000 = L. Nicolini, *La novella di Carite e Tlepolemo*, Napoli, 2000.
- Nicolini 2005 = L. Nicolini, Apuleio. *Le Metamorfosi o L'asino d'oro*, Milano, 2005.
- Nicolini 2015 = L. Nicolini, *The Tale of Charite and Tlepolemus (*Metamorphoses, *Books 4-8)*, in *Characterisation in Apuleius'* Metamorphoses, a cura di S.J. Harrison, Newcastle upon Tyne, 2015, pp. 105-124.

- Nicolini 2016 = L. Nicolini, *Le nozze interrotte: il mito come* exemplum *e un problema testuale sepolto in Apuleio,* met. *4.36.8*, «Philologus», 160, 2016, pp. 372-378.
- Nolfo 2015 = F. Nolfo, Epigr. Bob. *45 Sp*. (= *Ps. Auson. 2 pp. 420 s. Peip.). La palinodia di Didone negli* Epigrammata Bobiensia *e la sua rappresentazione iconica*, «Sileno», 41, 1-2, 2015, pp. 277-304.
- Shumate 1996b = N. Shumate, *Crisis and Conversion in Apuleius'* Metamorphoses, Ann Arbor, 1996.
- Tatum 1972 = *Apuleius and Metamorphosis*, in «AJP», 93, 2, pp. 306-313.
- Tatum 1999 [1969] = J. Tatum, *The Tales in Apuleius'* Metamorphoses, in *Oxford Readings in the Roman Novel*, a cura di S.J. Harrison, Oxford, 1999, pp. 157-194.
- Zimmerman 2012 = M. Zimmerman, Apuleius: Metamorphoseon Libri XI, recognovit brevique adnotatione critica instruxit M. Z., Oxford (*OCT*), 2012.
- Ziosi 2017 = AA. VV., *Didone. Variazioni sul mito*, a cura di A. Ziosi, Venezia, Marsilio, 2017.

ARTICOLO

# Giuseppe Giusto Scaligero e la lingua ebraica: su un esametro greco di Lorenz Rhodoman

Enrico Magnelli

Al verso 113 del carme greco di Lorenz Rhodoman in lode di Giuseppe Scaligero, ὀργῇ sembra essere un errore di stampa per ὀρμῇ.

*At line 133 of Lorenz Rhodoman's Greek poem in praise of Joseph Scaliger,* ὀργῇ *appears to be a misprint for* ὀρμῇ.

**Parole chiave:** Lorenz Rhodoman, Joseph Justus Scaliger, Umanesimo, poesia greca umanistica, critica del testo
**Keywords:** Lorenz Rhodoman, Joseph Justus Scaliger, Humanism, Greek humanistic poetry, textual criticism

**Sommario:**

**Peer review**

| | |
|---|---|
| Submitted | 12/06/2024 |
| Accepted | 29/08/2024 |
| Published | 04/09/2024 |

**Open access**

© 2024 | Attribution - Non commercial - Non derivatives (IT)

**Cita come** Enrico Magnelli, *Giuseppe Giusto Scaligero e la lingua ebraica: su un esametro greco di Lorenz Rhodoman* in Rivista DILEF - IV, 2024/4 (gennaio-dicembre), pp. 24-30. 10.35948/DILEF/2024.4350

**DOI** 10.35948/DILEF/2024.4350

Tra i molti dotti del tardo Umanesimo occidentale che furono in rapporti con Giuseppe Giusto Scaligero[1] vi era anche Lorenz Rhodoman (Niedersachswerfen 1545 - Wittenberg 1606), noto ai classicisti come editore di Diodoro Siculo e di Quinto Smirneo ma anche, agli studiosi di cose umanistiche, come prolifico poeta in latino e ancor più in greco classico[2]. Se per i carmi latini di Rhodoman lo Scaligero – che del resto proprio alla composizione in latino era personalmente più incline[3] – manifestò scarso apprezzamento, quelli greci suscitarono in lui grande entusiasmo (e noi moderni siamo pienamente d'accordo)[4]. La stima era ovviamente più che ricambiata: nel 1602 Rhodoman diede alle stampe un elegante poemetto di 161 esametri greci dal titolo Γενέθλια Ἰωσήφου τοῦ Σκαλανοῦ, ἀνδρὸς εὐγενείᾳ τε καὶ σοφίᾳ διαφέροντος, in cui le virtù personali, intellettuali, scientifiche del grande umanista erano oggetto di altissime lodi[5]. Ai vv. 112-113 si ricorda come lo Scaligero, da autodidatta geniale e solerte, avesse imparato anche l'ebraico[6]:

> Ἑβραίων τάχα νόσφι διδάκτορος ἔμμαθεν αὐδήν,
> ἀγρύπνοις μελέτῃσι, νόου τ᾽ ὀξύφρονος ὀργῇ.

Che anche i testi a stampa siano guastati da corruttele di ogni genere, e che quindi su incunaboli e cinquecentine non meno che sui manoscritti si debba a volte esercitare l'emendazione congetturale, è cosa ben nota a tutti gli specialisti[7]. Il v. 113 potrebbe essere uno di questi casi. L'uso di ὀργή nel senso non di "ira" bensì di "tendenza naturale", "predisposizione" è attestato fin da Esiodo (*Op.* 304 κηφήνεσσι... εἴκελος ὀργήν, «simile nell'indole ai fuchi»), e νόου ὀξύφρονος ὀργῇ significherà «grazie all'inclinazione della (sua) mente acuta». È pur vero che nella letteratura greca νοῦς e ὀργή tendono ad essere abbinati in modo contrastivo, la "ragione" contro l'"ira": cfr. S. fr. 929.1-2 Radt (che gli umanisti potevano leggere nello Stobeo[8] e in Clemente Alessandrino) πᾶς γὰρ οἰνωθεὶς ἀνὴρ / ἥσσων μὲν ὀργῆς ἐστι, τοῦ δὲ νοῦ κενός, *Comp. Men. Philist*. 1.49-50 ὁ θυμὸς οὔτε ῥῶσιν οὔτε νοῦν ἔχει· / ὀργὴ δὲ δεινὰ δρᾶν ἀναγκάζει βροτούς, Lib. *Progymn.* 9.7.31 τὸν νοῦν διαφθείροντες εἰς ὀργὴν ἐκφέρονται; hanno addirittura entrambi valore negativo in Euen. fr. 5 W.$^2$ = 4 G.-P.$^2$ (anch'esso conservato nel terzo libro dello Stobeo) πολλάκις ἀνθρώπων ὀργὴ νόον ἐξεκάλυψεν / κρυπτόμενον, μανίας πουλὺ χερειότερον e in App. *BC* 2.4.26 καὶ τὸν νοῦν ὑπὸ ὀργῆς ἀνεκάλυπτε. Non vorrei certo negare a Rhodoman la possibilità di aver innovato, dando a νόου ὀργή un inedito significato positivo; qualche sospetto tuttavia rimane.

Considererei la possibilità di correggere in νόου τ᾽ ὀξύφρονος ὁ ρ μ ῇ . Il vocabolo – che più volte, nella tradizione dei testi antichi, si scambia con ὀργή[9]: lo stesso poteva accadere a un tipografo del Seicento – ha ovvie risonanze filosofiche, in particolare stoiche e neoplatoniche[10], e in associazione con νοῦς era attestato in Synes. *H.* 1.6-7 θώρησσε δὲ νοῦ / ζαμενεῖς ὁρμάς, 1.373-4 ἐθόωσε νόον / πυρίαις ὁρμαῖς, cfr. anche *Dio* 9,

49b τὴν ὀρμὴν νοῦ κινουμένου γνώρισμα ποιοῦμαι (ove non si tratta di un nesso). Gli inni di Sinesio, nell'*editio princeps* di Willem Canter del 1567 o in quella di Franciscus Portus del 1568, erano ben accessibili agli umanisti tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento. L'impiego, già omerico, di ὀρμή a fine esametro (*Il.* 5x, *Od.* 3x) era peraltro diffuso nell'epica tardogreca cara a Rhodoman, quella di Oppiano (15x), di Quinto Smirneo (11x[11]) e di Nonno (*D.* 24x[12], *Par. Io.* 11.168, 19.96)[13]. Inoltre, l'*usus scribendi* sembrerebbe appoggiare la congettura. Come mi fa notare Stefan Weise, «ὀργή has always a negative connotation in Rhodoman, as far as I can see – he translates it with *ira* or *furor* –, whereas the connection of ὀρμή and νοῦς is common in his work»: per il primo caso, cfr. *Pal.* 2.219 ἀλλὰ βίῃ παλάμαιν κραδίης τ' εὐθαρσέος ὀρμῇ (*sed vi palmarum generosae et robore mentis*), 5.62 μαρνάμενος κραδίης μεγαλήτορος ὀρμῇ (*animo praestans* [...] *egregie dum pugnat in hostem*), 5.256 νόου μελεδήμονος ὀρμῇ (*studiosae indagine mentis*), 8.604 θεσπεσίῃσι νόον δεδονημένος ὁρμαῖς (*perculsus subita mentem formidine*), *Theol. Christ.* 1747 δι' αὐτοφυῆ νοὸς ὁρμήν (*pro insito mentis impetu*), 2036 αὐτοθελεῖ νοὸς ὀρμῇ (*voluntaria mentis inclinatione*), 7740 χείρεσιν εὐκαμάτοισι νόου τ' εὐμήδεος ὀρμῇ (*manibus strenuis animique solertis impetu*); per il secondo, *Pal.* 4.659 θυάδι πάφλασεν ὀργῇ (*tumida mox bulliit ira*), 7.28 νόμῳ πατρὸς ἔμπυρον ὀργὴν / ὀξύνων (*ex legis cui iussibus iram / exacuit*), 8.575 ἑῆς τεκμήριον ἔμπεδον ὀργῆς (*monimentum hoc usque furoris*)[14].

Mette conto notare che un concetto analogo a quello del v. 113 era espresso pochi versi prima, a proposito degli studi parigini dello Scaligero: πλεῖον δέ μιν ἔμφυτος ὁρμὴ / καὶ πόνος ἢ τινά που λογίων παιδεύματ' ὄφελλον (106-107). La simmetria è perfetta: anche qui l'impegno (πόνος ~ ἀγρύπνοις μελέτῃσι) e lo slancio dell'intelletto (ἔμφυτος ὁρμή ~ νόου τ' ὀξύφρονος ὁρμῇ, se la mia proposta ha senso) contano più degli eventuali maestri (λογίων παιδεύματ' ~ διδάκτορος). Si potrebbe obiettare che giustappunto la presenza di ὁρμή al v. 106 non incoraggia a introdurlo anche al v. 113. Che tuttavia i poeti greci fossero molto più tolleranti dei moderni verso le ripetizioni, è fenomeno che non poteva sfuggire a chi, come Rhodoman, avesse sviluppato una così intima familiarità col loro stile. Prescindendo da iterazioni enfatiche del genere di *Arion* 514-515 ἓν τὸ γὰρ ὀλλυμένοισιν ὀϊζύος ἄλκαρ ἕτοιμον· / οὐδὲ ἓν ἄλκαρ ἔχειν[15], esempi più banali non mancano: cfr. *Arion* 105-108 ἀηδέα δαίμων ἀλγινόεις τέκτηνεν... λυγρὸς κακὸν ἔμβαλε δαίμων, 171-174 χάρις ἠδὲ καὶ αἰδώ... ὡς φάος αἰδοῦς, etc.

Ripeto: ὀργῇ non è indifendibile, e sono consapevole che ὁρμῇ rischia di rendere Rhodoman ancor più neoplatonico e nonniano di quanto egli non fosse. Ma lo era in alto grado[16], e credo che la congettura valga la pena di segnalarla nell'apparato critico di una futura edizione del poemetto – che di cure ecdotiche ed esegetiche è quantomai meritevole[17].

## Note

1. Sul grande filologo (italo?-)francese (1540-1609) la bibliografia è troppo vasta per esser riassunta in una nota. Basti qui rimandare al fondamentale Grafton 1983-93, riferimento ineludibile per chiunque voglia occuparsi di lui, e all'ancor utile Bernays 1855.

2. Su Rhodoman, oltre al vecchio Lange 1741, fa ora testo l'introduzione di Weise 2019, pp. 7-26; vedi inoltre Ludwig 2014, Gärtner 2016, 2017 e 2022a, Pontani-Weise 2022, pp. 179-184. Un significativo interesse è rinato in tempi recenti per la sua poesia in greco: l'*Arion* ha beneficiato di un'eccellente edizione critica ad opera di Stefan Weise (2019), vari carmi più brevi sono stati riediti dallo stesso Weise e da Thomas Gärtner, mentre procede con buon ritmo, con la supervisione dei due studiosi, l'edizione digitale della sua poesia greca e latina fino al 1588 (https://www.rhodomanologia.de).

3. «Lo Scaligero scoprì il latino antico. Egli lo seppe cercare in Varrone e in Festo, e per lui diventò così vivo che tradusse gl'*Inni orfici* e Licofrone solo per impiegare i vocaboli arcaici» (Wilamowitz 1967, p. 57).

4. Vedi anzitutto Weise 2024, p. 61 n. 48. Altre lodi di Rhodoman da parte dello Scaligero sono segnalate da Weise 2019, pp. 28-30; qualche ulteriore osservazione in *Scaligerana* 1740, II pp. 532-533 – da usare con cautela: se indubbiamente «egli meritò che i discepoli ammirati annotassero gli *Scaligerana* che, alla dovuta distanza, si possono paragonare ai discorsi conviviali di Lutero e ai colloqui di Eckermann. Ad essi non si può paragonare la futilità di -*ana* posteriori» (Wilamowitz 1967, p. 56), si tenga d'altro canto presente che le varie raccolte di quegli aforismi inclusero molto materiale dubbio o manifestamente adulterato (brevi ma utili ragguagli in https://warburg.sas.ac.uk/research-projects/archived-research-projects/joseph-justus-scaliger-correspondence/scaligerana).

5. Rhodoman 1602. L'opuscolo reca in chiusura un epigramma del filologo e poeta in latino Friedrich Taubmann (1565-1613: su di lui vd. Ebeling 1883 e, presumo, Münch 1984, che mi è tuttavia rimasto inaccessibile): *Aras Virgilio ponebat Iulius olim / Scaliger. At pro tam generoso carminis oestro / Iuliadae dicti, quo se cor iactet Homeri, / ponerem ego hic aras Rhodomano, Scaliger essem.*

6. Come del resto lo stesso Rhodoman (vedi Weise 2024, p. 52 e n. 3) e molti altri umanisti dell'epoca: cfr. Van Rooy-Van Hecke-Van Hal 2022. Il caso specifico di Isaac Casaubon è oggetto dell'ampia e illuminante trattazione di Grafton-Weinberg 2011.

7. Le opere a stampa di Rhodoman non fanno eccezione: sul poemetto *Arion* vedi Weise 2019, pp. 126-132 (con qualche aggiunta in Magnelli 2023, pp. 307-308).

8. Del cosiddetto *Florilegium*, ossia i libri 3-4 della raccolta stobeana, aveva prodotto nel 1557 una significativa edizione proprio il maestro di Rhodoman, Michael Neumann ("Neander", 1525-95): vedi Curnis 2008, pp. 80-84.

9. «Because the Byzantines were familiar with ὀργή only in the narrowed sense 'anger'»: così, giustamente, West 1978, p. 232, con raccolta dei passi (tra cui il già citato Hes. *Op.* 304; qualche aggiunta in West 1979, p. 112).

10. Vedi l'ottima nota di Spanoudakis 2014, p. 294.

11. 10x al tempo di Rhodoman, quando il vocabolo non era ancora stato restituito per congettura da Koechly in 11.460.

12. Non includendo 24.69, in cui al tràdito ὁρμήν si tende a preferire μορφήν di Keydell (vedi Hopkinson-Vian 1994, p. 267), e 25.534, ove οὐρήν non è da correggere in ὁρμήν con Graefe (vedi Vian 1990, p. 268).

13. Rhodoman segue anche altrove questa prassi: cfr. *Arion* 57 (da Oppiano: Weise 2019, p. 158) e 808.

14. Il riferimento è ai *Palaestinae, seu Historiae Sacrae, libri novem* (Rhodoman 1589) e alla tuttora inedita Ποίησις θεολογική, τὰ ἐξαίρετα τῆς σωτηρίου διδασκαλίας μέρη στίχοις ἑξαμέτροις ἐκτιθεῖσα. *Theologia Christiana sive Poema theologicum, praecipua salutaris doctrinae capita versibus hexametris exponens*, del 1584, di cui si attende l'edizione a cura di Thomas Gärtner (vedi https://www.rhodomanologia.de/html/Rhod.Theol.Christ.html; l'autografo di Rhodoman, in esametri greci e versione latina in prosa, è consultabile digitalmente su https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/1461773946/4/) – non si confonda tale *opus maius* coi già editi e assai più brevi *Theologiae Christianae tirocinia* in 1940 esametri greci e altrettanti latini (Rhodoman 1596). Di tutti questi paralleli sono debitore alla competenza dell'amico Stefan Weise, che ringrazio sentitamente.

15. Vistosa allusione a Verg. *Aen.* 2.354 *una salus victis nullam sperare salutem*, come ha ben visto Weise 2019, p. 190.

16. Come gli studiosi della sua produzione poetica ben sanno: vedi soprattutto Gärtner 2022b.

17. Ringrazio Claudio De Stefani, Federica Scognamiglio e Stefan Weise, dalla cui lettura in anteprima questa breve nota ha tratto grande beneficio. Di ogni errore rimasto sono io il solo responsabile.

## Bibliografia


- Bernays 1855 = Jacob Bernays, *Joseph Justus Scaliger*, Berlin, Hertz.
- Curnis 2008 = Michele Curnis, *L'*Antologia *di Giovanni Stobeo: una biblioteca antica dai manoscritti alle stampe*, Alessandria, Ed. dell'Orso.
- Ebeling 1883 = Friedrich W. Ebeling, *Friedrich Taubmann. Ein Kulturbild. Zumeist nach handschriftlichen Quellen*, zweite Auflage, Leipzig, Lehmann.
- Gärtner 2016 = Thomas Gärtner, *Rhodoman(nus), Lorenz (Laurentius)*, in *Frühe Neuzeit in Deutschland 1520-1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon*, V, hrsg. von Wilhelm Kühlmann *et al*., Berlin-Boston, de Gruyter, pp. 300-310.
- Gärtner 2017 = Thomas Gärtner, *Lorenz Rhodoman – ein homerisierender Dichter im Dienste der lutherischen Reformation*, «NLJ», XIX, pp. 175-197.
- Gärtner 2022a = Thomas Gärtner, *Philological Editor and Protestant Pedagogue: How Lorenz Rhodoman (1545-1606) Worked on the* Posthomerica *of Quintus Smyrnaeus*, in *Quintus of Smyrna's Posthomerica. Writing Homer Under Rome*, edited by Silvio Bär - Emma Greensmith - Leyla Ozbek, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 321-350.
- Gärtner 2022b = Thomas Gärtner, *Nonnos von Panopolis im protestantischen Philhellenismus des 16./17. Jahrhunderts. Zur Nonnos-Rezeption bei Lorenz Rhodoman und Matthaeus Gothus*, in *Nonnus of Panopolis in Context IV. Poetry at the Crossroads*, edited by Berenice Verhelst, Leuven-Paris-Bristol, Peeters, pp. 431-475.
- Grafton 1983-93 = Anthony Grafton, *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship*, voll. I-II, Oxford, Clarendon Press.
- Grafton-Weinberg 2011 = Anthony Grafton - Joanna Weinberg, *"I have always loved the holy tongue": Isaac Casaubon, the Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship*, Cambridge Mass.-London, Harvard University Press.
- Hopkinson-Vian 1994 = Neil Hopkinson - Francis Vian, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, 8: *chants XX-XXIV*, Paris, Les Belles Lettres.
- Lange 1741 = K. H. Lange, *Laurentii Rhodomani... vita et in Graecas cum primis litteras merita*, Lubecae, J. Schmidt.
- Ludwig 2014 = Walther Ludwig, *Der Humanist Laurentius Rhodomanus als griechischer Dichter Laurentios Rhodoman und seine Autobiographie von 1582*, «NLJ», XVI, pp. 137-171.
- Magnelli 2023 = Enrico Magnelli, recensione a Weise 2019, «Prometheus», XLIX, pp. 306-309.
- Münch 1984 = Dieter Münch, *Der humorvolle Poet und Philologe Friedrich Taubmann aus Oberfranken*, Bayreuth, Gemeinde (*non vidi*).
- Pontani-Weise 2022 = *The Hellenizing Muse. A European Anthology of Poetry in Ancient Greek from the Renaissance to the Present*, edited by Filippomaria Pontani - Stefan Weise, Berlin-Boston, de Gruyter.
- Rhodoman 1589 = Lorenz Rhodoman, Ποίησις Χριστιανή. Παλαιστίνης, ἤτοι ἁγίας ἱστορίας, βίβλια ἐννέα. *Poesis Christiana. Palaestinae, seu Historiae Sacrae, libri novem* [...], Francofurdi, apud A. Wecheli heredes (= VD16 R 2105; USTC 684621)

- Rhodoman 1596 = Lorenz Rhodoman, Θεολογίας Χριστιανικῆς Κατήχησις. *Theologiae Christianae tirocinia; carmine heroico Graecolatino in V libros digesta* [...], Lipsiae, impensis Henningii Grosii (= VD16 R 2107; USTC 696799)
- Rhodoman 1602 = Lorenz Rhodoman, Ἰωσήφου Σκαλανοῦ γενέθλια. *Idyllion in Natalem illustris et generosi viri Dn. Iosephi Scaligeri, ingenio, doctrina, sapientia, virtute, meritisque in rempublicam clarissimi*, Witebergae, excudebat Iohannes Faber (= VD17 125:009365Q; USTC 2000358).
- *Scaligerana* 1740 = *Scaligerana, Thuana, Perroniana, Pithoeana, et Colomesiana, ou Remarques historiques, critiques, morales, et littéraires de Jos. Scaliger, J. Aug. de Thou, le Cardinal du Perron, Fr. Pithou, et P. Colomiés*, avec les notes de plusieurs savans [a cura di Pierre des Maizeaux], voll. I-II, Amsterdam, Covens & Mortier.
- Spanoudakis 2014 = Konstantinos Spanoudakis, *Nonnus of Panopolis. Paraphrasis of the Gospel of John XI*, Oxford, Oxford University Press.
- Van Rooy-Van Hecke-Van Hal 2022 = *Trilingual Learning. The Study of Greek and Hebrew in a Latin World (1000-1700)*, edited by Raf Van Rooy - Pierre Van Hecke - Toon Van Hal, Turnhout, Brepols.
- Vian 1990 = Francis Vian, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, 9: *chants XXV-XXIX*, Paris, Les Belles Lettres.
- Weise 2019 = Stefan Weise, *Der Arion von Lorenz Rhodoman. Ein altgriechisches Epyllion der Renaissance*, Stuttgart, Steiner.
- Weise 2024 = Stefan Weise, *Dialects and Languages in the Poetic Oeuvre of Laurentius Rhodoman (1545-1606)*, «JOLCEL», IX, pp. 51-73.
- West 1978 = Martin L. West, *Hesiod. Works & Days*, Oxford, Clarendon Press.
- West 1979 = Martin L. West, *Tragica III*, «BICS», XXVI, pp. 104-117.
- Wilamowitz 1967 = Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Storia della filologia classica*, tr. it., Torino, Einaudi.

ARTICOLO

# Veridicità e sfera pubblica: su un presupposto etico del discorso pubblico democratico

Dino Galli

L'articolo indaga il ruolo della veridicità nell'etica del discorso pubblico democratico. In primo luogo, valorizzando alcuni aspetti della ricostruzione «genealogica» proposta da Bernard Williams in *Truth and Truthfulness* (2002), si sviluppa un'analisi del concetto di veridicità, che risulta articolato nelle disposizioni della Sincerità e della Precisione, e se ne approfondiscono le valenze etiche. Si argomenta inoltre a sostegno dell'inclusione di un requisito di veridicità nell'etica della comunicazione pubblica politica, riprendendo criticamente alcune proposte elaborate in ambito deliberativo attraverso il richiamo a punti centrali del pensiero habermasiano. Vengono infine discusse alcune obiezioni volte a evidenziare l'indesiderabilità morale e politica di un principio di veridicità privo di qualificazioni, mostrando come un'etica del discorso pubblico sensibile alla specificità dei contesti e delle relazioni sia attrezzata ad accogliere alcuni aspetti di tali obiezioni senza rinunciare a un impegno *prima facie* nei confronti della veridicità.

*In this article, I examine the role of truthfulness in the ethics of public discourse. In the first section, drawing on aspects of Bernard Williams' genealogical reconstruction in* Truth and Truthfulness *(2002), I develop a conceptual analysis of truthfulness, understood as comprising the dispositions of Sincerity and Accuracy, and explore its ethical status. In the second section, I argue for the inclusion of a requirement for truthfulness in the ethics of political communication, critically engaging with deliberative proposals and key aspects of Habermas's thought. The final section addresses objections that challenge the moral and political desirability of an unqualified principle of truthfulness. I argue that a context- and relationships-sensitive ethics of public discourse can accommodate certain concerns raised by these objections while maintaining a* prima facie *commitment to truthfulness.*

**Parole chiave:** Veridicità, sfera pubblica, etica pubblica, politica deliberativa
**Keywords:** Truthfulness, public sphere, public ethics, deliberative politics

**Sommario:** 1. Il concetto di veridicità: sincerità, precisione, contestualità - 2. Veridicità, politica deliberativa ed etica del discorso pubblico - 3. Limiti della veridicità? Pretesa di verità, retorica, opacità dei moventi, «diplomazia deliberativa»

**Peer review**

| | |
|---|---|
| Submitted | 06/11/2024 |
| Accepted | 17/01/2025 |
| Published | 30/01/2025 |

**Open access**

© 2025 | Attribution - Non commercial - Non derivatives (IT)

**Cita come** Dino Galli, *Veridicità e sfera pubblica: su un presupposto etico del discorso pubblico democratico* in Rivista DILEF - IV, 2024/4 (gennaio-dicembre), pp. 31-45. 10.35948/DILEF/2025.4361

**DOI** 10.35948/DILEF/2025.4361

Lo scenario di una sfera pubblica dominata da tendenze verso la post-verità (Hohlfeld 2020; Neri 2020, p. 80), forme più o meno inedite di disinformazione (Marchetti 2024), polarizzazione (Sorrentino 2024), frammentazione del pubblico in camere d'eco (Habermas 2023, p. 46) e «bolle» autoreferenziali (Palano 2020), oltreché dalla proliferazione di *deepfakes* resa possibile dal sempre più agevole e diffuso ricorso alla manipolazione di immagini e di informazioni attraverso tecniche di IA (Rossi 2024, pp. 105-8), ci è ormai sufficientemente familiare da rendere superflua una sommaria ricapitolazione delle difficoltà cui va incontro l'interesse per la verità nel discorso pubblico contemporaneo; altrettanto scontato è che l'insieme di questi processi solleciti al ripensamento della questione filosoficamente classica del rapporto fra verità e politica (Bistagnino-Fumagalli 2019).
Nel presente contributo non interverrò direttamente sulle sfide che le società democratiche contemporanee affrontano nel proteggere lo spazio della comunicazione pubblica politica dalle tendenze alla distorsione della verità e dalle inedite possibilità di manipolazione delle informazioni rese possibili dalle trasformazioni tecnologiche, né affronterò in forma diretta il problema classico – e difficilmente padroneggiabile nello spazio di un articolo – del rapporto fra verità e politica; l'ambizione, più modesta, è quella di discutere una questione preliminare rispetto alle più urgenti sfide contemporanee e al contempo più specifica rispetto al macro-tema della relazione fra verità e politica, ossia quella del ruolo che la veridicità può rivestire in un'etica del discorso pubblico democratico. Nelle pagine che seguono proporrò un'analisi del concetto di veridicità, richiamando alcuni aspetti della proposta classica di Bernard Williams (2005), discuterò del rapporto fra veridicità e sfera pubblica in riferimento ad alcune proposte volte ad elaborare un'etica del discorso pubblico, ed esaminerò criticamente un insieme di obiezioni che sono state avanzate riguardo al ruolo che una norma di veridicità può assolvere nel garantire che tanto il dibattito pubblico in generale quanto le *deliberazioni* su questioni pubbliche rispondano adeguatamente alle aspettative morali proprie dei cittadini di una società civile democratica.

## 1. Il concetto di veridicità: sincerità, precisione, contestualità

Nell'analisi ormai classica proposta da Bernard Williams in *Truth and Truthfulness* (2002), com'è noto, la veridicità si compone di due distinti gruppi di disposizioni: essa include infatti tanto la Sincerità, ossia la disposizione a non mentire e a non ingannare gli altri (la disposizione a dire quel che si crede), quanto la Precisione (*Accuracy*), che consiste nella disposizione «all'acquisizione di credenze corrette e al trasferimento di esse in maniera attendibile nel bacino di credenze condivise» (Williams 2005, p. 46). Affinché una persona possa essere considerata veridica non è pertanto sufficiente che essa dica quel che crede e che si astenga dalla menzogna e da

altre forme di inganno, ma è altresì necessario che abbia cura di acquisire credenze corrette e che abbia ragione di asserire quel che asserisce (ivi, p. 91). La tesi di fondo è pertanto che la mancanza di veridicità di un individuo possa derivare sia da un intento consapevole di ingannare l'interlocutore sia dall'insufficiente attenzione e scrupolosità nell'acquisizione delle credenze. Considerate insieme, Sincerità e Precisione rappresentano per Williams *virtù* della verità, e non semplicemente capacità o abilità, poiché implicano una scelta e uno sforzo intenzionale che deve far fronte a numerosi ostacoli: in particolare la Precisione richiede un «investimento investigativo» nell'acquisizione di informazioni attendibili, la quale comporta sempre un costo per l'individuo, e deve sempre al contempo fronteggiare gli «ostacoli interni» all'acquisizione di credenze corrette costituiti dall'autoinganno, dal *wishful thinking* e dalla pigrizia; a sua volta, la Sincerità deve scontrarsi con il complesso delle «motivazioni all'occultamento o alla dissimulazione» (ivi, p. 118).

Poiché la veridicità interagisce con altri interessi, scopi e valori e può entrare in conflitto con essi in una pluralità di situazioni (com'è ovvio, gli esseri umani non mirano esclusivamente a comunicarsi informazioni nella forma più efficiente possibile), il suo esercizio richiede «*circospezione*», intesa come «buona "visione" delle circostanze», capacità di comprendere – non necessariamente a seguito di riflessione deliberata – la forma e la misura eticamente appropriate di condivisione delle informazioni in una situazione specifica (Roberts-West 2020, pp. 105-6). La condivisione di informazioni non è appropriata in ogni *situazione*, ed è pertanto necessario che la veridicità risulti qualificata dalla comprensione delle forme nelle quali essa può promuovere o danneggiare altri valori o finalità eticamente legittimi: ecco perché essa può essere definita come una «preoccupazione circospetta per la verità nella comunicazione» (ivi, p. 106), ossia come una disposizione che richiede sensibilità ai contesti e alle relazioni particolari (Fritz 2020, p. 150).

È frequente, nella letteratura, una distinzione variamente formulata – e che si rivelerà rilevante più avanti – fra due forme di veridicità: la veridicità «negativa», che consisterebbe in una forte disposizione di principio ad astenersi dalla menzogna e dall'inganno, e la veridicità «positiva», la quale implicherebbe, in aggiunta al rifiuto della bugia e dell'inganno, una disposizione alla franchezza, alla schiettezza, e alla condivisione attiva di informazioni (Carson 2010, p. 257; Scanlon 1998, p. 320). Tale distinzione corrisponde grossomodo a quella kantiana fra la «sincerità» (*Aufrichtigkeit*), che impone di «dire con veracità [*Wahrhaftigkeit*] *tutto ciò che si dice*», e la «schiettezza» (*Offenherzigkeit*), ossia il «dire *tutta* la verità che si conosce» (Kant 1989, p. 206).

Nella ricostruzione genealogica proposta da Williams, il valore della veridicità è connesso al fondamentale bisogno di mettere in comune informazioni che gli individui di un ipotetico stato di natura non sarebbero, singolarmente, nella miglior posizione per acquisire. Nella misura in cui la veridicità risulta essenziale al raggiungimento di obiettivi rilevanti per tutti gli individui e per tutti gli interessi e i

fini umani, perché rende sicura e stabilizza una pratica cooperativa che è nell'interesse di ognuno (Williams 2005, p. 58), Williams ritiene che essa sia dotata di un valore più che strumentale, e in particolare ritiene che ciò sia sufficiente a mostrare che essa è dotata di un valore intrinseco (ivi, p. 89)[1].

Ciò indica una stretta connessione fra veridicità e *fiducia*: come si vedrà più avanti, alla fiducia nella veridicità altrui viene infatti attribuita una funzione fondativa nelle relazioni con gli altri, talché un venir meno di questa fiducia comporterebbe la messa a repentaglio delle attività cooperative nelle quali gli individui sono impegnati[2] (Bok 1979, p. 33). Williams caratterizza la veridicità come una forma di affidabilità (*trustworthiness*) riferita ai discorsi: generalmente, chi asserisce qualcosa a un altro lo induce al contempo a credere di poter riporre fiducia nella verità della sua asserzione e di poter agire sulla base di tale presupposto (Williams 2005, p. 78). Ecco perché la sincerità e la veridicità richiedono l'impegno a sostenere relazioni connotate dalla fiducia adottando un comportamento comunicativo appropriato alle aspettative dei partecipanti a tali relazioni:

> se possiamo ragionevolmente assumere (non deve essere una questione di calcolo o di riflessione cosciente) che le nostre relazioni con il parlante in questione sono del tipo in cui ci si presta fiducia, sicché in realtà ci troviamo impegnati in una conversazione, allora abbiamo ragione di fornire sostegni a tale relazione di fiducia e di parlare in una maniera che risulti ad essa appropriata. Questo è corretto e rappresenta un impegno che è espressione di ciò che sta al centro della disposizione etica della Sincerità (ivi, p. 107).

L'insincerità costituisce pertanto una violazione della fiducia che rende possibile e sostiene la comunicazione e più in generale le pratiche cooperative (Lenard 2008, pp. 633, 635). La principale ragione in virtù della quale la veridicità appare eticamente desiderabile è che i potenziali destinatari hanno motivo di voler essere in grado di *far affidamento* su quel che gli altri dicono loro, mentre la pretesa, da parte di chi fornisce informazioni, di godere della libertà di fuorviare gli altri risulta difficilmente giustificabile su un piano generale e al di là di circostanze specifiche (Scanlon 1998, p. 318). La stretta connessione fra fiducia e presunzione di verità costituisce pertanto lo «sfondo etico» di ogni comunicazione (Fabris 2018, p. 168)

La veridicità tutela inoltre l'autonomia e la libertà dei potenziali «destinatari» delle informazioni: mentendo o ingannando gli altri, il potenziale «fornitore» di informazioni ne pregiudica la capacità di dare forma alla propria vita attraverso le proprie scelte e secondo i propri fini, compiendo decisioni informate (Fallis 2017, p. 124); ne limita inoltre la libertà sostituendo la propria volontà al «quadro del mondo» che essi avrebbero potuto formarsi se avessero avuto a disposizione le informazioni pertinenti (Williams 2005, p. 113).

L'insieme di queste considerazioni incentrate sulla fiducia, sull'autonomia e sulla libertà è sufficiente a stabilire l'esistenza di una forte presunzione morale contraria alla bugia e all'inganno, e a classificare la veridicità – almeno nella sua versione

«negativa»[3] – come una disposizione eticamente desiderabile *prima facie* (Carson 2010, pp. 264-65), la quale può comunque essere superata, in circostanze specifiche, da considerazioni contrarie che facciano leva su interessi quali la tutela della riservatezza, sul rifiuto di fornire informazioni che avvantaggino avversari o nemici che portino avanti piani d'azione che si disapprovano, sulla protezione della sensibilità e della vulnerabilità degli altri (Nyberg 1993).

## 2. Veridicità, politica deliberativa ed etica del discorso pubblico

È stato soprattutto il filone intitolabile alla «democrazia deliberativa» ad aver sottolineato la necessità di vincolare gli scambi comunicativi fra i cittadini che hanno luogo tanto nelle sedi *stricto sensu* deliberative, quanto nella sfera pubblica, a un requisito di veridicità variamente formulato, capace di garantire la legittimità e la correttezza degli esiti di tali processi discorsivi (Steiner 2012, pp. 153-66). È noto come tale filone si sia volentieri richiamato – non senza semplificazioni e fraintendimenti, derivanti, in particolare, dalla immediata trasposizione nella teoria politica di concetti elaborati in altre sedi e con altre finalità, come quello, peraltro presto abbandonato dallo stesso Habermas, di «situazione discorsiva ideale» (Floridia 2020, pp. 347-48) – ad alcuni aspetti del pensiero habermasiano, e il caso della veridicità non fa eccezione. La veridicità costituisce in Habermas una delle pretese di validità criticabili che le persone non possono non sollevare ogniqualvolta agiscano comunicativamente, ossia ogniqualvolta usino il linguaggio per addivenire a un accordo capace di coordinare l'interazione (Riva 2013, pp. 96-97). Questo si realizza infatti contemporaneamente su tre piani:

> Fa parte dell'intenzione comunicativa del parlante *a*) compiere un'azione linguistica *corretta* in relazione al contesto normativo dato [...]; *b*) formulare un'enunciazione *vera* (ovvero presupposti di esistenza appropriati) affinché l'uditore assuma e condivida il sapere del parlante; e *c*) esprimere opinioni, intenzioni, sentimenti, desideri ecc. in modo veridico affinché l'uditore presti fede a quel che viene detto (Habermas 1986, pp. 419-20)[4].

La «comunanza intersoggettiva» dell'intesa viene pertanto conseguita, oltre che sul piano della correttezza normativa e della verità, su quello della «fiducia reciproca nella sincerità soggettiva» (ivi, p. 420). Benché ciascuna pretesa di validità venga esplicitamente e singolarmente tematizzata in tipi diversi di enunciati (constativi, regolativi, espressivi), e benché in particolare la pretesa di veridicità venga tematizzata esplicitamente nei soli enunciati espressivi, essa risulta in realtà sempre operante, ancorché in forma implicita, dal momento che nell'ambito dell'agire comunicativo «le azioni linguistiche possono essere sempre respinte sotto *ognuno* dei tre aspetti» (ivi, p. 419).

Tale pretesa di veridicità innerva, nel modello habermasiano, anche gli scambi comunicativi che danno corpo alla sfera pubblica politica. Quest'ultima, com'è noto, costituisce per Habermas uno spazio comunicativo intermedio e dotato di funzioni di collegamento fra il sistema politico-amministrativo (l'ambito formale nel quale si svolgono le deliberazioni e si prendono decisioni), i cittadini e la società civile; essa è deputata a svolgere compiti di mediazione, di filtraggio e di controllo (Corchia-Bracciale 2020, pp. 393-96), oltre a costituire lo spazio argomentativo, attraversato dal confronto delle ragioni, nel quale vengono presentate giustificazioni delle azioni e delle leggi dello Stato a fronte di richieste e contestazioni da parte dei cittadini (Piras 2021, p. 31; cfr. Habermas 2013, pp. 369-433). Il dibattito pubblico opera sullo sfondo di «*inevitabili presupposti idealizzanti*» che, in quanto radicati nella prassi comunicativa quotidiana, risultano descrivibili come «crudi fatti sociali»: fra questi figura la veridicità, dal momento che le prese di posizione affermative e negative devono potersi sviluppare «in modo oculato, senza inganni e costrizioni» (Habermas 2011, p. 71).

Riprendendo alcuni aspetti della proposta habermasiana – ma non necessariamente accogliendone tutte le implicazioni trascendentali[5] – sono state elaborate proposte teoriche volte a precisare ulteriormente il ruolo della veridicità nell'ambito di un'etica della deliberazione pubblica[6]. Quest'ultima espressione fa riferimento all'insieme delle «aspettative informali di appropriatezza» che i cittadini impiegano per criticare o lodare i comportamenti e i discorsi pubblici; il presupposto di tale approccio è che, accanto alle forme di regolazione formale (leggi sulla libertà d'espressione, sul finanziamento delle campagne elettorali, ecc.), le sfere pubbliche siano soggette a una «regolazione normativa informale» che opera attraverso aspettative e norme implicite di natura etica e sociale, in virtù delle quali i discorsi e i comportamenti pubblici possono essere sottoposti alla critica (Chambers 2015, p. 127). Benché tali aspettative risultino altamente variabili in funzione dei diversi contesti, è comunque possibile individuare un insieme di standard etici minimi capaci di garantire la correttezza e l'accettabilità morale dei processi discorsivi e deliberativi: fra questi si richiamano generalmente i prerequisiti di «civiltà» (non ricorrere a parole o azioni che violino, danneggino o sospendano il legame civile), di «intelligibilità» (i contributi devono essere compatibili con la pubblicità e devono essere interpretabili come giustificazioni o ragioni), di «criticabilità» in linea di principio e di «ragionevolezza» (limitare i contributi incompatibili con il perseguimento dell'obiettivo di dar vita a una cooperazione equa fra cittadini liberi ed eguali) (ivi, pp. 128-142).

La veridicità può essere interpretata come un ulteriore prerequisito etico-politico – già parzialmente implicito nelle condizioni di intelligibilità e di criticabilità – necessario a tutelare la sfera pubblica e le sedi deliberative dagli effetti distorsivi prodotti dall'uso manipolativo e ingannevole del linguaggio[7], il quale mina alle

fondamenta la reciproca *accountability* implicata nel processo del dare e del ricevere ragioni (Chambers 2021, p. 155).
Se si considera, ad esempio, il fenomeno delle *fake news* (informazioni false o inventate introdotte intenzionalmente al fine di influenzare opinioni, giudizi e comportamenti politici), le quali sono considerabili come un sottoinsieme delle pratiche manipolative, è lecito sostenere che esse distorcano il processo comunicativo che dalla «periferia» della sfera pubblica dovrebbe condurre al «centro» del sistema politico, poiché minano la «robustezza epistemica» dell'opinione pubblica che dovrebbe emergere dal confronto argomentativo e producono sfiducia dei cittadini nei confronti della legittimità e della razionalità dei processi di formazione dell'opinione e della volontà democratica (ivi, p. 155).
La mancanza di veridicità – intesa tanto come insincerità quanto come mancato impegno nell'acquisizione e nella trasmissione di credenze corrette – sembra pertanto inevitabilmente inquinare il processo attraverso il quale i cittadini offrono reciprocamente ragioni a sostegno delle proprie posizioni. L'adozione di un comportamento manipolativo alimenta, in generale, la sfiducia (Galletti 2020, p. 525), in quanto viola le aspettative comunicative che i cittadini nutrono verso i propri rappresentanti e più in generale verso coloro che prendono la parola e agiscono nella sfera pubblica o nelle sedi deliberative: risulta in tal modo compromesso quel potenziale di gestione, di elaborazione e in alcuni casi di trasformazione della conflittualità politica che dovrebbe in qualche misura inerire alla deliberazione (Lenard 2008, p. 633).

## 3. Limiti della veridicità? Pretesa di verità, retorica, opacità dei moventi, «diplomazia deliberativa»

Il riconoscimento del valore etico della veridicità non è andato esente da contestazioni volte a mettere in rilievo le «virtù della menzogna», ossia le numerose circostanze nelle quali la decisione di ricorrere alla bugia o all'inganno appare eticamente lecita o persino doverosa, oltreché a evidenziare le conseguenze moralmente e politicamente indesiderabili che discenderebbero dall'adozione di un'etica della sincerità priva di qualificazioni (Jay 2014). Qui mi concentrerò su alcune obiezioni specificamente indirizzate all'adozione di un requisito di veridicità come vincolo sui contributi accettabili nell'ambito dei discorsi che hanno luogo tanto nella sfera pubblica quanto in sedi deliberative maggiormente strutturate (Warren 2006; Markovits 2006).
L'eccessiva enfasi sul valore etico della sincerità e della veridicità in ambito politico sarebbe all'origine di distorsioni e di conseguenze patologiche che metterebbero a repentaglio la stessa qualità deliberativa dei processi di formazione dell'opinione e della volontà politiche. In particolare, la pretesa di veridicità finirebbe per risultare

operativamente indistinguibile dalla pretesa di verità, o almeno per implicarla necessariamente; ma l'ingresso della pretesa di verità nella sfera pubblica equivarrebbe all'accettazione di una forma di realismo metafisico incompatibile con la natura plurale e multi-prospettica della discussione pubblica, e pertanto coinciderebbe con l'adozione di un'«epistemologia antidemocratica» che precluderebbe la possibilità della critica reciproca delle opinioni (Markovitz 2006, p. 255).

Il principio di veridicità indurrebbe inoltre a misconoscere il ruolo proficuo che la retorica può svolgere nella comunicazione pubblica politica e a svalutare tutti i contributi che non abbiano la forma di argomenti razionali: tuttavia, si obietta, la retorica è in certa misura una qualità inerente a *ogni* uso del linguaggio, il quale non è mai «naturale» ma sempre esito di scelta e pertanto di «artificio» (ivi, p. 262). Il rifiuto della retorica avrebbe inoltre conseguenze escludenti sulle voci marginali, vittime di una forma di ingiustizia epistemica che induce a liquidare i loro contributi in quanto eccessivamente connotati emotivamente o «mitologici» (ivi, p. 263).

La sincerità altrui e in certa misura anche la propria – si argomenta inoltre sulla scorta di alcune celebri pagine arendtiane di *On Revolution* (cfr. Arendt 1983, pp. 102-5) – sono inconoscibili, perché per giudicarle sarebbe necessario disporre di un pieno accesso alla vita interiore e ai moventi propri e dell'altro, i quali rimangono e devono rimanere invece inevitabilmente opachi e intrasparenti[8]: la passione per lo smascheramento dell'ipocrisia degli altri cittadini e degli avversari politici conduce al Terrore e alla pretesa di un'impossibile autenticità che priva l'individuo della maschera necessaria per la sfera pubblica[9] (Markovits 2006, pp. 267-268). La critica democratica dovrebbe investire le parole e le azioni, lasciando fuori dal proprio perimetro i moventi, le intenzioni e la vita interiore (ivi, p. 268; Warren 2007, p. 278).

Il principio di veridicità, infine, inibirebbe le potenzialità di risoluzione deliberativa delle controversie, dal momento che delegittimerebbe il ricorso alle «buone maniere», al tatto, e al controllo dell'espressione – tutte strategie, queste, che per quanto implichino una misura di insincerità sarebbero decisive nell'assicurare il buon esito di un certo numero di controversie attorno a «questioni sensibili» (Warren 2006).

Per quanto riguarda il primo punto, è certamente opportuno richiamare la necessità che la sfera pubblica democratica rimanga aperta al confronto e alla critica reciproca delle opinioni: la logica della sfera pubblica, com'è stato opportunamente osservato, è quella delle «cose penultime» (Accarino 2004, p. 103), e non può pertanto ospitare pretese ultimative che chiudano lo spazio discorsivo democratico. Nondimeno questa obiezione – che può far leva su una certa interpretazione di alcuni noti passi arendtiani di *Truth and Politics* relativi al carattere «coercitivo», «tirannico» e «dispotico» della verità nella sfera pubblica[10] – sembra colpire soltanto quelle concezioni della verità che insistano sui suoi caratteri di unicità e di definitività (di non-rivedibilità), laddove invece, ad esempio, una concezione correggibile e fallibile

di ogni *pretesa* di verità, che interpreti il dibattito pubblico come scambio di pretese criticabili di validità riscattate discorsivamente, risulterebbe immune dal sospetto di mettere capo a un arresto della pratica democratica della critica reciproca delle opinioni (Chambers 2021, p. 152).

Quanto al ruolo della retorica, esso appare misconosciuto soltanto da quegli approcci all'etica del discorso pubblico che forniscono un'interpretazione restrittiva ed eccessivamente «esigente» dei requisiti di civiltà e di intelligibilità, liquidando come inappropriati tutti i contributi che non presentino una forma schiettamente proposizionale o argomentativa. L'obiezione non investe tuttavia le proposte di etica della deliberazione pubblica che intendano il requisito di intelligibilità come la condizione secondo la quale i contributi devono poter essere *interpretati* e comunicati come contenenti ragioni rilevanti, identificando come illegittimi i soli casi di retorica manipolativa, nei quali l'esplicitazione della ragione per il corso d'azione proposto vanificherebbe lo scopo stesso del parlante, e non invece il ricorso alla retorica o la mobilitazione della dimensione emotiva in quanto tali (ivi, pp. 134-37).

La veridicità può riferirsi tanto ai moventi degli attori che operano nella sfera pubblica e nelle sedi deliberative, quanto alle informazioni che essi presentano pubblicamente: i due aspetti non coincidono necessariamente, poiché, ad esempio, un leader politico può risultare veridico riguardo ai propri moventi o scopi ma ingannare comunque i cittadini presentando informazioni distorte (Steiner 2012, p. 157). Esiste quindi un aspetto «fattuale» della veridicità che non richiede l'accesso alle intenzioni altrui per poter essere valutato criticamente: si tratta, nei termini di Williams sopra richiamati, della disposizione della Precisione, per criticare la quale non è necessario postulare un impossibile accesso alla dimensione interiore degli altri, poiché essa può essere vagliata attraverso «un processo critico e approfondito di ricerca agonistica» che ha nella discussione pubblica la propria sede appropriata (Bächtiger 2010, p. 4). L'obiezione dell'opacità delle intenzioni non colpisce pertanto la veridicità *tout court*, ma il solo versante della sincerità soggettiva. Essa ha il merito di mettere in luce le conseguenze potenzialmente dannose, sul piano morale e politico, di una pretesa di sincerità priva di riserve che è sempre pronta a rovesciarsi in una «caccia all'ipocrita» i cui esiti sono la disaffezione per la politica e il cinismo, piuttosto che un atteggiamento democraticamente vigile e critico. Tuttavia non ritengo che tale obiezione obblighi a quella che parrebbe un'acritica accettazione delle intenzioni dichiarate dagli attori, né che essa comporti la necessità di fare a meno del riferimento alla sincerità in un'etica del discorso pubblico: sembra infatti possibile offrire una traduzione «esteriore» del versante soggettivo del requisito di veridicità, facendo leva, ad esempio, sulla *coerenza* fra le dichiarazioni e i comportamenti[11], oppure facendo riferimento all'«atmosfera» di maggiore o minore reciproca fiducia nella veridicità e nella sincerità fra gli attori di una sfera pubblica o di un contesto deliberativo, una dimensione passibile di indagine empirica che costituisce una «realtà sociale» che non abbisogna di impossibili e ad ogni modo indesiderabili

accessi alla vita interiore degli altri cittadini per poter essere colta (Steiner 2012, p. 161).

Infine, non sembra che il requisito di veridicità – perlomeno nella sua forma «negativa» di astensione dalla menzogna e da altre forme d'inganno (cfr. § 1) – imponga di delegittimare il tatto, il contegno e l'insieme di atteggiamenti ascrivibili alla «diplomazia deliberativa». Queste forme di comportamento, che mirano a preservare lo spazio *relazionale* necessario alla potenziale gestione e trasformazione discorsiva o deliberativa della conflittualità, non risultano infatti incompatibili con la veridicità: non tanto perché le «buone maniere» in questione siano «ingannevoli ma sincere» (Lenard 2008, p. 627), quanto piuttosto perché esse *non* rappresentano, a mio avviso, una forma d'inganno nella gran parte dei casi. Esse consistono generalmente in un consapevole autocontrollo dell'espressione, in una forma di reticenza e nell'impiego di forme comunicative rispettose dell'interlocutore che non sono ingannevoli, in quanto sono governate da *convenzioni* universalmente note nei contesti relazionali di riferimento: non è presente quell'intenzione di indurre l'interlocutore ad acquisire o a preservare una credenza falsa che è la cifra definitoria dell'inganno e della menzogna come forma specifica d'inganno, dal momento che nei contesti in questione l'oratore tipicamente presuppone che l'altra parte sia a conoscenza delle convenzioni comunicative rilevanti (cfr. Nagel 2002, p. 7; Mahon 2018, pp. 171-172). Un'etica del discorso pubblico sensibile alle specificità relazionali e contestuali è nelle condizioni di far spazio a una gamma significativa di forme di comportamento «indiretto», come il tatto e la diplomazia, senza dover rinunciare a un impegno *prima facie* nei confronti della veridicità.

## Note

1. Più precisamente, per Williams il fatto che sia necessario per scopi e bisogni umani fondamentali che gli esseri umani trattino la veridicità come un valore intrinseco è sufficiente per dire che la veridicità è dotata di valore intrinseco (Williams 2005, p. 89). Per una discussione critica di questa tesi cfr. Besussi 2013, p. 226, secondo la quale Williams riesce a mostrare che la veridicità ha un valore estrinseco non riducibile a un valore strumentale, non però che essa abbia un valore intrinseco.

2. Com'è noto, il legame fra la fiducia e le dinamiche di rivelazione e di occultamento delle informazioni è stato oggetto di intensa attenzione sociologica almeno a partire dall'analisi classica di Simmel, che descrive la fiducia come «stadio intermedio tra conoscenza e ignoranza» (Simmel 1989, p. 299). La caratterizzazione della fiducia come «impresa rischiosa» e fragile, che può essere messa a repentaglio da una menzogna o da una semplice rappresentazione erronea (in quanto investite di valori simbolici relativi al «vero carattere» dell'altro), è un punto caratterizzante dell'altrettanto classica ricostruzione luhmanniana (Luhmann 2002, p. 42), la quale sarebbe peraltro passibile di ulteriore valorizzazione, in questa sede, per la sua polemica nei confronti dei «fanatici di un'etica della verità» (ivi, p. 56).

Ringrazio uno dei revisori anonimi della rivista per avermi suggerito di segnalare questo punto.

3. Devo lasciare qui da parte una discussione dell'argomento di Scanlon (1998, pp. 320-21) a sostegno della tesi che esista anche un requisito morale che impone di fornire attivamente informazioni, e non semplicemente di astenersi dalla menzogna e dall'inganno.

4. Cfr. anche Habermas 1989, p. 145, dove quella di veridicità è caratterizzata come la pretesa «che l'intenzione manifestata dal parlante sia intesa nello stesso senso in cui viene esternata».

5. Su questa complessa questione, che non approfondirò in questa sede, mi limito a segnalare la critica rivolta a Habermas da Bernard Williams (2005, p. 208), secondo la quale egli procederebbe a un'indebita trasformazione di una condizione necessaria per la comunicazione e per la deliberazione razionale in un presupposto normativo trascendentale di tutti i discorsi che ogni agente avrebbe sempre una ragione per seguire.

6. Va segnalato che si tratta di un uso del termine «etica» incoerente con quello habermasiano, che lo riserva invece in senso stretto all'ambito della riflessione sulla «vita buona» (cfr. Riva 2013, p. 98, nota 4). È noto inoltre, a tal proposito, che Habermas rifiuta il modello repubblicano delle virtù civiche e dell'*ethos* democratico in quanto eccessivamente oneroso (cfr. Rostbøll 2008, pp. 162-164), benché egli abbia anche recentemente ribadito che fra le «condizioni limite» che devono essere soddisfatte affinché possa darsi una politica deliberativa rientra una «*cultura politica liberale*» dotata di un «nucleo morale» consistente nella disponibilità al reciproco riconoscimento dei cittadini, ossia in uno «stare l'uno per l'altro» che non coincide con una forma di incondizionato altruismo ma con una «limitata disponibilità reciproca ad aiutare» (Habermas 2023, pp. 28-29).

7. Sullo statuto morale della manipolazione cfr. Galletti 2024.

8. Naturalmente quello dell'opacità della *Gesinnung* per l'agente stesso è anche un grande motivo dell'etica kantiana: cfr. ad es. Kant 1997, pp. 43-45.

9. Sul rapporto fra mascheramento e *Öffentlichkeit* cfr. ovviamente Plessner 2001.

10. Cfr. Arendt 1995, p. 48: «Il guaio è che la verità di fatto, come ogni altra verità, esige perentoriamente di essere riconosciuta e preclude il dibattito, il quale costituisce l'essenza stessa della vita politica. I modi di pensiero e di comunicazione che hanno a che fare con la verità, se li si considera dalla prospettiva politica, sono necessariamente dispotici; essi non tengono conto dell'opinione altrui, mentre è proprio il fatto di prendere in considerazione quest'ultima il contrassegno di ogni pensiero strettamente politico». Sull'interpretazione dell'articolata posizione arendtiana al riguardo cfr. Sorrentino 2013.

11. Come peraltro suggerito dalla stessa Markovitz 2006, p. 268.

## Bibliografia


- Accarino 2004 = Bruno Accarino, *La sfera pubblica tra fisiologia e patologia: elogio dell'immanenza?*, «Religioni e società», XLIX, pp. 100-5.
- Arendt 1983 = Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione* [ed. or. 1963], trad. it. di Maria Magrini, Milano, Edizioni di Comunità.
- Arendt 1995 = Hannah Arendt, *Verità e politica* [ed. or. 1967], in Id., *Verità e politica, seguito da La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, trad. it. di Vincenzo Sorrentino, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 27-77.
- Bächtiger 2010 = André Bächtiger, *On Perfecting the Deliberative Process: Agonistic Inquiry as a Key Deliberative Technique*, «APSA 2010 Annual Meeting Paper», pp. 1-35.
- Besussi 2013 = Antonella Besussi, *Bernard Williams. "Rivalutare" la verità o il realismo incompiuto*, in *Verità e politica. Filosofie contemporanee*, a cura di Antonella Besussi, Roma, Carocci, pp. 213-28.
- Bistagnino-Fumagalli 2019 = *Fake news, post-verità e politica*, a cura di Giulia Bistagnino e Corrado Fumagalli, Milano, Feltrinelli 2019.
- Bok 1979 = Sissela Bok, *Lying. Moral Choice in Public and Private Life*, New York, Vintage Books.
- Carson 2010 = Thomas L. Carson, *Lying and Deception. Theory and Practice*, Oxford, Oxford University Press.
- Chambers 2015 = Simone Chambers, *An Ethics of Public Political Deliberation*, in *Transformations of Democracy. Crisis, Protest and Legitimation*, a cura di Robin Celikates, Regina Kreide e Tilo Wesche, London, Rowman & Littlefield International, pp. 127-46.
- Chambers 2021 = Simone Chambers, *Truth, Deliberative Democracy, and the Virtues of Accuracy: Is Fake News Destroying the Public Sphere?*, «Political Studies», LXIX, pp. 147-63.
- Corchia-Bracciale 2020 = Luca Corchia, Roberta Bracciale, *La sfera pubblica e i mass media. Una ricostruzione del modello habermasiano nella* communication research, «Quaderni di Teoria Sociale», I-II, pp. 391-422.
- Fabris 2018 = Adriano Fabris, *Etica della comunicazione in rete*, in *Etiche applicate. Una guida*, a cura di Adriano Fabris, Roma, Carocci, pp. 157-69.
- Fallis 2017 = Don Fallis, *Is Making People Ignorant as Bad as Deceiving Them?*, in *Perspectives on Ignorance from Moral and Social Philosophy*, a cura di Rik Peels, New York, Routledge, pp. 120-33.
- Floridia 2020 = Antonio Floridia, *Habermas e la democrazia deliberativa*, «Quaderni di Teoria Sociale», I-II, pp. 341-66.
- Fritz 2020 = Janie Harden Fritz, *Honesty as Ethical Communicative Practice. A Framework for Analysis*, in *Integrity, Honesty and Truth Seeking*, a cura di Christian B. Miller e Ryan West, New York, Oxford University Press, pp. 127-52.
- Galletti 2020 = Matteo Galletti, *Il volto manipolatorio del paternalismo libertario. Spinte gentili ed etica della manipolazione*, «Iride», XXXIII, pp. 509-26.
- Galletti 2024 = Matteo Galletti, *Etica della manipolazione. Relazioni, contesti e norme*, «Etica & Politica», XXVI, pp. 45-59.

- Habermas 1986 = Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo. I. Razionalità dell'azione e razionalizzazione sociale* [ed. or. 1981], trad. it. di Paola Rinaudo, Bologna, il Mulino.
- Habermas 1989 = Jürgen Habermas, *Etica del discorso* [ed. or. 1983], trad. it. di Emilio Agazzi, Roma-Bari, Laterza.
- Habermas 2011 = Jürgen Habermas, *La democrazia ha anche una dimensione epistemica? Ricerca empirica e teoria normativa* [ed. or. 2006], in Id., *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa*, trad. it. di Carlo Mainoldi, Roma-Bari, Laterza, pp. 63-107.
- Habermas 2013 = Jürgen Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* [ed. or. 1992], trad. it. di Leonardo Ceppa, Roma-Bari, Laterza.
- Habermas 2023 = Jürgen Habermas, *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa* [ed. or. 2022], trad. it. di Luca Corchia e Fiorenza Lisa Ratti, a cura di Marina Calloni, Milano, Cortina.
- Hohlfeld 2020 = Ralf Hohlfeld, *Die Post-Truth-Ära: Kommunikation im Zeitalter von gefühlten Wahrheiten und Alternativen Fakten*, in *Fake News und Desinformation. Herausforderungen für die vernetzte Gesellschaft und die empirische Forschung*, a cura di Ralf Holfeld *et. al.*, Baden-Baden, Nomos.
- Jay 2014 = Martin Jay, *Le virtù della menzogna. Politica e arte dell'inganno* [ed. or. 2010], trad. it. di Fabrizio Grillenzoni, Torino, Bollati Boringhieri.
- Kant 1989 = Immanuel Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione* [ed. or. 1793, 1794$^2$], in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Giuseppe Riconda, Milano, Mursia, pp. 65-216.
- Kant 1997 = Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* [ed. or. 1785], trad. it. di Filippo Gonnelli, Roma-Bari, Laterza.
- Lenard 2008 = Patti Tamara Lenard, *Deliberating Sincerely: A Reply To Warren*, «Journal of Social Philosophy», XXXIX, pp. 625-38.
- Luhmann 2002 = Niklas Luhmann, *La fiducia* [ed. or. 1968], trad. it. di Luca Burgazzoli, Bologna, il Mulino.
- Mahon 2018 = James Edwin Mahon, *Secrets vs. Lies: Is There a Moral Asymmetry?*, in *Lying: Language, Knowledge, Ethics, and Politics*, a cura di Eliot Michaelson e Andreas Stokke, Oxford, Oxford University Press, pp. 161-82.
- Marchetti 2024 = *Il potere della menzogna. Comunicazione e politica nella società digitale,* a cura di Jacopo Marchetti, Bologna, il Mulino.
- Markovitz 2006 = Elizabeth Markovits, *The Trouble with Being Earnest: Deliberative Democracy and the Sincerity Norm*, «The Journal of Political Philosophy», XIV, pp. 249-69.
- Nagel 2002 = Thomas Nagel, *Concealment and Exposure and Other Essays*, New York, Oxford University Press.
- Neri 2020 = Veronica Neri, *Etica e sfera pubblica nella società dell'informazione e della comunicazione*, Pisa, ETS.
- Nyberg 1993 = David Nyberg, *The Varnished Truth. Truth Telling and Deceiving in Ordinary Life*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Palano 2020 = Damiano Palano, *Bubble Democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Brescia, Scholé.

- Piras 2021 = Elisa Piras, *Inequality in the public sphere. Epistemic injustice, discrimination, and violence*, in *Democracy and Fake News. Information Manipulation and Post-Truth Politics*, a cura di Serena Giusti ed Elisa Piras, London and New York, Routledge, pp. 30-9.
- Plessner 2001 = Helmuth Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale* [ed. or. 1924], trad. it. di Bruno Accarino, Roma-Bari, Laterza.
- Riva 2013 = Nicola Riva, *Jürgen Habermas. La politica deliberativa tra universalismo e compromessi*, in *Verità e politica. Filosofie contemporanee*, cit., pp. 96-112.
- Roberts-West 2020 = Robert C. Roberts, Ryan West, *The Virtue of Honesty. A Conceptual Exploration*, in *Integrity, Honesty and Truth Seeking*, cit., pp. 97-126.
- Rossi 2024 = Francesca Rossi, *Intelligenza artificiale. Come funziona e dove ci porta la tecnologia che sta trasformando il mondo*, Roma-Bari, Laterza.
- Rostbøll 2008 = Christian F. Rostbøll, *Deliberative Freedom. Deliberative Democracy as Critical Theory*, Albany, State University of New York Press.
- Scanlon 1998 = Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Simmel 1989 = Georg Simmel, *Sociologia* [ed. or. 1908], trad. it. di Giorgio Giordano, Milano, Comunità.
- Sorrentino 2013 = Vincenzo Sorrentino, *Hannah Arendt. Verità, politica e mondo comune*, in *Verità e politica. Filosofie contemporanee*, cit., pp. 80-95.
- Sorrentino 2024 = Vincenzo Sorrentino, *La verità fragile tra menzogna e neutralizzazione*, «Etica & Politica», XXVI, pp. 81-94.
- Steiner 2012 = Jürg Steiner, *The Foundations of Deliberative Democracy. Empirical Research and Normative Implications*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Warren 2006 = Mark E. Warren, *What Should and Should Not Be Said: Deliberating Sensitive Issues*, «Journal of Social Philosophy», XXXVII, pp. 163-81.
- Warren 2007 = Mark E. Warren, *Institutionalizing Deliberative Democracy*, in *Deliberation, Participation and Democracy*, a cura di Shawn W. Rosenberg, London, Palgrave Macmillan, pp. 272-88.
- Williams 2005 = Bernard Williams, *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero* [ed. or. 2002], trad. it. di Gianfranco Pellegrino, prefazione di Salvatore Veca, Roma, Fazi.

ARTICOLO

# La contemplazione nei *Dialoghi italiani* di Giordano Bruno

Eleonora Toia

Se si confronta la nozione di contemplazione per come Bruno la recepisce dalla tradizione filosofica – sia aristotelica sia platonica – che lo ha preceduto con la sua concezione ontologica, antropologica e cosmologica, non sarà difficile trovare divergenze. Questo contributo, ricercando nei *Dialoghi italiani* le tracce dell'idea di contemplazione, si propone di ricostruire una continuità della riflessione bruniana, mettendo in evidenza anche le rotture che occorrono nel percorso filosofico dell'autore. Alla luce di ciò, si cercherà di far emergere l'esigenza di una rielaborazione originale, da parte di Bruno, del concetto di contemplazione, che sia coerente con la *nolana filosofia*. L'approdo a cui si giungerà sarà quello di una declinazione del concetto in chiave produttiva: il furioso-contemplativo imita l'efficacia del primo principio e causa.

If one compares the notion of *contemplation* as Bruno acknowledges it from the previous philosophical – both Aristotelian and Platonic – tradition and his own ontological, anthropological and cosmological conception, it will not be hard to find some contradictions. By looking for the traces of contemplation in his *Dialoghi italiani*, this study aims to reconstruct a continuity of Bruno's meditation in his work, highlighting at the same time the breaks occurring in the author's philosophical path. Considering this, we will try to bring out the need of an original rewriting of the concept of *contemplation* in accordance with Bruno's philosophical thought. Here, we suggest that Bruno revises the notion which we are taking into account in a productive way: the contemplative-*furioso* reproduces the effectiveness of the first principle and cause.

**Parole chiave:** Giordano Bruno, contemplazione, Dialoghi italiani, perfezione, efficacia produttiva
**Keywords:** Giordano Bruno, contemplation, Dialoghi italiani, perfection, productive effectiveness

**Sommario:** Introduzione - Verità e legge - I *contemplativi* - L'ontologia del *De la causa* - Il contributo dello *Spaccio* - I *Furori*: continuità e divergenze - Conclusione

**Peer review**

| | |
|---|---|
| Submitted | 10/10/2024 |
| Accepted | 28/11/2024 |
| Published | 06/12/2024 |

**Open access**

© 2024 | Attribution - Non commercial - Non derivatives (IT)

**Cita come** Eleonora Toia, *La contemplazione nei Dialoghi italiani di Giordano Bruno* in Rivista DILEF - IV, 2024/4 (gennaio-dicembre), pp. 46-71. 10.35948/DILEF/2024.4360

**DOI** 10.35948/DILEF/2024.4360

## Introduzione

Questo lavoro si propone di affrontare il tema della contemplazione nel pensiero di Giordano Bruno con particolare riferimento alla riflessione maturata dall'autore nei suoi *Dialoghi italiani*.
L'oggetto che qui si è scelto di considerare si confronta, nella trattazione bruniana, sia con la tradizione aristotelica – mediata dalla rielaborazione che ne ha fatto la filosofia medievale – sia con il pensiero platonico – il quale aveva conosciuto una significativa rinascita nel corso del Quattrocento – dei quali, di seguito, si tratteggeranno brevemente gli aspetti principali.
A seguito della ricezione dell'*Etica nicomachea* di Aristotele, avvenuta tra il XII e il XIII secolo, si aprì, all'interno della riflessione filosofica (e teologica) medievale, il dibattito intorno al rapporto tra felicità mentale e beatitudine eterna. Lo Stagirita aveva sostenuto (*Etica nicomachea* X 7-9) che la felicità è un bene che l'uomo desidera per se stesso e che consiste nell'attività conforme a virtù della parte migliore dell'anima, l'intelletto: si tratta della contemplazione, la «completa attualizzazione della capacità propriamente umana di conoscere la realtà tramite la ragione»[1]. L'esercizio di tale attività rende l'uomo beato – mentre dedicarsi alla vita politica e all'applicazione della virtù etica permette il benessere della comunità, ma conduce a uno stato di vita inferiore rispetto a quello del filosofo:

> Una tale vita sarà superiore alla natura dell'uomo; infatti non in quanto uomo egli vivrà in tal maniera, bensì in quanto in lui v'è qualcosa di divino; [...]. Se dunque in confronto alla natura dell'uomo l'intelletto è qualcosa di divino, anche la vita conforme a esso sarà divina in confronto alla vita umana[2].

Il dibattito medievale[3], mediando la filosofia con il Cristianesimo, introduce all'interno di questa concezione della contemplazione il problema del compimento dell'umano in una dimensione ultramondana alla quale si differisce la realizzazione dell'essenza dell'uomo nella *visio Dei*, impossibile durante la vita terrena all'uomo che è *viator*[4]. La questione era piuttosto controversa, poiché su questo terreno venivano, di fatto, a scontrarsi filosofia e teologia, nel tentativo di definire i propri confini in autonomia l'una dall'altra.
Una sintesi efficace, in questa sommaria ricostruzione del dibattito, è rappresentata dalle seguenti parole di Maria Bettetini: «il Medioevo inseguiva una sola felicità, quella della mente, o intelletto, o spirito. La pluralità sta nel *dove* e nel *come*: se in questa o nell'altra vita, se insieme ai piaceri del corpo o in opposizione a questi, se al culmine della ricerca filosofica o nell'abbandono mistico»[5].
Quanto al platonismo, Bruno è debitore dell'opera di riscoperta e traduzione delle opere di Platone – in larga parte sconosciute al pensiero medievale – da parte di Marsilio Ficino. In particolare, per quanto concerne il tema della contemplazione,

Ficino rielaborò i temi della filosofia dell'amore del *Simposio* platonico: egli distingue, infatti, tra una «Venere celeste» e una «Venere volgare», le quali hanno a che fare rispettivamente con la contemplazione e la generazione. Questa seconda forma di amore ha una dignità inferiore all'altra in quanto ne è «ombra» e, tuttavia, non è del tutto svalutata nel pensiero di Ficino: infatti, anche la bellezza dei corpi è infusa da Dio per suscitare il desiderio di trascendere la sensibilità e pervenire alla conoscenza, sospingendo l'anima verso l'origine di ogni amore e ogni bellezza – Dio stesso[6]. Questo anelito, tuttavia, è destinato a rimanere inappagato fintantoché l'uomo sarà «avvinto nella propria corporea sensibilità»[7], ma, allo stesso tempo, continuamente rinnovato dalla corporeità stessa.

La questione che qui si intende affrontare prende le mosse da una tensione registrabile tra queste due tradizioni filosofiche, da una parte, e l'impostazione metafisica, antropologica e politico-morale del pensiero di Bruno, dall'altra. In particolare, il problema nasce dal fatto che, se la tradizione propone una concezione, per così dire, statica della contemplazione, intesa come possesso di un'essenza da parte della facoltà razionale dell'uomo – quale aspetto in cui egli può massimamente e specificamente realizzarsi – da differire a una vita ulteriore, una volta liberi dalle catene del corpo e dai limiti della materialità, essa non può essere accolta *tout court* da Bruno, bensì deve essere rielaborata[8]. Egli, infatti, pensa il dinamismo, l'infinita ed eterna produttività, come superiore alla stasi, secondo una priorità che si riflette in ogni ambito; ha una concezione non dualistica della realtà e, dunque, non prevede un'altra dimensione, migliore di quella in cui saremmo confinati nell'esistenza terrena in attesa della liberazione e della piena beatitudine, bensì esiste solo questo mondo nel quale l'unico principio immanente si realizza; identifica in una configurazione corporea l'aspetto qualificante dell'uomo – il quale non è costituito di una sostanza differente od ontologicamente superiore rispetto agli altri enti – e, pertanto, occorre rivalutare il ruolo dell'intelletto nella contemplazione e rivedere una concezione di quest'ultima come possesso intellettuale di un qualche bene[9].

Qui si cercherà di mostrare quanto appena detto, dapprima, attraversando la concezione antropologica del Nolano, secondo cui l'uomo è dotato di occhio e mano, ma è quest'ultima a definirlo in quanto tale, a immagine del primo principio; il quale è soprattutto e prima di tutto *ingegno* universale, artefice interno del mondo, e non atto puro in stato di contemplazione di sé. Si procederà, poi, osservando alcune occorrenze rilevanti del termine *contemplativi*, allo scopo di registrare la definizione ambigua di tali figure nella riflessione bruniana.

Successivamente, si entrerà nel merito di alcuni passaggi significativi dei *Dialoghi*, con particolare riferimento al *De la causa, principio e uno*, allo *Spaccio de la bestia trionfante* e al *De gli eroici furori*.

Il primo interessa alcuni aspetti dell'ontologia bruniana, fra i quali una rinnovata nozione di perfezione come realizzazione di ogni forma nella materia, cui si

accompagna una rivalutazione della materia stessa e uno slittamento del concetto di forma in direzione della configurazione accidentale che l'unica sostanza assume nell'infinita produzione – interna – di sé. Inoltre, il *De la causa* esclude che ci possa essere un orizzonte ultraterreno, superiore alla natura in cui l'Uno si esplica.
Quanto allo *Spaccio*, esso sostiene e arricchisce l'ontologia bruniana, sottolineandone l'omogeneità, con l'idea che, proprio in virtù del fatto che la sostanza di cui ogni cosa è fatta è una – o, sarebbe meglio dire, in virtù del fatto che l'unica sostanza assume infinite forme, che rappresentano le infinite cose – ciascun ente ha pari dignità ontologica, è una configurazione del divino e ne riflette l'efficacia, al punto che, anche sul piano morale, Bruno propone una certa idea di operosità, di contro all'ozio dei riformati.
I *Furori*, nell'affrontare il tema della ricerca del divino da parte del furioso, contribuiscono alla riflessione sulla contemplazione nella misura in cui, ancora una volta sulla base dell'omogeneità ontologica della realtà, insistono sull'immagine di una caccia che si ripiega sul cacciatore stesso, poiché egli trova il divino in sé. Questo è, anche, il testo più problematico, dal momento che se, da un lato, sembra essere il compimento della riflessione che l'autore conduce nei dialoghi precedenti, in certi passaggi, invece, egli sembra esprimersi in modo contraddittorio alla metafisica che è andato costruendo, rimandando a una visione dualistica del mondo e a una svalutazione della materia e della corporeità. A tale problematicità si aggiunge, inoltre, il fatto che il tema dell'unione con l'Uno – che dovrebbe essere riservata a pochi – è affrontata in un dialogo morale.
Alla luce di tutto ciò, nella parte conclusiva di questo lavoro, si cercherà di proporre una lettura *produttiva* della contemplazione, che ne riscriva i tratti rispetto alla tradizione, cercando di seguire una certa continuità fra le considerazioni che il Nolano fa nei suoi *Dialoghi* e di affrontarne le numerose ambiguità e contraddizioni.

## Verità e legge

Un primo elemento da tenere in considerazione è la distinzione bruniana – di matrice averroista[10] – tra i filosofi e la «sciocca moltitudine» contenuta ne *La cena de le ceneri*.
In questo dialogo, il Nolano mette in campo una distinzione tra «teorica delle cose della natura» e «prattica di cose morali», tra il piano gnoseologico della verità, cui si accede – sono pochissimi a poterlo fare – a partire dall'utilizzo di «raggioni» e «sentimenti»[11], e quello pratico della legge, che è, invece, finalizzato a «garantire i meriti e le virtù che rischierebbero di essere disprezzati dalla moltitudine»[12] e sotto il cui dominio cade anche la religione: mentre i filosofi «senza legge fanno quel che conviene»[13], i più non sono autonomi e necessitano di norme che diano ordine alla convivenza civile. Coerentemente con questa concezione, Bruno ritiene, quindi, che la religione non debba essere messa al bando dalla filosofia, ma, al contrario, che essa

sia indispensabile e debba essere favorita – nella sua forma migliore[14] – dai «contemplativi», e tuttavia, al contempo, essa risulta svuotata del contenuto di verità che pretenderebbe di avere: è una legge, al pari di quella civile[15].

Proprio per queste ragioni, il Nolano sostiene che il filosofo debba servirsi della dissimulazione come espediente con cui comunicare un contenuto veritativo a chi è in grado di intenderlo e, allo stesso tempo, parlare «secondo l'occasione e comodità»[16] affinché non «vegna a pervertirsi e confondersi l'ordine delle cose»[17]: alla moltitudine occorre rivolgersi «di maniera che, secondo il suo modo de intendere e di parlare, venghi a capire quel ch'è principale»[18].

È in questo ambito di riflessione che, nella *Cena*, Bruno introduce anche la distinzione tra occhio e mano: questa ricalca la separazione tra teoria e pratica, ma allo stesso tempo ricorre anche nello *Spaccio de la bestia trionfante* e nella *Cabala del cavallo pegaseo* nei quali si arricchisce di significato.

In particolare, nel terzo dialogo dello *Spaccio*, la questione è affrontata quando l'Ozio si propone per sostituire la costellazione di Perseo: Giove spiega che gli dei avevano reso gli uomini simili a divinità poiché avevano donato loro l'intelletto e la mano, rispettivamente per contemplare e agire. In questo passaggio, benché si affermi che l'uomo «non contemple senza azione, e non opre senza contemplazione»[19], tuttavia è l'ingegno[20] ciò che permette di dare vita a nuovi corsi di eventi che trascendano le leggi naturali.

Il tema ricorre anche nella *Cabala* laddove Sebasto e Onorio, nel secondo dialogo, discutono del fatto che l'anima dell'uomo e quella degli animali non siano ontologicamente differenti, bensì identiche in essenza, e che derivino la loro gradazione dal corpo con cui sono congiunte:

> Là onde quel spirito o anima che era nell'aragna, e vi avea quell'industria e quelli artigli e membra in tal numero, quantità e forma; medesimo, gionto alla prolificazione umana, acquista altra intelligenza, altri instrumenti, attitudini ed atti. […]. Quindi possete capire esser possibile che molti animali possono avere più ingegno e molto maggior lume d'intelletto che l'uomo […]; ma per penuria d'instrumenti gli viene ad essere inferiore, come quello per ricchezza e dono de medesimi gli è tanto superiore[21].

Senza le mani l'uomo non sarebbe tale perché, come scrive Fulvio Papi, «dal punto di vista dell'essere», in accordo con l'ontologia bruniana, «non vi è alcuna diversità tra i viventi. Sono le mani, struttura corporea, a consentire la 'divinizzazione' dell'uomo, ma, più correttamente, si dovrebbe dire la umanizzazione dell'uomo, vale a dire la sua possibilità di stabilire una differenza tra sé e gli altri»[22].

Infatti, Bruno scrive:

> posto che l'uomo avesse al doppio d'ingegno che non ave, e l'intelletto agente gli splendesse tanto più chiaro che non gli splende, e con tutto ciò le mani gli venesser transformate in forma de doi piedi, rimanendogli tutto l'altro nel suo ordinario intiero; […] dove sarrebono

> le instituzioni de dottrine, le invenzioni de discipline, le congregazioni de cittadini, le strutture de gli edifici ed altre cose assai che significano la grandezza ed eccellenza umana, e fanno l'uomo trionfator veramente invitto sopra l'altre specie? Tutto questo, se oculatamente guardi, si referisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo de gli organi[23].

Dunque, rispetto alla tradizionale svalutazione del corpo in favore dell'anima, sua forma cui esso è teleologicamente ordinato o di cui esso è prigione, sembra qui esserci una sua rivalutazione.

## I *contemplativi*

Un ulteriore elemento interessante ai fine della nostra indagine è l'utilizzo dei termini legati alla sfera della contemplazione: in alcuni casi sono impiegati con un significato piuttosto restrittivo, in altri più ampio.
Quanto all'accezione più esigente, il termine *contemplativi* viene a indicare i filosofi e Bruno lo impiega, per esempio, nella *Cena* e nel *De l'infinito*, contestualmente alla distinzione tra verità e legge, cui si è già fatto riferimento sopra, in contrapposizione alla «sciocca moltitudine».
Nel *De la causa*, invece, coerentemente con il prospettivismo bruniano, si afferma che non c'è una sola via per poter conoscere la natura, bensì molteplici e, tuttavia, fra di esse una è più contemplativa delle altre sulla base della sua aderenza alla verità e del contributo che apporta al perfezionamento dell'intelletto umano. In questo contesto, Bruno sembra distinguere – ed escludere dalla via filosofica maestra – forme differenti di partecipazione alla natura: quella degli animali, dei profeti e quella di «poeti e altri contemplativi»[24]. Sembrerebbe, dunque, che oltre alla filosofia, Bruno annoveri – ma rifiuti – altre forme di contemplazione.
Nei *Furori*, poi, *contemplativi* sono i furiosi eroici, mentre non lo è Aristotele[25], il quale era, a parere del Nolano, «studioso più della fede del volgo e sciocca moltitudine, che viene più incaminata e guidata con sofismi ed apparenze che si trovano nella superficie delle cose, che della verità che è occolta nella sustanza di quelle ed è la sustanza medesima loro»[26].
Inoltre, *contemplazione* è usato con questa accezione anche quando Bruno individua tipologie distinte di furore: quello ferino e quello di natura divina, il quale a sua volta può accendere o chi è meramente «stanza de dei o spiriti divini»[27] o chi invece possiede un intelletto straordinario. Solo in quest'ultimo caso l'autore parla di attività contemplativa.
Allo stesso tempo, però, in questo dialogo, *contemplatori* sono anche i platonici e i «cristiani teologi», nel momento in cui sostengono una cosmologia più tradizionale – che Bruno non condivideva, in favore, invece, di una concezione ontologica omogenea dell'universo – attraverso un'indagine condotta non necessariamente

attraverso quelle «raggioni» e «sentimenti» di cui Bruno scriveva nel *De la causa*, bensì per fede. Egli si riferisce, infatti, a «tutti gli contemplatori più illustri, o sieno filosofi, o siano teologi, o parlino per raggione e proprio lume, o parlino per fede e lume superiore»[28]. Anche in questo caso, la posizione dell'autore sembra essere compatibile con il suo prospettivismo[29], che nei *Furori* è espresso in questi termini:

> cossì è diversità de contemplatori che con diverse affezioni si metteno ad studiare ed applicar l'intenzione alle sentenze scritte; onde si doviene sin a questo che medesima luce di verità espressa di un medesimo libro per medesime paroli viene a servire al proposito di sette tanto numerose, diverse e contrarie[30].

Infine, un ultimo utilizzo di *contemplativi* che è opportuno segnalare in questa sede si trova ancora nei *Furori*, ma non sembra riferirsi ai filosofi. Infatti, ivi, il Nolano scrive che occorre che ci sia la moltitudine del volgo, «altrimente non potrebono essere filosofi, contemplativi, coltori degli animi, padroni, capitani, nobili, illustri, ricchi, sapienti ed altri che siano eroici simili agli dei»[31].
Tutto questo sembra rivelare uno statuto ambiguo – o almeno molteplice – della contemplazione nel pensiero di Bruno, la quale nel suo senso più ristretto sembra coincidere con la filosofia nolana stessa; nel senso più ampio si estende almeno a comprendere quelle prospettive che, per quanto inferiori alla filosofia nolana, comunque conducono a una qualche conoscenza del vero. Quest'ultima possibilità è legata alla concezione ontologica bruniana – di cui si affronteranno alcuni aspetti in seguito – secondo cui la realtà intera è l'esplicazione dell'unico principio e causa e, pertanto, ne reca – immersa nel rivolgimento vicissitudinale – la verità. Infatti, come rileva Carannante, sebbene «la verità rimanga sempre la stessa, molteplici e mutevoli sono i modi in cui essa affiora e si rende presente agli uomini»[32].

## L'ontologia del *De la causa*

Ai fini di una riscrittura del concetto di contemplazione, sono rilevanti, inoltre, alcuni elementi dell'ontologia bruniana – anch'essa frutto di una rielaborazione rispetto alla tradizione.
In primo luogo, il Nolano, nel *De la causa*, pone a fondamento della realtà un unico principio e causa[33] di ogni cosa, il quale ha due aspetti, uno materiale e uno formale. In proposito, Augusto Guzzo commenta che «l'inscindibilità di 'forma' e 'materia', intesa come intrinsecità della 'forma' alla 'materia', mena il Bruno a concepir la forma-anima e la materia-corpo dapprima come universalmente coestese, e infine come riducibili a una sola sostanza, tutta corpo e tutta anima, senza intrinseca distinzione»[34]. Infatti, è Bruno stesso nel *De l'infinito* a scrivere che «l'aver potenza distinta da l'atto conviene solamente a cose mutabili»[35], le quali – e qui il riferimento

è al *De la causa* –, considerate tutte insieme, sono «il grande simulacro, la grande imagine e unigenita natura»[36] e, proprio per questo,

> un'ombra del primo atto e prima potenza, e pertanto in essa la potenza e l'atto non è assolutamente la medesima cosa, perché nessuna parte sua è tutto quello che può essere. […], l'universo è tutto quel che può essere, secondo un modo esplicato, disperso, distinto. Il principio suo è unitamente e indifferentemente[37].

Attraverso questa differenza tra il mondo naturale e il primo principio, Bruno può anche definire la perfezione come una condizione – sempre e continuamente in stato di realizzazione – in cui si è tutto quello che si può essere, ogni forma si realizza nella materia: condizione che, dunque, si può dare solo nell'Uno e non nelle cose, le quali sono soggette a difetto.
Infatti, per Bruno la materia che costituisce ogni cosa – e che egli distingue dal corpo in quanto corruttibile ed effetto della materia stessa – è un'infinita potenzialità che assume di volta in volta configurazioni differenti[38], si tratta di «una sola materia sotto tutte le formazioni della natura»[39]:

> Non vedete voi che quello che era seme si fa erba, e da quello che era erba si fa spica, da che era spica si fa pane, da pane chilo, da chilo sangue, da questo seme, da questo embrione, da questo uomo, da questo cadavero, da questo terra, da questa pietra o altra cosa, e cossì oltre, per venire a tutte forme naturali? […] Bisogna dunque che sia una medesima cosa che da sé non è pietra, non terra, non cadavero, non uomo, non embrione, non sangue o altro; ma che, dopo che era sangue, si fa embrione, ricevendo l'essere embrione; dopo che era embrione, riceva l'essere uomo, facendosi omo; […][40].

L'idea del Nolano è che l'unico principio abbia tre aspetti: l'intelletto universale, che dà le forme; l'anima universale, che informa ogni cosa; e la materia, che riceve le forme. Ne risulta che il divino è soggetto e oggetto della sua stessa informazione. Il paradigma di cui Bruno si serve, infatti, è quello dell'artigiano, che, però, è artefice interno: l'intelletto universale, come il nocchiero in rapporto alla nave che conduce, è distinto dal suo effetto, ma immanente a esso[41].
In relazione alla questione della contemplazione, si ritiene qui di sottolineare due aspetti legati a questa concezione ontologica.
Il primo ha a che fare con la perfezione: essa non sta più nella compiutezza e finitudine delle idee iperuraniche o dell'atto puro, bensì «la perfezion de l'universo […] è che in diverse parti della materia tutte le forme abbiano attuale esistenza»[42]: nell'accidente – quale «soggetto del perenne movimento vicissitudinale»[43] – si esprime l'infinita potenza della materia universale, dell'unica sostanza divina.
Qui, sembra esserci un mutamento di prospettiva rispetto alla tradizione: l'incarnarsi delle forme delle cose non è un decadimento, anzi è proprio questo a costituire la perfezione di un universo infinito, nel quale le forme non danno compimento alla

potenzialità della materia, bensì si compiono loro stesse in questa, senza più avere quello statuto ontologico privilegiato di cui avevano goduto fino a questo momento. Occorre allora chiedersi se tali forme – ridotte a corpo, a mere configurazioni corporee accidentali della materia – conservino una dignità superiore sul piano gnoseologico.

A tal proposito – e questo è il secondo elemento di cui si intendeva trattare – entra in gioco il concetto di *quidditas*. Nella tradizione ereditata da Bruno – in particolare dal Bruno con un trascorso nell'Ordine dei Predicatori e, perciò, si prenda in esempio Tommaso d'Aquino – si pensava che

> l'oggetto dell'intelletto è 'il ciò che è', ossia l'essenza della cosa, come si dice in *Anim*., III, 6. Perciò, intanto aumenta la perfezione dell'intelletto, in quanto conosce l'essenza di una cosa. [...] se l'intelletto umano, conoscendo l'essenza di un effetto creato, conoscesse soltanto che Dio esiste, la sua perfezione non raggiungerebbe ancora in assoluto la causa prima, ma gli rimarrebbe ancora il desiderio naturale di andare in cerca della causa. Perciò, non è ancora perfettamente felice. Dunque, la perfetta beatitudine richiede che l'intelletto giunga fino alla stessa essenza della causa prima. E [solo] allora esso conseguirà la propria perfezione mediante l'unione con Dio come al proprio oggetto, nel quale soltanto consiste la beatitudine dell'uomo, [...][44].

Nel *De la causa*, invece, all'intelletto umano è impossibile conoscere come il principio divino sia in sé: infatti, di esso si può aver una conoscenza soltanto umbratile, solo per vestigio – cioè attraverso la sua immagine che è l'universo intero stesso –, non perché una conoscenza piena sia promessa in un orizzonte ultraterreno – che, per il Nolano, non esiste –, bensì a causa di una certa finitudine di ogni oggetto: «lo scarto tra finito e infinito non si esaurisce mai in via definitiva, è sempre aperto; né potrebbe essere diversamente, alla luce dell'ontologia bruniana»[45].

Inoltre, nella concezione ontologica della filosofia nolana, non ci sono enti superiori e inferiori, ma, essendo tutti costituiti di un'unica materia immanente alla natura – come si è visto – e differendo per la forma accidentale che questa assume, si potrebbe dire che essi condividono la medesima essenza inattingibile – la quale consiste in quello stesso principio, materiale e formale insieme, che li sostanzia – e che, invece, quella attingibile coincida con la complessione accidentale della materia. Infatti, è Bruno stesso a scrivere, criticando i peripatetici[46], che «tutto quello che sapranno nominar fuor che la lor materia prima, non è altro che accidente, complessione, abito di qualità, principio di definizione, quiddità»[47].

Dunque, in tale orizzonte di pensiero, non sarebbe molto coerente ritenere che la contemplazione coincida con la conoscenza di un'essenza, proprio per il fatto che non è più la materia imperfetta a ricevere compimento per l'intervento attualizzante della forma, bensì, «agli occhi di Bruno, al contrario, è la forma la 'cosa corrottibile [*e*] imperfetta', mentre la materia è 'eterna'»[48].

Alla luce di tali considerazioni, si potrebbe, piuttosto, ipotizzare una riscrittura del concetto in questione attraverso una dimensione produttiva[49] nella quale poter aspirare – nell'infinito tempo – alla perfezione come realizzazione nella propria materia di ogni forma possibile[50], tuttavia, vista la manchevolezza degli enti[51], non in maniera sincronica[52] – come accade nell'intero – bensì diacronica[53]: la contemplazione potrebbe, quindi, consistere in un riconoscimento dell'appartenenza alla medesima totalità e in un conseguente abbandono al trascorrere delle vicissitudini, cioè al continuo riconfigurarsi dell'unica sostanza[54].

## Il contributo dello *Spaccio*

Nel contesto della critica che lo *Spaccio* muove nei confronti del Cristianesimo riformato, l'aspetto che il Nolano sembra tollerare meno è l'irrilevanza che esso attribuisce alle opere, l'idea che «non per ben che si faccia o mal che non si faccia, si viene ad essere degno e grato a' dèi; ma per sperare e credere secondo il catechismo loro»[55]. Di contro a questa concezione, egli oppone quella secondo la quale

> gli dei avevano donato a l'uomo l'intelletto e le mani, e l'avevano fatto simile a loro, donandogli facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo in poter operar secondo la natura ed ordinario, ma, ed oltre, fuor le leggi di quella; [...] Quella [libertade] certo, quando verrà ad essere ociosa, sarà frustratoria e vana, come indarno è l'occhio che non vede, e mano che non apprende[56].

Questa condanna dell'ozio, che nello *Spaccio* è evocata sul piano morale, sembra rispecchiare la costituzione ontologica dell'Uno. Infatti, nel *De l'infinito*, si legge che sarebbe assurdo «pensare che la divina efficacia sia ociosa»[57] e preferisca «rimaner più tosto sterile che farsi comunicabile»[58], producendo un effetto finito, quando potrebbe farlo infinito – in questo caso si potrebbe dubitare dell'infinità della sua stessa potenza.
Bruno, quindi, sembra muoversi su un confine sottile tra la dissimulazione – dettata dall'esigenza che «nel mondo ogniuno vegna premiato e castigato, secondo la misura de gli meriti e delitti»[59] – e un livello morale della questione, da un lato, e un rispecchiamento del piano ontologico in quello naturale, dall'altro. Dunque, in quest'ottica, si potrebbe pensare che anche la contemplazione debba essere un'attività che non getti il filosofo nell'ozio, bensì sia produttiva, a immagine del primo principio, a maggior ragione se anche la legge, in un certo grado, è ordinata a partire dall'Uno.
In proposito, è Bruno stesso a trattare di verità nello *Spaccio*: essa sostituisce la costellazione dell'Orsa Maggiore, perché ne prenda il posto di «polo magnifico e cardine del mondo»[60]. «Ivi» la verità «starà stabile e ferma, là non sarà exagitata da flutti e da tempeste; ivi sarà sicura guida di quelli che vanno errando per questo

tempestoso pelago d'errori, et indi si mostrarà chiaro e terso specchio di contemplazione»[61].
Scrive ancora il Nolano che

> Sopra tutte le cose, [...], è situata la verità; perché questa è la unità che sopra siede al tutto, è la bontà che è preeminente ad ogni cosa; [...]. Dunque la verità è avanti tutte le cose, è con tutte le cose, è dopo tutte le cose, è sopra tutto, con tutto, dopo tutto; ha raggione di principio, mezzo e fine. [...]. È ideale, naturale e nozionale; è metafisica, fisica e logica. Sopra tutte le cose, dunque, è la verità; [...]. Ma certo questa che sensibilmente vedi e che puoi con l'altezza del tuo intelletto capire, non è la somma e prima, ma certa figura, certa immagine e certo splendor di quella, la quale è superiore a questo Giove di cui parliamo sovente e che è oggetto delle nostre metafore[62].

Dunque, la verità siede al di sopra di ogni cosa e anche Giove non è altro che sua immagine e metafora. L'autore sembra muoversi ancora in un terreno ambiguo, tra un dualismo ontologico funzionale all'ordine sociale e una concezione umbratile della conoscenza: tra l'utilizzo dell'immagine del concilio degli dei – che richiama al dominio della legge e allude a un orizzonte ultramondano come garanzia delle pene e dei premi per la condotta umana – e una verità che non può essere attinta, ma che è anche immanente alla natura e perciò è comunque cardine a cui potersi riferire.
Ultimo aspetto, che non fa altro che ribadire quanto già osservato nel *De la causa*, è rappresentato dalle minuzzarie: nel pensiero di Bruno si assiste a una rivalutazione del particolare, poiché anche nelle cose più piccole e apparentemente insignificanti si esplica la potenza divina. Infatti, Mercurio[63], all'interno del primo dialogo, dice:

> Ma te inganni, Sofia, se pensi, che non ne sieno a cura cossì le cose minime, come le principali, talmente sicome le cose grandissime e principalissime non costano senza le minime ed abiettissime. Tutto dunque, quantunque minimo, è sotto infinitamente grande providenza; ogni quantosivoglia vilissima minuzzaria in ordine del tutto ed universo è importantissima[64].

Dunque, anche in questo caso, Bruno sostiene l'omogeneità ontologica dell'universo e continua a rendere difficilmente coerente con il sistema filosofico che sta costruendo una concezione della contemplazione come conoscenza dell'essenza di cose divine o, comunque, superiori.

## I *Furori*: continuità e divergenze

In virtù della traiettoria che Bruno è andato costruendo fino a questo momento e delle immagini che utilizza nell'ultimo dei *Dialoghi* italiani – il *De gli eroici* furori – per descrivere l'eroico furore del filosofo, la nozione di contemplazione dovrebbe assumere i tratti di «una *unio mistica*» che «non riguarda la sola anima e Dio, ma si dà

tra il soggetto conoscente, quale unità di corpo e anima, e la natura, intesa come copia imperfetta del divino»[65], laddove egli, Atteone al cospetto di Diana-natura, prende coscienza di essere lui stesso l'oggetto della sua caccia, di non dover cercare all'esterno il divino, bensì di averlo già contratto in sé[66]. L'immagine – e il suo uso ripetuto – di un cacciatore sbranato dai suoi stessi cani suggerisce che il compimento dell'umano consista per Bruno in un sacrificio di sé da intendersi come ricongiungimento – *in fieri* – con la divinità attraverso una trasformazione del sé, secondo un metodo che, pertanto, non è generalizzabile[67], bensì «è il metodo di un'esperienza eccezionale: il metodo per la conoscenza dell'infinito coimplica l'esistenza del ricercatore»[68].

Tuttavia, bisogna anche riconoscere che tra i *Dialoghi italiani* questo risulta essere il più problematico dal punto di vista della costruzione di un sistema di pensiero coerente e unitario poiché, accanto a indicazioni nella direzione di cui si è parlato sopra, si riscontrano anche affermazioni contrastanti rispetto a quanto ricostruito fin qui. In quest'ultima parte, dunque, si intende registrare quali siano le principali continuità e contraddizioni tra la concezione ontologica bruniana e la dottrina erotica dei *Furori*.

Quanto agli aspetti di coerenza, la distinzione proposta nel *De la causa* tra l'universo-simulacro del principio primo e l'Uno si ripresenta – sebbene attraverso immagini – anche nei *Furori*, in cui si dice che discriminare cose superiori e inferiori è funzionale all'ordine civile e che:

> a nessuno pare possibile de vedere il sole, l'universale Apolline e luce absoluta per specie suprema ed eccellentissima; ma sì bene la sua ombra, la sua Diana, il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia, cioè quella in quanto splende nelle tenebre[69].

Pertanto, come nel *De la causa* si trovano la natura e il primo principio e causa, così nei *Furori* Diana e Apollo.

Un secondo elemento che potrebbe ricostruire una certa continuità fra i dialoghi metafisici e l'amore che è al centro dell'ultimo dei dialoghi morali è l'interpretazione dei «sentimenti». In particolare, il riferimento è al – già citato – passo della *Cena* dove Bruno distingue tra filosofi e moltitudine – in cui, insieme alle «raggioni», essi sono indicati come gli strumenti di conoscenza dei pochi – e al secondo dialogo del *De la causa*, in particolare laddove l'autore dice che è impossibile conoscere pienamente il primo principio e causa, ma che sono da lodare coloro che provano ad avvicinarsi a esso quanto più possibile «discorrendo con gli occhi di regolati sentimenti»[70]. Si potrebbe pensare che tali «sentimenti»[71] non indichino la sensibilità e le affezioni ricevute dai sensi, bensì anticipino il furore dell'eroe[72]. Essi, sono, in un caso, accostati alle «raggioni» e, nell'altro, agli occhi, quindi all'intelletto, il quale – insieme alla volontà – è presentato come una delle ali dell'anima nei *Furori*, che, quindi, non

sembrerebbero discostarsi dai dialoghi precedenti. Inoltre, è da notare che, tra le poesie che aprono il *De la causa,* ve ne sono due – *Al proprio spirto* e *De l'amore* – delle quali la prima recita «Mens, [...], tangente Deo, fervidus ignis eris»[73] e la seconda dichiara che Amore permette all'autore di discernere il vero e «impiaga sempre il» suo «cor»[74], mentre il «volgo vile» pensa di vedere il vero, ma in realtà è cieco. Il contenuto di questi componimenti introduce una dimensione erotica pressoché estranea al *De la causa* ed è perfettamente conforme a quanto esposto nei *Furori*, al punto che – come ricorda Gentile – *De l'amore* è riproposto quasi invariato nell'ultimo dei *Dialoghi italiani*. Ciò porterebbe a pensare che Bruno avesse in mente un progetto filosofico unitario che fin dal principio comprendesse l'erotica del furioso.

Rispetto alle discontinuità, il problema più consistente è rappresentato dalla squalifica che corpo e materia subiscono nei *Furori* e dall'orizzonte dualistico in cui tale dialogo sembra – a tratti – cadere. Come si è già più volte ripetuto, Bruno non può concepire «un viaggio ultraterreno verso un luogo celeste o sopraceleste, del tutto separato, di cui parlano i platonici e i cristiani, essendo per lui patria dell'anima la natura, quale *simulacrum* dell'essenza divina»[75] né una eterogeneità ontologica nella natura. Tuttavia, nei *Furori,* l'autore discrimina le cose divine da quelle che sono oggetto di «amori volgari e naturaleschi»[76], come se ci fosse una gerarchia di oggetti più o meno degni di essere amati. Si legge, infatti, che il filosofo

> Doviene un dio dal contatto intellettuale con quel nume oggetto; e d'altro non ha pensiero che de cose divine, e mostrarsi insensibile e impassibile in quelle cose che comunmente massime senteno, e da le quali più vegnon altri tormentati; niente teme, e per amor della divinitade spreggia gli altri piaceri, e non fa pensiero alcuno della vita[77].

E ancora si legge che Atteone muore al mondo e «al riguardo d'ogni altra cosa»[78]. Questa posizione pare confliggere con l'immagine delle minuzzarie, con l'idea che anche l'apparentemente più insignificante individualità non sia difforme dall'uomo in quanto entrambi sono fatti della medesima sostanza, differiscono solo per configurazione accidentale e sono allo stesso modo esplicazione del divino[79]: ogni cosa ha pari dignità.

Inoltre, quando il Nolano spiega l'allegoria dell'ultimo dialogo dei *Furori*, nel momento in cui sostiene l'unità dei contrari – che costituisce il punto di vista dell'assoluto ed è il contenuto di verità scoperto dal filosofo –, scrive anche «che son due sorti d'acqui: inferiori, sotto il firmamento che acciecano; e superiori, sopra il firmamento che illuminano»[80]: questa concezione cosmologica dualistica sembra estranea al pensiero di Bruno dal momento che è assente nel suo pensiero ogni «dualisme ou hiérarchie cosmique, puisque était identique la composition des astres et identique toute leur phénoménologie vitale», risultandone «un univers, donc, sans hiérarchie, animé par l'âme universelle, pénétré d'une manière homogène par une divinité intérieure à l'univers et accessible en lui sans aliénation»[81].

Anche del corpo l'autore parla in modo contrastante con quanto detto negli altri dialoghi, per esempio quando si riferisce alla «staggione che di nuvoloso velo adombra gli occhi de l'umana mente in questo corpo»[82] o quando dice che «l'anima del furioso [...] per la maggiore familiarità che avea con la materia, era più dura ed inetta ad esser penetrata da gli raggi del splendor della divina intelligenza e spezie della divina bontate»[83].

È vero che il corpo è limite rispetto all'infinita potenzialità della materia, però è anche il luogo in cui essa si realizza e da cui prendere le mosse nel cammino di ricongiungimento con Dio. Inoltre, è la mano – configurazione corporea – a nobilitare l'uomo al di sopra degli altri esseri.

Tuttavia, a quest'ultimo problema si potrebbe, in parte, rispondere sostenendo che il corpo è una prigione solo dal punto di vista strettamente particolare della finitudine, mentre non lo è dal punto di vista della totalità, la quale si realizza contemporaneamente in tutte le configurazioni corporee. Dunque, il corpo è un limite solo nella misura in cui incatena l'uomo a una forma particolare, ma non lo è per colui che riconosce la transitorietà della propria figura e si pone per quanto possibile – prendendo consapevolezza del fatto che in un certo senso egli stesso è l'Uno, è l'esplicazione dell'unica sostanza, e riconducendosi a quell'unità – nella prospettiva dell'Uno. In quest'ottica, il distacco dal corpo consisterebbe in un suo rifiuto non in quanto tale, bensì nella misura in cui impedisce di riconoscere la propria appartenenza – e in un qualche modo identità – al divino. Scrive Bruno, infatti, che al corpo

> non deve altrimente riguardare che come carcere che tien rinchiusa la sua libertade, vischio che tiene impaniate le sue penne, catena che tien strette le sue mani, ceppi che han fissi gli suoi piedi, velo che gli tien abbagliata la vista. Ma con ciò non sia servo, cattivo, inveschiato, incatenato, discioperato, saldo e cieco; perché il corpo non gli può più tiranneggiare ch'egli medesimo si lasce: [...][84].

A ciò che si è detto, si può aggiungere anche quanto scrive Bassi rispetto alla ripresa del mito di Atteone: l'eroe, nel momento in cui da cacciatore si ritrova a essere caccia,

> si libera dai vincoli della materia corporea; non esalta le distinzioni materiali e sensibili né da esse si fa sviare ma, 'avendo gittate le muraglie a terra', si concentra solo sulla dea, comprendendo in essa ogni singolo ente, divenendo 'tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizonte'[,] [...] occhio non più scisso in potenze concorrenti, non offuscato e distratto dal bagliore delle specie particolari, [...]. Il furioso 'tutto occhio' vede l'unità della fonte originaria di ogni dimensione naturale, il volto mondano della monade superessenziale, [...][85].

## Conclusione

Per concludere, si potrebbe osservare la costitutiva ambiguità dell'opera di Bruno: il pensiero dell'autore si muove sulla linea di confine tra continuità – cui si aggiunge una buona dose di dissimulazione – e rottura radicale con la tradizione. Questo aspetto, se da un lato giustifica le tensioni interne ai *Dialoghi italiani*, dall'altro rende difficile accoglierne il contenuto filosofico nella sua totalità e prendere sul serio il Nolano in ogni sua affermazione e presa di posizione, soprattutto nei tre dialoghi morali, nei quali si introduce il problema del rapporto con il volgo, dell'organizzazione sociale e della condivisione della "verità" delle cose – se è concesso esprimersi così – con la «sciocca moltitudine».

Questa ambiguità si riflette *in primis* nel fatto che i *Furori* da un lato sembrano essere il compimento *produttivo*[86] della concezione bruniana dell'ontologia – sarebbe risultata fuori posto una concezione tradizionale della contemplazione all'insegna di una, sicuramente maggiore che in Bruno, passività[87] –, ma allo stesso tempo sembrano stridere con quella stessa ontologia. Inoltre, questo dialogo appartiene alla triade morale, ma tratta del furore eroico del contemplativo – fatto che contribuisce ad accrescere l'ambiguità e la complessità interpretativa dei *Furori* poiché lo colloca in una posizione in un qualche modo intermedia tra i dialoghi metafisici, da un lato, e un compromesso da dover stabilire rispetto alla verità filosofica nel momento in cui entra in scena il rapporto con la moltitudine degli uomini, dall'altro.

In particolare, alla luce delle considerazioni fatte, la beatitudine non può consistere in una realizzazione – indipendentemente dal fatto che sia in questa o in un'altra vita – della facoltà specifica e migliore dell'uomo – quella razionale – dal momento che è la mano a conferirgli una dignità superiore alle altre specie e non l'anima, che è unica – e una con la materia – per ogni ente, in quanto autoproduzione dell'unica sostanza: «illusoria si rivelerebbe l'idea di un primato dell'uomo sulle altre specie sulla base di un'essenza specifica dell'anima»[88], dal momento che «la mano costituisce l'organo che qualifica specificamente l'umanità, poiché rappresenta l'attitudine inventiva e produttiva dell'ingegno che si traduce concretamente nelle sue operazioni»[89].

Inoltre, il compimento dell'individuo non può coincidere con una contemplazione puramente intellettuale perché l'intelletto umano ha un limite costitutivo che non può mai essere superato[90]. Con ciò si intende non solo che l'intelletto dell'individuo non potrà mai comprendere il divino nella sua esistenza terrena, ma anche che non si dà un'esistenza ultraterrena cui poter differire il compimento dell'uomo *viator*: il suo limite consiste nella sua prospettiva parziale di cosa finita. Dunque, per ridurre la sproporzione degli enti finiti rispetto all'infinito, occorre qualcosa di ulteriore rispetto alle forze dell'intelletto individuale[91]: qui entrano in gioco la centralità dell'amore e la

dimensione produttiva. La questione non è più conoscere l'Uno, ma la riconduzione in unità degli enti finiti e, in particolare, il riconoscimento di sé come appartenente alla produttività universale: come osserva Carannante, l'amore permette al furioso di vivere «fino in fondo il contrasto» dei contrari, senza restarne «a metà», di assumere «su di sé la brulicante vita dell'universo, patendo 'quel disquarto e distrazione in sé medesimo' che è, poi, il fine dei suoi sforzi». In questo modo, l'intelletto può liberarsi dalla sua condizione finita e «individuare l'unità celata al di là» della vicissitudine, «sottesa al continuo scontro tra i contrari»[93].

Quanto detto non toglie che occorra conoscere che il mondo è specchio dell'Uno e che «la vicissitudine di tutte le cose non è altro che il realizzarsi dell'eternità divina nella temporalità del creato»[94]; tuttavia, questo non è sufficiente: si rende necessario unirsi all'unico principio e causa in altro modo, è necessario che il divino si realizzi nel contemplativo. Come scrive Granada, il furioso non è un *magnum miraculum* «par sa structure ontologique ou par ses possibilités initiales», bensì per il fatto che si trasforma in dio attraverso lo sforzo di divenire tutte le cose, proprio come dio è ogni cosa[95].

Ed è per questa ragione che il furioso viene, a un tempo, assimilato a e distinto da una farfalla attratta dalla luce: questa, se

> prevedesse la sua ruina, non tanto ora séguita la luce, quanto allora la fuggirebbe, stimando male di perder l'esser proprio, risolvendosi in quel fuoco nemico. Ma a costui [al furioso] non men piace svanir nelle fiamme de l'amoroso ardore, che essere abstratto a contemplar la beltà di quel raro splendore, sotto il qual per inclinazion di natura, per elezion di voluntade e disposizion del fato stenta, serve e muore, più gaio, più risoluto e più gagliardo, che sotto qualsivogli'altro piacer che soffra al core, libertà che si conceda al spirito, e vita che si ritrove ne l'alma[96].

Pertanto, se la contemplazione è intesa in senso strettamente teoretico, essa non rappresenta ancora la beatitudine[97] e il compimento dell'umano; se, invece, essa è riscritta fino a comprendere quell'aspetto che si è chiamato *produttivo*, allora prevede, oltre alla coscienza di essere immerso nel trascorrere vicissitudinale delle cose, anche un abbandono a tale trascorrere – senza volersi incatenare a una forma particolare – affinché nell'infinito tempo si realizzino le infinite forme: nel *De la causa* si legge che «è in volontà de la natura, che ordina l'universo, che tutte le forme cedano a tutte. Lascio che è maggior dignità di questa nostra sustanza di farsi ogni cosa, ricevendo tutte le forme, che, ritenendone una sola, essere parziale»[98].

Alla luce di queste ultime considerazioni, è possibile comprendere cosa spinga Okamoto a sostenere che in Bruno sapiente e furioso siano due figure distinte e che questi prediliga la seconda: mentre il sapiente, comprendendo la vanità e la transitorietà di ogni cosa, aspira ad acquietare gli affetti, a una condizione di indifferenza alla vicissitudine; il furioso, riconoscendo «che, proprio perché mutano

col tempo, tutte le cose sono buone e divine», accoglie anche «gli affetti che da queste cose sono generate e che a queste si dirigono» come «assolutamente veraci e vitali»[99]. Infatti, se osservati dalla prospettiva dell'eroe, per quanto «dilaceranti», gli affetti non sono un male «quando si abbracci il conflitto»: «in tal modo, benché al sapiente non possa che apparire follia, il furioso, vivendo eroicamente nel conflitto, volge con sicurezza i suoi affetti alla divinità e alla benignità delle cose che sempre mutano»[100]. In conclusione, si può dire che la contemplazione, a immagine del primo principio e causa[101], sia

> Il vincolo d'amore [che] fa entrare il singolo nella vicissitudine naturale ed è la forza per cui esso, con la sua appetizione, con il suo tendere a uscire da se stesso [...], entra a far parte del tutto, partecipa dell'autofinalità dell'universo. [...]. Il vincolo d'amore dunque [...] è la tensione che pervade tutta la materia a sprigionare da se stessa le proprie forme e nella totalità di questo processo 'perfectissimum ergo est illud principium, quod fieri vult omnia et quod non ad particularem formam fertur, sed ad universam formam et ad universam perfectionem'[102].

## Note

1. Dall'*Introduzione* di Luca Bianchi al *De summo bono* in Boezio di Dacia/Bianchi 2017, p. 201.

2. Aristotele/Plebe 1983, X (K), 7, 1177b26-33.

3. Si fa qui riferimento al Medioevo latino.

4. Cfr. 1*Cor* 13, 12: «Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem».

5. Dalla *Prefazione* di Maria Bettetini in Arezzo *et al.*/Bettetini-Paparella 2005, p. VII.

6. Cfr. Suggi 2023, p. 24.

7. *Ibidem*.

8. Nella sua rielaborazione dell'eredità filosofica, in Bruno si registrano «a la vez la dependencia y la ruptura filosófica, la inserción en una tradición y al mismo tiempo la modificación conceptual decisiva de la misma en el propio pensamiento» (Granada 1998, p. 352), poiché egli combina elementi di diverse tradizioni, senza identificarsi pienamente con nessuna di esse (Granada 2020, p. 203). Cfr. anche Spruit 1988, p. 54: «La libertà che Bruno si prende nei confronti delle tradizioni filosofiche emerge dalla variabilità e dall'inventività con le quali esse vengono da lui rielaborate». Cfr. anche il dibattito tra González 2019 e Granada 2020.

9. Cfr. la voce *Averroè* di F. Dell'Omodarme in Ciliberto 2014, vol. I, p. 206: «Sia per l'oggettiva impossibilità di possedere un oggetto infinito, sia per lo strutturale dissidio interiore che alimenta il furore, alla riflessione bruniana appare estraneo l'ideale contemplativo, l'immagine cioè di una tensione che si appaga infine in una eterna e piena fruizione della verità».

10. In proposito, si veda Bianchi 1992. In particolare, vi si legge: «L'elitarismo, l'aristocratismo erano insomma la logica ed inevitabile conseguenza di un intellettualismo che era tanto 'averroista' quanto 'albertista' e che molti, non a torto, ritenevano semplicemente aristotelico: se infatti con Aristotele l'umanità dell'uomo consiste nella sua razionalità, che solo la filosofia può sviluppare al massimo grado, solo il filosofo è integralmente uomo e, al contempo, più che uomo, immagine terrena della divinità» (Bianchi 1992, p. 188). Nelle pagine seguenti, a ciò Bianchi aggiunge la precisazione che, sebbene questa idea fosse stata espressa da Averroè nei termini di una forte distinzione tra la massa e i sapienti, tuttavia essa era una concezione che non apparteneva esclusivamente ad averroisti e peripatetici, ma che «attraversò per secoli la cultura europea» (ivi, p.190), risultando, solo in epoca rinascimentale, in una discriminazione naturale tra uomini sapienti e indotti, innestata su una dottrina di matrice aristotelica.

11. *Cena* in Bruno/Gentile 2014, vol. I, p. 120.

12. Gisondi 2020, p. 305.

13. *Cena* in Bruno/Gentile 2014, vol. I, p. 121. Da notare che questa stessa espressione viene utilizzata nel *De la causa* per riferirsi alla produzione dell'unico principio: l'intelletto universale «indrizza la natura a produre le sue specie come si conviene» (ivi, vol. I, p. 232).

14. Con ciò si intende dire che per il Bruno non ogni religione ha la stessa valenza, nei termini di funzionalità alla promozione della vita associata: qualcuna, come la religione civile dei Romani, è più atta allo scopo, qualcun'altra, come il luteranismo, invece, deve essere radicalmente trasformata (cfr. *Spaccio de la bestia trionfante* in Bruno/Gentile 2014, vol. II, pp. 659-60: gli dei «magnificorno il popolo Romano sopra gli altri; perché con gli suoi magnifici gesti, più che l'altre nazioni, si seppero conformare ed assomigliare ad essi, [...], promovendo gli meritevoli, abbassando gli delinquenti, mettendo questi in terrore ed ultimo esterminio con gli flagelli e secure, e quelli in onore e gloria con statue e colossi. Onde consequentemente apparve quel popolo più affrenato e ritenuto da vizii d'incivilitade e barbaria, e più esquisito e pronto a generose imprese, ch'altro che si sia veduto giamai. E mentre fu tale la lor legge e religione, tali furono gli lor costumi e gesti, tal è stato lor onore e lor felicitade». Cfr. anche Granada 1998).

15. Considerazioni simili a queste si trovano nel *De l'infinito, universo e mondi*: «gli veri, civili e bene accostumati filosofi sempre hanno faurito le religioni; perché gli uni [i teologi] e gli altri sanno che la fede si richiede per l'instituzione di rozzi popoli, che denno esser governati, e la demostrazione per gli contemplativi, che sanno governar sé et altri» (Bruno/Gentile 2014, vol. I, p. 387).

16. *Cena* in ivi, vol. I, p. 122.

17. *De gli eroici furori* in ivi, vol. II, p. 1114.

18. *Cena* in ivi, vol. I, p. 121.

19. *Spaccio* in ivi, vol. II, pp. 732-33.

20. Da notare che l'intelletto, in quanto ingegno, sembra assumere una connotazione produttiva. Infatti, nel *De la causa*, nel momento in cui Bruno sta spiegando che la nostra conoscenza può essere solo umbratile, il primo principio e causa viene paragonato, in rapporto ai suoi effetti, all'ingegno di Apelle che produce le sue statue (*De la causa* in ivi, vol. I, p. 227). Dunque, la mano sembrerebbe corrispondere alla sfera dell'azione morale dell'individuo, mentre l'occhio a un intelletto contemplativo, ma, in quanto partecipe della natura dell'intelletto universale, caratterizzato anche da una dimensione produttiva. Interessante al

riguardo il fatto che «i termini ingegno/*ingenium* rinviano sostanzialmente al significato della parola latina (dal tema *gen-* di *gignĕre*, generare, con prefisso *in-*)» (dalla voce *Ingegno* di E. Canone in Canone-Ernst 2006, p. 60).

21. *Cabala* in Bruno/Gentile 2014, vol. II, pp. 885-87.

22. Papi 1968, p. 246.

23. *Cabala* in Bruno/Gentile 2014, vol. II, p. 887.

24. *De la causa* in ivi, vol. I, p. 277.

25. Dunque, qui, filosofi sembrano essere solo i seguaci della filosofia nolana.

26. *Furori* in Bruno/Gentile 2014, vol. II, p. 1115.

27. Ivi, vol. II, p. 986. Si veda Guzzo 1941, pp. 41-42: si tratta di «forme di sapere che, infuse o ispirate dalla divinità, pur riempiendo l'uomo d'un mirabile contenuto, lo lasciano privo di proprio valore» e che Bruno, indipendentemente dalla considerazione che ha – o che manifesta di avere – di esse, «riserba la sua stima più alta a quelle forme di sapere alle quali l'uomo perviene con lo sforzo della sua mente, diventando egli stesso sapiente, e non soltanto portare d'una sapienza non sua, perché divinamente infusagli».

28. Bruno/Gentile 2014, vol. II, p. 943.

29. Cfr. Ciliberto 1979, vol. I, p. XIV: «la consapevolezza della molteplicità delle vie della filosofia e dei linguaggi, che vanno distinti e non confusi, apre alla riflessione bruniana la possibilità di scorgere e ritrovare, da punti di vista diversi, dall'alto e dal basso, con eguale intensità, la natura e la verità».

30. Bruno/Gentile 2014, vol. II, p. 1162.

31. Ivi, vol. II, p. 1114.

32. Dalla voce *Sofia* di S. Carannante in Ciliberto 2014, vol. II, p. 1803. Cfr. anche la voce *Verità* di S. Carannante in ivi, vol. II, p. 2040.

33. Dal punto di vista divino, causa e principio sono due aspetti dell'Uno stesso, il quale in quanto causa produce un effetto e in quanto principio gode di superiorità ontologica rispetto a quello stesso effetto. Invece, nel mondo naturale, principio è ciò che concorre intrinsecamente alla costituzione dell'effetto, mentre la causa estrinsecamente.

34. Guzzo 1985, p. 7.

35. *De l'infinito* in Bruno/Gentile 2014, vol. I, p. 384.

36. *De la causa* in ivi, vol. I, p. 282.

37. *Ibidem*.

38. Cfr. quanto dice Fantechi (cfr. la voce *Accidente* di E. Fantechi in Ciliberto 2014, vol. I, p. 38), la quale scrive che nell'ontologia bruniana i corpi sono configurazioni accidentali transeunti le quali non alterano «l'unità e la stabilità della materia universale».

39. *De la causa* in Bruno/Gentile 2014, vol. I, p. 267.

40. *Ibidem*. Cfr. anche Henninger 2006, p. 22.

41. Scrive il Nolano che l'intelletto universale «empie il tutto, illumina l'universo e indrizza la natura a produre le sue specie come si conviene» (*De la causa* in Bruno/Gentile 2014, vol. I, p. 232).

42. Ivi¸ vol. I, p. 235.

43. Dalla voce *Accidente* di E. Fantechi in Ciliberto 2014, vol. I, p. 38.

44. Tommaso d'Aquino/Fiorentino 2018, I$^{a}$-II$^{ae}$, q. 3, a. 8.

45. Ciliberto 2002, p. 109.

46. Nel suo commento al *De la causa*, Guzzo scrive che, dal punto di vista di Bruno, Aristotele avrebbe attribuito alle cose delle forme che sono, non le loro essenze, bensì le loro definizioni logiche, da cui consegue «l'accusa che Aristotele non sappia cogliere la realtà delle cose naturali, sostituendo ad essa puri concetti logici» (Guzzo 1985, p. 141, nota 91).

47. Bruno/Gentile 2014, vol. I, p. 270. Cfr. Mignini 2000, p. 348: «Bruno, [...], afferma in modo assoluto e radicale l'accidentalità di tutti gli individui, espressioni vicissitudinali e ombre dell'Uno». Si noti, inoltre, come, alla luce di quanto il Nolano scrive in questo passo, accidenti e *quidditas* siano posti sullo stesso piano.

48. M. Lamanna, *Tommaso d'Aquino*, in Ciliberto 2014, vol. II, p. 1954.

49. Si utilizza *produttiva* per indicare una dimensione non strettamente teoretica e allo stesso tempo distinguerla dalla pratica (intesa come dominio dell'agire morale).

50. Infatti, si ricordi che secondo Bruno «nessuna cosa si anichila e perde l'essere, eccetto che la forma accidentale esteriore e materiale» (Bruno/Gentile 2014, vol. I, p. 270).

51. Nel suo contributo sull'averroismo di Bruno, Rita Sturlese scrive che «la somma felicità è un'infelicità imperfetta», da un lato, perché la realtà, per l'infinita potenza del primo principio, è inesauribile – e ciò implica che l'indagine filosofica è, allo stesso modo, una strada infinitamente percorribile; dall'altro, perché «la potenza della mente umana è infinita, sia in quanto capace di esplicarsi in forme infinite [...] sia in quanto sempre pronta ad andar 'oltre quel che possiede'». Con ciò, si esclude «che per Bruno la mente possa giungere ad una visione totalizzante della realtà [...], oppure che possa acquietarsi nell'atto dell'autoriflessione e nella conseguente scoperta dell'essere trascendente quale suo fondamento» (Sturlese 1994, p. 329).

52. Cfr. la voce *Perfezione* di L. Fedi in Ciliberto 2014, vol. II, p. 1465 sgg.: l'Uno soltanto è perfetto *simpliciter*, poiché non è manchevole di alcunché; al contrario tutte le cose possono solo approssimarsi a esso e alla sua condizione, tanto che in Bruno «*perficere* vuol dire 'fare a similitudine del perfetto'» (ivi, vol. II, p. 1466), rompendo «l'equivalenza aristotelica tra 'perfetto' e 'finito'» (*ibidem*).

53. Ciò è dovuto al fatto che, come rileva Carannante, «l'esistenza delle cose è espressione, dispersa nel tempo e nello spazio, dell'atto unico ed infinito con cui la divinità realizza sempre ed istantaneamente la sua potenza» (dalla voce *Atto* di S. Carannante in Ciliberto 2014, vol. I, p. 202).

54. A ciò si aggiunga anche una concezione della magia che, quale pratica che consentirebbe di intervenire sul corso vicissitudinale, «permetterebbe di incamminarsi su di un percorso che va dall'uomo alla natura e dalla natura a Dio» (Bertino 2017, p. 57, nota 59). Questo elemento contribuisce a suggerire che la contemplazione non coincida con una forma elevata di conoscenza, ma che preveda anche un lato produttivo – a imitazione della produttività del primo principio –, vista la superiorità rispetto alla moltitudine che viene parimenti riconosciuta al filosofo e al mago. Infatti, «conoscere e fare sono proposti come termini equivalenti: la ricerca razionale [...] si identifica, immediatamente, con l'operazione [...], ossia con la capacità di intervenire sulla realtà modificandola» (dalla voce *Magia* di V. Perrone

Compagni in Canone-Ernst 2006, p. 93). Tutto questo indica una direzione nella quale l'accezione gnoseologica della contemplazione e un aspetto – in qualche misura – *produttivo* non possono essere scissi: «la magia presuppone ovviamente la ricostruzione razionale della realtà, ma l'operare, a sua volta, è fondamento e garanzia della validità della filosofia, perché solo nella dimensione operativa la filosofia si dimostra capace di attuare 'la perfezion de l'intelletto umano' rendendolo emulo e cooperatore della natura» (*ibidem*). Si veda anche quanto sostiene Carannante quando scrive che in Bruno si nota una compenetrazione di teoria e prassi, dal momento che «la comprensione profonda della natura è propedeutica ad un'azione che incide nel vivo tessuto della realtà, trasformandola per mezzo di quella pratica magica dischiusa dal possesso di una teoria generale delle cose. […]. La magia, in quest'ottica, è legata alla 'contemplazion della natura e perscrutazion di suoi secreti', ne rappresenta l'impiego fruttuoso e capace di sortire effetti concreti» (dalla voce *Contemplazione* di S. Carannante in Ciliberto 2014, vol. I, p. 389). Ciò manifesta una concezione unitaria delle sfere contemplativa – nel senso stretto della speculazione filosofica –, pratica – nei termini di un impiego della conoscenza per il bene della comunità (cfr. la voce *Magia* di V. Perrone Compagni in Canone-Ernst 2006, p. 92) – e produttiva – come trasformazione della realtà secondo imitazione ed esplicazione nell'uomo della produttività infinita dell'Uno.

55. *Spaccio* in Bruno/Gentile 2014, vol. II, p. 623.

56. Ivi, vol. II, p. 732.

57. *De l'infinito* in ivi, vol. I, p. 380.

58. Ivi, vol. I, p. 381.

59. *Spaccio* in ivi, vol. II, p. 627.

60. Ivi, vol. II, p. 618.

61. *Ibidem*.

62. Ivi, vol. II, pp. 646-47.

63. Potrebbe far riflettere il fatto che sia Mercurio a parlare con Sofia: egli è un dio che, in quanto tale, rientra nella metafora di cui Sofia e Saulino – i due principali interlocutori del dialogo – si stanno servendo, ma allo stesso tempo è l'unico dio a prendere la parola nel dialogo, mentre il concilio è un fatto meramente riportato.

64. Bruno/Gentile 2014, vol. II, p. 643.

65. Bertino 2017, p. 46.

66. Cfr. l'*Introduzione* di Nuccio Ordine in Bruno/Aquilecchia *et al.* 2002, vol. I, p. 137.

67. Sull'impossibilità di tradurre in termini normativi universali il cammino del furioso, cfr. le considerazioni di Mugnai 2000, p. 410.

68. Papi 1968, p. 159.

69. *Furori* in Bruno/Gentile 2014, vol. II, p. 1123. Da notare che qui – e altrove nei *Furori* – Bruno sembra non tenere ferma la distinzione tra corpo e materia.

70. Ivi, vol. I, p. 228.

71. Per la polisemia del termine, si veda la voce *Sentimento* di L. Carotti in Ciliberto 2014, vol. II, pp. 1761-62.

72. Cfr. la voce *Sentimento* di L. Carotti in ivi, vol. II, p. 1762: «Il sentimento come aspetto della sfera emotivo-affettiva [...] gioca un ruolo decisivo nell'ascesa del furioso. Fin dall'*Argomento* in apertura agli *Eroici furori*, Bruno chiarisce come il suo intento sia quello di descrivere non amori sensibili per donne in carne ed ossa, bensì l'amore come slancio conoscitivo in grado di sottrarre l'uomo, anche solo per qualche istante, alla sua condizione di accidente finito. Non è infatti sufficiente la *ratio* per giungere alla visione di Diana, *deus in rebus*: all'uomo è richiesto per questo un vigore straordinario, non solo intellettuale, ma anche emotivo-affettivo».

73. Bruno/Gentile 2014, vol. I, p. 188-89.

74. Ivi, vol. I, p. 189.

75. Canone 1998, p. 12.

76. Bruno/Gentile 2014, vol. II, p. 932.

77. Ivi, vol. II, p. 988.

78. Ivi, vol. II, p. 1062.

79. Cfr. la voce *Vicissitudine* di M. Á. Granada in Canone-Ernst 2006, p. 186: come ogni cosa, l'uomo è parte della vicissitudine universale delle infinite forme, «è privo, dunque, di uno statuto particolare per il quale sia differente dal resto della natura e grazie al quale sia investito di una particolare *dignitas*; la materia e l'anima che vengono a costituire l'uomo sono le stesse che negli altri esseri viventi, così che l'uomo non è altro che 'ente tra gli enti'». Cfr. anche Canone 2003, p. 300.

80. Bruno/Gentile 2014, vol. II, p. 946. Cfr. anche p. 1007.

81. Bruno/Granada-Hersant-Michel 1999, p. XLVIII

82. Bruno/Gentile 2014, vol. II, p. 1062.

83. Ivi, vol. II, p. 1098. Si noti che anche qui Bruno non presta fede alla sua stessa distinzione tra materia e corpo. Anche Granada riconosce questo problema, cfr. in merito Bruno/Granada-Hersant-Michel 1999, p. LXX.

84. Bruno/Gentile 2014, vol. II, p. 1088.

85. S. Bassi, *Atteone*, in Ciliberto 2014, vol. I, p. 196.

86. Qui ancora si usa *produttivo* per indicare un piano del discorso che non sia strettamente teoretico né pratico. Infatti, il filosofo ha una sua moralità che consiste nel limitare la diffusione della verità – seppur umbratile – cui accede per evitare disordini sociali, mentre il furore di cui arde lo colloca fuori dalla sfera della legge poiché, in quanto eccesso di passione, sarebbe ritenuto un vizio. Inoltre, *produttivo* intende rimandare a una certa metamorfosi del soggetto, al «trascorrere, se non tutte le forme che sono nella ruota delle specie naturali, certamente molte di quelle» (Bruno/Gentile 2014, vol. II, p. 946), corrispondente a quella del tutto nella sua attività produttiva, che altro non è che riconfigurazione della propria sostanza.

87. Cfr. Ciliberto 2002, p. 42: «Quella di Bruno è dunque una filosofia volta a promuovere, con massima consapevolezza, una forte dinamicità, ad ogni livello della realtà. In questo senso è, senza dubbio, una filosofia del mutamento, della trasformazione, [...].».

88. Canone 2000, p. 398.

89. Dalla voce *Uomo* di M. Matteoli in Ciliberto 2014, vol. II, p. 2008.

90. Cfr. Bönker-Vallon 2003, pp. 281-82 e Gonzales y Reyero 2005, p. 79.

91. Cfr. la voce *Ficino Marsilio* di S. Carannante in Ciliberto 2014, vol. I, p. 721: «Nell'universo infinito e senza centro l'uomo non può più fare leva sulla propria posizione privilegiata per pervenire alla divinità; diversamente, gli si richiede uno sforzo straordinario, non solo intellettuale, ma anche emotivo, affettivo, fisico. Solo la forza straordinaria dell'amore può fornire alla ragione la potenza necessaria per ascendere alla divinità, sottraendosi, per un istante, alla vicissitudine che trasforma ed annulla tutti gli esseri viventi».

92. Dalla voce *Amore* di S. Carannante in ivi, vol. I, p. 79.

93. *Ibidem*. A ciò, Carannante aggiunge che questa immedesimazione del furioso con la produttività della vita naturale è possibile solo in virtù del fatto che «la forza che spinge il furioso verso la divinità» si identifica «con quella che anima il cosmo, di cui anzi l'amore del furioso rappresenta una specificazione» e che «è il vero fondamento dell'ascesa del furioso e della sua assimilazione alla contrarietà, nell'ambito di quella che è, a tutti gli effetti, una *praxis*» che Bruno svilupperà nella concezione operativa dei suoi scritti sulla magia (*ibidem*).

94. Okamoto 2012, p. 543.

95. Granada 1993, pp. 70-71. Cfr. anche Granada 1999, pp. 319-20.

96. *De gli eroici furori* in Bruno/Gentile 2014, vol. II, pp. 1037-38.

97. Da non intendersi comunque mai, dal punto di vista della finitudine, come piena soddisfazione, bensì come stato in corso di continua ed eterna realizzazione: «Heroism consists not in arrival but in frenzied departure» (Blum 2012, p. 362).

98. *De la causa* in Bruno/Gentile 2014, vol. I, p. 297.

99. Okamoto 2012, p. 544.

100. *Ibidem*.

101. Cfr. la voce *Imitatio* di M. Cambi in Ciliberto 2014, vol. I, pp. 928-29: «il sapiente imita la *natura naturans* non la *natura naturata.*». Qui, ci si potrebbe spingere quasi al punto di dire che il contemplativo – ridescritto nei termini produttivi – non *imita*, bensì *è* la *natura naturans* stessa, sebbene da una prospettiva finita: egli imita l'ingegno di Apelle – cfr. nota 17 – perché tale ingegno costituisce il suo – del contemplativo – tessuto ontologico stesso.

102. Papi 1968, pp. 255-56.

## Bibliografia


- Arezzo *et al.*/Bettetini-Paparella 2005 = Anna Arezzo *et al.*, *Le felicità nel Medioevo. Atti del convegno della Società Italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.). Milano, 12-13 settembre 2003*, a cura di Maria Bettetini e F. D. Paparella, Louvain-la-Neuve, Féderation Internationale des Instituts d'Études Médiévales.
- Aristotele/Plebe 1983 = Aristotele, *Etica nicomachea*, a cura di Armando Plebe, Bari, Laterza.
- Boezio di Dacia/Bianchi 2017 = Boezio di Dacia, *Sull'eternità del mondo. Sui sogni. Sul sommo bene*, a cura di Luca Bianchi, Milano, La Vita felice.
- Bertino 2017 = Andrea C. Bertino, *Verità filosofica e metafora sacrificale in Giordano Bruno*, in *Annuario Filosofico*, n. 32 (2016), Milano, Mursia, pp. 36-60.
- Bianchi 1992 = Luca Bianchi, *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista'*, in *Rinascimento. Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*, vol. XXXII, Firenze, Leo S. Olschki editore, pp. 185-201.
- Blum 2012 = Paul Richard Blum, *Giordano Bruno's* De gli eroici furori *as a response to Ignatius of Loyola's* Exercitia Spiritualia, in *Bruniana & Campanelliana*, Pisa-Roma, vol. 18, n. 2 (2012), pp. 359-373.
- Bönker-Vallon 2003 =Angelika Bönker-Vallon, *Unità nascosta e autoconoscenza. La presenza della tradizione del neoplatonismo cristiano negli* Eroici furori, in *Bruniana & Campanelliana*, vol. 9, n. 2 (2003), Pisa-Roma, pp. 281-93.
- Bruno/Aquilecchia *et al.* 2002 = Giordano Bruno, *Opere italiane*, a cura di Giovanni Aquilecchia *et al.*, Torino, UTET, voll. I-II.
- Bruno/Gentile 2014 = Giordano Bruno, *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, Milano, Pgreco, voll. I-II.
- Bruno/Granada-Hersant-Michel 1999 = Giordano Bruno, *Œuvres complètes*, vol. VII, *Des fureurs héroïques*, a cura di Miguel Ángel Granada, Yves Hersant e Paul-Henri Michel, Parigi, Les belles lettres.
- Canone 1998 = Eugenio Canone, *Il concetto di* ingenium *in Bruno*, in *Bruniana & Campanelliana*, Pisa-Roma, vol. 4, n. 1 (1998), pp. 11-35.
- Canone 2000 = Eugenio Canone, *Il fanciullo e la fenice. L'eterna essenza umana e gli innumerabili individui secondo Bruno*, in *Bruniana & Campanelliana*, Pisa-Roma, vol. 6, n. 2 (2000), pp. 381-406.
- Canone 2003 = Eugenio Canone, *Le 'due luci' il concerto finale degli* Eroici furori, in *Bruniana & Campanelliana*, Pisa-Roma, vol. 9, n. 2 (2003), pp. 295-318.
- Canone-Ernst 2006 = *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, a cura di Eugenio Canone e Germana Ernst, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, vol. I.
- Canone 2007 = Eugenio Canone, *'Scuoprir quel ch'il nostro vase asconde'. La lettura bruniana di una rivelazione*, in *Bruniana & Campanelliana*, Pisa-Roma, vol. 13, n. 2 (2007), pp. 449-462.
- Ciliberto 1979 = Michele Ciliberto, *Lessico di Giordano Bruno*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, voll. I-II.

- Ciliberto 2002 = Michele Ciliberto, *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Ciliberto 2014 = *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, a cura di Michele Ciliberto, Pisa, Edizioni della Normale, voll. I-III.
- Gisondi 2020 = Giulio Gisondi, *'Profonda magia'. Vincolo, natura e politica in Giordano Bruno*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, pp. 299-307.
- Gonzales y Reyero 2005 = Ornella Gonzales y Reyero, *Il 'disquarto' di Atteone: riformulazione di un mito negli* Eroici furori *di Giordano Bruno*, in *Italianistica: Rivista di letteratura italiana*, Pisa-Roma, vol. 34, n. 3 (settembre/dicembre 2005), pp. 73-82.
- González 2019 = Carlos Carrión González, De gli eroici furori *de Giordano Bruno: contra una lectura averroísta*, in *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Murcia, n. 76, pp. 95-109.
- Granada 1993 = Miguel Ángel Granada, *Giordano Bruno et la* dignitas hominis*: présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance*, in *Nouvelles de la République Des Lettres*, 1 (1993), Napoli, pp. 35-89.
- Granada 1998 = Miguel Ángel Granada, *Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del Cristianismo*, in *Bruniana & Campanelliana*, Pisa-Roma, vol. 4, n. 2 (1998), pp. 343-368.
- Granada 1999 = Miguel Ángel Granada, *'Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia'. Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, in *Bruniana & Campanelliana,* vol. 5, n. 2 (1999), Pisa-Roma, pp. 305-31.
- Granada 2011 = Miguel Ángel Granada, *'Mirado al pecho del Nolano, donde habría podido faltar más bien algún botón'. Giordano Bruno y la 'rareza' del filósofo*, in *Lo sguardo,* ilsaperebarocco.pdf (losguardo.net), n. 6, 2011 (II), pp. 21-46.
- Granada 2017 = Miguel Ángel Granada, *Bruno and Maimonides*, in *Bruniana & Campanelliana*, Pisa-Roma, vol. 23, n. 2 (2017), pp. 457-472.
- Granada 2020 = Miguel Ángel Granada, *Giordano Bruno y Averroes (a propósito de un artículo recientemente publicado)*, in *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Murcia, n. 79, pp. 195-205.
- Guzzo 1941 = Augusto Guzzo, *Giordano Bruno*, Milano, Garzanti.
- Guzzo 1985 = Giordano Bruno, *De la causa, principio e uno*, a cura di Augusto Guzzo, Milano, Mursia.
- Henninger 2006 = Max Henninger, *'Ogni cosa è una, ma non unimodamente': Unity and multiplicity in Giordano Bruno's* De la causa, principio e uno *and* De l'infinito, universo e mondi*, The Italianist,* vol. 26, n. 1 (2006), pp. 17-31, doi: 10.1179/026143406X110705.
- Mignini 2000 = Filippo Mignini, *La dottrina dell'individuo in Cusano e in Bruno*, in *Bruniana & Campanelliana*, Pisa-Roma, vol. 6, n. 2 (2000), pp. 325-349.
- Mugnai 2000 = Paolo Francesco Mugnai, *Una proposta di lettura per un brano del primo dialogo degli* Eroici furori, in *Bruniana & Campanelliana*, Pisa-Roma, vol. 6, n. 2 (2000), pp. 407-415.
- Okamoto 2012 = Genta Okamoto, *Bruno e il problema dell'affetto: l'interpretazione della figura tricipite negli* Eroici furori, in *Bruniana & Campanelliana*, Pisa-Roma, vol. 18, n. 2 (2012), pp. 537-547.
- Papi 1968 = Fulvio Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia.
- Spruit 1988 = Leen Spruit, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Napoli, Bibliopolis.

- Sturlese 1994 = Rita Sturlese, *'Averroè quantumque arabo et ignorante di lingua greca…'. Note sull'averroismo di Giordano Bruno*, in *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, a cura di Friedrich Niewöhner e Loris Sturlese, Zurigo, Spur-Verlag, pp. 319-348.
- Suggi 2023 = Andrea Suggi, *La filosofia del Rinascimento. Una guida per temi*, Roma, Carocci.
- Tommaso d'Aquino/Fiorentino 2018 = Tommaso d'Aquino, *Somma di teologia*, a cura di Fernando Fiorentino, Roma, Città nuova, 2018, vol. II ($I^{a}$-$II^{ae}$).

ARTICOLO

# L'intelligenza artificiale è realmente intelligente?

## Un percorso tra embodiment e macchine linguistiche

Francesco Maria Cianciaruso

La storia dell'intelligenza artificiale, dopo due decenni di sviluppi teorici e ingegneristici, sta attraversando una nuova svolta epocale. La diffusione dei modelli neurali sta rappresentando, infatti, un *game-changer,* sia in virtù delle incredibili possibilità di implementazione, dal riconoscimento di immagini alla produzione di linguaggio, che per le implcazioni filosofiche che tale diffusione porta con sé, dall'etica applicata all'epistemologia. Il presente scritto intende muovere proprio a partire da queste ultime. La competenza di macchine dalla configurazione 'neuromorfica', basate su reti di neuroni artificiali che trattano l'informazione in maniera sub-simbolica e dinamica, potrebbe infatti permettere di rimettere in discussione alcuni assunti del dibattito classico sull'intelligenza artificiale (e sull'intelligenza in generale) circa il rapporto tra sintassi, significati e substrati che li trasportano. Nel segno di una tradizione quasi secolare di intreccio tra ricerca cognitivista e AI, il presente articolo cercherà di far dialogare dialetticamente prospettive *embodied* della mente e modelli linguistici artificiali, esplorando le nuove, vibranti implicazioni che la ricerca e l'implementazione delle architetture neurali, su tutte i *Large Language Models*, stanno mettendo alla luce.

After two decades of theoretical and engineering developments, the history of artificial intelligence is going through a turning point. The spread of neural models in fact represents a game-changer, both in virtue of the incredible possibilities of implementation (from image recognition to language processing), and for the philosophical implications that such diffusion brings with it, from applied ethics to epistemology. This paper intends to start from the latter. The competence of machines with a 'neuromorphic' architecture, based on networks of artificial neurons that process information in a sub-symbolic and dynamic manner, could allow us to question certain assumptions of the classical debate on artificial intelligence (and on intelligence in general) regarding the relationship between syntax, meanings and the substrates that carry them. In the sign of an almost century-long tradition of intertwining cognitivist research and AI, this article will attempt to dialectically bring embodied perspectives of the mind and artificial language models into dialogue. It will explore the new, vibrant implications that research and implementation of neural architectures, above all *Large Language Models*, are bringing to light.

**Parole chiave:** linguaggio, semantica, AI generativa, embodiment, menti e macchine
**Keywords:** language, semantics, generative AI, embodiment, minds and machines

**Sommario:** Introduzione: menti, significati e sistemi formali - 1. Computer che usano il linguaggio umano - 2. *Embodiment* e architetture neurali - 3. C'è una via di uscita dalla stanza cinese? - Considerazioni conclusive

**Peer review**

| | |
|---|---|
| Submitted | 09/10/2024 |
| Accepted | 26/11/2024 |
| Published | 03/12/2024 |

**Open access**

© 2024 | Attribution - Non commercial - Non derivatives (IT)

**Cita come** Francesco Maria Cianciaruso, *L'intelligenza artificiale è realmente intelligente? Un percorso tra embodiment e macchine linguistiche* in Rivista DILEF - IV, 2024/4 (gennaio-dicembre), pp. 72-86. 10.35948/DILEF/2024.4359

**DOI** 10.35948/DILEF/2024.4359

## Introduzione: menti, significati e sistemi formali

Nessuno sa dove sia il confine tra comportamento intelligente e non-intelligente. Forse questo confine non è neppure davvero impermeabile. Perimetrare i contorni del termine stesso *intelligenza*, nonostante l'uso che se ne fa nel linguaggio comune, rappresenta una sfida particolarmente ardua, data la arborescente molteplicità di definizioni che fanno riferimento a questo concetto. Inoltre, benché in filosofia si parli di intelletto e di pensiero, per così dire, dall'alba del pensiero stesso (basti pensare al νοῦς anassagoreo o all'*intellectus* tomista) il dibattito intorno all'intelligenza è storicamente recente ed irrimediabilmente compromesso con gli sviluppi dell'IA. È proprio, infatti, a partire dalla metà dello scorso secolo che la convergenza di teoria del ragionamento assiomatico, calcolo meccanico e teoria dell'intelligenza ha gettato le basi per i primi "cervelli elettronici". A partire dalle tesi di Turing sulla realizzabilità di una macchina in grado di esibire proprietà intelligenti (Turing, 1950), numerosi programmi di ricerca sono fioriti per decenni (i.e., Newell - Simon, 1961; Minsky, 1969; Haugeland, 1989), contaminando le scienze cognitive classiche (Fodor, 1975), ed arrivando sino allo sviluppo dei sistemi esperti. Le prime, eleganti, descrizioni del problema, caratterizzate dalla commistione di ricerca su sistemi formali, cognizione e intelligenza, condividevano tutte un assunto fondamentale, derivato dalla teoria di Claude Shannon, che l'*informazione* sia realizzabile su qualunque supporto. Questo orizzonte teorico ha prodotto alcuni dei presupposti fondamentali, circa la manipolazione del linguaggio e la sfera del mentale, che hanno contraddistinto i primi sviluppi del cognitivismo e dell'IA, ovvero:

- Il trattamento dell'informazione ha una natura eminentemente simbolica e formale. Pensare significa manipolare correttamente stringhe di simboli mediante regole sintattiche.
- La dimensione semantica emerge da quella sintattica, in virtù dell'isomorfismo che i simboli esibiscono con i loro referenti reali. Se un sistema formale si 'prendesse cura' della sintassi, la semantica verrebbe da sé (Haugeland, 1989).

In altre parole, i modelli classici del cognitivismo e i primi sviluppi dell'IA condividevano una descrizione del trattamento dell'informazione basato su regole sintattiche di combinazione. È solo a partire da un corretto trattamento sintattico che emergerebbe la dimensione semantica dei simboli, in virtù del loro isomorfismo con il mondo reale. Come se le stringhe di informazione, manipolate da un sistema formale, 'esprimano' qualcosa unicamente in virtù delle proprietà formali del sistema.
L'avanzare della ricerca, tuttavia, ha superato questo modello come descrizione efficace dell'emergere di competenza linguistica, e, per esteso, del comportamento

intelligente. Nelle scienze cognitive, l'affermazione delle teorie *embodied* ha permesso di ripensare l'architettura dei processi mentali, restituendo centralità alla dimensione sensomotoria e al ruolo di un'informazione somatosensoriale nella codifica dei contenuti rappresentazionali (Barsalou, 1999; Barsalou et.al., 20 04; Gallese - Lakoff, 2005; Borghi, 2014, 2016). D'altro canto, all'interno del dibattito sull'IA sono state mosse aspre critiche ai modelli GOFAI[1], legate alla mancanza di un'autentica 'comprensione' da parte dei sistemi formali, e, dunque, di una competenza semantica all'interno dei processi computazionali (Dreyfus, 1979; Searle, 1980). L'apparente sterilizzazione del programma di realizzazione forte dell'IA pone, a monte della presente trattazione, un interrogativo esistenziale: *perché discutere (ancora) di intelligenza artificiale?* Nell'orizzonte di questo lavoro, l'esplosione dell'intelligenza artificiale generativa e degli algoritmi di *deep learning* potrebbe rimettere in discussione alcuni assunti fondamentali del dibattito circa la competenza linguistica e il rapporto tra sintassi e semantica, cha hanno costituito il *discrimen* per l'attribuzione del marchio di 'intelligente' sin dagli albori del dibattito stesso.

L'obiettivo di questa ricerca è provare a individuare un percorso filosofico che permetta di trovare una 'via di uscita dalla stanza cinese' (Searle, 1980), proponendo un (nuovo) resoconto del trattamento del linguaggio e dell'informazione nei sistemi intelligenti che esamini la tensione dialettica tra i nuovi approcci nel campo delle scienze della cognizione e delle macchine linguistiche. L'interesse sarà focalizzato nel descrivere *nuovi modelli*, che tengano conto del cambiamento di paradigma tanto nella descrizione del mentale che nello sviluppo di IA, in virtù dell'avvento dei *Large Language Models* (LLMs). Al netto dell'irrealizzabilità del programma *forte* dell'IA con gli strumenti classici del dibattito, quali il trattamento sintattico dell'informazione, l'intelligenza simbolica e la computazione lineare, l'argomento che verrà presentato in questo lavoro intende trovare nuove soluzioni teoriche, ed esplorare la possibilità che l'IA basata su modelli neurali faccia *breccia* nella paratia stagna che separa i processi computazionali formali da una dimensione di significato.

La presente ricerca sarà articolata come segue:

- Verrà introduttivamente offerto un resoconto delle sfide legate al *natural language processing* e all'utilizzo di architetture neurali per compiti linguistici;
- La competenza esibita da queste architetture verrà problematizzata filosoficamente, in relazione alla loro capacità di gestire il linguaggio umano nonostante il contenuto *embodied* e somatosensoriale che ne caratterizza persino le espressioni astratte e metaforiche. Come soluzione, verrà offerto un resoconto della natura, mediata dalla cultura di agenti *embodied*, dei dati su cui l'architettura neurale viene addestrata, facendo riferimento a nozioni di matrice fenomenologica.

- Una volta 'colmata' la distanza tra agenti biologici e artificiali nella produzione e manipolazione del linguaggio attraverso l'argomentazione offerta in 2), si presenterà un resoconto delle tecniche di trattamento dell'informazione esibite dalle architetture neurali. Mediante una serrata dialettica tra sistemi formali e modelli cognitivi, si sosterrà la non-pacificità della distinzione tra sintassi e semantica. Laddove diventa quantomeno complesso scremare rigidamente atti di significato e processi formali, sarà, in conclusione, possibile rendere conto della nuova alba dell'IA neuromorfica[2], e in particolare dei LLMs, all'interno di questa polarità, offrendone una descrizione in termini '*più che sintattici*'. Attraverso la definizione di *intelligenza più che sintattica*, il presente lavoro intenderà porre l'accento sulla natura sub-simbolica, dinamica e flessibile del trattamento dell'informazione esibito dai modelli neurali, in discontinuità con le architetture GOFAI puramente sintattiche, e in continuità, per determinati aspetti, con gli agenti cognitivi.

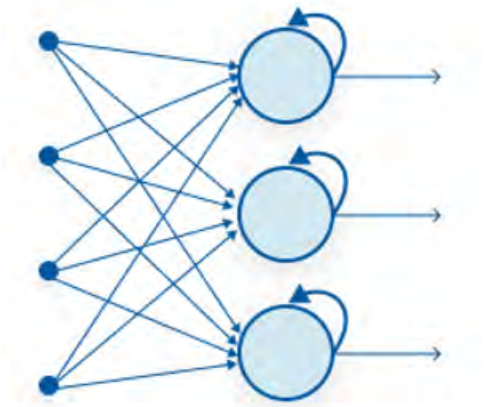
## 1. Computer che usano il linguaggio umano

Dare vita a una macchina in grado di utilizzare il linguaggio umano rappresenta una delle sfide definitive della ricerca sull'intelligenza artificiale. Era, infatti, un test eminentemente linguistico il celebre *imitation game,* proposto da Alan Turing come *discrimen* per l'attribuzione di intelligenza a una macchina a stati discreti (Turing, 1950). Turing lasciò in eredità questa sfida a un'intera generazione di ricercatori. Egli, di fatto, ne aveva intravisto la possibilità e aveva fornito un criterio di misurazione, ma rimaneva estremamente evasivo sulle modalità di realizzazione. Restavano da scoprire, in altre parole, le istruzioni attraverso le quali produrre artificialmente il comportamento intelligente. Decenni di sforzi di ricerca sulle architetture GOFAI tentarono di raggiungere tale obiettivo (i.e., Newell - Simon, 1961, 1964; Minsky, 1967). Marvin Minsky, tra i pionieri della ricerca sull'IA, si spinse sino ad affermare che «i problemi connessi al fatto di creare l'intelligenza artificiale saranno risolti entro una generazione[3]». Questi tentativi, tuttavia, anziché condurre a una definizione condivisa di che cosa sia l'intelligenza, hanno solo rivelato ciò che l'intelligenza non è. Il tramonto del programma *forte* dell'IA, ad opera, su tutti, di John Searle, ha chiarito infatti i limiti dei modelli puramente sintattici, basati, cioè, sulla manipolazione di simboli a partire da algoritmi rigidi e pre-determinati. I modelli GOFAI erano impermeabili alla semantica, il marchio dell'intelligenza, e incapaci di comprendere alcun significato. L'affermazione delle descrizioni *embodied* della mente (Varela *et.al.*, 1991), fondate sull'inestricabile relazione di processi superiori e sensomotorio, hanno inoltre superato le prospettive computazionali, basate sull'analogia mente/computer,

proprie del cognitivismo classico (Fodor, 1975). Il programma di realizzazione forte dell'intelligenza artificiale sembrava, dunque, destinato a naufragare. Qualcosa, però, è cambiato.

L'ambito di ricerca entro il quale si concentrano i tentativi di sviluppo di una macchina in grado di gestire e utilizzare il linguaggio umano si chiama *natural language processing* (NLP). L'NLP si basa prevalentemente su algoritmi di apprendimento automatico per far sì che i computer possano rispondere a stimoli linguistici in modo efficace, interagendo in modo naturale con gli agenti umani. Il linguaggio naturale, tuttavia, è intrinsecamente ambiguo, contestuale e dipendente da informazioni implicite tra i parlanti coinvolti nella comunicazione. Come mettere a punto, allora, un modello in grado di trattare una materia flessibile come il linguaggio e la comunicazione, nonostante i vincoli formali super-rigidi che ne caratterizzano la natura artificiale? Tutti i recenti progressi nell'ambito del trattamento del linguaggio sono merito dell'implementazione di IA generativa basata su reti neurali artificiali e algoritmi di *deep learning*. Il *deep learning* è il campo dell'intelligenza artificiale che si concentra sul costruire modelli di reti neurali profonde in grado di compiere azioni e prendere decisioni attraverso algoritmi di apprendimento automatico[4]. Una rete neurale è un modello matematico di intelligenza artificiale, ispirato dal connessionismo (Rumelhart *et.al.*, 1986) e dai principi di funzionamento del sistema nervoso[5], che elabora l'informazione non in modo sequenziale attraverso una serie ordinata di processi di elaborazione, ma mediante una rete di unità computazionali, di neuroni artificiali. Le informazioni vengono così immagazzinate e trattate nei parametri della rete, in particolare in pesi e connessioni. La caratteristica distintiva delle reti neurali artificiali è dunque la loro capacità di modificare tali parametri, ovvero di apprendere automaticamente. Questa proprietà è l'essenza del *deep learning*, e si basa su pattern di dati di addestramento e sulla capacità della rete, di fronte a nuove informazioni, di produrre *output* sempre diversi in base alle proprietà apprese dai dati osservati. Il *deep learning* è dunque da intendersi come un adattamento della struttura della rete ai valori ambientali, a partire da una condizione iniziale di disordine dovuta ai parametri casuali delle connessioni dei neuroni[6].

Nello specifico delle reti ottimizzate per compiti linguistici, gli sforzi dei programmatori si concentrano sulla messa a punto di *recurrent neural networks* (RNN). Una RNN è un tipo di modello neurale progettato per gestire dati sequenziali (o dati che hanno una struttura temporale). Le RNN esibiscono connessioni cicliche che consentono loro di mantenere uno stato interno, una sorta di *memoria* delle informazioni, mentre elaborano nuovi *input*.



Struttura delle connessioni di una rete neurale ricorrente.

Questi cicli consentono alle RNN di gestire stringhe di dati di lunghezza variabile, mantenendo una traccia del contesto temporale, necessaria per i compiti linguistici. In altre parole, la macchina, attraverso l'utilizzo di passaggi temporali, riesce a "interpretare" le parole che legge, "ricordando" al contempo ciò che ha già letto. Oltre all'architettura basata su cicli, l'aspetto determinante in una RNN è la capacità di tradurre il linguaggio in vettori, a partire da un modello di semantica distributiva. Per semantica distributiva si intende quella specifica teoria linguistica che definisce il significato delle parole in relazione alle altre con cui esse tendono a presentarsi e, dunque, a condividere uno spazio semantico (cfr., Firth, 1957). Attraverso il modello neurale, la macchina è in grado di ricostruire la relazione tra le parole e il loro spazio semantico. L'obiettivo dell'algoritmo è trovare un valore numerico, un vettore, per ogni parola del vocabolario, che *catturi qualcosa della "semantica" di quella parola*, e, in particolare, del suo rapporto con gli altri termini e del suo occorrere più o meno frequente con essi. La strategia che, tuttavia, negli utlimi anni ha riscosso maggior successo è legata allo sviluppo di modelli statistici, i LLMs. A differenza delle architetture vettoriali basate su semantica distributiva, i LLMs sono modelli probabilistici addestrati, in modo supervisionato o semi-supervisionato su vasto *corpus* di dati testuali, a predire la parola successiva in una frase. Durante la fase di inferenza, di generazione del testo, il modello, rimodulando costantemente la propria configurazione di pesi e connessioni, e dunque l'informazione contenuta nella sua architettura, non fa altro che continuare a predire la parola successiva in base all'addestramento svolto. Su modelli di questo tipo si basano programmi che hanno mostrato una competenza linguistica straordinaria. Chat-GPT, il *software* di linguaggio generativo di *Open AI*, è soltanto l'esempio maggiormente riconosciuto. Tuttavia, è suggestivo, nell'ottica di un superamento dell'argomentazione sull'impermeabilità dell'IA alla semantica, porre all'attenzione il caso delle architetture integranti modelli di *class incremental learning* e reti *open set*, ovvero quel tipo specifico di architetture in grado di relazionarsi con enti reali non oggetto di addestramento, e di riconoscerne le caratteristiche e i vincoli semantici, mettendo in atto un processo di categorizzazione direttamente *in situ* (Lin, 2013; Bendale - Boult, 2016). Altri modelli,

*ontology-based*, incorporano invece una rappresentazione formale, un'ontologia, all'interno della struttura della rete neurale (Landgrebe, 2021). L'ontologia integrata nella rete le fornisce un insieme di concetti, relazioni e regole che la aiutano a rendere conto del significato dei dati, rendendo possibile, nell'intenzione degli sviluppatori, una manipolazione e, per certi versi, una 'comprensione' dell'informazione, una competenza semantica, e consentendo alle reti di 'ragionare' su concetti astratti e relazioni complesse (Kumar *et.al.*, 2023, DeCoste *et.al*, 2024).
Questi modelli sembrano promettenti. Tuttavia, ci sono dei problemi.

## 2. *Embodiment* e architetture neurali

La ricerca, alla luce dell'affermarsi delle *embodied cognitive sciences*, sta ponendo con sempre maggiore insistenza l'attenzione sul ruolo del sistema sensomotorio nella codifica dei contenuti mentali. Il paradigma simulatorio della *grounded cognition*, ad esempio, offre una descrizione dei contenuti rappresentazionali nei termini di informazione somatosensoriale immagazzinata dal sistema cognitivo[7], riattivabile in base agli stimoli contestuali (Barsalou, 1999). La comprensione di un testo, seguendo questa teoria, avverrebbe attraverso la simulazione di contenuto percettivo e/o motorio immagazzinato nella memoria ed evocato dalla parola. Anche in linguistica, la descrizione dei concetti, persino quelli metaforici e astratti, prevede in realtà un nucleo di informazione percettiva e, dunque, *embodied* (Lakoff e Johnson, 1980; Gibbs, 2004, 2012). Numerosi studi di *neuroimaging* hanno esaminato la questione del fondamento del linguaggio astratto, confrontando le attivazioni nelle aree cerebrali somatosensoriali e motorie in relazione ad espressioni metaforiche e non-metaforiche. Un lavoro esemplare è stato offerto da Rutvik Desai (2021), nel quale vengono prese in esame una vasta gamma di espressioni metaforiche (MET; e.g. *L'uomo ha afferrato l'idea*) con frasi astratte o di controllo non senso-motorio (ABS; e.g. *Ha avuto una brutta giornata*). All'interno della ricerca vengono usate anche espressioni d'azione letterali (LIT; e.g. *L'uomo afferrò la maniglia*). La previsione di Desai è che le aree senso-motorie dovrebbero essere attivate da MET, e in misura maggiore di ABS. Nel caso delle metafore che coinvolgono, ad esempio, concetti di azione, studi di *neuroimaging* confermerebbero la previsione nelle aree motorie superiori associate alla pianificazione dell'azione complessa e all'interazione mano-oggetto nel lobo parietale inferiore anteriore sinistro (Desai, 2011).
Al netto del resoconto sin qui offerto del trattamento del linguaggio naturale in agenti biologici e della codifica sensomotoria del contenuto informazionale dei concetti, persino di quelli più astratti, si rende dunque necessario porre un interrogativo:

- Come può un agente artificiale, e dunque *disembodied,* esibire una competenza pari, e talvolta anche superiore, a quella degli agenti umani, in compiti linguistici?

Per rintracciare una soluzione, è opportuno partire da un ulteriore interrogativo: *è realmente, la macchina, priva di corpo*? La selezione dei dati e degli esempi a partire dai quali la macchina viene addestrata sono infatti estranei alla macchina stessa, in quanto frutto di una scelta esterna, preliminare al *training*, e, dunque, all'implementazione del modello neurale. I set di dati sui quali la macchina svolge i processi di addestramento, sono il prodotto della cultura di agenti umani, e, dunque, *embodied.* Il loro contenuto informazionale, è, in altre parole, possesso di agenti la cui architettura cognitiva è strutturalmente radicata nel senso-motorio, e le cui rappresentazioni sono codificate a partire da un nucleo percettivo e somatosensoriale (Barsalou, 1999). Questo orizzonte argomentativo offre così la possibilità di rintracciare una continuità tra architetture intelligenti umane e artificiali, in virtù della natura culturalmente mediata dei dati di addestramento.
È possibile sostenere una tale argomentazione, che assottiglierebbe così la distanza tra agenti biologici e IA generativa, attraverso strumenti concettuali di matrice fenomenologica. La natura dell'informazione che caratterizza i *set* di dati dei LLMs è, infatti, descrivibile come 'impersonale' e 'non-vissuta' (Merleau-Ponty, 2010, 2018). Essa attraversa l'agente artificiale in maniera 'passiva' (Buongiorno *et.al.*, 2022), al pari di quello umano, della cui conoscenza non è possibile offrire un resoconto semplicemente in termini di dicotomia soggetto-oggetto, ma integrando un'informazione impersonale, come la cultura e il contesto in cui essa è situata. Il possesso di dati di addestramento e di un'architettura mediata dalla cultura umana rende, così, la macchina *embodied*? Recuperando la lezione di Katherine Heyles (Heyles, 1999), è improprio parlare di vera e propria incorporazione, ma di 'iscrizione', di analogia funzionale tra due sistemi. La macchina rimane, infatti, priva di un corpo che costituisca un *medium* nei processi percettivi e cognitivi, e che rappresenta la condizione necessaria affinché un agente sia incorporato. Tuttavia la competenza esibita dai modelli neurali nei compiti linguistici è giustificabile, nella prospettiva del presente elaborato, in quanto i sistemi artificiali sono attraversati da un'informazione, rappresentata dai dati di addestramento della rete, il cui linguaggio e i cui contenuti sono, irrimediabilmente, mediati dalla cultura di agenti *embodied* come gli esseri umani.

## 3. C'è una via di uscita dalla stanza cinese?

Al netto della ricostruzione sin qui proposta, che ha assottigliato la distanza tra agenti biologici e artificiali in virtù della natura *embodied* e culturalmente mediata dei dati di addestramento di questi ultimi, ha senso domandarsi se, all'interno dell'intricato groviglio di pesi e connessioni che caratterizzano l'intelligenza artificiale generativa, si verifichi una qualche forma di competenza semantica? Precedentemente è stato evidenziato come nel dibattito classico le nozioni di semantica e sintassi venissero collocate ben distinte tra di loro. In un orizzonte teorico del genere, la prestazione propriamente umana e cognitiva è quella *sintattica*: l'intelligenza risulterebbe essere manipolazione formale di simboli attraverso delle regole di combinazione (Fodor, 1975). Tale prospettiva anima la ricerca di chi, come Pierre Lévy, sostiene che l'AI debba formalizzare completamente tutti gli aspetti del linguaggio naturale per poter arrivare a un'intelligenza generale (Lévy, 2010, 2013, 2023). Secondo questa ricerca, tuttavia:

- Non ci sono ragioni per sostenere che la distinzione tra prestazioni semantiche e sintattiche sia pacifica.

A sostegno di tale orizzonte si pongono le argomentazioni utilizzate nei precedenti nodi della trattazione. L'idea, ad esempio, che le modalità di elaborazione specifiche del sistema cognitivo umano si fondino sul funzionamento del sistema sensomotorio e sulla corporeità, e che, dunque, si renda quantomeno controverso distinguere rigidamente descrizioni cognitive di alto livello dai processi fisici, sul cui intreccio si fonda la tesi dell'incorporazione, depotenzia una distinzione forte tra prestazioni che hanno a che fare con unità formali rigide e atti di conferimento di significato, di comprensione. Verrebbe meno, così, quella paratia stagna che dividerebbe la manipolazione formale di simboli dalla comprensione del loro significato. Lo stesso esperimento mentale della stanza cinese, infatti, si basa su tale rigida distinzione, di matrice cognitivista, dai tratti specificatamente antropocentrici (con la sostanziale differenza che Searle rintraccia, altresì, nella competenza semantica e nella capacità di dare significato ai simboli, il marchio dell'intelligenza umana).
Lo sfumare del confine tra le due definizioni potrebbe permettere di attribuire all'IA basata su reti neurali delle proprietà che tendono alla semantica, o che, comunque, esibiscano un trattamento dell'informazione più che sintattico e meramente formale? Attraverso la precedente argomentazione, è possibile depotenziare tale distinzione, offrendo un resoconto della competenza delle reti neurali che aggiri il problema posto da Searle. Come se, anziché 'uscire' dalla stanza cinese, sia possibile non entrarci affatto. Sembra concepibile, dunque, impegnarsi nel sostenere che l'*intelligenza* non sia descrivibile a partire da prestazioni, formali e non-formalizzabili, facilmente

distinguibili. In continuità con la teoria del significato *embodied*, che, come evidenziato in precedenza, sostiene l'interconnessione di processi cognitivi superiori e schemi corporei, rendendo dunque difficile scremare i domini di semantica e sintassi in maniera rigida, è possibile collocare nel mezzo di tale polarità gli agenti artificiali basati algoritmi di apprendimento automatico, descrivendo tali modelli in termini '*più che sintattici*'. Attraverso la definizione di *intelligenza più che sintattica* si intende rendere conto delle prestazioni delle reti neurali artificiali e degli algoritmi di *deep learning* in termini non meramente formali e simbolici, ma che tendono a una caratterizzazione dinamica, non-formale e sub-simbolica. In antitesi con quanto considerato, ad esempio, da Pierre Lévy come competenza eminentemente intelligente, la competenza sintattica, nell'orizzonte che anima questa ricerca uno degli elementi di congruenza più rilevanti tra agenti umani e artificiali basati su reti neurali consiste proprio nel trattamento sub-simbolico dell'informazione (Lopez-Rubio, 2018), non basato su regole formali esplicite, ma su computazioni in parallelo, parametri e funzioni non lineari. Elementi, questi, fortemente compatibili con le descrizioni dei processi cognitivi offerte dalle neuroscienze.

> **Intelligenza *più-che sintattica***. Attraverso tale espressione è possibile offrire un resoconto del trattamento dell'informazione nell'AI generativa che ne sottolinei la discontinuità con i modelli GOFAI, ponendone l'attenzione sul trattamento sub-simbolico, dinamico, flessibile e non riducibile a formati esclusivamente sintattici.

La competenza delle reti neurali di muoversi in autonomia in un contesto dinamico e di costruire nuove categorie e classi di enti attraverso algoritmi *open-set* (Lin, 2013; Sünderhauf, 2018) o di integrare ontologie all'interno dei parametri di addestramento (DeCoste, 2024) per cogliere le relazioni semantiche tra gli enti del contesto in cui la macchina è situata in maniera olistica, trattando l'informazione in maniera sub-simbolica e non rigidamente codificata da regole formali esplicite, costituirebbe dunque un elemento di discontinuità con le architetture GOFAI, e di approssimazione della macchina a una qualche forma di competenza semantica, o comunque *più che sintattica*.

## Considerazioni conclusive

Al culmine del percorso che è stato battuto, e che ha abbracciato filosofia della mente, filosofia dell'IA e fenomenologia, è stato offerto un resoconto dell'IA generativa che pone quest'ultima in discontinuità con i modelli che hanno aperto la stagione della ricerca sulla realizzazione artificiale del pensiero. Negli anni in cui Searle scriveva dell'esperimento della *stanza cinese* nasceva infatti un nuovo modello, ispirato dal connessionismo (Rumelhart, 1986) e dall'idea che il marchio del cognitivo non sia il semplice trattamento di simboli, ma l'elaborazione in parallelo e distribuita

dell'informazione. Il presente elaborato ha preso in esame le prestazioni esibite dai modelli neurali ottimizzati per compiti linguistici, alla ricerca di elementi di continuità con l'architettura cognitiva e con le caratteristiche propriamente intelligenti degli agenti biologici descritti dalle *embodied* cognitive sciences. Il *focus* della trattazione si è concentrato, *in primis*, sulla questione della codifica dei contenuti linguistici e sul ruolo dell'incorporazione, con particolare accento sul linguaggio astratto, mettendo in evidenza la competenza delle reti ricorrenti e dai LLMs nel *natural language processing*, della quale è stato offerto un resoconto a partire dalla natura *embodied*, in quanto culturalmente mediata, dello stesso *dataset* delle reti, la cui natura non direttamente esperita dalla macchina è stata giustificata, in chiave fenomenologica, attraverso le nozioni di impersonale e non-vissuto. Al netto di tale argomentazione, l'attenzione si è poi concentrata sulla natura stessa del trattamento dell'informazione esibito dai modelli neurali, chiamando in causa il problema della comprensione, del significato e della semantica. È stata, così, offerta una descrizione *più che sintattica* degli algoritmi di apprendimento profondo. Attraverso tale definizione, si è cercato di collocare le prestazioni intelligenti delle RNN all'interno della polarità tra formale e non-formalizzato, per certi versi a metà. Ciò è stato possibile attraverso il depotenziamento di questa stessa polarità, in virtù della complessità nello scremare, in maniera netta, negli stessi agenti umani, i processi cognitivi superiori dai sistemi somatosensoriale e motorio. La messa in discussione dell'impermeabilità dei domini di semantica e sintassi ha così permesso di allentare i vincoli rigidi che il dibattito classico attribuiva alle loro definizioni, potendo così riconoscere, nell'IA basata su reti neurali, delle proprietà che tenderebbero alla semantica, o, comunque, più che meramente formali.

La conclusione qui proposta lascia, tuttavia, sullo sfondo, interrogativi più grandi, che sono stati soltanto parzialmente richiamati all'attenzione. Tali interrogativi riguardano, ad esempio, la natura del termine stesso informazione (che si suggerisce di prendere *cum grano salis*), quale sia il confine tra formale e non formalizzato, tra semantica e sintassi, e, su tutti, dove esattamente risieda il significato. Per tutte queste domande non ci sarà una risposta in questa sede. La ricerca, tuttavia, non si ferma.

## Note

1. *Good old-fashioned artificial intelligence*, basata su algoritmi e computazioni lineari e regole esplicite di trattamento dell'informazione.

2. Per la definizione di AI neuromorfica, cfr. Bartolozzi *et.al.*, 2021

3. Minsky 1967, p.2

4. Kelleher 2019, p.35: «Deep learning enables data-driven decisions by identifying and extraction patterns from large datasets that accurately map from sets of complex inputs to

good decision outcomes».

5. Hopfield 1988, p.10: «Those of us who are working on artificial networks hope that there are direct lessons from neurobiology that can be usefully realized in electronics».

6. Per un'accurata descrizione dei processi computazionali di distribuzione di pesi e connessioni, somma algebrica, funzioni di attivazione, e delle reti neurali *task specific*, cfr. Kelleher, 2019

7. Barsalou, 1999: «During perceptual experience, association areas in the brain capture bottom-up patterns of activation in sensory-motor areas. Later, in a top-down manner, association areas partially reactivate sensory-motor areas to implement perceptual symbols».

## Bibliografia


- Barsalou, 1999 = Lawrence Barsalou, *Perceptual symbol systems*, *Behavioral and Brain Sciences*, *22*,4 (1999): pp.577-660.
- Barsalou *al.*, 2004 = Lawrence Barsalou e Karen Solomon, *Perceptual simulation in property verification*, *Memory & Cognition*, 32, 2, (2004): pp.244-259.
- Bartolozzi *al.*, 2021 = Chiara Bartolozzi, Giacomo Indiveri ed Elisa Donati, *Embodied neuromorphic intelligence*, *Nature communications*, *13*, 1 (2021).
- Bendale - Boult, 2016 = Abhijit Bendale Terrance Boult, *Towards open set deep networks*, *Proceedings of the IEEE conference on computer vision and pattern recognition* (2016): pp. 1563-1572.
- Buongiorno *al.*, 2022 = Federica Buongiorno e Suzan Kozel, *The Potential of Passivity Beyond the Intentional Model. Consciousness as Disarticulation in Merleau-Ponty's Institution and Passivity*, *Humana.Mente Journal of Philosophical Studies*, 15, 41 (2022): pp.121-148.
- De Coste *al.*, 2024 = Michael De Coste, Zhong Li e Ridha Khedri, *A hybrid ontology-based semantic and machine learning model for the prediction of spring breakup*, *Computer-Aided Civil and Infrastructure Engineering*, 39,2 (2024): pp.264-280.
- Desai, 2021= Rutvik Desai, *Are metaphors embodied? The neural evidence*, *Psychological Research*, *86*, 8 (2021): pp.2417-2433.
- Dreyfus, 1979 = Hubert Dreyfus, *What Computers Still Can't Do*, MIT press, 1979.
- Firth, 1957 = John Firth, *Papers in Linguistics, 1934–1951*, London: Oxford University Press, 1957.
- Fodor, 1975 = Jerry Fodor, *The Language of Thought*, New York: Thomas Y. Crowell, 1975.
- Gallese - Lakoff, 2005 = Vittorio Gallese e George Lakoff, *The Brain's concepts: the role of the Sensory-motor system in conceptual knowledge, Cognitive Neuropsychology*, 22, 3/4 (2005): pp. 455-479.
- Gibbs *al.*, 2004 = Raymond Jr Gibbs, Paula Lenz Costa Lima ed Edson Francozo, *Metaphor is grounded in embodied experience, Journal of pragmatics*, *36,* 7 (2004): pp.1189-1210.
- Gibbs, 2012 = Raymond Jr Gibbs, *Metaphor interpretation as embodied simulation*, *Mind & Language*, 21, 3 (2012): pp.434-458.
- Haugeland, 1989 = John Haugeland, *Artificial Intelligence: The Very Idea*, MIT press, 1989.
- Hayles, 1999 = Hayles, N. K., *How we became posthuman. Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*, University of Chicago Press, 1999.
- Hopfield, 1988 = John Hopfield, *Artificial neural networks, Ieee circuits and devices magazine,* 4, 5 (1988): pp.3–10.
- Johnson, 1988 = Mark Johnson, *The body in the mind: The bodily basis of meaning, imagination and reason*, Chicago university press, 1987.
- Kelleher, 2019 = John Kelleher, *Deep Learning*, MIT press, 2019.
- Kumar, 2023 = Kumar, R., & Sharma, S. C., *Hybrid optimization and ontology-based semantic model for efficient text-based information retrieval*, in *The Journal of Supercomputing*, *79*, 2 (2023): pp.2251-2280

- Lakoff - Johnson, 1980 = George Lakoff e Mark Johnson, *Metaphors we live by*, University of Chicago, Chicago, 1980.
- Lévy, 2010 = Pierre Lévy, *The IEML research program. From social computing to reflexive collective intelligence*, *Information Sciences*, 180 (2010): pp. 71–94.
- Lévy, 2013 = Pierre Lévy, *The semantic sphere 1: Computation, cognition and information economy*, John Wiley & Sons, 2013.
- Lévy, 2023 = Pierre Levy, *Semantic computing with IEML*, *Collective Intelligence*, *2* 4 (2023).
- López-Rubio, 2018 = Ezequiel López-Rubio, *Computational Functionalism for the Deep Learning Era, Minds and Machines,* 28, 4 (2018): pp.667-688.
- Merleau-Ponty, 2010 = Maurice Merleau-Ponty, *Institution and passivity: Course notes from the Collège de France (1954-1955)*, Northwestern University Studie, 2010.
- Merleau-Ponty, 2010 = Maurice Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione* (1945), Bompiani, 2018.
- Minsky, 1967 = Marvin Minsky, *Computation: finite and infinite machines,* Prentice-Hall, Upper Saddle Rivere (N.J.), 1967.
- Minsky, 1969 = Marvin Minsky, *Semantic information processing*, MIT Press, 1969.
- Rumelhart *al.*, 1986 = David Rumelhart, Geoffrey E. Hinton e James L. McClelland, *A general framework for parallel distributed processing*, *Parallel distributed processing: Explorations in the microstructure of cognition,*1, 26 (1986): pp.45-76.
- Searle, 1980 = John Searle, *Minds, Brains and Programs*, *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980): pp. 417–424.
- Simon - Newell, 1961 = Herbert A. Simon e Allen Newell, *GPS: a program that simulates human thought*, in H. Bildings (ed.), *Lernende automaten*, München, R. Holdenburg, 1961.
- Simon - Newell, 1964 = Herbert A. Simon e Allen Newell, *Information Processing In Computer And Man*, *American Scientist*, 52, 3 (1964): pp. 281-300.
- Sünderhauf, 2018 = Nico Sünderhauf, *The limits and potentials of deep learning for robotics*, *The International Journal of Robotics Research*, 37, 4-5 (2018): pp. 405-420.
- Turing, 1950 = Alan M. Turing, *Computing machinery and intelligence*, *Mind*, 59 (1950): pp. 433-460.
- Varela *al.*, 1991 = Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, *The embodied mind. Cognitive science and human experience*, The MIT Press, 1991.

ARTICOLO

# L’acefalo – l’insensibile – gli incontri.

## La genesi del pensiero in Gilles Deleuze

Sara Cocito

L'articolo ripercorre il percorso tracciato da Gilles Deleuze nel terzo capitolo di *Differenza e ripetizione* (1968), in cui viene criticata la tendenza del pensiero a rappresentarsi la propria attività come spontanea e naturale. Al contrario, richiamandosi ad Artaud, Deleuze intende mostrare come il pensiero non sia una facoltà innata ma debba essere generato, e come ciò non possa accadere che per tramite di un’esperienza traumatica. Il testo approfondisce quindi lo stretto nesso tra la filosofia dell'esperienza di Deleuze e la sua riflessione sulla genesi del pensiero. La prima implica una revisione del concetto di “trascendentale” che, lungi dall'essere inteso come l'insieme delle condizioni che rendono possibile l'esperienza, in questo contesto designa il campo meta-empirico di intensità che produce l'esperienza. L'ultima sezione del saggio illustra come il sorgere di questo strato inferiore della realtà generi un'esperienza specifica che sconvolge il coordinamento ordinario delle facoltà e quindi gli automatismi quotidiani del pensiero. Questo tipo di esperienza è ciò che nell’opera *Proust e i segni* (1964) è definito come un incontro involontario che costringe il pensiero a pensare.

The article tracks down the path traced by Gilles Deleuze in the third chapter *Difference and Repetition* (1968), where he critiques thought’s tendency to represent its own activity as spontaneous and natural. On the contrary, by recalling Artaud, Deleuze aims to show how thought is not an innate faculty but must be generated by a traumatic experience. The text therefore delves into the strong connection between Deleuze’s philosophy of experience and his reflection on the genesis of thought. The first one implies a revision of the concept of “transcendental”, which, far from being intended as the set of conditions which make experience possible, in this context designates the meta-empirical field of intensities which actively produces experience. The last section of the essay explains how the rise of this bottom layer of reality engenders a specific experience which disrupts the ordinary coordination of faculties and therefore the daily procedures of thought. This sort of experience is what Deleuze, in his previous work *Proust and Signs* (1964), defines as an involuntary encounter that forces thought into thinking.

**Parole chiave:** Deleuze, pensiero, esperienza, empirismo, trascendentale
**Keywords:** Deleuze, thought, experience, empiricism, transcendental

**Sommario:** 1. Che cosa significa pensare? – che cosa sa Eudosso - 2. Inneità e affinità col vero – Il dogma dell’immagine - 3. L’acefalo nel pensiero – la genitalità - 4. Il trascendentale e il fondo – nel regno prodigioso delle intensità - 5. Empirismi – per una metafisica? - 6. Sentire l’insensibile – il gioco della discordia - 7. La violenza di un incontro – iniziare a pensare... *di nuovo*

**Peer review**

| | |
|---|---|
| Submitted | 22/08/2024 |
| Accepted | 25/09/2024 |
| Published | 04/12/2024 |

**Open access**

© 2024 | Attribution - Non commercial - Non derivatives (IT)

**Cita come** Sara Cocito, *L'acefalo – l'insensibile – gli incontri. La genesi del pensiero in Gilles Deleuze* in Rivista DILEF - IV, 2024/4 (gennaio-dicembre), pp. 87-108. 10.35948/DILEF/2024.4358

**DOI** 10.35948/DILEF/2024.4358

> Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on-peut penser autrement qu'on pense et percevoir autrement qu'on voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir.
>
> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*

## 1. Che cosa significa pensare? – che cosa sa Eudosso

Il terzo capitolo di *Différence et répétition* (1968) è stato spesso interpretato come il manifesto programmatico dell'opera deleuziana, poiché è il luogo in cui Deleuze si domanda che cosa significhi pensare e, su un piano meta-filosofico, che cosa significhi pensare filosoficamente.
La prima parte del capitolo è dedicata alla discussione di quella che viene identificata come la concezione ordinaria, l'idea diffusa dell'attività del pensare. Per designare il suo obiettivo polemico, Deleuze riprende il concetto di "Immagine del pensiero", che aveva già forgiato in precedenza (troviamo una prima occorrenza in *Nietzsche et la philosophie*[1] e poi in *Proust et les signes*[2]). L'Immagine del pensiero designa la tendenza, insita nel pensiero, a produrre una rappresentazione del proprio esercizio[3]: essa non ha come referente una particolare concezione del pensiero prodotta da un singolo filosofo o da una specifica corrente filosofica, ma descrive piuttosto l'inclinazione pre-filosofica del pensiero in quanto tale a rappresentarsi la propria attività, dando vita a un'illusione naturale e condivisa su che cosa significhi pensare. La penetrazione dell'Immagine del pensiero all'interno della filosofia si verifica soltanto secondariamente, l'Immagine del pensiero non è immediatamente un prodotto della filosofia: «in tal senso, il pensiero concettuale filosofico ha come presupposto implicito un'Immagine del pensiero, prefilosofica e naturale, tratta dall'elemento puro del senso comune»[4]. L'infiltrazione è sintomo del fatto che la filosofia ha disertato il proprio compito[5], ossia ha rinunciato alla critica. Infatti, come nota acutamente Levi R. Bryant

> per questo aspetto, Deleuze si colloca perfettamente all'interno della tradizione critica caratterizzata da Platone, Cartesio, Kant e dalla fenomenologia. Ciò non significa che Deleuze condivida le posizioni di questi pensatori, ma che ne condivide il progetto critico di rifiutare ogni dogma e di rompere con le credenze e le superstizioni infondate[6].

È opportuno precisare, però, che l'operazione critica non si esplica soltanto nel vaglio delle opinioni e delle credenze; il suo fulcro consiste nell'analisi delle modalità con cui idee e giudizi vengono prodotti, ossia nell'«esame delle strutture di coscienza»[7].
Fedele al suo gusto per la "drammatizzazione", Deleuze illustra questo passaggio particolare della sua argomentazione mettendo in scena la *querelle* tra due personaggi concettuali, Eudosso ed Epistemone, cammei tratti dal dialogo cartesiano incompiuto *La Recherche de la verité par la lumière naturelle*. Epistemone – ci dice Deleuze – è il

«pedante», colui che è dotato di una «comprensione troppo piena»[8] – comprensione fondata sul sapere amministrato dalle istituzioni del tempo. Le nozioni di Epistemone sono quelle del «professore pubblico» che «non smette di rinviare ai concetti insegnati»[9]: egli non si interroga mai sulle conoscenze acquisite e che a sua volta ha trasmesso, non si è mai posto il problema di dover pensare qualcosa di nuovo. Eudosso, la sua nemesi, rifiuta di accettare a priori i contenuti di un sapere consolidato, che sottopone rigorosamente al vaglio del proprio *lume naturale*, della facoltà razionale di cui innatamente dispone: egli è «l'uomo particolare dotato solo del suo pensiero naturale»[10]. La figura di Eudosso, segnala Jean-Michel Counet, richiama quella dell'idiota cusaniano, «colui che non ha studiato, ma che possiede una saggezza acquisita attraverso la sua sola esperienza»[11]. L'idiozia presenta qui la doppia caratterizzazione di un'ignoranza socratica – ossia, la consapevolezza dell'insufficienza del sapere acquisito – e di un'autonoma solitudine del pensiero – cioè, l'esigenza di pensare privatamente, "per conto proprio", in opposizione al pensatore pubblico. Se il secondo, come si è detto, «non smette di rinviare ai concetti insegnati», Eudosso al contrario forma concetti «con le forze innate che ciascuno di per sé possiede di diritto»[12].

Eudosso è l'alter ego di Cartesio: nelle *Meditazioni metafisiche*, quest'ultimo porta a compimento l'impresa incompiuta del suo *alias*. Il filosofo diffida di tutto, il suo dubbio investe prima le percezioni sensibili[13], fino a erodere la certezza delle verità innate geometrico-matematiche[14]. Ogni presunta evidenza su cui si fonda la conoscenza umana viene così progressivamente questionata, il dubbio promosso dal lume naturale si radicalizza fino a trascinare ogni cosa in una nera voragine. Non esiste illusione così sfrenata, tuttavia, da oscurare la fulgida verità che Cartesio ritrova al fondo del baratro: per prender coscienza delle chimere dei sensi, per constatare la frode del genio maligno, è necessario che qualcuno o qualcosa *stia pensando* (*cogito*) e, grazie a questa necessità (*ergo*), è possibile affermare l'esistenza di quel qualcuno o di quel qualcosa che pensa (*sum*) – devo esistere, quantomeno, come sostanza pensante.

A partire dalla certezza irrefutabile a cui approda l'impresa di Cartesio, Deleuze può affermare che Eudosso è tutt'altro che un idiota, egli sa troppo, possiede una saggezza troppo ingombrante e, come ricordato qualche anno prima in *Nietzsche et la philosophie*, ogni volta che si scambia un filosofo per un saggio, l'immagine del filosofo ne risulta travestita, offuscata[15]. La saggezza di Eudosso ha un unico appiglio, un unico fondamento: egli dispone per natura della facoltà di pensare e dunque *sa* che cosa pensare significhi – e da ciò è in grado di determinare che cosa significhi essere. La sua solitudine è più affollata di quanto egli non voglia ammettere: Eudosso, pur ritirato nelle sue stanze private, condivide con tutta l'umanità una convinzione, avviluppata in un sentimento irriflesso:

> Tutti sanno, prima del concetto e in modo prefilosofico… tutti sanno cosa significa pensare ed essere… talché, quando il filosofo dice Io penso dunque sono, egli può supporre come implicitamente compreso l'universale delle sue premesse, cosa vogliono dire essere e pensare… e nessuno può negare che dubitare sia pensare, e pensare essere…[16].

La figura di Epistemone ritrae il modo più ovvio, più volgare con cui la filosofia tradisce la propria vocazione, nell'accettazione acritica di un sistema di verità e di valori che gode del favore dei sapienti. Deleuze chiama questo sistema l'insieme dei "presupposti oggettivi", ossia «i concetti esplicitamente supposti da un concetto dato». Come abbiamo visto, i presupposti oggettivi sono precisamente ciò che Eudosso rifiuta; ciò non è però sufficiente, poiché egli non ha affatto abbandonato ogni tipo di presupposto. L'alter ego cartesiano è ancora succube dei "presupposti soggettivi", nozioni «inviluppat*e* in un sentimento anziché in un concetto»[17], poiché è persuaso di disporre di una facoltà di pensiero innata che gli permetterà di rifondare autonomamente il sapere.
A fondamento della certezza di Eudosso vi è l'Immagine del pensiero, presupposto soggettivo per eccellenza: l'idea di che cosa significhi pensare è qualcosa che è "sentito" più che concettualizzato, messo a tema dalla riflessione; e tuttavia condiziona alla radice l'esercizio del pensiero, il modo in cui la filosofia si produce.

## 2. Inneità e affinità col vero – Il dogma dell'immagine

Il problema fondamentale che Deleuze individua nell'Immagine del pensiero è che essa è vincolante: se, come si è detto in precedenza, l'Immagine designa la predisposizione intrinseca al pensiero a raffigurarsi la propria attività, questa raffigurazione si produce mediante l'«estrapolazione di taluni fatti, e di fatti particolarmente insignificanti, attinenti alla banalità quotidiana stessa»[18]. Ciò significa che a modalità di pensiero particolari e contingenti – caratterizzate da operazioni che il pensiero compie mosso da esigenze di ordine pratico[19] – viene conferito un valore universale e normativo: esse arrivano a sancire il *diritto*, cioè la norma di funzionamento del pensiero. Ne consegue l'occultamento totale delle circostanze in cui il pensiero sorge e delle esigenze a cui una determinata forma di pensiero risponde, nonché la svalutazione di quelle modalità che deviano dalla regola presunta. Così, si approda

> a una sorta di filosofeggiare tolemaico in cui tutte le altre individuazioni sono comprese come relative alla propria individuazione, […] [*per cui*] diviene impossibile affermare le altre affermazioni nella loro differenza come altro se non aberrazioni[20].

L'Immagine del pensiero designa la pura tendenza del pensiero a ritrarre il proprio funzionamento, ma quali sono i contenuti dell'Immagine? in altri termini, come viene

raffigurato il pensiero? Quali sono quei «fatti quotidiani» innalzati a modello del pensiero in generale? Deleuze afferma che gli atti di pensiero che ordinariamente compiamo sono Rappresentazioni e Riconoscimenti: quotidianamente formiamo rappresentazioni degli oggetti e delle circostanze che incontriamo, e riconduciamo eventuali elementi di novità alle rappresentazioni di cui già disponiamo. D'altronde, è proprio il fatto che il pensiero operi così nella maggior parte delle circostanze a far insorgere in esso il desiderio di rappresentare il suo stesso esercizio, cioè di produrre un criterio per discernere ciò che è pensiero da ciò che non lo è.

L'Immagine del pensiero implica una serie di postulati che, come si è già detto, «non sono proposizioni che il filosofo chiede che gli vengano accordate, ma viceversa sono temi impliciti di proposizioni, intesi in modo prefilosofico»[21]. Il primo postulato, sul quale ci soffermeremo in questa sede, è quello incarnato da Eudosso, significato dal suo disporre «soltanto del suo pensiero naturale», di «forze innate» per formare concetti, per pensare. Il primo postulato pone l'*innatismo* del pensiero, nominato da Deleuze "inneità": si tratta dell'assunto che pensare coincida con «l'esercizio naturale di una facoltà»[22] innata e universalmente diffusa, un «*pensiero universale per natura*»[23] (*cogitatio natura universalis*[24]). L'assioma fondamentale dell'Immagine del pensiero afferma che chiunque è in grado di pensare, poiché ogni essere umano è dotato di ragione. Questo assunto è corredato da due corollari – il primo di natura epistemica, il secondo morale –, che sanciscono l'affinità tra pensiero e verità. L'attività innata del pensiero è naturalmente orientata verso il vero; pensare, secondo l'Immagine, significa essenzialmente mettersi alla ricerca della verità, che sarà raggiunta una volta prodotta una rappresentazione veridica. La nozione di verità sancisce l'interiorizzazione del rapporto che il pensiero intrattiene necessariamente con un'esteriorità: il pensiero è sempre "pensiero di qualcosa" e "a partire da qualcosa". *Vero* è, oggettivamente, ciò che accade a prescindere dal soggetto pensante; soggettivamente, è ciò che deve esser pensato.

Il primo corollario afferma allora che il pensiero è dotato di una «*natura retta*»[25], è cioè formalmente predisposto a cogliere il vero, dispone di strutture che anticipano la forma della verità ancor prima che se ne dia un'appropriazione materiale, un riempimento sul piano dei contenuti.

Il secondo corollario dichiara, invece, la «*buona volontà del pensatore*»[26]: colui che pensa, oltre a essere strutturalmente predisposto ad accogliere il vero, «vuole materialmente il vero»[27], è mosso da un desiderio, da uno slancio verso la verità.

L'Immagine del pensiero ratifica allora una concezione volontaristica del pensiero, secondo la quale pensare sarebbe un'attività non soltanto naturale, ma anche, almeno a monte, assolutamente priva di intoppi, destinata al successo da un punto di vista non solo formale, ma anche motivazionale[28]: nulla sembrerebbe inceppare l'inarrestabile marcia verso la verità.

Perché, allora, la ricerca del vero rimane però un'impresa tanto ardua? Per quale motivo la missione suprema del filosofo è la lotta contro la *doxa*, se nessuno è per natura incline al falso?
Gli ostacoli, gli inciampi del pensiero vengono tutti dall'esterno: è noto che il sensibile sia il regno dell'illusione, ma anche la materialità del corpo corrompe la "pura" buona volontà del soggetto, nonché la sua capacità innata di distinguere il vero dal falso (vi sono condizioni fisiologiche e psicologiche – l'ebbrezza, la stanchezza, l'alterazione dovuta a sostanze – che offuscano la lucidità che l'atto del pensare richiede).
Né la natura retta del pensiero, né la buona volontà del pensatore sono allora sufficienti: bisogna dotarsi di un metodo che permetta di valutare criticamente i dati della sensazione, ma che produca altresì quelle condizioni ideali affinché l'esercizio della ragione possa attuarsi autonomamente: non è un caso che il *Discours de la méthode* sia figlio del ritiro olandese di Cartesio, di quegli otto anni di solitudine e ritiro propedeutici alla ricerca della verità[29].

## 3. L'acefalo nel pensiero – la genitalità

Deleuze inaugura lo scardinamento della raffigurazione del pensiero tratteggiata dall'Immagine proprio a partire dalla messa in discussione di questo primo postulato. A tal fine, viene rievocato lo scambio epistolare tra Antonin Artaud – uno degli attori più rinomati del *theatrum philosophicum* deleuziano – e il critico letterario Jacques Rivière[30]: nelle sue lettere, il poeta-drammaturgo confida al critico letterario gli effetti corrosivi che la schizofrenia ha sulla messa in forma del suo pensiero, e dunque sulla sua produzione artistica. Artaud parla di uno «sprofondamento centrale dell'anima, una specie di erosione, essenziale e fugace al tempo stesso, del pensiero»[31]. Artaud è testimone di un'erosione *essenziale* del pensiero, di una corruzione che arriva a coincidere con l'essenza stessa del pensiero, negando quella natura retta che l'Immagine postulava. Ciò nonostante, Rivière fraintende il dramma vissuto dal suo interlocutore, poiché resta fedele all'idea di una funzione pensante autonoma, i cui impedimenti sono frutto dell'influenza di fattori esterni o di una carenza di metodo. Per Artaud, non si tratta però di riordinare i pensieri, né di acquisire un metodo che faciliti la produzione letteraria: i consigli di Rivière non sono che un antidoto a «felici difficoltà», legate a circostanze contingenti, a cui è possibile porre rimedio. Deleuze constata allora che più il critico letterario «crede di avvicinarsi ad Artaud, e di comprenderlo, più se ne allontana e parla d'altro»[32].
La schizofrenia di Artaud non è letta da Deleuze come una condizione patologica individuale che riguarda esclusivamente il "caso Artaud", intaccandone la facoltà di pensare di quest'ultimo che – in linea di principio – dovrebbe funzionare correttamente. Artaud, per Deleuze, si trova a vivere sulla propria pelle l'esperienza-limite di una condizione generale, di un *a priori* del pensiero in quanto tale: le

difficoltà sperimentate dal poeta-drammaturgo «riguardano e investono l'essenza di ciò che significa pensare»[33].

> Così le difficoltà che egli dice di provare non vanno intese come fatti, ma come difficoltà di diritto [...]. Dice Artaud che il problema (per lui) non è di orientare il suo pensiero, né di completare l'espressione di ciò che pensa, né di acquisire applicazione e metodo o di portare a perfezione le sue poesie, ma di arrivare semplicemente a pensare qualcosa[34].

«Arrivare a pensare qualcosa» è certamente la sfida esistenziale dell'individuo-Artaud, ma Deleuze la traspone su un piano speculativo, trascendentale. Bisogna guardarsi da quell'interpretazione che vede nella schizofrenia artaudiana – romanticizzata – un modello alternativo per il pensiero. L'obiettivo di Deleuze, soprattutto nella prima fase della sua produzione, non è infatti

> di opporre all'immagine dogmatica del pensiero un'altra immagine, tratta ad esempio dalla schizofrenia, quanto piuttosto di ricordare che la schizofrenia non è soltanto un fatto umano, ma una possibilità del pensiero, che non si rivela a questo riguardo se non nell'abolizione dell'immagine[35].

La schizofrenia abolisce l'Immagine nella misura in cui fornisce una confutazione – non l'unica, ma particolarmente efficace – dell'idea che il pensiero sia un atto innato, naturale, spontaneo. Artaud è per Deleuze l'infelice cavia, il Cristo sventurato il cui sacrificio permette di contrapporre all'inneità del pensiero la sua genitalità: così il filosofo mostra che «c'è un acefalo nel pensiero»[36], che l'impotenza è condizione essenziale, lo sfondo costitutivo del pensare e, pertanto, che «il pensare non è innato, ma deve essere generato nel pensiero»[37]. Pensare è un'attività alla "seconda potenza", «non l'esercizio ordinario di una facoltà, ma un evento straordinario del e per il pensiero stesso»[38].

## 4. Il trascendentale e il fondo – nel regno prodigioso delle intensità

Se pensare è un evento straordinario, bisogna render conto di come si produca questo fatto eccezionale. Traspare allora la vocazione genetica che caratterizza l'approccio della filosofia di Deleuze di questi anni, radicato nell'esigenza di indagare le cause produttrici dei fenomeni: tutto, nell'universo deleuziano, è soggetto a una genesi. È all'interno di questa impostazione teorica che Deleuze rivista la nozione di "trascendentale", sancendo contemporaneamente il sodalizio e il tradimento nei confronti della filosofia kantiana.

Come è noto, Kant, attraverso il trascendentale, intende designare l'insieme delle strutture della mente umana, ossia quelle condizioni a priori che rendono possibile l'esperienza e la conoscenza: l'impresa kantiana approda a una definizione della

natura formale del pensiero, a prescindere dai contenuti materiali di quest'ultimo. Malgrado la grandiosa scoperta del «regno prodigioso del trascendentale»[39], che traccia un nuovo piano di esplorazione per la questione del pensiero, Kant non resiste al canto sirenico dell'Immagine, e «ricalca le cosiddette strutture trascendentali sugli atti empirici della coscienza psicologica»[40].

Nella sua rilettura, Deleuze si serve del trascendentale per indicare le condizioni di realtà (e non più di possibilità) dell'esperienza e del pensiero – non ciò che rende possibile esperire e conoscere secondo le modalità ordinarie della sensibilità e dell'intelletto, ma ciò che fa sorgere, che produce nella realtà l'esperienza e il pensiero in generale, prima ancora che essi acquisiscano una forma determinata.

Si tratta di una svolta fondamentale, gravida di implicazioni: il trascendentale deleuziano non appartiene più al polo soggettivo, bensì si colloca dalla parte della realtà, dal lato dell'oggetto[41]. Il trascendentale è quello strato del reale in cui si annidano le condizioni genetiche del mondo, strato che Deleuze designa con il concetto di "virtuale" e che descrive come un campo di intensità. È opportuno ricordare che per Deleuze «ogni intensità è differenziale, differenza in sé», poiché «è E-E', dove E rimanda a *e-e'*, ed *e* a ε-ε' e così via»[42]: le intensità che popolano il campo trascendentale sono dunque essenzialmente definite da una disparità intrinseca, esse sono il frutto di una differenza tra due quantità, le quali a loro volta non sono altro che intensità, che rimandano ancora a due differenze tra quantità, e così via in una serie infinita. È proprio in questa ramificazione di intensità, in questo intreccio di differenze che rinviano ad altre differenze che Deleuze ritrova «la ragione sufficiente del fenomeno, la condizione di ciò che appare»[43], poiché è proprio il gioco delle differenze a produrre la qualità nel sensibile. La sensazione è allora il frutto di questi scarti tra intensità, dei rapporti differenziali che intercorrono tra di esse.

Il regno di queste «potenze del salto, dell'intervallo, dell'intensivo o dell'istante»[44] costituisce il "fondo" della sensazione, esso non si manifesta alla nostra esperienza ordinaria, ma costituisce piuttosto il *background* del campo percettivo in cui le cose appaiono: il fondo è l'inconscio impersonale della nostra esperienza individuata.

Per rendere maggiormente afferrabile questa idea, Deleuze riprende l'immagine leibniziana del rumore del mare, all'interno del quale non siamo in grado di distinguere i micro-suoni di ciascuna onda. Ciò che si dà chiaramente alla nostra percezione è infatti uno sciabordio generale, ma le vibrazioni delle singole increspature restano confuse, indiscernibili[45]. Ugualmente, la nostra percezione è l'effetto d'insieme prodotto dal fondo pullulante delle «piccole percezioni»[46]: si tratta di percezioni infinitesimali, prive di soggetto, coincidenti con le differenze d'intensità – impercettibili, sono ciò che fa sì che qualcosa possa essere percepito.

Vi sono però alcune esperienze singolari in cui «il fondo sale con l'individuo alla superficie»[47]: si tratta di circostanze particolari, in cui una «regione dell'Essere [...] si

rivela»[48]. Il fondo affiora in superficie «senza tuttavia prendere forma o figura»[49], poiché la nostra percezione non riesce a dargli una forma, ad afferrarlo incastonandolo in quelle strutture che lo renderebbero riconoscibile e rappresentabile: ciò è costituzionalmente impossibile, poiché il fondo costituisce «il non-riconosciuto di ogni riconoscimento»[50].

La risalita del fondo provoca dunque una sensazione refrattaria alle forme a priori della sensibilità: scardinato l'ordine spazio-temporale, la collaborazione tra facoltà – che ordinariamente garantisce la rappresentazione delle circostanze vissute – risulta così interrotta. La percezione sottopone alle altre facoltà un dato che risulta loro irriconoscibile, indigeribile e incomprensibile poiché privo della sua forma abituale: l'esercizio ordinario delle facoltà viene così ineluttabilmente compromesso. L'eruzione del fondo scatena tra di esse un bisticcio senza fine, provocando l'impotenza del pensiero – quella stessa impotenza, quella stessa acefalia di cui abbiamo visto Artaud essere un emblema.

Questo stato di istupidimento paralitico della facoltà pensante assume però per Deleuze una valenza positiva[51] poiché proprio la scoperta della *bêtise* connaturata al pensiero produce la tanto ricercata «abolizione dell'immagine».

L'abolizione dell'immagine ha due conseguenze e due significati: su un primo livello, comporta la negazione dell'innatismo compiaciuto del pensiero, nonché l'interruzione della maliziosa intesa tra quest'ultimo e la verità; su un secondo livello, più profondo e radicale, sancisce l'abbandono della pretesa che il pensiero possa dotarsi di una *qualsiasi* immagine – ossia di una rappresentazione che decreti definitivamente che cosa significa pensare. Quando siamo convinti di aver raggiunto un approdo, un punto fermo, avvengono esperienze – quelle esperienze in cui il fondo sale in superficie – che smantellano ogni nostra immota persuasione: il messaggio meta-filosofico essenziale della filosofia di Deleuze afferma che per pensare davvero è necessario rinunciare alla certezza di aver trovato un metodo universalmente valido e un fondamento immutabile: non si inizia a pensare una volta per tutte; bisogna, piuttosto, *sperimentare* di volta in volta nuove vie, indossare nuove maschere, esplorare nuovi percorsi.

## 5. Empirismi – per una metafisica?

Deleuze definisce questo modo distintivo di far filosofia un empirismo, poiché istituisce un'epistemologia fondata su un'estetica, una «scienza del sensibile» intesa, però, non come lo studio di «ciò che *può* essere rappresentato nel sensibile»[52], né come l'individuazione e l'isolamento dell'elemento sensibile all'interno della rappresentazione, arrivando a determinare «quel che resta una volta che la rappresentazione sia abolita (per esempio un flusso contraddittorio, una rapsodia di sensazioni)»[53]. Il compito dell'estetica deleuziana consiste, piuttosto, nell'afferrare

«direttamente nel sensibile ciò che può essere solo sentito, l'essere stesso *del* sensibile», che non è altro se non «la differenza, la differenza di potenziale, la differenza d'intensità come ragione del diverso qualitativo»: soltanto così «l'empirismo diviene trascendentale, e l'estetica una disciplina apodittica»[54]. La funzione del trascendentale deleuziano – come si è detto in precedenza – non è quella di render conto dell'esercizio empirico di una facoltà, bensì del «suo esercizio [...] superiore o trascendente», attraverso cui la facoltà coglie nel mondo «ciò che la riguarda esclusivamente e la fa nascere al mondo»[55], insomma la sua causa genetica.
È diffusa l'idea, certamente non priva di fondamento, che Deleuze abbia preferito l'approccio empirista a quello kantiano; bisogna tuttavia ricordare il debito che lega lo stesso criticismo all'empirismo: non è un caso che l'avventura della *Critica* sia inaugurata dal risveglio dal sonno dogmatico, di cui Kant tributa a Hume il merito, e dal conseguente allontanamento dal panlogismo di Wolff. Già nel '63, il filosofo di Könisberg confutava la prova anselmiana dell'esistenza di Dio[56], negando che l'esistenza possa considerarsi un attributo o una qualità implicata in un'idea alla stregua di tutti gli altri attributi, e così formulava una concezione dell'esistenza diametralmente opposta a quella della tradizione razionalista. Ne conseguiva che l'esistenza di *x* non risultasse deducibile dalla sua rappresentazione o dalla sua idea (nemmeno laddove si tratti dell'idea di un essere dotato di tutte le perfezioni al massimo grado, poiché l'esistenza non è per l'appunto una perfezione): l'esistenza è per Kant *posizione assoluta* – e questa posizione assoluta non dipende da un soggetto, ma è proprio ciò che viene *dato* al soggetto, costituisce l'essenza del dato: solo dopo aver fatto esperienza di *x*, posso affermare che *x* esiste. La prova dell'esistenza risiede nel dato.

> Nel semplice concetto di una cosa non può trovarsi alcun carattere della sua esistenza. Giacché, sebbene esso sia così completo, che nulla gli manchi per pensare una cosa con tutte le sue determinazioni interne, pure l'esistenza non ha a che fare con tutto ciò, ma solo con la questione se una tale cosa ci è data, in modo che la percezione di essa possa sempre andare innanzi al concetto. Infatti, che il concetto preceda la percezione, significa la sua mera possibilità; ma la percezione, che fornisce al concetto la materia, è l'unico carattere della realtà[57].

Questo passaggio della *Kritik der reinen Vernunft*, che ribadisce la tesi appena esposta, si conclude con un'affermazione il cui marchio empirista è indubbio: «la percezione [...] è l'unico carattere della realtà». L'unico contatto, la sola comunicazione tra soggetto e realtà si instaura nella sensazione. Ciò indusse Kant a istituire una differenza radicale tra sensibilità e intelletto, laddove il razionalismo distingueva le due facoltà in base al grado di chiarezza con cui ciascuna è in grado di afferrare le cose (il sensibile veniva infatti considerato l'ambito dell'oscurità e della confusione, mentre l'intelligibile comportava un nuovo ordine, un maggiore discernimento). Per Kant, la peculiarità della sensibilità risiede nel suo carattere ricettivo: le intuizioni

non sono un prodotto dell'attività sintetica della mente, bensì uno "stimolo" proveniente dalla realtà esterna che il soggetto, attraverso le sue operazioni, non sarebbe in grado di produrre: è la traccia, il "sintomo" di un'esteriorità[58].

L'insondabilità di questa esteriorità costituisce, tuttavia, il vero e proprio nodo aporetico dell'empirismo: è questo stesso punto cieco, da un lato, a generare in Kant l'esigenza di una *Critica* e, dall'altro, a indurre Deleuze a prender le distanze non solo dal filosofo di Königsberg, ma dall'empirismo stesso. Per comprendere meglio questa piega della filosofia deleuziana, è opportuno far ricorso ad alcune riflessioni straordinariamente chiarificatrici di Jean Wahl[59], uno dei pionieri francesi dell'empirismo trascendentale. In *Vers le concret* – studio dedicato a William James (padre dell'empirismo radicale), Alfred North Whitehead e Gabriel Marcel – egli individua come problema fondamentale dell'empirismo tradizionale il fatto che esso consideri «l'essere come dato»[60], ossia che il dato della sensazione sia innalzato a realtà ultima; più precisamente, secondo l'empirismo anglosassone, l'unico elemento che a noi si offrirebbe del reale sono le nostre impressioni, il resto (il mondo al di là della percezione) rimane insondabile, inaccessibile. Questo è il punto teorico su cui empirismo e kantismo convergono, prima di allontanarsi definitivamente.

Deleuze, dal canto suo, non ignora affatto questo elemento di prossimità tra le due filosofie. Nel saggio su Hume, afferma che «la filosofia dell'esperienza [...] è la critica di una filosofia della Natura»[61]. Poiché non vi è alcun motivo razionale e fondato per credere che le nostre impressioni rispecchino fedelmente il mondo esterno, benché «senza dubbio *vi sia* una Natura, abbiano luogo operazioni reali, i corpi *abbiano* dei poteri»[62], è necessario limitare la speculazione «all'*apparire* degli oggetti ai nostri sensi, senza addentrarci in discussioni sulla loro reale natura e le loro operazioni»[63]. L'empirismo, com'è noto, si costituisce allora come rifiuto della metafisica, dal momento che nega la fondatezza di una scienza dell'essere in grado di produrre un sapere sulla realtà in quanto tale e ratifica un nuovo approccio che riduca le pretese e il campo di competenza della riflessione filosofica.

Il mondo al di là della sensazione cessa allora di essere propriamente *mondo* per divenire un *in sé* che oscilla tra la negazione e l'*epochè*: il problema dell'essere viene così evitato, rifiutato, posposto *ad infinitum*. La tesi empirista sull'assoluta impenetrabilità del Reale trapassa nell'idea kantiana di *cosa in sé*: l'essere oltre la sensazione esula dalle possibilità dei nostri sforzi conoscitivi, è qualcosa che può essere soltanto pensato, ma mai raggiunto, afferrato.

Kant trova tuttavia inaccettabile la devastazione del sapere umano che l'empirismo comporta nel momento in cui taccia di illusorietà i giudizi su cui gli esseri umani fondano le proprie certezze (sappiamo che i giudizi, per le filosofie dell'esperienza, non sono altro se non il frutto delle associazioni messe in atto dalla mente all'interno del flusso di sensazioni). L'impresa critica del filosofo di Königsberg è infatti mossa dall'intento di ristorare il valore epistemico delle strutture logiche sottese alle nostre

rappresentazioni: l'invenzione del trascendentale permette a Kant di affermare che ciascun essere razionale dispone delle stesse strutture che presiedono alla messa in forma dell'esperienza, e alla produzione di conoscenze. Pertanto, benché l'*in sé* rimanga comunque inaccessibile, il fatto che ciascun soggetto percepisca e conosca secondo le medesime modalità garantisce l'universalità del sapere.
La differenza tra l'approccio deleuziano e quello empirista non ha le stesse motivazioni della presa di distanza kantiana: Deleuze non è infatti allarmato dal problema dell'uniformità della conoscenza – e tanto meno sente l'urgenza di dimostrare che tutti i soggetti pensano nello stesso modo e approdano a verità uguali (è anzi proprio per questa sua esigenza che Kant, a detta del filosofo francese, ricade nel vizioso conservatorismo dell'Immagine del pensiero) –. L'aspetto dell'empirismo anglosassone che Deleuze mette in questione attraverso la proposta di un empirismo trascendentale è la *cecità* delle intuizioni sensibili, notoriamente ratificata dallo stesso Kant[64]: affermare che le intuizioni siano cieche significa, di fatto, sostenere che senza la mediazione dei concetti dell'intelletto, la sensazione non sarebbe in grado di comunicare, di trasmettere, di "far vedere" alcunché – poiché costitutivamente priva di un affaccio sul reale. La *cecità* dell'intuizione è ciò che contraddistingue l'empirismo humiano-kantiano, riconosciuto da Wahl come «empirismo di primo grado» che deve essere superato in favore di un empirismo più ambizioso, «più alto», che non lasci «all'idealismo gli onori che provengono al pensiero elevato, dalla riflessione difficile»[65]. Così, l'appello di Wahl a un «empirismo di secondo grado» troverebbe allora compimento in una filosofia sì fondata sull'esperienza, ma in grado di intravedere nel sensibile un luogo di contatto, un'affinità elettiva con il reale – un essere che traluce nella sensazione proprio perché non ha nulla da spartire con le categorie dell'intelletto e le strutture della ragione. L'empirismo trascendentale deleuziano sembra allora inscriversi perfettamente (e in maniera certamente consapevole) in un programma filosofico che mira a «risalire alla radice del fatto verso questo meta-empirico di cui parlavamo»[66], per rivendicare «*una significazione metafisica dell'empirismo*»[67].

## 6. Sentire l'insensibile – il gioco della discordia

L'assunto fondamentale dell'empirismo trascendentale è dunque che tutto tragga origine da questa *couche* meta-empirica che non appartiene in senso stretto alla sensazione ma che costituisce la matrice genetica del sensibile. È ora possibile comprendere con maggiore chiarezza che la risalita del fondo, nel contesto del pensiero deleuziano, non è altro che l'irr-/er-uzione di questo meta-empirico nella percezione ordinaria, che viene infestata dai dèmoni della differenza.
Questa esperienza del fondo è al contempo *insensibile* – all'esercizio ordinario della sensibilità risulta dissonante, inafferrabile – e *aistheteon*, qualcosa che *deve* e *può*

soltanto essere sentito: si tratta di ciò che riguarda esclusivamente la sensibilità e la fa "nascere al mondo".

In questo suo esercizio particolare– che Deleuze chiama «trascendente» –, la sensibilità non riceve più un "dato" in senso canonico, ma coglie «l'essere *del* sensibile, [...] ciò per cui il dato è dato»[68]. Come illustra Bryant, vi è una sorta di senso interno per ciascuna facoltà, il quale rende conto di come essa sorga ed evolva[69].

Come anticipato in precedenza, è in questo contesto che il pensiero instupidisce e si riscopre impotente, poiché l'*aistheteon* non può «essere a sua volta rimirato mediante altre facoltà»[70]. L'armonia di queste ultime – che permetteva loro di convergere su uno stesso oggetto, poiché il dato della sensazione può anche essere ricordato, immaginato e pensato – è interrotta, infranta, disarticolata dall'ascesa del fondo alla superficie, dal manifestarsi dell'*aistheteon* – ossia, dalla comparsa dell'intensità, della differenza pura all'interno della sensazione.

Deleuze richiama a questo proposito la *Kritik der Urteilskraft*: se nelle prime due *Critiche*, Kant aveva attribuito rispettivamente all'intelletto e alla ragione il compito di organizzare le altre facoltà (il primo con fini teoretico-conoscitivi, la seconda per scopi etico-pratici), nell'*Analitica del sublime* è l'immaginazione a prendere le redini del coordinamento; tuttavia, sotto il regime dell'immaginazione «le diverse facoltà entrano in un accordo che non è più determinato da nessuna di loro, tanto più profondo in quanto non ha più regola»[71]. L'esercizio sregolato delle facoltà è ciò a cui si assiste quando la sensibilità viene meno al patto stipulato con le altre facoltà, quando cessa di comunicare loro qualcosa di comprensibile: l'accordo si trasforma in discordia, la violazione innesca una «catena di forza»[72] in cui «ciascuna [*facoltà*] non comunica all'altra se non la violenza che la pone in presenza della propria differenza e della propria divergenza con tutte le altre»[73]. A esser comunicata – *ratio* irragionevole dell'accordo discordante – è allora la drammatica scoperta di un'incomunicabilità, a cui fa da contrappunto il ritrovamento, per ogni facoltà, della propria intima ragion d'essere. Ciascuna facoltà «spinge l'altra al suo massimo o al suo limite; ma l'altra reagisce spingendo la prima a un'ispirazione che da sola non avrebbe avuto»[74]:

> la sensibilità, costretta [...] a sentire il sentiendum, costringe a sua volta la memoria a ricordarsi del memorandum, di ciò che può essere solo ricordato. E infine, come terzo carattere, la memoria trascendentale costringe a sua volta il pensiero ad afferrare ciò che può essere soltanto pensato, il cogitandum, il *noeteon*, l'Essenza [...][75].

Il *sentiendum*, il *memorandum*, il *cogitandum* svolgono la funzione «di turbare l'anima, di renderla "perplessa", cioè di costringerla a porre un problema»[76]. La scoperta della propria essenza, per ogni facoltà, non coincide con la rivelazione di una verità; avviene piuttosto sotto la forma di una domanda, di un'interrogazione: che cosa significa sentire? che cosa significa ricordare? che cosa significa pensare?

Il trauma che la domanda inaggirabile comporta irrompe negli automatismi incancreniti dell'esercizio ordinario (e ordinato) delle facoltà, contestando che essi rappresentino le uniche vie, le uniche modalità attuabili per la sensibilità, per la memoria, per il pensiero. È a questo punto possibile intravedere la vocazione essenziale del progetto deleuziano, ben riassunto dalle parole di Pierre Montebello: «il paradosso dell'empirismo trascendentale non ha altro significato: rendere conto della genesi intensiva del pensiero in linea con il lavoro di differenza che fa fermentare il mondo, vera genesi inventiva del mondo»[77].

Appare infine evidente come il resoconto trascendentale (in senso deleuziano) delle facoltà rovesci l'Immagine del pensiero e ciò che essa comporta, poiché istituisce un «nuovo rapporto tra pensiero ed esperienza secondo il quale il primo, per innescarsi deve essere spinto da quest'ultima»: l'esercizio del pensiero non può più vantare alcuna spontaneità, alcuna autonomia. Il pensiero «non pensa se non costretto e forzato, davanti a ciò che "dà da pensare"»[78].

## 7. La violenza di un incontro – iniziare a pensare… *di nuovo*

Si è più volte ripetuto, nel corso di questo saggio, che sono specifiche esperienze a fare «del pensiero qualcosa di attivo e affermativo». In questa ultima parte, ci si vorrebbe allora soffermare sulle circostanze in cui il fondo sale in superficie, manifestandosi come contorno irriducibile della sensazione e mettendo la sensibilità in presenza della sua radice incomunicabile – dando così adito a quel susseguirsi di violenze e costrizioni che interrompono l'esercizio ordinario delle facoltà, aboliscono l'Immagine del pensiero e forzano il pensiero a pensare, a *ri*cominciare.

Gli avvenimenti che indicano la «via che conduce a ciò che va pensato»[79] non sono dell'ordine del quotidiano e non possono essere soggetti né a una programmazione scrupolosa, né a una ricerca metodica: una volta rinunciato al volontarismo e alla metodologia insiti nell'Immagine, Deleuze non intende in alcun modo proporre un protocollo di come produrre le circostanze che fanno sorgere il pensiero. Le esperienze entro cui queste circostanze si creano sono – e devono essere, affinché si possa iniziare a pensare per davvero – costitutivamente non programmabili: esse sono infatti il frutto di incontri[80] casuali. È attraverso il concetto di incontro che Deleuze intende scardinare una volta per tutte la possibilità di istituire un percorso predeterminato per indurre la genesi del pensiero.

Il fondo è allora «l'oggetto di un *incontro* fondamentale»[81] e non di una ricerca intrapresa volontariamente – non vi è infatti alcuna ragione per voler trovare qualcosa di cui non si possiede alcuna rappresentazione e che è impossibile da riconoscere. Ma che cos'è allora un incontro, come si dà materialmente?

In *Différence et répétition*, le indicazioni concernenti gli incontri sono piuttosto vaghe, un incontro può avere molteplici referenti materiali e connotazioni emotive: «ciò che

si incontra può essere Socrate, il tempio o il demone, e può essere colto sotto tonalità affettive diverse, quali l'ammirazione, l'amore, l'odio, il dolore»[82].

Ritroviamo però la prima occorrenza del concetto di incontro in *Proust et les signes*, quando Deleuze afferma che il protagonista della *Recherche*, all'inizio del romanzo, non sta cercando alcunché e che sono avvenimenti del tutto casuali (ricordi, interazioni, visioni) a far scaturire in lui il bisogno di indagare su ciò che gli accade. Il primo carattere fondamentale dell'incontro è dunque la *contingenza*: un incontro non può essere organizzato, previsto o scelto. È tuttavia necessario saper apprezzare il carattere accidentale degli incontri e ciò richiede un certo humor[83]: Deleuze individua l'antitesi del gusto divertito dell'imprevisto nell'ironia socratica, la quale provoca, suscita, organizza incontri (d'altronde è noto come la maieutica, metodo socratico per eccellenza, non contempli affatto l'insorgere di risposte inattese, ma, preveda, piuttosto, il parto di quelle verità che gli interlocutori hanno già dentro di sé, in gestazione)[84].

Se il carattere fortuito degli incontri è «la firma della loro autenticità», «il premere delle costrizioni»[85] è l'altro volto della casualità[86]: una volta avvenuto, l'incontro produce conseguenze inevitabili, una violenza che scardina le convinzioni pregresse, i modi di pensare precostituiti. Il pensiero che procede in modo autonomo e volontario – secondo il paradigma fornito dall'Immagine – per Deleuze «arriva soltanto a verità astratte» e i concetti da esso prodotti «non designano altro che possibilità»[87], sono privi di una presa salda sul reale e di quell'urgenza che la realtà esige: al contrario, «ciò che è primo nel pensiero è l'effrazione, la violenza, il nemico, e nulla presuppone la filosofia, tutto muove da una misosofia»[88]. L'incontro esorta allora il pensiero a pensare nella misura in cui lo costringe a porsi un problema, a confrontarsi con qualcosa che esso non aveva né atteso né ricercato e che anzi gli si presenta dinanzi in modo inaspettato, disarticolando le sue abitudini e i suoi automatismi.

Non è affatto necessario, non è per nulla naturale che il pensiero inizi: «non si può contare sul pensiero per installarvi la necessità relativa di ciò che esso pensa, ma viceversa sulla contingenza di un incontro con ciò che costringe a pensare [...]. [...] C'è nel mondo qualcosa che costringe a pensare»[89]. La tesi deleuziana sulla genitalità del pensiero, congiunta al tema dell'incontro, sfocia nell'affermazione che il pensiero risulta dal rapporto – obbligato, inaggirabile – con un'esteriorità, non intesa come il fuori relativo a un soggetto (una sorta di mondo oggettivo), bensì come un dominio di forze che investono e plasmano il pensiero. La genesi del pensiero è in ultima istanza un'eterogenesi[90]: lontano dalle glorie dell'autonomia di Eudosso, il pensiero, per Deleuze, nasce dallo scontro violento con un'alterità che distrugge ogni forma predeterminata e scardina le disposizioni cognitive dell'io.

Quando il soggetto si rispecchia nel fondo, «non vede nulla, non ricorda nulla»[91], alla stregua del ragno a cui Deleuze paragona il narratore della *Recherche*, che «in fondo

alla sua tela si limita a raccogliere la prima vibrazione che si propaga come onda intensiva sul suo corpo»[92].

L'empirismo trascendentale non è una filosofia metodica, il suo progetto consiste piuttosto nell'abolizione dell'idea di metodo. Ciò non vuol dire, tuttavia, che la sua attuazione non esiga però un atteggiamento, una certa postura esistenziale, un'*apertura* che permetta agli incontri di avvenire, senza programmarli, fissarli o prevederli. Si potrebbe forse sostenere, allora, che la costellazione di concetti che su cui si erige l'epistemologia deleuziana (nonché la sua riflessione meta-filosofica) presenti un *côté*, un'implicazione etica che andrebbe indagata ulteriormente.

## Note

1. Cfr. Deleuze 1962, pp. 154-165.

2. Cfr. Deleuze 1964, pp. 87-94.

3. Cfr. Sauvagnargues 2008, p. 38.

4. Deleuze 1968, p. 172.

5. Cfr. Deleuze 1962, p. 159.

6. Bryant 2008 p. 18 [trad. mia].

7. Deleuze 1953, p. 103.

8. Deleuze 1968, p. 170.

9. Deleuze-Guattari 1991, p. 51.

10. Deleuze 1968, p. 170.

11. Counet 2016, §4.

12. Deleuze-Guattari 1991, p. 51.

13. Descartes 1641, pp. 44-46.

14. Ivi, pp. 46-48.

15. Cfr. Deleuze 1962, p. 159.

16. Deleuze 1968, p. 170.

17. Ivi, p. 169 [mod. mia].

18. Ivi, p. 176.

19. Questo argomento richiama implicitamente la celebre tesi bergsoniana, presentata nell'*Essais sur les données immédiates de la conscience*, secondo cui si è innalzato il pensiero spaziale a paradigma del pensiero *tout court*, laddove esso risponde, invero, a bisogni squisitamente pragmatici, mentre è del tutto inadatto all'indagine della realtà da un punto di vista speculativo.

20. Bryant 2008, p. 17 [mod. mia].

21. Deleuze 1968, p. 172.

22. Ivi, p. 173.

23. Polidori 2021, p. 51.

24. Deleuze 1968, p. 172.

25. Ivi, p. 171.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem.*

28. Aarons 2012, p. 4.

29. Cfr. Descartes 1637, p. 104.

30. Artaud 1927.

31. Ivi, p. 77

32. Deleuze 1968, p. 191.

33. Ivi, p. 192.

34. Ivi, pp. 191-192.

35. Ivi, p. 193.

36. Ivi, p. 192.

37. *Ibidem*.

38. Deleuze 1962, p. 161.

39. Deleuze 1968, p. 176.

40. Ivi, p. 177.

41. Questa precisazione può risultare utile alla comprensione ma fuorviante nel contesto della metafisica deleuziana: in essa, il reale è sottratto alla dicotomia soggetto-oggetto, la quale si istanzia soltanto nel momento in cui un soggetto prende le distanze dalla realtà, le si pone dinanzi al fine di conoscerla. L'oggettività non è altro se non un prodotto del trascendentale, qui inteso kantianamente.

42. Ivi, p. 288.

43. *Ibidem*.

44. Ivi, p. 189.

45. Cfr. Leibniz 1765, §54-55.

46. Deleuze 1968, p. 276.

47. Ivi, p. 197.

48. Deleuze 1964, p. 44.

49. Deleuze 1968, p. 197.

50. Ivi, p. 198.

51. All'interno del paradigma filosofico deleuziano, il grado minimo non coincide mai con un nulla, con un'assenza radicale e irrimediabile, poiché costituisce sempre un potenziale in

grado di agire e di produrre effetti. Nel caso specifico che stiamo trattando ora, l'impotenza del pensiero non esprime soltanto una soffocante incapacità di pensare, ma manifesta soprattutto – e questo è l'aspetto a cui Deleuze sembra tenere maggiormente – la necessità di far nascere il pensiero, poiché esso non è già dato, non si pensa da sempre, ma bisogna *iniziare* (e soprattutto *re-iniziare*) di volta in volta a pensare.

52. Deleuze 1968, p. 79.

53. *Ibidem*.

54. *Ibidem*.

55. Ivi, p. 186.

56. Cfr. Kant 1763.

57. Kant 1871, pp. 187-188.

58. Cfr. Barthélemy-Madaule 1966, p. 42.

59. Malgrado la relativa scarsità di riferimenti all'opera di Jean Wahl, Deleuze non manca di riconoscerne i meriti, nonché la forte risonanza con la sua filosofia: «Tutta l'opera di Jean Wahl è una profonda meditazione sulla differenza; sulle possibilità dell'empirismo di esprimerne la natura poetica, libera e selvaggia» (Deleuze 1968, p. 81, nota 19).

60. Wahl 1932, p. 40.

61. Deleuze 1953, p. 105.

62. *Ibidem*.

63. Hume 1739, p. 1249, nota a p. 147 [libro I].

64. Cfr. Kant 1871, p. 78.

65. Wahl 1944, p. 18 [trad. mia]. È interessante sottolineare che anche Henri Bergson, maestro di Wahl, aveva tacciato la rinuncia empirista all'impresa metafisica di «un eccesso di umiltà» (Bergson 1907: p. 7).

66. Wahl 1932, p. 40.

67. Wahl 1953, p. 411 [trad. mia].

68. Deleuze 1968, p. 182.

69. Bryant 2008, p. 98.

70. Deleuze 1968, p. 182.

71. Deleuze 1993, p. 51.

72. Deleuze 1968, p. 184.

73. Ivi, p. 190.

74. Deleuze 1984, p. 51.

75. Ivi, p. 184.

76. Ivi, p. 183.

77. Montebello 2008, p. 104.

78. Vignola 2014, p. 93.

79. Deleuze 1962, p. 164.

80. Il concetto deleuziano di incontro potrebbe esser letto come l'opposto dialettico dell'idea di metodo – laddove quest'ultimo è visto come lo strumento per evitare gli incontri inattesi, scomodi, o per trarsene fuori quando vi si incappa (*ibidem*).

81. Deleuze 1968, p. 182.

82. *Ibidem*.

83. Cfr. Deleuze 1964, p. 215.

84. Ivi, p. 95.

85. Ivi, p. 19.

86. Cfr. Aarons 1012, p. 6.

87. Deleuze 1964, p. 19.

88. Deleuze 1968, p. 182.

89. *Ibidem*.

90. Vignola 2014, p. 90.

91. Deleuze 1964, pp. 166-167.

92. *Ibidem*.

## Bibliografia


- Aarons 2012 = Kieran Aarons, *The Involuntarist Image of Thought*, in François Zourabichvili, *Deleuze. A Philosophy of the Event. Together with the Vocabulary of Deleuze*, a cura di Gregg Lambert e Daniel W. Smith, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 1-18.
- Artaud 1927 = Antonin Artaud, *Correspondance avec Jacques Rivière*, Paris, Éditions de la nouvelle revue française. Trad. it. *Corrispondenza con Jacques Rivière*, in *L'ombelico dei limbi, seguito dalla Corrispondenza con Jacques Rivière*, Milano, MC Edizioni, 2012.
- Barthélemy-Madaule 1966 = Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant. Étude critique de la conception bergsonienne du kantisme suivi par une bibliographie kantienne*, Paris PUF.
- Bergson 1907 = Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, Félix Alcan. Ed. it. a cura di Marinella Acerra, *L'evoluzione creatrice*, Milano, Rizzoli, 2012.
- Bryant 2008 = Levi R. Bryant, *Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Evanston (IL), Northwestern University Press.
- Counet 2016 = Jean-Michel Counet, *Philosopher c'est faire l'idiot. Le Cusain en philigrane dans l'œuvre de Gilles Deleuze*, «Noesis», nn. 26-27, pp. 247-263. DOI: https://doi.org/10.4000/noesis.2700.
- Deleuze 1953 = Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF. Trad. it. di Filippo Domenicali, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2018.
- Deleuze 1962 = Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF. Trad. it. di Fabio Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi, 2020.
- Deleuze 1963 = Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, Paris, PUF
- Deleuze 1964 = Gilles Deleuze, *Marcel Proust et les signes*, Paris, PUF. Trad. it. di Clara Lusignoli e Daniela De Agostini, *Marcel Proust e i segni*, Torino, Einaudi, 2001.
- Deleuze 1968 = Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF. Trad. it. di Giuseppe Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina, 1997.
- Deleuze-Guattari 1991 = Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit. Trad. it. di Angela De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi, 2014.
- Descartes 1637 = *Discours de la méthode*, Leiden, Ian Maire. Ed. it. a cura di Giuseppe De Lucia, Roma, Armando, 1999.
- Deleuze 1993 = Gilles Deleuze, *Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer l'ensable de la philosophie kantienne*, in *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit. Trad. it. di Alberto Panaro, *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, in *Critica e clinica*, Milano, Cortina, 1996, pp. 43-52.
- Descartes 1641 = *Meditationes de prima philosophia*, Paris, Michael Soly. Trad. it. di Antonella Lignani ed Eros Lunani, *Meditazioni metafisiche*, Roma, Armando, 2008.
- Hume 1739 = David Hume, *A Treatise of Human Nature*, London, John Noon. Ed. it. a cura di Paolo Guglielmoni, *Trattato sulla natura umana*, Milano, Bompiani, 2001.
- Kant 1763 = Immanuel Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Trad. it. *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in Angelo

Pupi (a cura di), *Scritti precritici*, Bari, Laterza, 1953.

- Kant 1771 = Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Jeann Friedrich Hartknoch, Riga. Trad. it. di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Bari, Laterza, 2005.
- Leibniz 1765 = Wilhelm Gottfried Leibniz, *Nouveaux essais sur l'intellect humain*. Ed. it. a cura di Salvatore Cariati, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Milano, Bompiani 2012.
- Montebello 2008 = Pierre Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.
- Polidori 2021 = Fabio Polidori, *Intelligenza e pensiero*, «Endoxa», anno VI, n. 50, pp. 49-52.
- Sauvagnargues 2008 = Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendental*, Paris, PUF.
- Vignola 2014 = Paolo Vignola, *La stupida genesi del pensiero. Trascendentale e sintomatologia in G. Deleuze*, «Philosophy Kitchen», anno I, n. 1, pp. 89-110.
- Wahl 1932 = Jean Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Paris, Vrin. Ed. it. a cura di Giulio Piatti, *Verso il concreto. Studi di filosofia contemporanea. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Sesto San Giovanni (MI), Mimesis, 2020.
- Wahl 1944 = Jean Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Neufchâtel, Éditions de la Baconnière.
- Wahl 1953 = Jean Wahl, *Traité de métaphysique*, Paris, Payot, 1957[2].

ARTICOLO

# Dante Alighieri e Teixeira de Pascoaes: A concepção lírica da Poesia de dois realistas do desejo

Sofia A. Carvalho

Proponho uma análise hermenêutica da concepção lírica da poesia de Teixeira de Pascoaes (1877-1952), poeta representativo do alto romantismo português, e de *Vita Nuova* de Dante Alighieri (1265-1321), lido por Auerbach como um criador do romantismo. Respeitando as idiossincrasias autorais, a exegese fundamenta-se num tópico bifurcado que perpassa a legião dos poetas líricos, a saber: a invenção do amor, através da distinção entre «amor amante» e «amor criador», e da figura da mulher amada, Beatriz e Eleonor, respectivamente. Esta distinção permite entender Dante e Pascoaes como dois realistas do desejo e o amor como o protesto mais sério contra a morte.

I propose a hermeneutic analysis of the lyrical conception of the poetry of Teixeira de Pascoaes (1877-1952), a representative poet of high Portuguese romanticism, and of *Vita Nuova* by Dante Alighieri (1265-1321), read by Auerbach as a creator of romanticism. Respecting authorial idiosyncrasies, this exegesis is based on a bifurcated topic that runs through the legion of lyrical poets: the invention of love, through the distinction between «loving love» and «creational love», and the figure of the beloved women, Beatriz and Eleonor, respectively. This distinction allows us to understand Dante and Pascoaes as two realists of desire, and love as the most profound protest against death.

**Parole chiave:** Poesia, alto romantismo, lirismo, saudade, amor, desejo
**Keywords:** Poetry, high romanticism, lyricism, longing, love, desire

**Sommario:** 1. Preâmbulo - 2. A batalha agónica de dois peregrinos de *Amore* - 3. Beatriz e Eleonor: figuras metonímicas do «amor cantado» - 4. Dante e Pascoaes: dois realistas do desejo - 5. Considerações finais

**Peer review**

| | |
|---|---|
| Submitted | 12/11/2024 |
| Accepted | 25/03/2025 |
| Published | 22/04/2025 |

**Open access**

© 2025 | Attribution - Non commercial - Non derivatives (IT)

**Cita come** Sofia A. Carvalho, *Dante Alighieri e Teixeira de Pascoaes: A concepção lírica da Poesia de dois realistas do desejo* in Rivista DILEF - IV, 2024/4 (gennaio-dicembre), pp. 109-130. 10.35948/DILEF/2025.4364

**DOI** 10.35948/DILEF/2025.4364

## 1. Preâmbulo

O voi, che per la via d'Amor passate,
attendete e guardate
s'elli è dolore alcun, quanto 'l mio, grave;
e prego sol ch'audir mi sofferiate,
e poi imaginate
s'io son d'ogni tormento ostale e chiave.
(Dante, *A Vida Nova,* VII)

Quero ser o Infinito e a Eternidade;
Não ser a estrela e ser a claridade;
Ser apenas o Amor, não ser quem ama [...].
(Pascoaes, *As Sombras*)

Ao descrever as disposições afectivas do amor e do ódio no II livro do *Tratado da Natureza Humana*, Hume avança com uma relação entre impressões e ideias que a série de paixões convoca. A primeira paixão, a do amor, comporta um «prazer distinto», cujo apetite é a benevolência; a segunda, a do ódio, produz um «mal-estar distinto»[1], cujo apetite é a cólera. A descrição de Hume é feita a propósito de duas faculdades: a da imaginação e a das paixões. Estas duas faculdades do espírito encontram-se em conexão, embora variem em grau, transição e oposição, conforme a relação, a familiaridade e a semelhança entre as ideias, as impressões e o objecto da paixão.

Ora, segundo Hume, a imaginação transita facilmente de um objecto pequeno para um maior, tal como de um objecto longínquo para um objecto próximo, o que não acontece com as paixões, que encontram nisso grande dificuldade. Esta transição árdua parece dar-se entre aquilo que é imaginado e aquilo que se apresenta aos nossos sentidos, como se existisse uma espécie de dificuldade de retorno da imaginação «em passar do maior para o mais pequeno»[2]. Esta dificuldade assenta na incompatibilidade entre o amor, tal como é cantado pela legião de poetas líricos, e a poética do amor, espécie de curto-circuito na transição entre o longínquo e o próximo. Todavia, se a desproporção for tremenda, tal como acontece em Pascoaes e em Dante, a relação estabelecida acaba por ser suprimida. O que se torna interessante na leitura de Hume, além da hierarquia entre paixões refinadas e grosseiras, é o objecto da paixão não surgir, por si só, como causa das paixões, pois nesse processo dinâmico intervém aquilo a que Hume apelida por «prazeres ou as mágoas da imaginação»[3]. Defendo que este aspecto lírico percorre toda a obra de Pascoaes, cujo gesto precursor se encontra em Virgílio e em *Vita Nuova* de Dante, «um criador do romantismo»[4].

Com efeito, a recepção criativa de Dante na literatura portuguesa dá-se, como justamente sustentado por Rita Marnoto[5], com o *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende. Este gesto coloca Dante como poeta canónico nos séculos procedentes. O acme deste tributo referencial acontece em Portugal no século XIX, com as figuras de

Antero de Quental, que reconhece a grandeza lírica de Dante, Michelangelo, Shakespeare e Camões, mas também com Almeida Garrett e Teófilo Braga, sendo que este último elege Virgílio, Dante e Camões como figuras proeminentes.

Também Pascoaes, leitor atento de Dante[6], se encontra neste filão de reconhecimento do Poeta italiano e, embora a recepção crítica aponte para as relações fecundas entre Dante e Camões[7], torna-se pertinente apurar as relações poéticas entre Dante e Pascoaes, sob o tópico bifurcado que perpassa a legião dos poetas líricos, cujo antepassado é Virgílio, a saber: a invenção do amor, através da distinção entre «amor amante»[8] e «amor criador»[9], e da mulher amada, Beatriz e Eleonor, respectivamente.

## 2. A batalha agónica de dois peregrinos de *Amore*

Pascoaes considera que o «Amor quando se faz paixão» se torna doloroso, «como tudo o que é grande de mais e geme, sob o seu próprio peso»[10]. Este aspecto agónico permite ao Poeta apontar para a existência de um desvio entre o amor sexual e o amor poético, dado o primeiro surgir como uma espécie de armadilha vulgar que encapsula e oprime o segundo. Nesta linha hermenêutica, o inimigo poético do amor é, para Pascoaes, a proximidade, sinónimo de morte e destruição, como o amigo poético é o ausente, o remoto lírico.

O movimento de depuração do amor em Pascoaes encontra-se muito próximo do processo transfigurador descrito e cantado em *Vita Nuova*, obra de relevância para a «biografia interior de Dante»[11], cuja inflexão é «inconfondibilmente quella del discorso elegiaco»[12], o que não deixa de convocar o edifício agostiniano das *Confissões* e das *Retractationes*, como apontado por Carrai[13]. A par disto, e à semelhança do que acontecerá com o sistema dualista e antitético de Pascoaes, Dante permeará o discurso lírico-elegíaco de *Vita Nuova* com a sublimação espiritual e metafísica do Amor, o que conduz Carrai a cotejar a obra de Dante com um dos maiores textos elegíacos da Antiguidade, *Amores* de Ovídio. Note-se, no entanto, que contrariamente a *Amores*, a *Vita Nuova* não é, na verdade, «il libello dell'amore felice – com'erano stati gli *Amores* per Ovidio, bensì quello della sua giovanile infelicità.»[14]

No entanto, e contrariamente a Carrai[15], não creio que a leitura de *Vita Nuova* como emblema da poesia lírica obnubile a narrativa desta obra de Dante. Defendo, assim, que a estrutura alternada (poesia e prosa) de *Vita Nuova* combina magistralmente as duas expressões através da integração do esquema lírico confessional da prosopopeia e o esquema tipológico figural da metalepse, como argutamente apontado por Bartolomei[16], ainda que a propósito da *Commedia*. Note-se, porém, que o recurso desta análise em *Vita Nuova*, obra relevante no *corpus* de Dante, não será despicienda porque ambos os Poetas, Dante e Pascoaes, reconhecem Virgílio como seu divino

precursor, mas também porque *Vita Nuova* surge como o necessário ponto de ignição da *Commedia*, assim:

> A *Vida Nova* é muito mais a necessária fase preliminar do conceito dantesco da realidade, o seu verdadeiro rebento, o prelúdio necessário à *Comédia.* Pois o que Dante era e continua a ser, o poeta cristão da realidade terrena preservada no Além, na perfeição por meio do juízo divino, corresponde àquilo em que ele se transformou na experiência da sua juventude, e a *Vida Nova* é o testemunho dessa transformação[17].

Nesta obra de juvenília, Dante não surge apenas como o artífice da palavra, mas também como crítico do seu poema híbrido, procurando aclarar o que pode ser dito, deixando pistas para o que não pode ser cantado. É Auerbach, na verdade, quem distingue nos poetas provençais o seu carácter diferenciado através de «uma forma suprema de elegância e de moda, um sentimento de pertença, uma aliança secreta de eleitos»[18]. É, pois, esta aliança trans-histórica, condensada no nome *Amore*, que aproxima os dois Poetas aqui convocados e que se encontra expressa, nestes termos: «o amor não é, por princípio, nem prazer nem loucura passional (embora ambas as categorias estejam presentes), mas a finalidade mística da vida nobre, e ao mesmo tempo também a sua condição fundamental e a fonte de inspiração»[19]. Com efeito, a importância de Francisco de Assis para a renovação poética do *Amore* é reconhecida pelo Poeta italiano e, também, pelo Poeta português, que afirma ser Assis uma alma original que se lembra de «Deus só Deus, antes de ser Criador e Criatura, ou antes do Mal e do Bem»[20].

Pois bem: a rubrica *Incipit vita nuova*, sob a qual Dante inscreverá a sua visão, surge ao Poeta como «lo spirito de la vita, lo quale dimora ne la secretissima camera de lo cuore»[21]. Neste momento inaugural, o gesto poético de Dante aponta para o consórcio entre a alma do Poeta, o seu elemento feminino, e o *Amore*, seu mestre pela «per la vertù che li dava la mia imaginazione»[22].

A marca visionária, condensada na descrição desta «maravigliosa visione»[23], comporta duas tonalidades que concedem a toada lírico-elegíaca ao «soave sono»[24] de Dante: a primeira, o temor numinoso provocado pela visão de um senhor de temeroso aspecto; a segunda, a exortação dessa figura numinosa – «*Vide cor tuum*»[25]. Esta exortação traz, no entanto, um gesto de violenta antropofagia: a figura numinosa faz com que Beatriz se alimente de «questa cosa che in mano li ardea»[26], isto é, o coração do poeta: «Poi la svegliava, e d'esto core ardendo/ lei paventosa umilmente pascea»[27]. Segundo Auerbach, as visões de Dante comportam um «tipo de exagero novo», assente na «violência real», que surge quando se pretende «extrair do sentimento o máximo de intensidade» e se tenta «fixá-lo nas mais elevadas regiões da validade objectiva e da derradeira absolutidade»[28].

Ao recordar com temor esta primeira aparição do *Amore*, o Poeta escuta, então, os famosos trovadores daquele tempo e dispõe-se à «l'arte del dire parole per rima». Neste sentido, e porque os nomes são consequências das coisas, Dante elenca «li nomi di sessanta le più belle donne de la cittade ove la mia donna fue posta da l'altissimo sire, e compuosi una pìstola sotto forma di serventese, la quale io non scriverò [...]»[29]. Na verdade, este «melancólico jogo»[30] de enumeração, espécie de gesto evasivo do Poeta, permitirá a Dante cinzelar mais um encontro com a visão remota de Beatriz, desta feita em *Commedia*, aspecto que atesta um «único facto modestíssimo: a cena foi *imaginada* por Dante. Para nós, é muito real; para ele, foi-o menos. (Para ele, a realidade era que primeiro a vida e, depois a morte, lhe haviam arrebatado Beatriz.)»[31].

Neste encadeamento lírico-elegíaco, convém notar que na descrição do soneto VII de *Vita Nuova*, inspirado nos lamentos de Jeremias – «Piangete, amanti, poi che piange Amore»[32] –, os Poetas são descritos como os «fedeli d'Amore»[33], ou seja, aqueles que amam o *Amore*, traço lírico que permite entender o Amor quer como um processo de auto-conhecimento, quer como uma figura que chega ao Poeta como «uma imaginação de Amor»: «àquela Beatriz chamaria Amor»[34]. Neste sentido, pode-se afirmar que a fonte de poesia para Pascoaes e Dante, tão distantes no tempo, quanto próximos na intensidade poética, é o *Amore* entendido, simultânea e paradoxalmente, na sua concepção universal e «subjectivista em alto grau»[35]. A descrição de Beatriz em *Vita Nuova*, resgatada aliás em *Inferno* como aquela que é movida pelo Amor[36] numa evidente reminiscência do *dolce stil novo*[37], a mesma que saúda o poeta, lembra a criação de Eleonor e da Saudade por Pascoaes, descrita como «a virgem sem pecado, a mística pureza, a palidez em flor, uma Primavera só brancura e perfume de açucenas»[38].

Tal como acontece com Beatriz de Dante, a criação de Eleonor, a Musa que nasceu de Pascoaes, «a sua noiva do Além», não é apenas a «inglesinha Leonor» ou a Emília, que conserva a pureza «da sua hora de açucenas»[39], mas o acontecimento que revelou ao Poeta a verdadeira efígie da Saudade. Este acontecimento poético precede todas as coisas, sendo Leonor um seu substituto, já espiritualizado em Eleonor. O caso poético de Pascoaes, Eleonor, assemelha-se, assim, à experiência-acontecimento de Dante, Beatriz, descrita nestes termos:

> Ele tinha visto a figura da perfeição na Terra, que o tinha preenchido e abençoado com a desmesura do seu encantamento: neste caso único e decisivo, ele tinha sentido como visão a unificação da aparição terrena com a eterna imagem originária; nunca mais lhe seria possível contemplar um fenómeno histórico sem avistar imediatamente a perfeição que lhe correspondia, e a distância que o separava dele; [...] o espaço vazio, que persiste continuamente na poesia amorosa provençal entre o mundo poético e o mundo real [...] – este espaço vazio é abolido; cada poema é uma oportunidade autêntica, na qual o acontecimento, no seu aspecto terreno irrepetível, irrecuperável, unido a si mesmo, se

> converte imediatamente em objecto; irrompe da experiência pessoal e avança no sentido do mais universal, recebe dele a sua articulação formada, por assim dizer, como efeito contrário, e aparece agora como visão inalterável do real propriamente dito, da particularidade terrena tal como esta foi preservada, no espelho de um olho intemporal.[40]

A visão de Beatriz, que congrega a tensão entre a «unificação da aparição terrena com a eterna imagem originária», faz com que Dante exorte os «fedeli d'Amore» a chorar, ouvindo a razão do lamento. O espaço privilegiado da escuta abre com um soneto de protesto contra a Morte «villana, di pietà nemica»[41]. Dante percorre, então, «lo cammino de li sospiri»[42], depois de lhe ter sido negada a bem-aventurança da saudação de Beatriz. No entanto, o Poeta é exortado, desta feita por «uno giovane vestito di bianchissime vestimenta»[43], a compor palavras rimadas «quasi un mezzo, sì che tu non parli a lei immediatamente, che non è degno»[44]. É neste sentido que Auerbach sustenta que «o pretexto para um poema de Dante não é tanto um sentimento ou um pensamento, mas antes um acontecimento»[45], que muito raramente descreve um acontecimento real e, por isso, não se esgota na sua descrição empírica.

A suave harmonia da balada XII de *Vita Nuova* torna saliente, porém, a batalha travada na mente e no coração do Poeta, que será vertida em rima e prosa. Com efeito, Auerbach considera que «as tormentas do sentimento fervoroso» em Dante surgem «subordinadas a uma forma sintáctica e métrica fortemente fechada»[46], o que permite cinzelar a imagem de uma «luta trágica» feita através de um jogo de contrastes entre «as verdadeiras fontes da retórica antiga» e o desejo inquieto de uma «ânsia do êxtase e da transfiguração»[47], que não negligencia a «livre efusão lírica»[48].

Esta tensão agónica, condensada e controlada de forma brilhante no soneto «Tutti li miei penser parlan d'Amore»[49], agudiza a complexidade variável que permeia a grandeza de Dante e que importa não harmonizar, como certeiramente indicado por Teresa Bartolomei e João R. Figueiredo no prefácio da obra *In the footsteps of Dante*. Este aspecto agónico torna-se, pois, um elemento constitutivo dos «fedeli d'Amore», que escutam os caminhos estreitos e, não raras vezes, paradoxais do *Amore*, descritos por Dante assim:

> La prima de le quali si è che molte volte io mi dolea, quando a mia memoria movesse la fantasia ad imaginare quale Amore mi facea. La seconda si è che Amore spesse volte di subito m'assalia sì forte, che 'n me non rimanea altro di vita se non un pensero che parlava di questa donna. La terza si è che quando questa battaglia d'Amore mi pugnava così, io mi movea quasi discolorito tutto per vedere questa donna, credendo che mi difendesse la sua veduta da questa battaglia, dimenticando quello che per appropinquare a tanta gentilezza m'addivenia. La quarta si è come cotale veduta non solamente non mi difendea, ma finalmente disconfiggea la mia poca vita.[50]

São estes, pois, os termos da batalha deste peregrino de *Amore*. Este aspecto agónico, que inunda o Poeta de inquietações é, ainda, reforçado no final de *Vita Nuova* através do deleite excessivo sentido pelo Poeta aquando do avistamento de uma «pietosa donna»[51], cuja tez lhe lembrava a de Beatriz. O modo de travar esta batalha traduz-se na composição de mais um soneto, neste caso «L'amaro lagrimar che voi faceste»[52], com a posterior descrição das tribulações do Poeta, que sustenta ter «così più volte combattuto in me medesimo»[53].

No entanto, um poeta forte como Dante não esmorece e, em XVII, dá-se uma viragem significativa impulsionada pelo retomar de matéria nova e pelo grupo de damas que deseja saber qual o fim de tal amor, que decerto será singular e «novissimo»[54]. A canção XIX retoma o excurso visionário de Dante sobre *Amore* e permite ao Poeta «isfogar la mente»[55]. Este gesto poético é altamente significativo para a compreensão do argumento aqui tratado, porquanto o nome *Amore*, ao tornar cativos os seus fiéis, permite que o canto lírico se enlace inextricavelmente com a dor irremediável da sua perda. Por outras palavras, a tensão agónica que preside ao enlaçamento lírico do Amor com a sua perda irremissível concede ao Poeta a possibilidade de rectificar a realidade empírica e abrir um espaço soteriológico em que o pensamento se torna melodia, tal como defendido por Auerbach[56].

## 3. Beatriz e Eleonor: figuras metonímicas do «amor cantado»

A tarefa soteriológica do Amor em Pascoaes cabe apenas à poesia e não à teologia, pois «a verdade revelada e a sua forma poética são uma *única* coisa»[57]. Ainda assim, o ímpeto de rectificação deste mundo em Pascoaes ecoa o gesto poético de Dante em desenhar figuras de anjos[58]. Na verdade, também algo maior habita a obra de Pascoaes, porque «entre duas pessoas que se amam»[59] existe a figura do Amor, a mesma que as separa.

Portanto, tal como sucede em Dante, cantar o amor por uma mulher não significa para Pascoaes ficar restrito ao aspecto feminino e sexual do objecto da paixão, mas antes condensar o Universo na sua figura. Este é o traço distintivo entre uma paixão vulgar, cujo fruto não ultrapassa os limites do visível, e o amor metafísico e universal que gera um mundo espiritual através do desejo em permanente tensão. Assim, a figura abstracta da Mulher permite ao Poeta a contemplação de distâncias infinitas. Neste sentido, o Amor em Pascoaes surge como uma figura anti-natural inventada pela legião dos Poetas Líricos: «E quem vai pela estrada do mundo? É o Amor ou a Esperança desejosa: radiação de Deus, que decai materializada, e volta a Deus, remida pela dor»[60].

Neste encadeamento lírico-elegíaco, a invenção do amor em Pascoaes, que é o desejo em permanente tensão ou insatisfeito, não poderá ser interpretada como uma

doutrina filosófica, menos ainda como uma crença religiosa, mas como um desejo inquieto, cuja saciedade poética não conhece fim, porque o seu fito desenha uma experiência espiritual em que uma «visage de femme a suffi pour inspirer le poète le mépris des vil plaisirs auxquels s'attachent ordinairement les hommes, et le poète lui-même, en tant qu'il n'est qu'un homme»[61]. Contrariamente aos românticos alemães e aos simbolistas que apontam para um desejo espontâneo, Pascoaes revela a sequência sinistra do desejo espontâneo, que mostra a sua dupla faceta através do ódio e da violência. O Poeta revela, assim, a equivalência de todos estes sentimentos que, mudando apenas de direcção, possuem a mesma fonte de energia.

Defendo, então, que Eleonor de Pascoaes é um nome distinto para a mesma descrição de Dante, de seu nome Beatriz, cujo antepassado remonta a Virgílio[62]. Dois nomes que cinzelam duas concepções poéticas que não são nem puramente intelectuais nem anteriores ao pensamento, como defendido por Auerbach a propósito de Dante, mas um acontecimento visionário, cuja realidade não está posta em causa. É assim que a Saudade, a figura do «amor cantado», não irrompe como um sonho, uma imagem ou uma ideia, mas como a figura da Mulher a superar a da fêmea. Esta última, encontra-se circunscrita à realidade *sub specie temporis*. Aquela, enquanto pertença da Poesia, participa da realidade *sub specie temporis*, excedendo-a. Isto mesmo se encontra condensado em *Vita Nuova*, assim:

> Amore e 'l cor gentil sono una cosa,
> sì come il saggio in suo dittare pone,
> e cosè esser l'un sanza l'altro osa
> com'alma razional sanza ragione.
> Falli natura quand'è amorosa,
> Amor per sire e'l cor per sua magione,
> dentro la qual dormendo si riposa
> tal volta poca e tal lunga stagione.
> Bieltate appare in saggia donna pui,
> che piace a gli occhi sì, che dentro al core
> nasce un disio de la cosa piacente;
> e tanto dura talora in costui,
> che fa svegliar lo spirito d'Amore.
> E simil fàce in donna omo valente.[63]

O primeiro verso deste soneto, que se divide em duas partes (acto e potência), como fixado pelo Poeta, aponta para uma metonímia entre «Amore» e «cor». Aquele como «sire», este último como «magione» do «disio de la cosa piacente». No entanto, e a favor do argumento, se se focar a atenção no último verso, que aponta para a redução da potência do acto amoroso reduzido em homem e, depois, em mulher, ver-se-á, numa ligeira torção hermenêutica, que o espírito do *Amore* se fez mulher no Poeta, tornando-o mulher de si mesmo. Este aspecto permite aos poetas (e.g.: Virgílio, Lucano, Horácio, Homero, Ovídio[64], linhagem em que Dante e Pascoaes se

entroncam), pela saudação do *Amore* e, sobretudo, pela sua ausência, serem eles mesmos a figuração do amor criador, dado lhes ser concedida maior licença de falar sobre *Amore* do que aos «prosaicos autores»[65]. Mas recuperem-se as linhas de *Vita Nuova* em que é feita a descrição da saudação do *Amore* e da possibilidade da sua rememoração através da sua ausência, espécie de *acme* da «imersão meditativa» e, simultaneamente, da «quebra do feitiço»[66]:

> Tanto gentile e tanto onesta pare
> la donna mia, quand'ella altrui saluta,
> ch'ogne lingua deven tremando muta,
> e li occhi  no l'ardiscon di guardare.
> Ella si va, sentendosi laudare,
> benignamente d'umiltà vestuta;
> e par che sia una cosa venuta
> Da cielo in terra a miracol mostrare.[67]

Tal como acontece com a figura da Saudade, Dante transforma a visão da amada na «mediadora da suprema misericórdia e do mais elevado conhecimento»[68]. Beatriz surge como um *daimon* que, ao conjugar «um ser humano especial e uma experiência muito pessoal e contingente»[69], activa o caminho soteriológico, que é «o próprio *Amore* que lidera os homens até à visão de Deus»[70] e, por isso, é possível encontrar no *Amore* um duplo de Dante, tal como defendido por Risset[71]. Mas, avistar, ainda, em Beatriz um duplo de Dante e, como certeiramente indicado por Borges a propósito da *Commedia*, ver em Homero, Horácio, Ovídio e Lucano «figurações de Dante»[72]. Aliás, este aspecto é reforçado por Dante, quando o Poeta elenca as razões que o fazem calar a partida de *Amore*, firmando que se o fizesse se tornaria «laudatore di me medesimo»[73]. Ao evocar a leitura de Blanchot, que vê em Beatriz a contra-imagem de Eurídice[74], Franke sustenta que a visão de Beatriz é uma espécie de sombra ou figura a lembrar que Deus não pode ser avistado, pois este último é encarado pelo Poeta como o Estrangeiro, o absolutamente Outro, aspecto que encontra ecos fortes no sistema gnóstico-marcionita de Pascoaes, embora exceda o tópico aqui analisado.

## 4. Dante e Pascoaes: dois realistas do desejo

Tal como defendido ao longo deste excurso, as visões de Beatriz e de Eleonor não se prendem com o objecto reverenciado, o que permite entender Dante e Pascoaes como dois realistas do desejo e não do objecto, mas aclare-se o modo como isso acontece. Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard analisa a estrutura do desejo triangular, o desejo conforme o outro que, ao contrário dos apetites, não possui um objecto predeterminado, exposto assim a propósito da obra de Cervantes:

> A paixão cavaleiresca define um desejo segundo o *Outro* que se opõe ao desejo segundo *Ele Próprio*, que a maioria de nós se gaba de sentir. D. Quixote e Sancho vão buscar ao *Outro* os seus desejos, num movimento tão fundamental, tão original, que eles o confundem perfeitamente com a vontade de ser *Ele Próprio*.[75]

Este esquema do desejo triangular agrupa as obras romanescas em duas categorias fundamentais: a «mediação externa» em que o herói do romance venera o seu modelo abertamente; a «mediação interna» em que o herói dissimula o seu «projecto de imitação»[76]. Dir-se-ia, juntamente com Girard que o afirma sobre Dante, que Pascoaes acedeu, por um lado, à «*verdade romanesca*», que condena os amantes do desejo espontâneo ao revelar o desejo mimético, e, por outro, rejeita a «*mentira romântica*»[77], que assenta na autenticidade do desejo mais fraco, o espontâneo. Tal como acontece com Dante, também Pascoaes se torna o denunciador da ilusão que perpassa o desejo espontâneo.

A figura da Saudade surge, assim, como sinal de uma consciência desiludida e, por isso, inundada de uma esperança que a contradiz. A leitura de Auerbach sobre a poesia lírica de Dante parece, assim, ter sido escrita sobre a poesia lírica de Pascoaes:

> A homogeneidade da poesia lírica de juventude de Dante, que é ainda mais clara em outros poemas com motivos mais concretos e mais nítidos, não tem, portanto, um carácter racional, mas visionário; e da mesma maneira que as imagens, de que são feitos os poemas, são invocadas na sua completude real a partir do centro do seu ser, e não no enfileiramento dos seus traços característicos, assim é também o seu efeito; trazem em si forças de irradiação, cobiçam o poder e alcançam-no.[78]

Sendo o amor «a única força revolucionária legítima»[79], e encontrando-se, por isso, numa escala que excede o impulso sexual, o lugar que esta paixão assume no sistema poético de Pascoaes apresenta, na linha de Victor Hugo, uma componente gnosiológica. Porém, o amor não é apenas uma apreensão intelectual, mas, sobretudo, um veículo electivo dos sentimentos superiores da alma, que a Poesia transporta e canta, espécie de *appetitus rationalis* convertido em *substantie separatae*, como lembra Auerbach a propósito de Dante.

Na verdade, em Pascoaes, o amor carnal e o amor poético surgem como duas forças distintas, com duas direcções opostas, ainda que gerados pelo mesmo impulso: «o amor nasce da morte, como protesto contra a ela»[80]. Assim, o primeiro, o amor carnal, sendo de natureza inconstante, animal e biológica, desenha uma curva que se perpetua, por um lado, na gestação dos filhos e, por outro, na satisfação do desejo, matando-o, mas ainda assim iludindo a morte. O segundo, o amor poético, de natureza metafísica, desenha-se pela curva sonora da lira, em clara sinonímia com o que Pascoaes entende por poesia lírica, pois ilude a morte através da concepção de uma obra – «toda a cabeça de poeta é ventre de mulher!»[81]–, em que abundam os seres espirituais, espécie de Reino psíquico da Super-Humanidade que, segundo

Pascoaes, permite resgatar a escrita como o gesto poético de desenhar Anjos, como cantado por Dante.

No poema «Sombra do Amor» de *As Sombras* «aparece o desejo sexual como sendo a própria substância da criatura, o seu dinamismo biológico, a sua arte de ser e amar»[82]. No entanto, Pascoaes reitera que apenas «o desejo insatisfeito não se esteriliza», porque reprimido «intensifica-se até à espiritualização, e gera outros filhos»[83]. A apologia de Pascoaes pela abstinência e pela castidade, por oposição a um mundo sensual e cruel, encontra uma fundação «revolucionária legítima», exposta pelo Poeta nestes termos: «Recorramos à linguagem da abstinência e do bom senso, em defesa da civilização e da poesia. Da abstinência deriva a poesia; e do bom senso a poética»[84].

Se em Pascoaes a fonte da poesia é a abstinência, isto é, o desejo insatisfeito, então, o «desejo satisfeito é cinza», pois a «sensualidade sem castidade arde toda»[85]. Para que a Poesia soe a lira deve estar retesada, tal como acontece com o arco de Apolo: «o desejo em tensão incandescente, eis toda a força mítica do ser»[86]. Esta noção forte de Poesia, enquanto tensão permanente, faz com que a castidade e a abstinência se tornem os elementos continuadores da Poesia: «graças à castidade, o amor perdura; e uma certa fome conserva a saúde»[87]. É nesta linha hermenêutica que Pascoaes, ao considerar a vista como um «acto sensual irresistível!», afirma que aquela está para a sensualidade, tal como a «cegueira é castidade»[88]. Este tipo singular de cegueira conduz o Poeta à visão do Remoto e do Inatingível, contrariamente ao primado da vista e da sensualidade que circunscreve o Poeta aos domínios da proximidade e da morte. Pascoaes vê na invenção poética do Amor, um sentido anti-natural e, por isso, divino e espiritual:

> O amor não é natural; natural é a sensualidade e a crueldade. Basta a sensualidade para que haja vida; mas a vida humana só aparece com o amor. É obra de Jesus a metamorfose da sensualidade em amor, a passagem de cá para lá, a transfiguração e a ascensão.[89]

Se este mundo é, para Pascoaes, o reino da sensualidade e da crueldade, cabe à Poesia rectificar este mundo e ao Poeta transformar a sensualidade em amor ou a morte em vida. Esta concepção recupera, por um lado, a tradição lírica e revela, por outro, uma actividade própria de «todos os tristes solitários que amam e não são amados»[90]. Borges notou certeiramente que «Apaixonar-se é criar uma religião cujo Deus é falível»[91], acrescentando que é incontestável a paixão de Dante por Beatriz, como também o réprobo e a zombaria desta última face ao Poeta, aliás expressos de maneira notável no soneto XIV de *Vita Nuova* [92], e, por isso, conclui: «Beatriz existiu infinitamente para Dante. Dante muito pouco, talvez nada, para Beatriz; todos nós propendemos, por piedade, por veneração, a esquecer essa lamentável desarmonia, para Dante inolvidável»[93].

Também por isso a visão de Eleonor é descrita por Pascoaes como uma materialização não sensual do fantasma da amada, um «amor poético, uma ansiedade de beleza personificada, em que a donzela esconde a fêmea»[94], mas oiça-se o Poeta: «num *eléctrico*, sentada em frente de mim, a Eleonor do *Marânus*, já pressentida na *Minha alma* e na *Elegia do Amor.* Era *Ela,* em presença humana, aquele sonho que enevoou de luz a minha infância, e paira ainda nos longes do meu ser»[95].

Com efeito, Pascoaes admite que a palavra Amor é uma «invenção» dos poetas e, por isso mesmo, o Poeta «adora a Poesia»[96]. Uma invenção, aliás, incompatível com a poética, dado o poeta ser «um faminto de Deus, de Amor, de Eternidade, de todos os divinos fantasmas que pairam sobre o mundo»[97]. Longe do drama vulgar do amor, com as suas sequelas de ciúme e possessão (tal como Dante, também Pascoaes foi vítima e carrasco da paixão nas suas primícias amorosas), importa a Pascoaes as figuras metafísicas e espirituais que perfazem a sua mundividência. O grau de tensão inerente a esta criação comporta a composição de um mundo que se inicia nos antípodas de um mundo cruel e sensual: um mundo poético, que rectifique os excessos através da abstinência.

Assim sendo, a criação da figura da Saudade em Pascoaes não dista da criação da figura da amada patente nos poetas do *dolce stil nuovo* de Dante. Existe, nesta última, através do «feito ético do olhar», uma «saudação» ou «interpelação que intensifica a escala da purificação interior que precede o despertar de *Amore*»[98]. Tendo em conta a têmpera gnóstico-marcionita de Pascoaes, aspecto fundamental do sistema de Pascoaes, que excede o tópico analisado, a figura da Saudade assume, a par disso, a relevância metafísica do Apelo gnóstico, à semelhança do que acontece em Dante, que transforma o efeito ético numa «esperança 'anagógica'»[99] ao firmar «Vede perfettamente ogne salute/ chi la mia donna tra le donne vede»[100]. Em Pascoaes e, anteriormente, em Dante, o objecto poético é inatingível, porque não existe. Porém, a inacessibilidade do objecto torna a Poesia expressão universal e o Poeta num «aspecto novo não revelado» de Deus.

Ciente de que «o murmúrio da água aumenta a sede»[101], Pascoaes sabe que o objecto desejado é apenas um substituto para o objecto que se sabe perdido. Para o Poeta, o perfeito estado amoroso encontra-se na «*presença de saudade*»[102]. Portanto, o objecto desejado surge como uma marca inatingível, residindo aí a sua verdadeira força poética. É este aspecto que faz com que Dante e Pascoaes não se tornem realistas «do objecto», mas dois realistas «do desejo»[103]. O berço e o sepulcro da Musa encontram o seu lugar de eleição na cabeça do Poeta e os desejos, como diria Stendhal, são sempre «de cabeça»[104], aspecto salientado por Dante ao longo de *Vita Nuova*, cujo carácter final se encontra grafado no verso «Era venuta ne la mente mia»[105], passado um ano da partida de Beatriz deste mundo.

A concepção de Eleonor surge, assim, como uma substituição para uma perda, cuja anterioridade nasce com a poesia lírica. Ao contrário do «amor amante», fruto do desejo carnal que quer «a face que se beija, o corpo que se abraça: – a matéria trágica da morte»[106], a Poesia representa o amor criador. A invenção do amor cantada pela legião de poetas líricos é, assim, o protesto mais sério contra a morte, um protesto em nome da vida e da eternidade. Este aspecto surge reforçado em *Vita Nuova* na canção viúva em que o Poeta descreve as causas pelas quais Beatriz foi levada ao «l'alto cielo», afirmando que «ch'esta vita noiosa/ non era degna di sì gentil cosa»[107]. Este protesto contra a morte e contra este mundo concede aos poetas a força de uma divindade, explicitada por Pascoaes deste modo:

> É a arte de amar que o salva, a ele e a que se prende à sua pessoa. Por isso, o homem quer amar e ser eterno; amar eternamente. Sem este desejo sublime, o Universo não seria mais que uma fantasmagoria banal; um imenso e fúnebre bailado de máscaras vazias. Quem salva o mundo do seu nada é o coração do homem, que sendo mortal, quer amar eternamente. Este querer infinito exaltado numa frágil criatura; esta luz eterna a arder numa lâmpada de barro quebradiço; esta insaciável sede febril de uma água que não existe; esta ansiedade de Deus, num pequenino verme da terra, – eis o milagre e a tragédia: o mais doloroso e inexplicável da Vida, mas também a sua grandeza extraordinária. É o mistério do amor.[108]

A distinção saliente entre o amor sexual e o amor universal dá espaço à «ansiedade de Deus», cujo mote é a castidade e a abstinência. O amor universal, enquanto alavanca que preside ao desejo insatisfeito, coloca o Poeta num estado de permanente tensão, visão dicotómica, aliás, descrita em *O Banquete* entre aqueles que «são fecundos segundo o corpo» e aqueles que «são fecundos segundo a alma»[109].

Ao criar a figura da Saudade, Pascoaes cinzela uma figura compósita e antitética: através da lembrança, o Poeta ordena o caos da natureza e da existência, isto é, cria um «acontecimento melhor do que o real»[110]; através da esperança, reconstrói o aspecto espiritual de uma Poesia anti-natural, porque amorosa e divina. Estes dois movimentos, de natureza abstracta e trans-histórica, compõem a figura dupla e antitética da Saudade.

Assim, a figura da Saudade não só concede ao Poeta um escudo protector contra a volatilidade das paixões, como se torna «a alma da Natureza dentro da alma humana e a alma do homem dentro da alma da Natureza»[111]. Todavia, a Saudade, figura que tem comportado leituras ideológicas estranhas ao sistema poético de Pascoaes, deverá ser entendida como uma forma plástica dúctil e radiante, que não permite leituras etno-geográficas, senão leia-se o que frisa o Poeta em 1919:

> Acabamos de estudar as formas que a Saudade adquiriu desde Virgílio a Frei Agostinho da Cruz; desde o seu nascimento em Roma até à sua divinização na Arrábida. Seria curioso observar também as suas viagens lá por fora, pela França de Rousseau, Victor Hugo e

> Renan; pela Inglaterra de Shelley, Keats, Wordsworth, etc.; pela Alemanha de Novalis e dos Filósofos panteístas.[112]

Neste esquema antitético, a figura da Saudade, que é «o próprio Amor a converter-se na criatura bem amada», transforma a matéria em espírito, pois «só ela cria a imagem espiritual e eterna das cousas»[113]. Esta é a fórmula do desejo insatisfeito em que o remoto é a forma do amor divino, tal como a proximidade a do amor humano. Na mesma linha, Dante considera que a entrada de Beatriz no «secol novo,/ lingua non è che dicer lo sapesse»[114]. No entanto, a tarefa nobre da descrição de Beatriz no reino novo será cumprida e traduzida na sua *Commedia*, espaço poético em que ecoa o misticismo do *dolce stil nuovo* através da figura da amada «transfigurada e transida no êxtase»[115], cinzelada por Dante em *Paraíso*, assim:

> Cosí orai; e quella, sí lontana
> come parea, sorrise e riguardommi;
> poi si tornò l'etterna fontana.[116]

Tal como em Pascoaes a criação da Saudade é também, mas não só, a ferida cicatrizada de um amor não correspondido, também «Dante edificou a melhor obra de toda a literatura para intercalar alguns encontros com a irrecuperável Beatriz»[117]. A Saudade é a Figura do Remoto, sendo espiritualmente a «Esperança criadora» e corporeamente a «Lembrança que perpetua»[118]. A paixão que alimenta a Esperança criadora e a Lembrança perpetuadora é a invenção poética do amor. Este último, entendido como a «matéria-prima do Espírito», «cria a substância imperecível em que a nossa imagem se desenha»[119]. Os elementos que activam esta *metanoia*, ancorada na Saudade, são, por conseguinte, a castidade e a abstinência, dois aspectos contrários do mundo sensual e cruel.

Na linha do seu platonismo anti-platónico, Pascoaes defende que o verdadeiro ser transcendente não é senão a imagem entendida como «uma ampliação da criatura»[120] criada pela Saudade. Por conseguinte, também o «Amor é sombra»[121] e, como sombra, torna-se marca inelutável de uma perda. Portanto, em Pascoaes, a última expressão do Amor, neste processo de «auto-revelação constante»[122], só poderá ser metafísica:

> Arte e religião correspondem-se. Na emoção religiosa há Poesia; na emoção poética há Deus. Nem a emoção é mais do que o espanto, o medo tentador, que em nós provoca a Aparição do Reino Espiritual, a Obra divina e eterna que o Ser construiu sobre a obra de Satan, material e contingente.
> É pelo sentimento religioso que nos elevamos àquela altitude, onde todas as almas se encontram, como que libertas de seus corpos e esquecidas da sua tenebrosa ascendência. [...]
> A atitude duma alma perante outra alma, é sempre religiosa, embora pareçam hostis os corpos que as separam. As palavras que se dizem, são orações, os beijos que se trocam são

> estrelas... [...]
> Compete ao progresso moral, fomentado pelo verdadeiro sentimento religioso, revelar, *exteriorizar*, cada vez mais, esse íntimo e divino estado das almas[123].

A correspondência inicialmente referida por Pascoaes é, no entanto, superada pelo primeiro termo, a Arte ou a Poesia, que excede a Teologia, o que faz com que aquela aglutine esta última, aspecto distintivo do sistema poético de Pascoaes. Neste esquema poético, também a Saudade, ao apresentar uma força constitutiva dupla, se torna a figura precursora da invenção do Amor nas suas duas potências: a da carne e a do espírito. No entanto, o amor espiritual, que já «não é um estado de alma», mas a própria alma na sua actividade, «abrange interiormente o Universo», «eleva-se e confunde-se com Deus»[124], aspectos novos que aproximam Pascoaes do sistema poético de Dante.

## 5. Considerações finais

O desfecho de *Vita Nuova*, enquanto prelúdio necessário de *Commedia*[125], desenha um gesto poético significativo, espécie de espiral ascendente que recupera a primeira visão gloriosa de Beatriz «con quelle vestimenta sanguigne co le quali apparve prima a li occhi»[126]. Tal como acontece com a força constitutiva dupla da Saudade, também Dante pensa em *Amore* através da razão poética, recordando-a, com os olhos do coração.

Ante a cidade enlutada e viúva, por ter sido contaminada pelo lamento da perda irreparável de Beatriz, Dante concebe mais um soneto «ne lo quale io manifestasse ciò che io avea detto fra me medesimo»[127]. A última exortação acústica do Poeta, «*Venite a intender*»[128], que surge como «expressão natural da plenitude de poder do seu espírito»[129], expande o monólogo dos tristes solitários – «piangendo mette in lui, pur sù lo tira»[130] – ao lembrar o leitor da magnitude poética da «Elegia do amor» de Pascoaes, considerada por Pessoa como sendo «um poema de amor metafísico» superior a «'Last Ride Together', de Browning»[131].

É assim que os elementos constitutivos da poesia de Dante – «o carácter de acontecimento da sua representação, o aspecto invocador do seu tom, a unidade visionária da sua composição»[132] –, bem como a criação de uma amada perfilhada por todos os poetas do *dolce stil nuovo*, irrompem como marcas fortes do lirismo de Pascoaes. Aquilo que é perseguido por Dante, isto é, «to state a vision, and no vision of life can be complete which does not include the articulate formulation of life which human minds make»[133], repete-se com Pascoaes, sob aspectos novos, porque variáveis pela dicção e pelo estilo, embora o fundo atmosférico seja o mesmo.

Em suma, através da combinação de elementos lírico-elegíacos exortativos, Dante e Pascoaes surgem como dois aspectos singulares na aventura da tradição lírica, cuja cabeça é Virgílio.

## Note

1. Hume 2001, p. 389.

2. *Ibid.*, p. 405.

3. *Ibid.*, p. 461.

4. Auerbach 2018, p. 143.

5. Marnoto 2023, pp. 243-255.

6. Na Biblioteca Privada de Pascoaes pode encontrar-se a presença de Dante nas seguintes traduções francesa e espanhola: *La Divine Comédie*, *L'Enfer –Le Purgatoire – Le Paradis*, Imprimerie de Lagny, E. Grévin, Ernest Flammarion, Éditeur, 26, Rue Racine, 26, Paris, s.d.; *L'Enfer, poème en XXXIV Chants*, traduit par Rivarol, tome premier, Bibliothèque Nationale Collection des Meilleurs Auteurs Anciens et Modernes, Imprimerie Nouvelle (assoc. ouv.), 11, rue Cadet, A. Mangeot, directeur, Librairie de La Bibliothèque National, passage Montesquieu, rue Montesquieu, près de Palais-Royal, Paris, 1898; *L'Enfer, poème en XXXIV Chants*, traduit par Rivarol, tome second, Bibliothèque Nationale Collection des Meilleurs Auteurs Anciens et Modernes, Imprimerie Nouvelle (assoc. ouv.), 11, rue Cadet, A. Mangeot, directeur, Librairie de La Bibliothèque National, Passage Montesquieu, rue Montesquieu, près de Palais-Royal, Paris, 1897; *Dante,* traductores Enrique Alzamora, Adolfo Bonilla y San Martín, Carolina Coronado, Juan Luis Estelrich, Manuel Machado, Fernando Maristany, Arturo Masriera, Manuel Milá y Fontanals, José Luis Pons y Gallarza, Antonio Rubió y Lluch, Luis Carlos Viada y Lluch, 4.000, In *Las Mejores Poesías (Líricas) de los Mejores Poetas XII*, Col. «Biblioteca Obras poéticas», desenho da capa por Arturo Ballester, Imprenta la Polígrafa, Balmes, 54, Barcelona, apoderado general en Sud-América Jose Blaya, Formosa, 463, Buenos Aires, Editorial Cervantes, Rambla de Cataluña, 72, Barcelona, s.d.

7. Sobre este tópico tornam-se imprescindíveis as leituras de Isabel Almeida «Dante in the Century of Camões», pp. 179-202 e de João R. Figueiredo «Dante and Camões: Epic and the Portrayal of Humanity», pp. 203-213, dois ensaios que compõem a obra *In the footsteps of Dante, Crossroads of European Humanism.* Edited By Teresa Bartolomei and João R. Figueiredo, Berlin/Boston, De Gruyter.

8. Pascoaes, 1987a, p. 99.

9. *Ibid.*, p. 182.

10. Pascoaes 1999, p. 91.

11. Auerbach 2018, p. 80.

12. Carrai 2006, p. 22.

13. *Ibid.*, p. 11.

14. Cf. *Ibid.*, p. 41.

15. Cf. *Ibid.*, p. 43.

16. Bartolomei 2023, pp. 112-115.

17. Auerbach 2018, p. 83.

18. *Ibid.*, p. 33.

19. *Ibid.*, p. 34.

20. Pascoaes 1954, p. 37.

21. Dante, *A Vida Nova*, II.

22. *Ibid.*.

23. *Ibid.*, III.

24. *Ibid.*.

25. *Ibid.*.

26. *Ibid.*.

27. *Ibid.*.

28. Auerbach 2018, pp. 58-59.

29. Dante, *A Vida Nova*, VI.

30. Borges 1984, p. 90.

31. *Ibid.*, p. 94.

32. Dante, *A Vida Nova*, VIII.

33. *Ibid.,* VII.

34. Dante, *A Vida Nova*, XXIV.

35. Auerbach 2018, p. 37.

36. Dante, A *Divina Comédia,* Inferno, II, 72.

37. Cf. Carvalho 2023, p. 261. A este propósito, Risset sustenta que o Amor do *dolce stil nuovo* se define, à semelhança do que acontece no *Tractatus de Amore* de André le Chapelain, como uma «cogitation immodérée», isto é, «l'amour, comme activité intérieur, ne signifie pas la simple mise en place d'une fantasmatique mais – reprenant ce qu'était la poésie pour les premiers troubadours – *sévère exercice mental.*» (Risset 1982, p. 30).

38. Pascoaes 1987b, p. 100.

39. *Ibid.*

40. Auerbach 2018, p. 88.

41. Dante, *A Vida Nova*, VIII.

42. *Ibid.*, X.

43. *Ibid.*, XII.

44. *Ibid.*.

45. Auerbach 2018, p. 56.

46. *Ibid.*, p. 63.

47. *Ibid.*, p. 88.

48. *Ibid.*, p. 64.

49. Dante, *A Vida Nova*, XIII.

50. *Ibid.*, XVI. Note-se, porém, que Dante, já antes, esboçara quatro dos contornos deste combate que «ingombrassero più lo riposo de la vita», assim: «L'uno de li quali era questo: buona è la signoria d'Amore, però che trae lo intendimento del suo fedele da tutte le vili cose. L'altro era questo: non buona è la signoria d'Amore, però che quanto lo suo fedele più li porta, tanto più gravi e dolorosi punti li conviene passare. L'altro era questo: lo nome d'Amore è si dolce a udire, che impossibile mi pare che la sua propria operazione sia ne le più cose altro che dolce, con ciò sia cosa che li nomi sèguitino le nominate cose, sì come è scritto: *Nomina sunt consequentia rerum*. Lo quarto era questo: la donna per cui Amore ti stringe così, non è come l'altre donne, che leggeramente si muova dal suo cuore.» (Dante, *A Vida Nova*, XIII)

51. *Ibid.*, XXXVI.

52. *Ibid.*, XXXVII.

53. *Ibid.*, XXXVIII.

54. *Ibid.*, XVIII.

55. *Ibid.*, XIX.

56. Auerbach 2018, p. 52.

57. *Ibid.*, p. 129.

58. Cf. Dante, *A Vida Nova*, XXXIV.

59. Pascoaes 1987b, p. 123.

60. Pascoaes 1987a, p. 105.

61. Gilson 1951, p. 49.

62. Em *Purgatório* XXX, Dante afirma que para salvar se confiou a Virgílio, seu mestre. Assim acontece com Pascoaes que em *Verbo Escuro* afirma ser Virgílio «o nosso grande antepassado, o espírito *moderno* da Antiguidade.» (Pascoaes 1999, p. 117).

63. Dante, *A Vida Nova*, XX.

64. *Ibid.*, XXV.

65. *Ibid.*.

66. Auerbach 2018, p. 45.

67. Dante, *A Vida Nova*, XXVI.

68. Auerbach 2018, p. 45.

69. *Ibid.*, p. 128.

70. *Ibid.*, p. 129.

71. Cf. Risset 1982, p. 34.

72. Borges 1984, p. 28.

73. Dante, *A Vida Nova*, XXVIII.

74. Cf. Franke 2012, pp. 89-94. A análise de Franke, feita à luz da teoria de Blanchot, comporta uma leitura inovadora sobre o grau de transgressão constitutiva da obra de Dante. No entanto, e no que concerne à visão do cristianismo em Dante, Franke tenta apaziguar a tensão inerente ao sistema de Dante através de uma leitura que, ao convocar Mestre Eckhart, Giordano Bruno e Nicolau de Cusa (cf. pp. 126-127), aponta para uma *coincidentia oppositorum*. Defendo que uma das marcas singulares do Poeta italiano é, justamente, a força tensional, por vezes, estirada até ao paradoxo, aspecto defendido pelo próprio Poeta em *Vita Nuova,* através das batalhas aí descritas, e reforçado pela interpretação de Auerbach do mestre florentino. Aliás, Borges, a propósito do episódio de Ugolino (Dante, *Inferno*, XXXIII), «uma das raras falsidades que a *Comédia* admite», considera que Dante não quer que pensemos que o seu Ugolino comeu a carne dos seus filhos, mas que disso suspeitemos, dado a «incerteza» fazer parte do seu «desígnio» (Borges 1984, p. 34).

75. Girard 2019, p. 7.

76. *Ibid.*, p. 12.

77. *Ibid.*, p. xi.

78. Auerbach 2018, p. 59.

79. Pascoaes 1988, p.  197.

80. Pascoaes 1978, p. 218.

81. Pascoaes 1993, p. 172.

82. *Ibid.*, p. 51.

83. *Ibid.*, p. 52.

84. *Ibid.*, p. 88.

85. *Ibid.*, p. 102.

86. *Ibid.*

87. *Ibid.*

88. *Ibid.*, p. 79.

89. Pascoaes 1994, p. 138.

90. Pascoaes 2001, p. 132.

91. Borges 1984, p. 84.

92. Cf. Dante, *A Vida Nova,* XIV.

93. Borges 1984, p. 85.

94. Pascoaes 1978, p. 218.

95. *Ibid.*, p. 183.

96. *Ibid.*, p. 157.

97. *Ibid.*, p. 158.

98. Auerbach 2018, p. 47.

99. *Ibid.*, p. 48.

100. Dante, *A Vida Nova*, XXVI.

101. Pascoaes 1999, p. 83.

102. *Ibid.*, p. 84.

103. Girard 2019, p. 72.

104. Stendhal *apud* Girard 2019, p. 19.

105. Dante, *A Vida Nova,* XXXIV.

106. Pascoaes 1987a, p. 99.

107. Dante, *A Vida Nova*, XXXI.

108. Pascoaes 1987a, p. 182.

109. Platão 1998, 80.

110. Auerbach 2018, p. 14.

111. Pascoaes 1988, p. 25.

112. Pascoaes 1987a, p. 183.

113. *Ibid.*, 75.

114. Dante, *A Vida Nova*, XXXI.

115. Auerbach 2018, p. 89.

116. Dante, A *Divina Comédia*, XXXI, 91-93.

117. Borges 1984, p. 90.

118. Pascoaes 1987a, p. 99.

119. *Ibid.*.

120. *Ibid.*, 75.

121. Pascoaes 1999, p. 108.

122. Pascoaes 1987b, p. 6.

123. Pascoaes 1988, p. 88.

124. Pascoaes 1987a, p. 183.

125. No último andamento poético de *Vida Nova*, XLII, depois de uma «mirabile visione», Dante promete ao leitor dizer de Beatriz «quello che mai non fue detto d'alcuna», caso a sua vida dure ainda alguns anos.

126. Dante, *A Vida Nova*, XXXIX.

127. *Ibid.*, XL.

128. *Ibid.*, XLI.

129. Auerbach 2018, p. 49.

130. *Dante, A Vida Nova*, XLI.

131. Pessoa 1980, pp. 192-193.

132. *Ibid.*, p. 61.

133. Eliot 1980, p. 242.

## Bibliografia


- Auerbach 2018 = Erich Auerbach, *Dante, Poeta do Mundo Terreno,* tradução de Bruno C. Duarte, Lisboa, Imprensa da Universidade de Lisboa.
- Borges 1984 = Jorge Luis Borges, *Nove ensaios dantescos*, Lisboa, Editorial Presença.
- Carrai 2006 = Stefano Carrai, *Dante elegiaco, una chiave di lettura per la Vita nova*, Firenze, Leo S. Olschki Editore.
- Carvalho 2023 = Jorge Vaz de Carvalho, «Dante: Poetry and Translation», *In the footsteps of Dante, Crossroads of European Humanism,* edited By Teresa Bartolomei and João R. Figueiredo, Berlin/Boston, De Gruyter.
- Dante 1996 = Dante Alighieri, A *Divina Comédia*, edição bilingue em italiano e português, tradução de Vasco Graça Moura, 2.ª edição, Venda Nova, Bertrand.
- Dante 2010 = Dante Alighieri, *Vida Nova*, Tradução, introdução e notas de Jorge Vaz de Carvalho, Lisboa, Relógio D'Água.
- Dante 2021 = Dante Alighieri, *A Vida Nova*, edição bilingue em italiano e português, tradução e prefácio de Vasco Graça Moura, Lisboa, Quetzal.
- Eliot 1980 = T. S. Eliot, *The Sacred Wood, Essays on Poetry and Criticism*, London and New York, Methuen.
- Franke 2012 = William Franke, *Dante and the Sense of Transgression, 'The Trespass of the Sign'*, London/ New York, Bloomsbury Academic.
- Gilson 1951 = Étienne Gilson, *L'École des Muses*, essais d'Art et de Philosophie, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Girard 2019 = René Girard, *Mentira Romântica e Verdade Romanesca,* Lisboa, Imprensa da Universidade de Lisboa.
- Hume 2001 = David Hume, *Tratado da Natureza Humana,* tradução de Serafim da Silva Fontes, prefácio e revisão técnica da tradução João Paulo Monteiro, Lisboa, Serviço de Educação e Bolsa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Marnoto 2023 = Rita Marnoto, «Dante in Portugal: An Ethereal Gaze», *In the footsteps of Dante, Crossroads of European Humanism,* edited By Teresa Bartolomei and João R. Figueiredo, Berlin/Boston, De Gruyter.
- Pascoaes 1924 = Teixeira de Pascoaes, *Elegia do Amor,* Lisboa, D. Manuel de Castro e Guilherme de Faria, Editores.
- Pascoaes 1954 = Teixeira de Pascoaes, *A minha cartilha,* Figueira da Foz, Tipografia Cruz & Cardoso.
- Pascoaes 1978 = Teixeira de Pascoaes, *Uma Fábula (o Advogado e o Poeta),* Porto, Brasília Editora.
- Pascoaes 1987a = Teixeira de Pascoaes, *Os Poetas Lusíadas,* introdução intitulada «Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes por Joaquim de Carvalho reflectidas por Mário Cesariny», Lisboa, Assírio & Alvim.
- Pascoaes 1987b = Teixeira de Pascoaes, *O Bailado*, introdução de Alfredo Margarido, Lisboa, Assírio & Alvim.

- Pascoaes 1988 = Teixeira de Pascoaes, *A Saudade e o Saudosismo (dispersos e opúsculos),* compilação, introdução, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim.
- Pascoaes 1993 = Teixeira de Pascoaes, *O Homem Universal e Outros Escritos,* fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, marginália Ramos de Almeida. Lisboa, Assírio & Alvim.
- Pascoaes 1994 = Teixeira de Pascoaes, *A Beira (Num Relâmpago)/ Duplo Passeio,* introdução de António Mega Ferreira, Lisboa, Assírio & Alvim.
- Pascoaes 1996 = Teixeira de Pascoaes, *As Sombras/ À Ventura /Jesus e Pã*, introdução de Gil de Carvalho, Lisboa, Assírio & Alvim.
- Pascoaes 1999 = Teixeira de Pascoaes, *Senhora da Noite/ Verbo Escuro,* apresentação de Mário Garcia, Lisboa, Assírio & Alvim.
- Pascoaes 2001 = Teixeira de Pascoaes, *Livro de Memórias,* prefácio de António Cândido Franco, Lisboa, Assírio & Alvim.
- Pascoaes 2004 = Teixeira de Pascoaes, *Ensaios de Exegese Literária e Vária Escrita (Opúsculos e Dispersos),* compilação, apresentação e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim.
- Platão 1998 = Platão, *O Banquete*, Tradução, introdução e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, assistente da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Clássicos Gregos e Latinos, Lisboa, Edições 70.
- Risset 1982 = Jacqueline Risset, *Dante écrivain ou l'intelletto d'amore*, Paris, Éditions du Seuil.

ARTICOLO

# Fraterno rimpianto: Gadda e Pasolini

Giorgio Ricciarelli

Il saggio si concentra sulle ripercussioni che Gadda e Pasolini hanno subito a causa della perdita dei loro rispettivi fratelli. Questi due lutti hanno segnato i due autori nello spirito e nella loro produzione letteraria.

*The essay focuses on the repercussions Gadda and Pasolini suffered from the loss of their respective brothers. These two bereavements marked the two authors in spirit and in their literary production.*

**Parole chiave:** Gadda, Pasolini, Enrico, Guido
**Keywords:** Gadda, Pasolini, Enrico, Guido

**Sommario:**

**Peer review**

| | |
|---|---|
| Submitted | 05/10/2024 |
| Accepted | 18/02/2025 |
| Published | 18/03/2025 |

**Open access**

© 2025 | Attribution - Non commercial - Non derivatives (IT)

**Cita come** Giorgio Ricciarelli, *Fraterno rimpianto: Gadda e Pasolini* in Rivista DILEF - IV, 2024/4 (gennaio-dicembre), pp. 131-156. 10.35948/DILEF/2025.4362

**DOI** 10.35948/DILEF/2025.4362

> Tremendo legame aver avuto la vita nelle medesime viscere, da una madre sventurata, da un padre infelice. Perciò, anima mia, volenterosamente prendi parte alle sventure di chi volere non può più; viva per chi è morto il cuore ove pulsa ugual sangue[1]. - Antigone all'Araldo.

Le vite di Gadda e Pasolini sono purtroppo accomunate da un terribile lutto che entrambi vissero durante la loro gioventù; i due scrittori persero il proprio fratello minore in circostanze drammatiche e, nel caso di Guido Pasolini, mai completamente chiarite. Gadda, stravolto dal lacerante dolore e desideroso di mantenere un'immagine immacolata d'Enrico, non volle mai sapere i dettagli dell'incidente a causa del quale il fratello era morto e si accontentò della versione ufficiale, mentre Pasolini fu costretto ad accettare svariate versioni spesso frutto di compromessi politici.

Enrico Gadda e Guidalberto Pasolini morirono rispettivamente nel primo e nel secondo conflitto mondiale: il Gadda giovane, bello e sorridente fu vittima di un incidente aereo successivo ad una missione di scorta, il più giovane dei Pasolini, chiamato dai suoi compagni partigiani con il nome di battaglia di Ermes, fu una delle vittime dell'eccidio di Porzûs, perpetrato da un gruppo partigiano facente parte delle Brigate Garibaldi. Gadda e Pasolini, ritrovatisi da soli, senza più l'appoggio dei rispettivi fratelli, dovettero sostenere le famiglie sia finanziariamente che emotivamente.

L'eco di queste premature e drammatiche perdite si ripercosse certamente su tutta la vita degli scrittori e su quella dei loro parenti; ne condizionò pesantemente sia la biografia che la bibliografia. Il supporto concesso loro dalla letteratura riuscì solo in parte a tamponare le loro ferite: sia Gadda che Pasolini ricordarono per tutta la vita i due fratelli scomparsi; il loro ricordo sembra essere indelebile, ma anche fonte di continuo dolore e di rimorso.

Si tratta ovviamente dell'afflizione dei sopravvissuti, di coloro che non si sentono meritevoli di esser ancora in vita, che ritengono soprattutto di non aver combattuto abbastanza e che vorrebbero – più o meno inconsciamente - sostituirsi ai fratelli caduti.

Gadda e Pasolini per tutta la vita testimoniano ideali per cui pensano di non aver mai abbastanza lottato. Se infatti le vicende di Gadda durante la prima guerra mondiale sono celebri, certo non si può dire lo stesso per quelle pasoliniane nel contesto della fase finale della seconda guerra mondiale. Lo scrittore friulano nella sua gioventù partecipò solo marginalmente alla resistenza armata; dopo essere stato catturato, decise infatti di affrontare il morente regime solo con le armi offertegli dalla cultura;

in un passo di *Pasolini, una vita* Nico Naldini ci riassume in poche righe la breve avventura militare vissuta dal poeta friulano:

> Il primo settembre [Pasolini] è a Pisa per la prima chiamata alle armi. Col grado di caporale maggiore frequenta il corso Allievi Ufficiali di completamento. L'8 settembre lo sorprende a Livorno, dove il suo reparto, dopo una resistenza appena accennata contro i tedeschi, viene catturato. «Eccomi là: in fondo alla scarpata, vestito da soldato. Intorno a me c'è la mia compagnia [...] Io sono terrorizzato, letteralmente. Ho paura della morte. Una paura che mi stringe talmente le viscere che non so proprio come faccio a nasconderla.» Durante il trambusto di un mitragliamento aereo si butta in un fosso assieme a un compagno, nascondendosi finché la fila dei prigionieri riprende la marcia e loro possono darsi alla fuga nella direzione opposta. [...] «Fu quello il mio unico contatto fisico con la guerra, con una guerra che poi non si fece o meglio si fece in altra forma».[2]

I fratelli minori, avendo perso le loro giovani vite in nome di quegli ideali di cui i maggiori dichiaravano di farsi promotori (i valori risorgimentali, nel caso di Gadda, quegli antifascisti, nel caso di Pasolini), si tramutarono in modelli irraggiungibili: Enrico incarna infatti la tipologia di eroe temerario e d'azione che Gadda aveva sempre desiderato d'essere nei suoi sogni d'infanzia; d'altro canto Guido viene sempre visto da Pasolini alla stregua di un martire, di un ragazzo eroico che si è offerto come vittima sacrificale in nome di alti ideali; basti pensare al Corus in morte di Guido (Còrus in muart di Guido), in cui vengono rappresentati tutto il disinteressato eroismo del giovane e lo struggente dolore provato dai suoi cari:

> [versione tradotta in italiano nel Meridiano] [...] Potevi salvarti ma tu sei tornato lassù, camminando. Tua madre, tuo padre, tuo fratello, lontani con tutto il tuo passato e la tua vita infinita, quel giorno non sapevano che qualcosa di grande più di loro ti chiamava, con il tuo cuore innocente.[3]

Stravolto da un lutto che non lo ha mai abbandonato per tutta la sua esistenza, anche Gadda tentò di trovare un senso alla morte dell'adorato fratello Enrico, appellandosi agli ideali che il primo conflitto avrebbe dovuto concretizzare. Infatti ogni singola morte, anche la più crudele ed insensata, può trovare un senso se osservata dalla prospettiva della "grande storia", là dove si intravedano giustificazioni più alte:

> [...] il suo fratello più giovane, Enrico, era caduto in combattimento e Gadda si sentiva come un inutile fantasma nella desolata casa milanese [...].
>
> Qual è, mezzo secolo dopo, in questi giorni che festeggiano il cinquantenario della vittoria, il significato di quella guerra per uno scrittore maturo, sanguigno come Gadda? «Il tempo è trascorso in un ribollire» mi dice. «Con quello che è accaduto dopo, lo sterminio degli ebrei, i campi di eliminazione, la bomba atomica, dovrei dire che la guerra del '15 non lascia traccia nella storia del mondo. In realtà quella guerra atroce che ci trovò impreparati sia dal punto di vista tecnico, sia da quello psicologico, ebbe un significato profondo perché favorì l'unificazione morale degli italiani mancata in cinquant'anni di regno».[4]

La morte dei fratelli minori produsse certamente a livello emotivo degli sconvolgimenti radicali che si ripercossero sui nostri scrittori. Non è qui necessario ricordare quanto la volontà autodistruttiva sia marcata in tutta la produzione pasoliniana, palese riflesso del rimorso del sopravvissuto; né tanto meno risulta difficile capire come la morte di Enrico sia stata una delle svariate concause per cui Gadda si definì "un romantico preso a calci dal destino"[5].

La guerra è purtroppo da sempre la più triste cassa di risonanza dei sentimenti umani.

La fitta corrispondenza tra i Gadda durante il primo conflitto mondiale è una preziosa testimonianza per mezzo della quale possiamo non solo rivivere la storia vissuta dai suoi diretti protagonisti, ma anche - cosa parimenti interessante – dedurre e delineare la rete d'affetti che legava i membri di questa sfortunata famiglia.

Leggendo le tante lettere che ruotano attorno ad Enrico, possiamo ipotizzare qualcosa non solo sulla sua stessa personalità, ma anche molto sull'ascendente che egli sicuramente esercitava su Carlo Emilio e sugli altri parenti. Sebbene fossero entrambi convinti interventisti, Enrico precedette il fratello maggiore sul fronte arruolandosi come volontario nel 5° Reggimento Alpini. Le sue imprese iniziarono a trovare un'eco ammirata tra i parenti e gli amici di famiglia, quando Gadda ancora si dedicava al suo periodo d'addestramento. Enrico, spinto forse (almeno agli inizi) dal desiderio di non alimentare le ansie materne, e al contempo anche da un certa teatralità senz'alcun dubbio insita nel suo animo, in alcune lettere dimostra di possedere la scanzonata temerarietà caratteristica delle tipologie virili dei suoi tempi e spesso indora i suoi resoconti con svariati dettagli gustosi: la guerra raccontata da lui presenta dei tratti eroici ed ardimentosi, a volte accade addirittura che si lamenti dell'inazione a cui lui e i suoi uomini vengono obbligati, altre volte racconta di occasioni in cui si trova faccia a faccia con personaggi od eventi unici:

> [Enrico a Gadda, 26 agosto 1915] Ti scrivo dalla tavola di un buon ristorante, unito al Grand Hôtel Bagni Nuovi, ove siamo accantonati.[...] Al Grand Hôtel è alloggiato lo Stato Maggiore: due giorni fa venne e si fermò una notte, S.M. Il Re. Come vedi mi circonda gente non del tutto trascurabile, e che mi pone qualche soggezione: il formidabile appetito, e il disastroso stato del mio vestiario mi costringeranno forse a disturbar di nuovo la mamma [...] Vorrei ancora sapere se ti giunse quel pacco che ti mandai domenica 22 a Edolo contenente 2 pezzi granata 105, una spoletta idem, e la mia posta. Ci tengo parecchio, specialmente al più gran bossolo, che cadde e sfasciò la tenda mia vicina ferendo un mio compagno di plotone. – Se puoi cerca di farle arrivare a casa –.[6]

Enrico è ben consapevole dell'entusiasmo con cui i suoi resoconti di guerra sono accolti dagli amici e dai parenti: infatti nella lettera successiva Gadda non solo assicura di avere delle lire disponibili per le spese necessarie al fratello, ma afferma pure di aver fatto tutto il possibile per far sì che i trofei di guerra d'Enrico (denominati da Gadda stesso come "i sacri cimeli di quest'anno fortunato") arrivino

sani e salvi a casa[7]. Nello stralcio della lettera appena citata constatiamo un'altra caratteristica tipica del Gadda minor: egli, a differenza di C. E., non si fa mai scrupoli a chieder aiuto alle sostanze dei parenti; se agli inizi tali richieste appaiono più che comprensibili (una delle prime fu un appello alle signore di Galliano, affinché inviassero delle calze di lana al plotone terribilmente sprovvisto[8]), con il passar del tempo Enrico cominciò a farne anche per l'acquisto di beni che appaiono ben poco indispensabili[9]. Tale tendenza lo portò addirittura ad accumulare presto alcuni debiti:

> Il 27 ottobre [1915 (quindi agli inizi della guerra)] Clara riceve da Enrico, che si dichiara astretto dal bisogno («Oltretutto non ho che gran debiti: spero che presto arriveranno i denari che chiesi per espresso alla mamma»), una cospicua lista di oggetti che le chiede di far trovar pronti in caso di una sua sosta a Milano (AL, I/B-24-44). E sempre il 27 Adele annuncia a Gadda: «Chiede un vaglia telegrafico per uso già consunto e per nuovi bisogni. - Al vaglia di ieri di £. 20 aggiungo oggi uno di £. 50 sperando che per qualche tempo gli possa bastare» (CEG.I.289.86): cfr. GGP, p.482.[10]

> [Clara a Gadda, 18 ottobre 1916] Enrico è qui con me, egli pure intento a scriverti. Sta bene, ma è un po' scoraggiato perché non ha soldi in tasca, ed io non lo posso più aiutare, perché delle 30 lire che mi ha lasciato la mamma, non mi rimangono che £. 2. Ho dovuto fare qualche spesa anche per la casa; tuttavia io potrei scusare fino alla fine del mese, quando me li manda la mamma. Ma Enrico?[11]

Gadda d'altra parte, eternamente preoccupato sia per la salute del fratello che per le finanze di casa, dimostra di essere abbastanza sollecito nei confronti di entrambe ed invia dal fronte quanto più denaro possibile. Spesso Carlo Emilio si accontentava infatti dello stretto indispensabile, pur di aiutare i parenti bisognosi; una dimostrazione eclatante è riscontrabile in una lettera datata 6 ottobre 1915, indirizzata proprio ad Enrico. In essa leggiamo come Gadda, pur di inviare dei soldi al fratello, si era privato dell'acquisto di un sacco a pelo, per comprare invece delle più economiche pelli con cui ne improvvisò uno[12]. Gadda non si lamentava mai direttamente delle spese del fratello, anzi, sovente le appoggiava e le giustificava come ovvie per un soldato dagli atteggiamenti dannunziani quale Enrico: le volte in cui tentò di frenare le tendenze dispendiose del fratello si mosse molto timidamente: ne è perfetto esempio la sua reazione quando Enrico gli annunciò che avrebbe voluto comprare una moto per raggiungere con tranquillità Longone[13]. La storia della moto ebbe un epilogo fin troppo scontato: Enrico ottenne il suo nuovo "giocattolo" e Gadda cercò di ripianare le spese del fratello con i suoi denari:

> [Gadda ad Adele, 4 novembre 1916] Da casa ho discrete notizie, sebbene Enrico abbia chiesto a Clara £. 70 per riparazioni alla motocicletta: e l'abbia mandata da Emilio Gadda per chiedergli 50 lire per l'abbonamento ferroviario. Clara si trovò poi senza un soldo, e

> perciò io pensai di non far male mandandole 50 lire. - Mi permetto pregarti di avvertire Enrico di essere più prudente nelle spese, di eliminare quelle superflue, e in ogni modo di invitarlo a pensare che se alla solitudine tua e di Clara, alla vostra difficile situazione, si aggiunge l'imbarazzo finanziario, le cose non potranno andar bene e si avranno dispiaceri continui.[14]

L'ammirazione per il fratello, insieme ad un atteggiamento protettivo nei suoi confronti, fece sì che Gadda nelle sue lettere si preoccupasse continuamente della salute di Enrico; in molte pagine del suo diario egli si augura addirittura di morire in sua vece. Enrico era visto alla stregua di un autentico eroe romantico, meritevole di monopolizzare non solo l'attenzione di Carlo Emilio, ma anche quella del loro piccolo mondo borghese lombardo. Sebbene fosse il fratello minore, egli era colui che per primo era partito per il fronte e quindi di conseguenza “il primo in grado” (in tutti i sensi[15]): Carlo Emilio tendeva a minimizzare sempre le proprie azioni; se si trattava invece delle gloriose imprese fraterne, egli si congratulava vivamente con lui e chiedeva sempre che gli venissero riferiti tutti i dettagli: quando Enrico ottenne la medaglia d'argento al valore, volle pure che i familiari a casa collezionassero una copia del giornale che riportava le gloriose vicende[16]. Gadda era talmente convinto del consolidato carisma fraterno da non riuscire nemmeno ad accorgersi delle occasioni in cui in realtà le persone si interessavano esclusivamente a lui[17].
Il fratello minore, forte dell'autorità legata alla sua esperienza sul campo e al suo premiato eroismo, paradossalmente si atteggiava ad educatore nei confronti del maggiore e gli scriveva lettere ricche di suggerimenti. Quest'ultimo d'altro canto dava sempre grandissimo credito alle parole d'Enrico e tentava di seguirne i consigli, non solo perché desiderava facilitarsi la vita militare, ma anche perché era spinto da un fin troppo palese desiderio d'emulazione:

> Già il 4 settembre [1915] Enrico aveva consigliato al fratello: «Di te, io trovo che il meglio che puoi fare è cercare di prendere il binoccolo: è molto utile, indispensabile al fronte. Un nostro tenente, decorato di due medaglie al valore, ecc. ecc. diceva che il binocolo e la macchina fotografica sono necessarî almeno come le armi. [...]
>
> Gadda, che ancora il 23 giugno 1916 esprimerà alla madre il “vivissimo desiderio” di averne una (AGL.I.127.166), di fatto la riceverà solo a luglio del 1916: «splendido il West-pocket e relativo necéssaire» scriverà il 18 luglio ad Adele (AGL.I.127.175), e il 1° settembre 1916: «Oggi il tempo è però magnifico e ho fatto parecchie belle fotografie con la magnifica macchina: chissà se riusciranno! Spero di sì» (AGL.I.127.192).[18]

Il fratello maggiore non era però l'unico ad essere persuaso dai consigli di Enrico; perfino la madre ne rimaneva profondamente impressionata, così tanto da ritenerli sensati senza mostrar alcun dubbio. Nonostante che Gadda - forse per amor proprio, forse per non far preoccupare il fratello, forse perché non voleva sfigurare con un ufficiale modello come lui - in alcune lettere mentisse ad Enrico e lo rassicurasse

facendogli intendere di non aver alcun problema a comandare i suoi uomini[19], il fratello minore, consapevole della spiccata sensibilità di C.E., non si limitò a scrivere diversi consigli direttamente a lui, ma cercò pure d'ottenere l'appoggio materno[20]: a Gadda capitò infatti di ricevere da Adele una lettera in cui ella non affermava soltanto di appoggiare apertamente le raccomandazioni di Enrico, ma lo invitava anche a leggerle attentamente[21]. I suggerimenti che Gadda a sua volta s'azzarda a dare al fratello sono per lo più dettati dalla premura che Carlo Emilio nutre per la madre; per non farla preoccupare più del dovuto, egli chiede infatti al fratello di mentire riguardo al proprio invio al fronte[22]. Consapevole della grande pena che Adele provava per Enrico quand'egli era il solo a combattere[23], Carlo Emilio non voleva che ella provasse qualcosa di simile anche per lui. D'altro canto sua madre però non pareva preoccuparsi molto delle condizioni emotive di Gadda, ma solo di quelle fisiche: quand'egli era ancora a Parma per l'addestramento e si lamentava che i suoi amici si fossero dimenticati di lui, ricevette da Adele una risposta dal tono alquanto freddo: se era stata sempre severa con lui, lo aveva fatto soltanto per prepararlo a sopportare momenti difficili come quelli che stava vivendo:

> [...] Non capisco la tua amnesia e temo che la reclusione ti abbia prostrato. - Scrivimi subito come stai. L'ultima cartolina di Enrico è del 17; il maltempo perseguita la zona alpina, tuttavia egli dice di star bene. [...] Addio, Caro Carlo, sta in guardia anche per la disciplina – i punti di demerito gravano sempre sulle promozioni. Se la mamma t'è parsa qualche volta esigente, ora comprenderai se aveva torto o ragione. - Bisogna saper volere e volere ciò che si deve fare per riuscire ai nobili intenti.
>
> Con affetto la tua Mamma.[24]

Già da una simile lettera si può intuire il modo differente con cui Adele si riferisce ai due figli: da un lato abbiamo un Enrico che, pur essendo già in guerra, dimostra di essere perfettamente adattabile a tutte le avversità, dall'altro un Carlo che, pur non avendo ancora visto il fronte, agli occhi della madre potrebbe già avere problemi di natura disciplinare.
Si può facilmente dedurre come il senso di colpa che Gadda provava continuamente per la propria inazione non fosse soltanto il frutto delle sue sole ansie, ma anche di simili missive materne, le quali erano spesso accompagnate da altre lettere in cui Adele mostrava apprensione (ed al contempo malcelata ammirazione) per lo spirito d'iniziativa d'Enrico.
Difatti, spentosi prematuramente ogni entusiasmo interventista, l'esperienza bellica diviene agli occhi di Gadda insopportabile, non solo per la crudeltà della guerra e per i continui screzi con alcuni sottoposti, ma anche per l'impietoso confronto tra i propri sforzi bellici e quelli del fratello.
In una lettera del 14 dicembre 1915 Enrico accenna a Carlo Emilio per la prima volta non solo il proposito di unirsi al corpo d'aviazione, ma anche la prospettiva di

continuare la sua carriera militare partecipando attivamente alla guerra contro la Libia che tutti pensavano sarebbe scoppiata subito dopo il primo conflitto mondiale.[25] Un'iniziativa così ardimentosa – fortemente osteggiata dall'ansiosa madre – è motivata dallo scarso entusiasmo che Enrico mostra nei confronti di "una guerra di fanteria che ha poco di divertente"[26]. Nella stessa lettera il fratello minore auspica pure di finire gli studi al Politecnico nel suo periodo sotto le armi, prospettiva fin troppo ottimistica che egli abbandonò poco dopo, visto che non riuscì mai a dare più di tre esami.

Iniziato l'addestramento da aviatore, Enrico vive sulla sua pelle l'esperienza di una guerra dai tratti più eroici di quella di un fante, e si vanta di questo suo status in lettere in cui afferma senza mezze misure di essere il migliore del suo corso. Sebbene sia consapevole di mettere in grave apprensione sia la sorella Clara che la madre Adele, nelle sue lettere descrive dettagliatamente gli incidenti che gli capitano guidando i suoi apparecchi[27] e non mostra alcun rispetto per l'opinione del suo istruttore, da lui descritto come un povero "nevrastenico"[28]. L'apprensione di quest'ultimo in realtà sembrerebbe giustificata dalle ricorrenti punizioni ricevute da Enrico per la temerarietà delle sue azioni durante l'addestramento[29].

Tali comportamenti avventati sono purtroppo il presagio della sua fine: secondo Roscioni il giovane e sorridente Gadda sarebbe infatti morto proprio a causa di una manovra azzardata con cui avrebbe voluto impressionare il pubblico a terra[30].

I successi del fratello riempiono di gioia il cuore di Gadda, ma al contempo gli infondono un grande senso d'inferiorità percepibile in tutto l'epistolario; l'inazione e la lontananza dal fronte (per cui Gadda incolpa spesso l'italico guazzabuglio burocratico responsabile degli spostamenti delle truppe[31]) sono motivo di vergogna e di sensi di colpa: il destino pare non voler concedergli alcuna possibilità di gloria. Carlo Emilio partecipò infatti a poche azioni militari e ben presto non nutrì più alcuna speranza di ottenere una promozione: fu proprio il fratello a informarlo quasi a sorpresa di aver guadagnato dei nuovi gradi; Gadda combatté per ben due mesi senza sapere di esser divenuto nel frattempo tenente![32] Basta questo per capire quanto fossero scarse le speranze che nutriva al riguardo. Quando fu finalmente al corrente della propria promozione, C. E. volle correggere suo fratello affermando con un certo orgoglio di essere ufficiale di complemento, non di territoriale[33].

Quando successivamente le assurde concause del destino vollero che Carlo Emilio cadesse prigioniero, i suoi complessi d'inferiorità e i suoi sensi di colpa peggiorarono drasticamente.

C.E. visse la sua prigionia come una grandissima onta e tutti i suoi familiari, conoscendone la personalità malinconica, tentarono invano di risollevarne l'animo affranto[34]. Ma a questo punto non poteva più esserci riscatto che risollevasse il suo provato morale. Gadda ormai era come "impaludato", egli era stato privato di

qualsiasi possibilità di brillare. L'unica chance sarebbe stata tentare la fuga (cosa che pianificò per davvero durante il suo internamento), ma ciò pareva sempre più un alibi, un disperato espediente tramite cui riscattarsi da un sentimento di mediocrità tragicamente percepito fin dal primo momento del conflitto.
In una lettera al fratello (10 febbraio 1918), Gadda ci pare completamente arreso, sconfitto sia fisicamente che emotivamente, quasi desidera la propria morte. L'unica cosa che lo rincuora in parte è il promettente destino del fratello. Non poteva certo sospettare che da lì a poco la moira lo avrebbe derubato pure di quella unica e agrodolce rivalsa. L'invidia che Gadda aveva sempre provato nei confronti di suo fratello si sarebbe presto trasformata in un irrefrenabile senso di colpa che lo avrebbe tormentato per tutta la vita:

> Mio carissimo Enrico, grazie delle tue amorose parole, delle esortazioni di coraggio che mi rivolgi. Non lasciarmi mancare mai tue notizie, le consolatrici della mia disgraziata vita. Quanto alle espressioni di conforto che hai per me, da uomo posso dirti che nulla vale a risolvermi dall'orrore de' miei pensieri: le sensazioni di mille dolori confluiscono sul mio animo, travolgendo la possibilità di distrarsi. Che faccio qui? Perché devo vivere, chiuso in un bastione, mentre altrove si opera? Il futuro non mi vale, non mi varrà mai di compenso all'azione che oggi non posso esplicare. L'anelante amore all'azione e al pericolo, che in questi ultimi tempi furono un bisogno per me, era la mia vita. Ora, impaludato qui, ho la sensazione della morte in cui ancora è lecito di soffrire, con il corpo e col cuore. -
>
> Ma non pensare a me, altro che per darmi tue notizie. Vivi la tua vita, tanto ben iniziata; con il criterio lucido, chiaroveggente, che mi mancò. Serbati puro in questi tempi così gravi e pensa alla mamma e alla Clara. Ti abbraccia il tuo Carlo.[35]

Queste parole, che rivelano come C. E. proietti sulla figura del fratello le sue ben poche residue speranze, furono presto smentite dai pensieri generati dalla morte di Enrico:

> Milano, 25 marzo 1919. Ore 13.- 2, Via S. Simpliciano 2. Vita famigliare: L'animo è dominato dalla sensazione di terrore e solitudine per la fine di Enrico: provo come un senso doloroso di fine e morte anche per me: come se anch'io avessi finito di vivere, o la miglior parte di me stesso mi fosse stata tolta: «Non c'è più nulla da fare: la nostra generazione ha finito: mio fratello non c'è più: l'Enrico dov'è?» In altre parole il senso di solidarietà fraterna era così vivo, l'amore così intenso, che avendolo perduto ho perso la ragione di vivere. Così in infiniti pensieri e dettagli: (figli, famiglia, ecc.); i miei figli vi potranno essere, ma i suoi non più; perché lavorare e arricchire o farmi un nome o fare delle opere di costrutto? Lui non mi vede più.[36]

Allontanandoci dalla biografia gaddiana, inoltrandoci invece nella sua produzione letteraria, possiamo trovare una traccia della presenza di Enrico?
Come Guido Cavalcanti nel decimo canto dell'Inferno dantesco, Enrico è il “grande assente” de *La cognizione del dolore* di Gadda: la sua è una presenza/assenza, proprio

come quella del poeta fiorentino, sì accennata in pochi passi, ma palpabile in ogni pagina.

La figura di Enrico viene non a caso citata nelle ultimissime pagine del romanzo, laddove vengono mostrate al lettore le conseguenze indirette (o forse, nel peggiore dei casi dirette) delle azioni di Gonzalo Pirobutirro, il protagonista dell'opera. La madre, l'impossibile oggetto dell'odio/amore di quest'ultimo, è stata irrimediabilmente ferita ed adesso giace morente sul letto matrimoniale; non c'è la figura del figlio ancora vivo a sostenerla, al suo posto c'è invece la foto di quello morto molti anni prima: è il figlio aviatore ad occupare la stanza di Gonzalo e pure il ruolo che lui dovrebbe svolgere accanto alla madre. Anche stavolta, fino all'ultimo momento, è la compagnia di Enrico di conforto e di sostegno per la madre, non quella di Gonzalo/Gadda, il quale è assente non solo nella realtà dei fatti ma anche negli affetti materni:

> Allora accesero le luci elettriche, salirono al piano superiore, gli uomini davanti, bussarono alla camera del figlio, lo chiamarono «señor...., señor....» non ebbero risposta, entrarono: la Peppa accese la luce elettrica: nessuno. Il letto intatto. Il grande tavolo liscio. Sul tavolo un libro aperto, una fotografia del fratello di lui, ragazzo dal volto sorridente, dopo tant'anni!: con una mano sul manubrio della mitragliatrice: era visibile, in parte, la struttura del velivolo. Uno degli intrusi indugiò a guardare la fotografia, e lesse poi alcune righe nel libro aperto: «.... Ma le leggi della perfetta città devono.....».[37]

Non è certo casuale che la foto del figlio venga ritrovata accanto alle *Leggi* di Platone. Tale accostamento presenta svariati significati; la più palese – ma non per questo banale – constatazione è la consapevolezza di un paradosso che affligge ogni vita: un uomo non è mai all'altezza degli ideali per cui combatte, o in nome dei quali spera semplicemente di condurre la propria esistenza: Enrico, felice e sorridente, rappresenta il modello di figlio perfetto che Gonzalo/Gadda non è mai riuscito ad incarnare, l'effigie lontana ed incorruttibile che canalizza ogni affetto della madre. Gadda/Gonzalo tenta più volte di trovare conforto nella filosofia, ma il tempo trascorso nella solitudine lo allontana sempre più dal mondo e dalla tanto agognata e al tempo stessa temuta compagnia materna. V'è solo dolore. Alla foto ritrovata vicino al testo di Platone possiamo attribuire però anche altri messaggi ed uno di essi è connaturato al tipico malinconico umorismo gaddiano: l'inutilità della fine di Enrico, l'impossibilità di trasporre nel reale gli ideali per cui si è sacrificato. Difatti, questo eroico fratello aviatore è quasi morto invano: sebbene Gadda ripeta nelle interviste e a se stesso che la morte di Enrico e quella di tanti eroi come lui ha creato per la prima volta (e forse l'unica?) un'autentica unità nazionale, in realtà è ben consapevole a quale esito sarebbe andata incontro la sua Italia, dopo il grande conflitto: essa è divenuta un paese infestato da guardie notturne, controllato da un tirannico *Nistitúo provincial de vigilancia para la noche*; la morte di tanti uomini come Enrico non ha potuto insomma evitare che l'Italia cadesse preda del Fascismo, un movimento fintamente promotore d'ordine, in realtà destinato a far sprofondare la penisola nel

caos più completo. Proprio l'insoddisfazione e la precarietà di molti reduci di guerra furono tra le concause dell'ascesa del Fascismo. Molti guardiani notturni sono infatti ex-soldati, ex-eroi (alcuni, se non la maggioranza, solo di facciata, a dir il vero) costretti, per disperazione o per insoddisfazione, a prendere parte alle ronde. L'ultima, ma non ultima, interpretazione che possiamo proporre per la vicinanza della foto di Enrico a un testo di Platone potrebbe corrispondere a un desiderio del soggetto narrante, che ha dell'utopistico: Gadda, disperato figlio perennemente secondo ad un fratello ormai morto, e quindi cristallizzato nella mente materna in una perfezione inarrivabile, si appella alla filosofia e alle sue impossibili speranze. Ne *La Repubblica* Platone infatti spinge alla creazione di una società in cui ogni persona sia uguale all'altra, in cui tutti i cittadini si amino come parenti, poiché in essa non esistono più palesi legami di sangue: una società insomma in cui tutti i figli sono amati ugualmente e pienamente.

> «E questo» disse «è un discorso misurato; ma come potranno riconoscersi tra loro i padri e le figlie e i parenti di cui stavi parlando?» «In nessun modo» dissi io. «Ma a partire dal giorno in cui ognuno di loro ha consumato le nozze, i bambini che nasceranno nel decimo e nel settimo mese seguente li chiameranno tutti figli se maschi, figlie se femmine, e quelli chiameranno lui padre; allo stesso modo egli chiamerà "nipoti" la loro prole, e questa dal canto suo "nonni" e "nonne" lui e i suoi coetanei. Tutti i giovani nati nel periodo in cui i loro padri e le loro madri erano in età riproduttiva si chiameranno fra loro sorelle e fratelli, sicché, come ora dicevamo, non si prenderanno fra loro. [...]».[38]

Ma una società armoniosa è di per sé solo una vana speranza. C. E. ha difatti perso completamente la fiducia non solo in se stesso, ma anche nel prossimo: Gonzalo/Gadda è chiuso in una solitudine esistenziale pressoché totale. Per lui ogni utopia che ha come fondamento l'etica personale dei singoli individui va contro la stessa natura umana. Non è possibile alcun punto di contatto tra i cittadini modello descritti da Platone e la anaffettiva madre, i peones parassiti o l'irraggiungibile fratello. Come ben dice il nostro autore nell'*Eros e Priapo*:

> L'atto di coscienza al quale vogliamo e dobbiamo pervenire comporta un'analisi delle maialerie umane che resulti la più permeante possibile. Noi vogliamo ricostruire, meglio anzi, costruire una buona società: facciamo di bei ragionari: di begli edifizî leviamo, con tutte torri, nel vacuo de' nostri sogni più sognati: e codesta società utopica la scodelliamo calla calla dalla pignatta delle nostre mejjo intenzioni, de' nostri dilicati sentimenti, de' nostri encomiabbili proponimenti, del nostro prurito di giustizia: ched è un pruritino, fin tanto le son parole, de' più piacevoli a grattare. Ci si attacca quasi più gusto a iscrivere la storia del Logos, massime poi la futura e inzognata, che a grattarsi le palle. Ma te ti dimandi mai, o vespero o a matutino, quanti di noi fussino o in facto sono e' ladri? quanti i lor complici? quanti gli assassini e predoni? quanti i concussori? quanti i bari? quanti i simoniaci e compromettitori, agli uffizî e a le chiese? quanto i macchero, sive parasiti a le femine? quanti soltanto anche i poltroni, i giuggioloni, i pavoni beati a passeggio in sul Vittorio Emmanuele? quanti bevitori di bitter? quanti i cik-cik, ma dicano d'aver udito sparo a Bezzecca? Dico quanti percentualmente? Te tu fumi, puf puf, dandoti di gran d'arie

> per questo. E allor che vai a bottega di tabacchi, o entri, pavone, il caffè, là dove c'è la tu' nicchia ad accoglierti, con il nimbo di fil di ferro già predisposto a nimbare la santità gloriosa d'i' ccervellone d'un tanto pirlo, be' te tu t'ha' mai noverato tutti l'ominì che vi stanno? E zervinotti di poche castella, e di meno voglia a murarne? E chi gioca, mesto, le dame: e chi scaracchia: e chi si gratta i ginocchî: e chi non dice nulla, e t'isguarda, perché la Sibilla non dice se non dimandata e remunerata ad anticipi, e anco quel poco per ambage. Ed è all'ore di luce e di lavoro: che in sull'opere si batte ferro: e che l'ingignere stianta, a Malano. E di codeste iscioperate razzumaglie te tu vuo' far la republica? O Plato, cùrati.[39]

La morte di Guido fu un tragico quanto assurdo evento che dilaniò l'animo di Pasolini ed ebbe ripercussioni su tutta l'esistenza dell'autore. Tale perdita non fece altro che disgregare ancor di più una famiglia che già stava lentamente andando a pezzi: con l'odiato padre imprigionato in Kenya, a Pasolini ormai era rimasta solo la madre, come l'unico oggetto di un affetto smisurato. L'adorato fratello era morto, da solo e lontano da casa; a sferrargli il colpo di grazia non erano stati i nemici nazifascisti, ma dei partigiani come lui. Questo vero e proprio tradimento spinse Pasolini a cercare più volte giustizia in nome del fratello, senza però riuscire ad ottenerla a causa di svariati motivi di natura politica. Da questo tragico evento s'innesca in Pasolini un processo di responsabilizzazione, che lo conduce all'assunzione di un rinnovato *engagement* politico; infatti, morto il fratello e finita la guerra, egli volle impegnarsi personalmente: se durante la guerra aveva combattuto con le sole armi dell'intellettuale, adesso si sarebbe mosso diversamente: egli entra prima nelle file del Partito d'Azione, il fronte politico in cui Guido si era riconosciuto durante il suo periodo da partigiano, poi in quelle del partito comunista. Proprio nella piccola sezione casarsese di quest'ultimo si fa velocemente un nome grazie al suo continuo impegno per la causa. La primissima relazione con il PCI evidenzia però fin dagli inizi delle ambivalenze, se non proprio degli autentici dissapori; si può facilmente dedurre come esse siano anche il prodotto dell'assurda morte del fratello. Alcune frange del Partito Comunista Italiano sembravano infatti restie a riconoscere le responsabilità dei partigiani comunisti-titini nell'eccidio di Porzûs, altri esponenti maggiormente simpatizzanti nei confronti di Tito tentavano addirittura di giustificarlo. Pasolini, benché ancora stravolto dalla recente perdita, fu ugualmente abbastanza lucido per puntualizzare la colpevolezza di tutti i responsabili del massacro senza attenuanti di alcun genere. Per lui un eccidio di tale portata non poteva essere in alcun modo classificato come un pegno da pagare ad un ideale politico, ma doveva essere condannato moralmente senza appello. In un testo riservato ad un'occasione ufficiale per il secondo anniversario della tragedia abbiamo la testimonianza delle idee di Pasolini al riguardo:

> [...] Sono passati due anni dal giorno dell'eccidio, ma ancora io non so affrontare quella “difficoltà d'infinito” che protegge la vita di mio fratello e il suo sacrificio dalla nostra precaria interpretazione. Troppa generosità è morta con lui, ragazzo ventenne, e c'è troppa purezza nella sua morte affrontata deliberatamente. Tuttavia di una cosa posso avere la

> certezza, cioè che mi sia lecito parlare in suo nome. E in suo nome devo dire purtroppo che la cerimonia di Subit è mancata di sincerità; di sincerità, dico, non di buona fede. La morte di Enea, di Bolla, e di mio fratello, di D'Orlandi e di tutti gli altri è stata interpretata in un piano di patriottismo (fino a che punto generico qui non è il caso di notare), invece che in un piano di moralità. Per questo i poveri morti di Porzûs non rivissero tra noi domenica, e non furono che un astratto pretesto. Io credo che il loro rapporto con i garibaldini che li hanno assassinati non sia altro che un rapporto tra Bene e Male; così essi sono morti in nome di quella spiritualità che è insita anche nel comunismo o anche nel peggiore degli uomini. Se vogliamo che essi, in nome di quella Spiritualità, continuino a vivere tra noi, è a LORO che dobbiamo pensare, non ai simboli umani per cui hanno dato la vita. [...] Come possiamo ora noi, loro famigliari, considerare inutile quel martirio, perché l'Italia deve firmare una pace ingiusta e perdere parte del territorio? È in quel martirio che si è attuata una incorruttibile utilità.[40]

Nonostante Pasolini fosse in questi anni un attivo membro del Partito Comunista, non si faceva ancora alcun problema a puntualizzare e a criticare apertamente alcuni comportamenti dei suoi compagni. D'altro canto, la mancata pubblicazione di *Turcs tal Friùl*, opera in friulano rimasta nel cassetto, è forse l'unico caso di autocensura pasoliniana conosciuto. Testo teatrale d'ambientazione storica, esso presenta come protagonista un giovane friulano, una proiezione rinascimentale di Pier Paolo stesso, che deve sopportare la perdita di un fratello andato a combattere le forze dei turchi invasori riversatesi contro la terra natia. I parallelismi tra fantasia e realtà sono fin troppo evidenti e Pasolini, ormai convertito alla causa comunista, decise che non avrebbe mai pubblicato il testo – sebbene lo ritenesse "la sua migliore opera in friulano"-, poiché probabilmente troppo sconveniente[41]. Non può certamente trattarsi di un caso che Pasolini, passati tre anni dalla morte di Guido, parli dell'eccidio di Porzûs con un'ottica più cauta, meno impulsiva e più politica:

> «"Interpretare" Porzûs è ancora, dopo tre anni, un'operazione delicata, quasi intempestiva», scrive un ormai prudentissimo Pasolini [...] «Due partiti, sullo sfondo di uno sconvolto cielo di confine, si contendono la competenza richiesta per estrarre dalle tremende cronache del '44 -'45 quei fatti e assumerli su un accomodante piano di storia o di leggenda. Possiamo ammettere che Bolla [uno dei compagni e superiori di Guido] fosse forse un caso in fieri di nazionalismo e il suo rifiuto di fondere le forze osovane con quelle garibaldino-slave presenti qualche incrinatura, qualche vizio d'origine; ciò che però non possiamo ammettere, per appoggiare l'interpretazione democristiana, è che si debba trasferire tutto l'episodio senza limitazioni su un piano di patriottismo in funzione anti-slava e anti-comunista».[42]

In ogni caso la morte di Guido ebbe senza alcun dubbio una grande importanza a livello simbolico nella vita di Pasolini: fu il momento più tragico del cataclisma prodotto da "la grande storia" (per usare un termine morantiano) ai danni di quel microcosmo costituito dalla realtà rurale di Casarsa.

> A distanza o da vicino, ogni società umana si rivela un campo straziato, dove una squadra esercita la violenza e una folla la subisce. Ma il fatto che questo male sia sempre esistito non è un motivo che gli dia diritto di esistere. E relegare questo argomento tra gli inutili "luoghi comuni" è un pretesto triviale, atto a giustificare un silenzio complice.[43]

Certamente la guerra, oltre ad aver fatto scempio del mondo contadino tanto caro a Pier Paolo, sia uccidendo i suoi abitanti che demolendo i luoghi a lui sacri, sconvolse pure irreparabilmente il *modus cogitandi* e *vivendi* della popolazione: la Storia era riuscita infine a penetrare in quella realtà idilliaca per mezzo della guerra e aveva contaminato ciò che era rimasto ancora puro agli occhi del poeta friulano.
La "rinascita italiana" del dopoguerra, sì economica ma non certamente morale, non fu infatti caratterizzata da un ritorno alle origini contadine, ma condusse gradualmente ad un radicale allontanamento da esse. Ben presto tali tradizioni vennero come cancellate dalle abitudini di coloro che avevano conformato ad esse la loro esistenza. I giovani furono i primi a dimenticare le proprie origini e i loro atavici ideali, tutto in nome di un gretto materialismo prodotto dall'artificiosa ondata di "benessere" che caratterizzò i nuovi tempi. Da questo punto di vista, agli occhi di Pasolini, Guido doveva incarnare ancora un perfetto esemplare di quella gioventù pronta a vivere e a morire in nome di un ideale più alto, di qualcosa che ancora potesse essere ritenuto autentico e non "imbastardito" dal capitalismo coatto che, come un cancro, da lì a poco avrebbe corrotto ogni aspetto della società. Sono soprattutto l'esempio di Guido e la condizione disastrosa del suo Friuli nel dopoguerra a spingere Pasolini ad unirsi al Partito Comunista e a divenire un elemento estremamente attivo nel suo circoscritto territorio. Il sacrificio del fratello è sempre descritto come un gesto di assoluta e totale nobiltà d'animo, frutto di un entusiasmo genuino ed irrefrenabile. Dopo tutto Guido aveva avuto il coraggio di combattere in prima linea per qualcosa di più grande, mentre Pasolini non era uscito dalla sua "casa in collina" e si era impegnato solo indirettamente. Il sacrificio estremo di Guido diviene esemplare, anche perché Pier Paolo in persona lo aveva accompagnato al treno verso le montagne in cui sarebbe andato incontro alla sua fine. Tale evento, rivissuto grazie alla poesia e alla memoria, si colora di nuove fosche tinte, premonitrici del dolore che presto avrebbe colpito tutta la famiglia. Pier Paolo inconsapevolmente sta conducendo suo fratello verso la morte, come un sacerdote fa con la sua offerta sacrificale.

> [...] Venivamo in silenzio per il nascosto argine
> lungo la ferrovia, leggeri e ancora caldi
>
> del nostro ultimo sonno in comune nel nudo
> granaio tra i campi ch'era il nostro rifugio.

In fondo Casarsa biancheggiava esanime
nel terrore dell'ultimo proclama di Graziani;

e, colpita dal sole contro l'ombra dei monti,
la stazione era vuota: oltre i radi tronchi

dei gelsi e gli sterpi, solo sopra l'erba
del binario, attendeva il treno di Spilimbergo...

L''ho visto allontanarsi con la sua valigetta,
dove dentro un libro di Montale era stretta

tra pochi panni, la sua rivoltella,
nel bianco colore dell'aria e della terra.

Le spalle un po' strette dentro la giacchetta
che era stata mia, la nuca giovinetta...[44]

L'ultima lettera che Guido inviò al fratello già presagisce l'imminente disastro [27 novembre 1944][45]. Egli però si dimostra fino all'ultimo incredibilmente fiducioso nei confronti dei combattenti della sua brigata e rivela di possedere uno spiccato senso d'iniziativa. Ansioso che la madre possa preoccuparsi per i fatti che lui descrive come roba da “nulla”, Guido chiede a Pier Paolo di non raccontarle niente delle sue ultime vicende e lo prega invece di dargli una mano. In vista del disarmo attuato per mano degli inglesi, gli sloveni appartenenti alla Brigata Garibaldi insistono che i partigiani della Osoppo vengano integrati completamente nelle loro schiere e che sostituiscano i loro simboli italiani con effigie solamente comuniste[46]; Guido ed altri rispondono a queste provocazioni e alla propaganda antitaliana fondando un nuovo giornale, “Quelli del Tricolore”. Quest'ultima iniziativa ha fatto sì che il fratello combattente si veda costretto a chiedere aiuto a quello rimasto a casa:

Pier Paolo Carissimo:

Quanto ti scriverò in questa lettera ti stupirà moltissimo; «Ma io non c'entro!» dirai alla fine facendo uno sconsolato gesto con le mani... Ne sono pienamente d'accordo. Siccome però una situazione penosissima e grave provoca uno stato d'animo per cui si sente l'assoluta necessità di confidarsi con qualcuno, e d'altra parte “siamo” convinti che tu, con qualche articolo ci puoi essere di grande aiuto, avendone d'altra parte ricevuta l'autorizzazione, ti metto senz'altro al corrente della nostra situazione come si presenta alla data di oggi 27 novembre. Non dire nulla alla mamma: si spaventerebbe per nulla...[47]

Quel semplice “ma io non c'entro!”, con cui il fratello partigiano si riferisce a lui, fu per Pasolini senz'altro fonte di continui e acuti sensi di colpa dopo la morte di Guido. Nella stessa lettera il fratello minore chiede quasi ossessivamente scusa a Pasolini per il disturbo e ne riconosce l'assodata superiorità, sempre scontata ai suoi occhi fin dalla fanciullezza[48]:

> [...] dovresti scrivere qualche articolo che fa al caso nostro (non è che noi siamo a corto di argomenti né tanto meno ci manchino gli “scrittori”: io sono convinto che tu ci puoi essere di molto aiuto...) con qualche poesia magari, in italiano e friulano (con traduzione), qualche canzone su arie note, pure in italiano e friulano ecc... ecc... Negli articoli cerca appena di sfiorare gli argomenti suaccennati: devi essere un italiano che parla agli italiani. [...] Naturalmente tutta questa tirata ti ha annoiato moltissimo ma è bene che tu sappia com'è la situazione, anche perché ho bisogno se non altro dei tuoi consigli. Comprendo perfettamente che molto probabilmente tu non avrai né tempo né voglia di compilare gli articoli suaccennati comunque se hai intenzione di farli: falli al più presto [...] Se non altro almeno scrivi a me qualche riga... Ti bacio con grandissimo affetto. [...] Non ho il tempo di rileggere la lettera devo partire per la montagna *immediatamente*.[49]

Guido, perfino nell'ultima lettera alla madre, datata primo gennaio 1945, continua a mostrarsi sempre interessato al talento letterario del fratello; la sua ammirazione è palese.

> Non darti troppo pensiero per me: sono sistemata [Guido aveva l'abitudine di firmarsi “Amelia” quando scriveva alla madre] nel migliore dei modi! Per dartene un'idea: a Natale (passato molto bene se escludo certi imperiosi richiami “sentimentali”) ho mangiato (a parte un ottimo pranzo) 2 panettoni squisiti; alle cinque del pomeriggio il tè con tartine di burro e marmellata; dopo cena un caffè squisito... Allo stesso modo sto passando capodanno. Come vedi molti avrebbero di che invidiarmi. Aspetto con impazienza uno scritto di Pier Paolo... Non dimenticarti in ogni tua lettera di trascrivermi qualche sua poesia.[50]

Il segno indelebile lasciato nella psiche di P. P. dal volontario martirio di Guido fa sì che il tema sacrificale diventi un topos nella poetica pasoliniana: Pier Paolo afferma di cercare per sé una morte che abbia un significato pari a un'esistenza vissuta senza i limiti imposti da una falsa morale sociale.

> [...] e io ritardatario sulla morte, in anticipo sulla vita vera, bevo l'incubo della luce come un vino smagliante.[51]

Proprio a seguito dei terribili eventi di Porzûs, egli afferma apertamente quanto brami e desideri la morte:

> [Pasolini a Serra, 21 agosto 1945] [...] Perciò l'unico pensiero che mi conforta è che io non sono immortale; che Guido non ha fatto altro che precedermi generosamente di pochi anni in quel nulla verso il quale io mi avvio. E che ora mi è così famigliare; la terribile oscura lontananza o disumanità della morte mi si è così schiarita da quando Guido vi è entrato. Quell'infinito, quel nulla, quell'assoluto contrario ora hanno un aspetto domestico; c'è Guido, mio fratello, capisci, che è stato per vent'anni sempre vicino a me, a dormire nella stessa stanza, a mangiare nella stessa tavola. Non è dunque così innaturale entrare in quella dimensione così a noi inconcepibile. E Guido è stato così buono così generoso da dimostrarmelo, sacrificandosi pel suo fratello maggiore, forse a cui voleva troppo bene a cui credeva troppo.[52]

A seguito della strage, l'Academiuta di lenga furlana fondata da Pasolini venne dedicata proprio a Guido. Non dobbiamo minimizzare questo gesto pensando che sia frutto del solo affetto fraterno; tale dedica sottende infatti anche motivi di stampo ideologico. Il fine originario dell'Academiuta consisteva nella valorizzazione di un dialetto mai divenuto koinè, mai espresso nel suo vero potenziale letterario, perché circondato da dialetti regionali caratterizzati da una viva e fiorente tradizione scritta. In seguito agli stravolgimenti culturali avvenuti durante e subito dopo il secondo conflitto mondiale, Pasolini si accorge che il suo mondo contadino (sotto molti punti di vista idealizzato) rischia di scomparire per sempre; tale realtà non è però ovviamente composta da soli valori od altri concetti astratti, ma da persone, che rischiano non solo di perdere la loro primigenia identità, ma anche, in taluni casi più estremi, la vita. Guido Pasolini ne è un perfetto esempio. Dedicando l'Academiuta al fratello morto, Pasolini vuole compiere quindi un gesto altamente simbolico: una vittima della Grande Storia viene resa emblema di un'intera realtà agonizzante. Pasolini, ne *La religione del mio tempo,* ci spiega perfettamente gli irrimediabili danni che la Storia ha provocato: similmente ai riti religiosi legati alla Chiesa cattolica, anche le usanze contadine hanno mantenuto intatta soltanto un'antica facciata. Ciò che un tempo veniva ritenuto puro e immutabile s'è ormai tramutato in un guscio vuoto; ancora capace sì di impressionare gli eventuali fedeli, ma non di trasmettere l'originale significato:

> Eppure, Chiesa, ero venuto a te.
> Pascal e i Canti del Popolo Greco
> tenevo stretti in mano, ardente, come se
> il mistero contadino, quieto
> e sordo nell'estate del quarantatre,
> tra il borgo, le viti e il greto
> del Tagliamento, fosse al centro
> della terra e del cielo;
> e lì, gola, cuore e ventre
> squarciati sul lontano sentiero
> delle Fonde, consumavo le ore
> del più bel tempo umano, l'intero

mio giorno di gioventù, in amori
la cui dolcezza ancora mi fa piangere...
Tra libri sparsi, pochi fiori
azzurrini, e l'erba, l'erba candida
tra le saggine, io davo a Cristo
tutta la mia ingenuità e il mio sangue.
Cantavano gli uccelli nel pulviscolo
in una trama complicata, incerta,
assordante, prede dell'esistere,
povere passioni perse tra i vertici
umili dei gelseti e dei sambuchi:
e io, come loro, nei luoghi deserti
destinati ai candidi, ai perduti,
aspettavo che scendesse la sera,
che si sentissero intorno i muti
odori del fuoco, della lieta miseria,
che l'angelus suonasse, velato
del nuovo, contadino mistero
nell'antico mistero consumato.
Fu una breve passione. Erano servi
quei padri e quei figli che le sere
di Casarsa vivevano, così acerbi,
per me, di religione: le severe
loro allegrezze erano il grigiore
di chi, pur poco, ma possiede;
la chiesa del mio adolescente amore
era morta nei secoli, e vivente
solo nel vecchio, doloroso odore
dei campi. Spazzò la Resistenza
con nuovi sogni il sogno delle Regioni
Federate in Cristo, e il dolceardente
suo usignolo... Nessuna delle passioni
vere dell'uomo si rivelò
nelle parole e nelle azioni
della Chiesa. [...][53]

Consapevole della futilità della sua lotta, Pasolini decide quindi di disassuefarsi dal dialetto materno e di ricorrere all'italiano, la lingua della classe padrona; l'atavico mondo contadino non può più essere trasmesso nella sua misterica lingua, visto che essa ormai sta divenendo piano piano vuota  anche per i suoi più fedeli utilizzatori, sempre più simile a quel latino che gli ignoranti ripetevano formulisticamente durante le funzioni religiose.
Sebbene dunque nelle opere pasoliniane il dialetto perda gradualmente la sua valenza più idealizzante, ciò non deve far pensare che egli si adegui al conformismo della lingua standard; passando dal friulano al romano, il dialetto perde sì la sua aura

sacrale, ma serve sempre a distinguere coloro che, sebbene ai margini, vivono la vita appieno, da coloro che, pur in cima alla piramide sociale, si adeguano a una realtà piccolo borghese e parassitaria. È lecito infatti pensare che l'empatia di Pasolini verso i reietti e le vittime della società possa avere come causa fondante anche il dolore scaturito dalla perdita del fratello, il quale non solo si è volontariamente sacrificato combattendo contro un regime malato come quello nazi-fascista, ma è stato addirittura trucidato da quelli che si proclamavano i suoi alleati. Guido fu vittima due volte, in quanto appartenente a una minoranza nella minoranza. Questa empatia che Pasolini nutre nei confronti delle vittime dimenticate lo porta nel suo periodo romano ad accostarsi alle borgate più povere della Capitale, a raccogliere le molteplici testimonianze dei loro abitanti e a tradurle nei suoi due celebri romanzi, *Ragazzi di Vita* e *Una vita violenta*. Fedele però al suo ideale di pura e nuda autenticità, Pasolini non legge le vicende di quelle povere vite in chiave idealizzante, ma le rappresenta in tutta la loro crudezza: ogni modifica, piccola o grande che sia, varrebbe come uno sfregio alle reali sofferenze dei protagonisti, i quali, sebbene presentino nomi fittizi, sono testimoni di situazioni fin troppo reali. Si leggano le esplicite avvertenze alla fine di *Una vita violenta*:

> *I riferimenti a singole persone, fatti e luoghi reali qui descritti sono frutto di invenzione: tuttavia vorrei che fosse ben chiaro al lettore che quanto ha letto in questo romanzo è, nella sostanza, accaduto realmente e continua realmente a accadere.*
> *Ringrazio i "ragazzi di vita" che, direttamente o indirettamente, mi hanno aiutato a scrivere questo libro, e in particolare, con vera gratitudine, Sergio Citti.*[54]

Le vicende di questi "paria" e le loro sconfitte non devono essere quindi distorte o strumentalizzate in nome di chissà quale punto di vista di natura politica, ma, proprio come la morte di Guido per mano fintamente amica, devono fare da pura ed inalterata testimonianza di vita e di morte. Se addirittura i film neorealisti furono spesso soggetti ad una censura preventiva, poiché alcuni esponenti politici affermavano che tali pellicole sminuivano l'immagine italiana nel mondo, non dobbiamo certo sorprenderci del destino riservato ai romanzi pasoliniani. Difatti questi ultimi non vennero messi in cattiva luce soltanto dalle frange più destrorse della cultura italiana, ma anche da alcuni esponenti della sinistra e del P.C.I., i quali dichiaravano che Pasolini mostrava soltanto i lati più turpi del sottoproletariato:

> Riserve e accuse provengono invece da una parte della critica marxista.
>
> Da Carlo Salinari:
>
> «Pasolini sceglie apparentemente come argomento il mondo del sottoproletariato romano, ma ha come contenuto reale del suo interesse il gusto morboso dello sporco, dell'abbietto, dello scomposto e del torbido...».

E da Giovanni Berlinguer:

> «Tutto trasuda disprezzo e disamore per gli uomini, conoscenza superficiale e deformata della realtà, morboso compiacimento degli aspetti più torbidi di una verità complessa e multiforme [...] Ad una cronaca falsificata è giusto opporre la vera cronaca, la vera storia dei giovani popolani di Roma».[55]

Proprio quei "giovani popolani di Roma" sembrano invece reagire diversamente all'uscita di quei romanzi che narrano le vicende delle loro borgate sì senza idealizzazioni, ma anche senza alcuna censura. Pasolini ci racconta infatti di un incontro assai significativo, avuto subito dopo la pubblicazione di *Ragazzi di vita*:

> Fu a Piazza San Silvestro; camminavo, quando mi sentii chiamare da lontano: «A Pa', a Pa'!» Correva verso di me un giovincello sui sedici anni, coi capelli neri e ricci, attraverso la calca, continuava a gridare: «A Pa', a Pa'» tutto contento. Mi raggiunse e mi strinse la mano con aria natalizia, come fossimo due vecchie conoscenze. «Ho letto er tuo romanzo, a Pa'» mi fece subito. E per mezzora, confuso e intimidito, facendo finta di niente, stetti lì ad ascoltarlo che mi riassumeva il mio libro, soffermandosi, a ricrearlo, negli episodi che parevano più "ganzi". Poi, leggero e esperto come sono i romani, senza troppe storie, fatto il suo dovere, se ne andò, tutto allegro.[56]

Come si vuole mascherare i quartieri scomodi e le loro amorali vicende, così la storia e la società storpiano e snaturano gli eventi scomodi come quello dell'eccidio in cui morì Guido. L'unico modo che il poeta friulano ha per potersi riscattare consiste nell'assicurarsi che la memoria fraterna non vada mai perduta. Questa motivazione psicologica fu probabilmente una delle ragioni per cui, nel suo periodo da romanziere e regista, Pasolini non voltò mai le spalle a coloro che riteneva i "traditi" dalla società, i reietti che ai suoi occhi altro non erano che riflessi lontani del povero ragazzo partigiano morto solo tra le montagne:

> [Pasolini a Serra, 21 agosto 1945] [...] Ora tutto questo amore che quel ragazzo aveva per me e i miei amici, tutta quella sua stima per noi e i nostri sentimenti (per i quali è morto) mi tormentano sempre; vorrei poter contraccambiarlo in qualche maniera. Il suo martirio non deve restare ignoto, Luciano. Cerca di scrivere tu intanto qualcosa; questo farebbe un grandissimo piacere anche alla nostra povera mamma, che vuole a tutti i costi avere una ragione per cui quel suo figlio è morto. Non posso continuare su questo tono, perché mi sento angosciare. Enea (Gastone Valenti) quello che ti somigliava, era un udinese; ed è morto gridando Viva l'Italia e viva la libertà, e poi, massacrato, aveva ancora la forza di mormorare «Dite ai miei ch'io muoio per il Partito d'Azione». Spinto da queste circostanze anch'io mi sono iscritto a questo Partito.[57]

## Note

1. Eschilo 1956, p. 225.

2. Naldini 2014, pp. 85-86.

3. Pasolini 2003, p. 327.

4. Gadda 2007, p. 179.

5. Gadda 1977, p. 211.

6. Fanfani-Liberati-Vezzoni 2021, pp. 53-54.

7. Ivi, p. 55.

8. Ivi, p. 35.

9. Ivi, p. 220: «[...] E non si trattava solo di coprire i debiti di gioco, ma anche di assecondare i suoi desideri di signorino *à la mode*: 'io passai magnificamente il mio giorno onomastico: come tu ben immagini sfoggiavo la camicia di seta e cravatta – gemelli – fasce ecc. ecc.' scrive alla madre il 18 luglio 1916 (AGL.I.128bis. 131)».

10. Ivi, p. 229.

11. Ivi, pp.124-25.

12. Ivi, p. 61-63: «Carissimo Enrico, grazie delle tue notizie e dei tuoi preziosi suggerimenti. Nel frattempo spero avrai ricevuto i denari (pochi purtroppo!) che ti mandai. Non potevo di più, perché a Milano feci parecchie spese, fra cui un abito del quale non potevo fare a meno. [...] Indispensabile è per ora il sacco a pelo: penso di comperare direttamente le pelli (da un conciatore di Vione, presso Vezza d'Oglio) e di farle cucire: indi di metterle in una rivestitura impermeabile: mi costerà maggior fatica ma forse meno denaro».

13. Ivi, p.137: «[Gadda ad Enrico, 12 novembre 1916] [...] Non mi hai più parlato della tua motocicletta. Che ne hai fatto? Ti raccomando di usare dei riguardi per Clara e di non approfittare troppo dei parenti, perché ciò non fa che creare nuovi imbarazzi».

14. Ivi, p. 134.

15. Enrico durante la Prima guerra mondiale ottenne sul campo vari encomi; la carriera militare di Gadda fu invece più lenta, sempre in coda a quella del fratello.

16. Fanfani-Liberati-Vezzoni, 2021, pp. 139-40.

17. Ivi, p. 38: «[Gadda ad Enrico, 16 luglio 1915] Anche il Capostazione, a cui mi presentò lo zio, mi invitò una volta a pranzo. [...] Ha due gentili figlie, molto chiacchierine ma molto simpatiche, che si interessano sempre di te: ti sarei molto grato se volessi inviar loro una qualche cartolina, magari un po' bizzarra, un qualche tuo schizzo fatto al campo su un foglietto: credo sarebbe una sorpresa e una festa per loro». L'oggetto delle attenzioni (e di alcune successive missive) di una delle figlie, Maria, era in realtà Carlo Emilio, non il fratello (p. 211).

18. Ivi, p. 224.

19. Ivi, pp. 154-55: «[ Gadda ad Enrico, 16 agosto 1917] Carissimo Enricotto, mille scuse per il silenzio dopo la visita: ma ho tale lavoro da diventar matto. Son ora in linea, unico ufficiale, perché gli altri si sono ammalati: in questi giorni ho tante responsabilità, che davvero in certi momenti mi sento mancare. - Basta: il coraggio non mi difetta».

20. Ivi, p. 50: «[Enrico ad Adele, 20 agosto 1915] Non per consigliare, ma per esempio sarebbe molto bene che il Carlo, se ha destinazione Zona alpina, cerchi di comunicare anche coi rozzi

discorsi, colle idee puerili dei montanari [...] Questo è un piccolo sfogo che ho voluto prendermi, perché le fatiche e i disagi li conosco, e perché ho la coscienza che se riesco ufficiale saprò qualcosa di più di molti ufficiali altolocati, ma che non hanno a loro merito che l'ingegno e lo studio».

21. Ivi, p. 216: «Ricevuta la lettera di Enrico la madre si premura di darne nota al figlio: 'Una bellissima ma commovente lettera d'Enrico, in data 20 agosto, mi dice che domenica dovevano spostarsi per destinazione non precisata. Saranno andati verso il luogo dell'azione? Io sono molto inquieta', e aggiunge: 'In questa lettera dà dei consigli utili a te e quando sappia che la posta per Edolo funziona bene, te la spedirò' (24 agosto; CEG.I.289.66) Il carattere di Gadda, introverso e forse un po' scontroso, preoccupava non poco i familiari: Adele, già il 21, augurava al figlio: 'spero che il soggiorno ti riesca sempre più gradito per l'intesa e la comunanza di unità coi tuoi commiliti' (CEG.I.289.65)».

22. Ivi, p. 81.

23. Ivi, p. 211: «Da qualche tempo, infatti, Adele, anziché dissimulare le sue preoccupazioni per Enrico, le confidava con Gadda, turbata non solo dal pericolo che lo circondava (8 luglio; CEG.I.289.50), ma anche dalla sua 'troppa impazienza per l'azione' (10 luglio; CEG.I.289.51) e 'temerarietà' (14 luglio; CEG.I.289.53)».

24. Ivi, p. 40.

25. Ivi, pp. 73-74 e pp. 75-78. Interessante notare come dallo scambio di lettere tra fratelli sortiscano fuori delle previsioni assai differenti sull'andamento del conflitto: Enrico riteneva che esso si sarebbe prolungato negli anni, Gadda invece affermava che sarebbe finito con l'avvento dell'estate dell'anno successivo. Nella medesima lettera di risposta (18 dicembre 1915) Gadda mostra tutto il suo supporto per l'iniziativa di Enrico di divenire pilota d'aereo; dopotutto i piloti vengono pagati bene, quanto un ingegnere alle prime armi. Gadda puntualizza questo aspetto affermando come, dopo la crisi economica successiva alla guerra, anche una carriera sicura come quella di un ingegnere sarebbe stata 'assai magra e ardua'. Purtroppo per il gran lombardo, solo quest'ultima sua previsione si rivelò corretta.

26. Ibidem.

27. Ivi, p.153: «[Clara ad Enrico, 9 agosto 1917] Carissimo Coticò, rispondo in massa a due tue cartoline ed alla tua lettera rimbombante cannonate. Mi pare che tu t'esponga troppo e quelle cannonate dirette a te mi fanno penare; anche la mamma ne è spaventata. Ed al tuo apparecchio come mai si è rotto il serbatoio della benzina? In seguito a qualche colpo?! Mio Dio!»

28. Ivi, p. 130: «Ora però sono agli arresti: non sono ancora fissati, spero me ne diano pochi. Vorrei mettermi a rapporto, ma hanno sempre ragione loro! La motivazione è: 'Picchiava (cioè scendevo) l'apparecchio in modo pericoloso'. Era il II° volo che facevo da solo! Avrò fatto un errore, ma non ne capisco il movente per una punizione disciplinare. La questione è che il nostro istruttore è nevrastenico».

29. Ivi, p. 274: «Richiami e punizioni disciplinari si susseguirono durante tutto l'addestramento, sino al nuovo incidente del febbraio 1917 [...]».

30. Roscioni 1997, pp. 163-64: «[...] la mattina del 23 aprile [1918] Enrico si era levato in volo per scortare un biplano da ricognizione. [...] al momento dell'atterraggio la sua manovra era stata ostacolata dagli altri apparecchi che avevano partecipato all'operazione. [...] Dopo 'due giri e mezzo di avvitamento' il provetto pilota, riacquistato per un attimo il controllo del

velivolo, aveva tentato di sollevarsi ma 'senza riuscirvi per la minima quota alla quale trovavasi'. [...] Ma sia consentito anche a noi di indulgere a una fantasia. E questa è che Enrico, in attesa d'aver libera la pista per l'atterraggio, avesse compiuto, per ingannare il tempo, qualche inutile, pericolosa manovra, conclusasi disastrosamente».

31. È destino che tra Gadda e i suoi sogni, che tra l'Ingegnere e i suoi progetti, si frapponga sempre uno gnommero di qualche incomprensibile genia.

32. Fanfani-Liberati-Vezzoni 2021, p. 165: «[Gadda ad Enrico, 16 ottobre 1917] Infinitamente ti ringrazio di avermi segnalato la mia promozione a tenente. Essa risale al 17 agosto, la vigilia del nostro attacco sul Carso; quando bevemmo nella mia tenda a S. Vito al Torre, tu e io, ero già tenente anche io, senza saperlo. -»

33. Ibidem.

34. Ivi, p. 308: «Gadda doveva aver ricevuto le parole di incoraggiamento del fratello: la cartolina del 18 dicembre 1917 ('Non ti crucciare: facesti sempre molto per la patria'; AL, I-230-8) o quella del giorno di Natale ('Cerca di stare di buon animo'; CEG.I.274.51)».

35. Ivi, pp. 181-82.

36. Gadda 2023, pp. 518-19.

37. Gadda 2017, p. 212.

38. Platone 2010, pp. 673-74.

39. Gadda 2016, pp. 253-54.

40. Siciliano 1978, pp. 96-97.

41. Zannini 2022, p.147: «In seguito, con la “conversione” al marxismo gramsciano, dal 1947, la messa da parte dei *Turcs* diventerà definitiva, sia sul piano politico sia su quello linguistico, l'obiettivo dell'identità friulana da costruire attraverso la lingua e la storia confliggendo ormai irreparabilmente con il nuovo modo di intendere il passato e il presente».

42. Ivi, p. 108.

43. Morante 1993, p. IX.

44. Pasolini 2003, pp. 954-55.

45. Naldini 2014, p. 103: «[...] Gli sloveni frattanto approfittano della situazione ed entrano in trattative col comando garibaldino (si riparla dell'antico progetto dell'assorbimento delle nostre formazioni da parte slovena). Bolla strepita: ma ormai non ha più l'autorità che novecento uomini pronti a tutto gli davano... il delegato sloveno fa comprendere a Bolla che la sua presenza non è gradita ai colloqui, Bolla raccoglie i suoi uomini e si allontana dignitosamente».

46. Ivi, pp. 102-3: «[...] Comincia l'odissea dei dispersi in cerca del loro comandante. I presidi garibaldini (incontrati per strada) fanno di tutto per demoralizzarci e indurci a togliere le mostrine tricolore, a Memicco un commissario garibaldino mi punta sulla fronte la pistola perché gli ho gridato in faccia che non ha idea di che cosa significhi essere “uomini liberi”, e che ragionava come un federale fascista: infatti nelle file garibaldine si è “liberi” di dire bene del comunismo, altrimenti sei trattato come “Nemico del proletariato” (Nientemeno!) oppure “Idealista che succhia il sangue del popolo” (senti che roba!). A fronte alta dichiariamo di essere italiani e di combattere per la bandiera italiana, non per lo “straccio rosso”...»

47. Ivi, p. 99.

48. Ivi, p. 31: «[Pier Paolo Pasolini] Ha otto anni e il fratello minore ne ha cinque: 'Mi ammirava perché a scuola avevo la media dell'otto. Perché ero più grande, più forte. [...]'» Ivi, pp. 35-6: «I due fratelli fuori casa hanno attrazioni e amicizie diverse. Guido è “un ragazzo normale” e si è fatto la sua cerchia di amici coi quali va a caccia per i campi, sparando con la sua prima carabina a pallini. [...] Pier Paolo è passato da una bicicletta piccola a una più grande e moderna, con la quale varca i confini domestici per le prime esplorazioni del *lucus* fiulano, dei paesaggi agresti e delle rive del Tagliamento. 'Conosco il Friuli come primo luogo della vita, e il mistero della sua realtà mi è chiaro per diritto d'origine'.»

49. Ivi, pp. 104-5.

50. Ivi, p. 115.

51. Pasolini 1976, p. 23.

52. Pasolini 1986, p. 198.

53. Pasolini 2003, pp. 967-69.

54. Pasolini 2020, p. 371.

55. Pasolini 1988, p. XIII.

56. Ivi, p. XII.

57. Pasolini 1986, p. 201.

## Bibliografia


- Eschilo 1956 = Eschilo, *I sette contro Tebe*, ne *Le tragedie*, a cura di C. Carene, Torino, Einaudi editore.
- Fanfani-Liberati-Vezzoni 2021= *La guerra di Gadda Lettere e immagini (1915-1919)*, a cura di Giulia Fanfani, Arnaldo Liberati e Alessia Vezzoni, Milano, Adelphi Edizioni.
- Gadda 1977= Carlo Emilio Gadda, *Un'opinione sul Neorealismo*, in *I viaggi la morte*, Milano, Aldo Garzanti Editore.
- Gadda 2007 = Carlo Emilio Gadda, *<Per favore, mi lasci nell'ombra> interviste 1950-1972*, a cura di Claudio Vela, Milano, Adelphi Edizioni.
- Gadda 2016 = Carlo Emilio Gadda, *Eros e Priapo*, a cura di Paola Italia e Giorgio Pinotti, Milano, Adelphi Edizioni.
- Gadda 2017 = Carlo Emilio Gadda, *La cognizione del dolore*, a cura di Paola Italia, Giorgio Pinotti e Claudio Vela, Milano, Adelphi Edizioni.
- Gadda 2023 = Carlo Emilio Gadda, *Giornale di guerra e di prigionia*, a cura di Paola Italia, con una nota di Eleonora Cardinale, Milano, Adelphi Edizioni.
- Morante 1993 = Elsa Morante, *La Storia*, a cura di Alessandra Baiocchi e Maria Pisano, Milano, Einaudi scuola.
- Naldini 2014 = Nico Naldini, *Pasolini, una vita edizione riveduta e ampliata con documenti inediti*, a cura di Simone Gianesini, Verona, Tamellini Edizioni.
- Pasolini 1976 = Pier Paolo Pasolini, *Poesie mondane*, in *Poesia in forma di rosa*, Milano, Garzanti Editore
- Pasolini 1986 = Pier Paolo Pasolini, *Lettere 1940-1954*, a cura di Nico Naldini, Torino, Giulio Einaudi editore.
- Pasolini 1988 = Pier Paolo Pasolini, *Lettere 1955-1975*, a cura di Nico Naldini, Torino, Einaudi Editore.
- Pasolini 2003 = Pier Pasolini, *A un ragazzo (1956-1957)* da *La religione del mio tempo* in *Tutte le poesie I*, a cura di Walter Siti, Saggio introduttivo di Fernando Bandini, Cronologia a cura di Nico Naldini, Milano, Arnoldo Mondadori Editore S.p.A.
- Pasolini 2003 = Pier Paolo Pasolini, *La religione del mio tempo (1957-1959)* da *La religione del mio tempo* in *Tutte le poesie I*, a cura di Walter Siti, Saggio introduttivo di Fernando Bandini, Cronologia a cura di Nico Naldini, Milano, Arnoldo Mondadori Editore S.p.A.
- Pasolini 2003 = Pier Paolo Pasolini [*Poesie disperse e inedite*], *Dai <Còrus in muàrt di Guido>* da *Appendici a <La meglio gioventù>* in *Tutte le poesie I*, a cura di Walter Siti, Saggio introduttivo di Fernando Bandini, Cronologia a cura di Nico Naldini, Milano Arnoldo Mondadori Editore S.p.A.
- Pasolini 2020 = Pier Paolo Pasolini, *Una vita violenta*, prefazione di Giuseppe De Robertis, Milano, Garzanti Editori.
- Platone 2010 = Platone, *La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, Bergamo, Biblioteca Universale Rizzoli.

- Roscioni 1997 = Gian Carlo Roscioni, *Il duca di Sant'Aquila*, Milano, Arnaldo Mondadori Editore S.p.A.
- Siciliano 1978 = Enzo Siciliano, *Vita di Pasolini*, Milano, Rizzoli Editore.
- Zannini 2022 = Andrea Zannini, *L'altro Pasolini, Guido, Pier Paolo, Porzûs e i turchi*, presentazione di Walter Veltroni, Venezia, Marsilio editore.

ARTICOLO

# Un episodio della fortuna di Gogol' in Italia: «Il compratore di anime morte» di Stefano D'Arrigo

Paola Luciani

Il saggio analizza il rapporto tra l'inedito testo di Stefano d'Arrigo il *Compratore di anime morte*, concepito come soggetto cinematografico, e *Le anime morte* di Gogol', lette in traduzione. La scelta del romanzo di Gogol' nasce da una sintonia immaginifica e visionaria di D'Arrigo con l'autore russo, indicato a torto come scrittore realista e come tale promosso dalla cultura di sinistra del secondo dopoguerra. Il viaggio di Čičikov nelle terre di una Russia, immobile nel tempo ed infinita nello spazio, si trasforma nell'ambiguo percorso di iniziazione di Cirillo Bonocore nella Sicilia rivoltosa alla vigilia dello sbarco dei Mille. D'Arrigo propone un racconto fiabesco più che storico e si esercita in una singolare mescolanza, anticipatrice del suo futuro di romanziere.

*The article makes a comparison between the recently published* Il compratore di anime *by Stefano D'Arrigo and Gogol's* Le anime morte*, that D'Arrigo red in order to furbish a subject for a movie. The fact of choosing Gogol's work depended on a sintony with his vision and imagination, in spite of the fact that during the italian Fifties Gogol' had been misunderstood as a realistic novelist. Čičikov's journey in russian lands, where the time seems motionless and the space is so vast, becomes an ambiguous training of the hero Cirillo in Sicily, just before the Mille's enterprise. D'Arrigo proposes a fabulous tale, where imagination and history are mixed in a way that prepares the future development of his literary work.*

**Parole chiave:** Soggetto cinematografico, rifacimento, confronto, storia, immaginazione
**Keywords:** Movie subject, rewriting, comparison, history, imagination

**Sommario:**

**Peer review**

| | |
|---|---|
| Submitted | 06/04/2024 |
| Accepted | 05/07/2024 |
| Published | 17/09/2024 |

**Open access**

© 2024 | Attribution - Non commercial - Non derivatives (IT)

**Cita come** Paola Luciani, *Un episodio della fortuna di Gogol' in Italia: «Il compratore di anime morte» di Stefano D'Arrigo* in Rivista DILEF - IV, 2024/4 (gennaio-dicembre), pp. 157-168. 10.35948/DILEF/2024.4357

**DOI** 10.35948/DILEF/2024.4357

*Il compratore di anime morte*, dattiloscritto inedito presente tra le carte donate dalla moglie di Stefano D'Arrigo all'Archivio Contemporaneo Alessandro Bonsanti di Firenze, è stato di recente pubblicato per le cure di Siriana Sgavicchia, studiosa dell'autore. Il testo è accompagnato da una succinta *Nota al testo* e da un ampio saggio dal titolo *Una trama d'autore*, nel quale si ricostruisce la genesi del lavoro, se ne ipotizza la datazione e si mettono a fuoco le relazioni professionali e amichevoli, che lo scrittore coltiva al suo arrivo a Roma dalla natía Sicilia nell'immediato dopoguerra[1]. Potrebbe allora essere utile qualche ulteriore considerazione sulla fortuna di Gogol' in quello stesso giro di anni: se la storia delle sue traduzioni risulta sostanzialmente circoscritta a *Le anime morte*, *Il revisore*, *I racconti di Pietroburgo* e *Taras Bul'ba*, benché non manchino dagli anni Sessanta in avanti edizioni delle *Opere* fino ai due volumi mondadoriani del 1994 e 1996[2], la sua presenza compare, in maniera più o meno diretta, in studi che un'attenta politica editoriale vicina al partito comunista riserva alla letteratura russa dell'Ottocento, non circoscritta ai soli autori, ma estesa a critici, teorici e pubblicisti. Va ricordato in particolare il volume *Il pensiero democratico russo, scritti di Belinskij, Herzen, Černyševskij, Dobroliubov*, nel quale Belinskij, che come critico assume per la letteratura russa una centralità analoga a quella ricoperta anni dopo da De Sanctis per la letteratura italiana[3], pone Gogol', nell'articolo intitolato *Uno sguardo alla letteratura russa dell'anno 1846*, quale capostipite di una nuova scuola letteraria, definita «naturale»[4]. Questa collocazione è fatta propria dai critici successivi, in particolare da Černyševskij nei *Saggi sul periodo gogoliano della letteratura russa* (1856), editi nel volume *Arte e realtà*, per le edizioni Rinascita nel 1954, dove, come esplicita il titolo, Gogol' identifica un periodo della letteratura russa ed è fondatore di una narrativa non più decorativa ma realistica.

> Gogol' ha modificato completamente la concezione stessa dell'arte. Alle opere di ogni poeta russo può essere applicata, anche se con un certo sforzo, la vecchia e ormai tramontata definizione della poesia come "abbellimento della natura"; ma è impossibile farlo per le opere di Gogol'. Per esse occorre un'altra definizione dell'arte, bisogna considerare l'arte come riproduzione della realtà in tutta la sua verità. Quindi tutto è ricondotto ai *tipi*, mentre l'*ideale* non è concepito come abbellimento (e perciò come menzogna), ma come rapporti che l'autore stabilisce tra i suoi personaggi tipici, in accordo con l'idea che egli vuole sviluppare nell'opera[5].

Di qui le future interpretazioni di Gogol' come lo scrittore che rivela la povertà materiale e la paura sociale dei *činovniki*, gli innumerevoli impiegati di stato divenuti, nella griglia del sistema petrino dei ranghi, gli ultimi nella metropoli pietroburghese ma anche nelle remote cittadine di governatorato. Al lettore ed allo studioso italiano viene presentato un Gogol' funzionale ad un'impostazione realista della narrativa, auspicata per la rinascita dello stesso romanzo italiano, i cui esiti si vedranno, di lì a poco, nella polemica intorno a *Metello* di Vasco Pratolini. Lo spirito comico-carneva-

lesco de *Le veglie alla fattoria presso Dikan'ka* e la qualità visionaria ed onirica dei *Racconti di Pietroburgo* vengono messi da canto, benché trasmigrino nel viaggio che Čičikov compie nelle terre russe per acquistare le anime morte. Il suo infatti non è un percorso di denuncia politica o un *j'accuse* morale come il *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* di Radiščev[6], ma un tragitto immaginario in cui la successione di fisionomie, divenute poi una caratteriologia nazionale quasi proverbiale, assume una dimensione abnorme, irrealistica ed irrazionale. Per non parlare dell'intento epico e religioso che in un secondo tempo Gogol' vi sovrammette su modello della *Commedia* dantesca. L'aspirazione ad una totalità narrativa ed etica si rivela impossibile da raggiungere, genera insoddisfazione e conduce fatalmente all'incompiutezza fino a che lo scrittore, divenuto ormai vittima di un millenarismo dettato da propositi salvifici e agli antipodi della pedagogia auspicata da Belinskij, non brucia egli stesso il manoscritto della travagliata seconda parte del romanzo. La *Lettera* con cui Gogol' viene sconfessato dall'illustre critico è testimonianza crudele di incomprensione morale ed estetica e segna l'inizio di una frattura tra slavofili e occidentalisti, che ha gravato pesantemente non solo sulle sorti della critica ma anche del pensiero e della storia della Russia ottocentesca[7].

Orbene, Stefano D'Arrigo, pur nel clima realista sopra accennato, coglie d'istinto in Gogol' la forza primigenia dell'immaginazione ed è questo motore narrativo che, a nostro avviso, lo spinge ad una riscrittura delle *Anime morte*, sia pure nella forma di una «libera riduzione», come scrive di suo pugno sulla cartella che raccoglie il dattiloscritto[8]. La curatrice sottolinea «una certa marcatura neorealistica» dell'opera[9], specie alla luce dei tentativi fatti dall'autore per farla accettare come soggetto cinematografico a Zavattini e Luchino Visconti, il cui rifiuto appare consapevole dell'ibrido tentativo da parte di D'Arrigo di raffrenare la fantasia entro improbabili tracce da romanzo storico. Un solo esempio prima di tornare sull'argomento: gli insorti, chiamati «riscaldati» con termine di acclarata derivazione manzoniana[10], assomigliano a lazzaroni più che a patrioti, mentre la descrizione delle sommosse popolari subisce una dilatazione immaginaria di fatti, anche documentati storicamente quali la distruzione degli archivi da parte della folla inferocita, al punto che la «carta bollata» diventa una delle protagoniste del racconto. Senza aver potuto negli anni del primo dopoguerra, in cui presumibilmente compone *Il Compratore di anime morte*, avere tra mano la monografia di Nabokov, D'Arrigo condivide con lui l'affrancamento di Gogol' dalla ipoteca realista. Nabokov infatti, che egli leggerà in seguito, come bene individua Sgavicchia nel saggio *Una trama d'autore*, ipotizzando qualche ripensamento del dattiloscritto, ma soprattuto suggestioni per il maggior romanzo *Orcynus Orca*, afferma come sia la scrittura a generare la realtà attraverso la retorica e la sintassi cosicché, specie i personaggi minori, nascono come d'incanto da una parola o da un'immagine, crescono a dismisura e si dilatano fino a divorare quanto paiono descrivere[11]. Senza arrivare al corpo a corpo di Nabokov contro i

modelli canonici del romanzo russo "ben fatto", di cui fa le spese Turgenev[12], anche Landolfi nella presentazione ai *Racconti di Pietroburgo* si era posto su questa medesima linea interpretativa[13], per altro ricordando il precedente di Renato Poggioli che, in *Pietre di paragone,* parla a ragione di «equivoco realista» per Gogol'[14].

Alla luce di una sorta di fratellanza "fantastica" D'Arrigo sceglie dunque le *Anime morte* per un eventuale soggetto cinematografico, fingendo un rifacimento che appare piuttosto una traduzione, nell'italiano sociale e linguistico del Meridione tra Napoli e Palermo, delle ingiustizie, delle miserie, del ridicolo e della spocchia magistralmente rappresentati da Gogol'. Opportunamente la curatrice del volume ricorda l'attività di D'Arrigo come soggettista nella rivista «Cinema-Stampa» in cui «riassume e rinarra» trame di romanzi. *Le anime morte*, seppur ripensate e trattate come un soggetto cinematografico, non sono riassumibili se non nel solco della tradizione odeporica, arricchita però da un'invenzione fiabesca e da un sapore novellistico di matrice potremmo dire "nazionale". Un cólto esercizio narrativo grazie al quale lo scrittore acquista via via sicurezza e può costruire un racconto antirealista che giunge baldanzoso ad una conclusione, l'arrivo dei garibaldini a Palermo, che è "un arrivano i nostri" in cui egli per primo non crede minimamente. Il tempo storico dell'*incipit* («È l'alba del 24 dicembre 1859»), chiuso dalla finale conquista di Palermo da parte dei garibaldini il 26 maggio 1860, svapora ben presto, sotto il peso della riscrittura da Gogol', in un tempo d'invenzione dove gli accadimenti risultano scollegati e imprevedibili.

Nella biblioteca di D'Arrigo esiste, come avverte Sgavicchia, la seguente traduzione del romanzo di Gogol: *Le avventure di Cicikov ovvero le anime morte*, romanzo. Prima traduzione integrale e conforme al testo russo con avvertenze storico-letterarie e note di Margherita Silvestri Lapenna, Firenze, Vallecchi 1941. Non ci sono dubbi sull'utilizzo da parte dello scrittore di questa edizione per la sua «riduzione»: lo comprovano brani del testo trasferiti quasi alla lettera nel *Compratore di anime morte*. Tuttavia l'edizione citata è in un solo volume, il quale si arresta al capitolo IX, mancando degli ultimi due, dei quali infatti la riduzione di D'Arrigo non reca traccia, risolvendo il finale in maniera abrupta con la scarcerazione di Cirillo ed il suo unirsi agli insorti. Certamente, né la *Storia del capitano Kopejkin*, che tanto spazio occupa nel capitolo X, né la biografia di Čičikov, né l'elogio della Russia e l'annuncio della seconda parte dell'opera che lo concludono, potevano essere materia per una rielaborazione, ma forse le pagine nelle quali i vari funzionari si interrogano su chi sia veramente Čičikov potevano offrire qualche spunto, date le folli supposizioni che possa essere nientemeno Napoleone fuggito da Sant'Elena[15]. Occorre anche riflettere sul titolo improprio apposto dalla traduttrice al romanzo di Gogol', nel solco per altro della prima edizione cui, per ragioni di censura, fu imposto il titolo *I viaggi di Čičikov*, rimasto poi in moltissime traduzioni come ricorda con irritazione Nabokov[16]. Questo titolo abusivo, divenuto a sua volta in numerose traduzioni *Le avventure di Čičikov*,

favorisce, nel caso di D'Arrigo, una lettura picaresca ed un recupero, anche espressivo, della novellistica seicentesca di area partenopea. La cartella, in cui sono raccolti i fogli del dattiloscritto, reca nel piatto anteriore il titolo *Il compratore d'anime. Libera riduzione di Stefano d'Arrigo. Le avventure di Čičikov ovvero «Le anime morte»* [17], e chiarisce l'operazione condotta dallo scrittore meglio del «da *Le Anime morte»* di Nikolaj Gogol'» nella pagina di frontespizio dello stesso dattiloscritto[18].
Tutta la prima parte del *Compratore* è di pura invenzione darrighiana: l'eroe è giovane, orfano, desideroso di famiglia adottiva, di indole buona come rivela il nome parlante di Cirillo Docore, ingenuo e malinconico almeno fino a quando, quasi per illuminazione, scopre nell'archivio della Real Beneficenza, in cui passa le sue giornate, l'esistenza delle anime morte, considerate come vive nell'interregno dei censimenti, e dunque possibile oggetto di speculazione. Solo a questo punto, dopo una trentina di pagine sulla Napoli del 1859, che pare frutto di colore locale più che di documentazione storica, incentrata com'è su luoghi quali il mercato di Porta Capuana, l'orfanatrofio della Nunziata e l'archivio della Real Beneficenza, D'Arrigo prende in mano Gogol' e lo mette sul tavolo per riraccontare la storia, liberamente, e, come dichiarato nella cartella sopra menzionata, in maniera ridotta. Un avvio dunque che non ha nulla da condividere con l'arrivo in calesse di un rotondo uomo di mezza età in una città di provincia, sede di governatorato, città che potrebbe essere ovunque in Russia[19], perché il lettore è già entrato nel regno dell'avventura se un "figlio della Madonna" come Cirillo, per giunta trentenne, viene adottato dal Principe di Margellina in quanto presunto divinatore in sogno dei numeri del lotto e dunque possibile garante di vincite. Tuttavia, prima che le situazioni avvicinino il viaggio di Cirillo a Palermo a quello di Čičikov nella «solita» città russa, la lettura di Gogol' marca già la straordinaria scena in cui, appena adottato, Cirillo intravede gli abnormi personaggi ospitati nel palazzo paterno, lazzaroni travestiti da gobbi portafortuna e discinte femmine di malaffare[20]. Un più sottile legame con Gogol', spia di una lettura assai attenta del romanzo, può essere colto nell'aver scelto a protagonista un orfano, per altro in età già virile, ossessionato da un problema di discendenza, proprio come Čičikov nel momento in cui, sfuggito fortunosamente alle violenze di Nozdrjòv, considera quale sarebbe stato il suo destino se fosse morto senza eredi:

> 'Checché se ne dica, - diceva egli tra sé, - ma se non capitava a proposito il capitano di polizia, forse non m'era dato di contemplare più questo mondo! Sarei scomparso come una bolla d'acqua, senza nessuna traccia, senza lasciar discendenti, senza aver procurato ai figli futuri né un patrimonio, né un nome onesto!'. Il nostro eroe si dava molto pensiero dei suoi discendenti[21].

Ecco allora che D'Arrigo si inventa con Cirillo un discendente di Čičikov, ma buono e positivo, assecondando, in maniera istintiva più che consapevolmente critica, il gioco di specchi reso possibile dal testo di provenienza.

Tornando al viaggio che accomuna i protagonisti, i *rumores* accompagnano il loro arrivo e generano equivoci - come nella drammaturgia del *Revisore* -, mentre la visita dei medesimi alle autorità del luogo ed i lusinghieri apprezzamenti destinati a catturarne le simpatie, determinano i festeggiamenti, gli incontri e gli inviti che ne susseguono. I due testi sono avvicinabili anche per la natura corale dell'avvio, calata in contesti lontanissimi, la Russia della servitù della gleba nella prima metà dell'Ottocento e la Palermo del Vicereame alla vigilia dell'arrivo dei Mille; si tratta di realtà agli antipodi geografici, ma passibili di analogie in quanto caratterizzate da vaste tenute padronali, nel primo caso, o latifondi baronali, nel secondo. In entrambe le situazioni i contadini sono una proprietà legata alla terra, che può essere venduta o acquistata insieme al possedimento, benché legiferata e sancita in maniera diversa. Operando questo audace collegamento l'autore siciliano deve essersi sentito confortato dall'ambiente legato al partito comunista italiano: le scelte iconografiche di un artista come Guttuso, suo grande amico in questo periodo, ma soprattutto gli studi di Emilio Sereni, il cui volume *Il capitalismo nelle campagne* risulta presente nella sua biblioteca[22]. Che il testo di D'Arrigo sia intenzionalmente concepito come soggetto è confermato dalla drastica riduzione della materia descrittiva e dall'abbandono del narratore onnisciente che ne *Le anime morte* commenta, sottolinea usi e costumi ed insiste su situazioni che si ripetono. Se la cittadina dove arriva Čičikov è la «solita» cittadina russa, priva di nome o di rinvio ad un governatorato, con le solite locande, i soliti ristoranti, teatri, salotti e fiere, la Palermo, dove approda il battello sul quale da Napoli si è imbarcato Cirillo, non assomiglia neppure a Napoli. Del pari, insieme alle descrizioni, svaniscono le considerazioni pedagogiche, mentre la satira vira in direzione del puro divertimento e l'immaginazione schiaccia la realtà. I personaggi d'invenzione, raggruppabili intorno all'intreccio amoroso di Cirillo con la contadina Rosalia, della cui famiglia si prende cura e per la quale abbandonerà il sogno di rivendere in patria le anime morte acquistate, convivono con quelli modellati sullo scrittore russo in grazia appunto di un felice occhio immaginativo. Per utilità si considerino le corrispondenze sottoelencate[23]:

| | |
|---|---|
| Manilov | Duca Lisitano |
| Korobočka | Donna Lissandra |
| Nozdrjòv | Barone Mazzù |
| Sobàkjevic | Barone Papandrea |
| Pljùskin | Turi Borruso |
| Selifàn | Filomè |

Nel definire i suoi personaggi D'Arrigo procede con metodo: egli individua un tratto caratterizzante, sia questo la pigrizia gentile e melliflua di Manilov, la spilorceria della Korobočka, la violenza strafottente di Nozdrjòv e via seguitando, per tradurlo in dialogo, spesso trasformando una descrizione in battuta più o meno raccorciata[24], secondo la tecnica pertinente a un soggetto da rappresentare. Il lavoro si svolge con il testo di Gogol' sul tavolo, cui si attinge direttamente allorché occorre una sintesi folgorante del personaggio. Si ricorderà, per fare un primo esempio, come la neghittosità di Manilov si esprima anche in una dolciastra vita familiare la cui emblematicità D'Arrigo coglie in un dettaglio del pranzo:

> Benché fossero passati più di otto anni dalle nozze, ciascuno [dei due sposi] ancora offriva all'altro o un pezzetto di meluzza, o un confettino, o una nocina, e diceva con voce tenera e commovente, che esprimeva un amore perfetto: 'Apri la boccuccia, anima mia, ch'io vi metta questo bocconcino' (AM, p. 48).

> Durante il pranzo il Duca e la Duchessa, senza trascurare l'ospite, si scambiarono squisitezze come due colombi: 'Apri la boccuccia, cuor mio', diceva l'uno all'altro. 'Perché io vi metta questo bocconcino' (CA, p. 81).

Estraneo a Gogol' è invece il «pissi pissi» con cui il Duca Lisitano e la consorte invitano il più piccolo dei duchini a irrigare della sua pipì l'ospite. In questi interventi comici risiede il piacere di raccontare al lettore più che la considerazione di un eventuale spettatore, a meno di non pensare ad una buffoneria. Nella vedova Korobočka D'Arrigo intravede l'avarizia congiunta alla stupidità, allorché, nella puntigliosa discussione circa il prezzo da far pagare a Čičikov per la vendita delle anime morte, essa si interroga su un loro eventuale utilizzo, il quale ovviamente ne accrescerebbe il prezzo.

> Forse in caso di bisogno [le anime morte] potrebbero far comodo nell'economia domestica…- replicò la vecchia (AM, p. 91).

> Forse, in caso di bisogno, in caso di estrema necessità, non dico sempre tutti i giorni, ma qualche volta potrebbero far comodo in casa, in famiglia, in cucina. Eh? (CA, p. 127).

D'Arrigo sembra in questo caso ammiccare agli avari di commedia plautini e molieresch i quali, diffidenti dei servitori, invocano, per controllare un eventuale furto, una terza mano inesistente[25], dando corpo a qualcosa che non esiste, proprio come le anime. Anche in questo caso lo scrittore aggiunge un dettaglio buffonesco, allorché la *vox populi* attribuisce a Cirillo niente meno che un tentativo di seduzione della vecchia Lissandra, mentre ne *Le anime morte* l'attribuzione è riferita alla più plausibile figlia del governatore. Variazioni minime, se si vuole, ma tutte in direzione di un comico caricato.

La spavalderia maleducata di Nozdrjòv, invece, si riassume nel suo apostrofare con il tu Čičikov, dando prova di una ingiustificata dimestichezza.

> Là [nella casa del governatore], fra l'altro, egli fece la conoscenza d'un uomo sulla trentina, il proprietario Nozdrjòv, giovanotto disinvolto che dopo tre o quattro parole cominciò a dargli del tu (AM, p. 35).

> 'Che è? Non ti va?' gli chiese passando immediatamente al tu (CA, p. 70).

L'ampio capitolo dedicato allo spaccone, giocatore e prepotente Nozdrjòv viene contestualizzato da D'Arrigo facendo del personaggio il membro di una specie di milizia nobiliare, i Compagni d'Armi, estranea al mondo gogoliano, ma verosimile nella Sicilia dei baroni, dove con tale nome si indicavano sbirri o miliziotti al servizio del governo, non arruolati, bensì civili[26]. In questo caso non si aggiungono contrassegni comici, ma sopraffattori, adeguati ai vizi di tali gruppi dediti al gioco ed alla violenza sulle donne. Mentre Gogol' accenna ad una pedagogia ravvisando nella Russia del suo tempo prepotenti mascherati come Nozdrjòv, D'Arrigo si sbarazza in fretta del personaggio facendolo arrestare, come in Gogol', ma senza lasciare troppo spazio alle sue intemperanze. Simili procedimenti di sintesi tipologico-caratteriale possono essere rintracciati nella figura del barone Papandrea, il cui prototipo Sobàkjevic possiede una rozzezza animalesca («Un orso! Un orso perfetto!»[27]), ma anche, come nota Nabokov, un'insospettata natura sognatrice allorquando parla delle anime che sta vendendo a Čičikov come di creature viventi. Anzi, il personaggio si spinge talmente oltre da dover essere richiamato al fatto che le anime sono «inesistenti»: tra realtà e immaginazione, dunque, i confini possono essere varcati anche da una creatura di natura quasi bestiale. Pljùskin invece, raccoglitore di piluccherie e avaro "trascendentale", si concretizza in un possidente siciliano di ascendenza verghiana, straccione furbo e avido.
Le ambientazioni, non paragonabili, se ci si pone su un piano realistico, rivelano una analogia sul piano valutativo: così un Viceré siciliano «ricama il tulle» come un governatore russo, evidentemente per noia in entrambi i casi, con la differenza che nel *Compratore di anime* è la Viceregina a svelare l'*hobby* a Cirillo, mentre ne *Le anime morte* la dichiarazione appartiene al narratore[28]. Le violette per «dar profumo» alla tabacchiera offerta cortesemente agli ospiti costituiscono un altro dettaglio dell'apprezzamento che Čičikov e Cirillo raccolgono in società, senza che esso, al pari del ricamo sul tulle, disturbi la credibilità del racconto[29]. Infine, ricontestualizzata ed accorciata, ma non meno acre e polemica, è la dissertazione socio-antropologica sui «grassi» e sui «magri», che approda, in entrambi i casi, a riconoscere ai primi maggior successo nella vita oltreché una più florida salute. L'eroe gogoliano, di mezza età e con un *embonpoint* dignitoso celebra qui, per bocca dell'autore, i propri fasti grotteschi a contrasto con la magrezza e il volto non certo paffuto che di Gogol' consegnano i suoi

ritratti[30]. L'elenco potrebbe continuare e la raccolta arricchirsi ulteriormente. Lo sfalsamento storico non ha in quest'ottica alcun rilievo, benché le date puntuali citate da D'Arrigo ad inizio e fine del racconto possano ingannare il lettore; tra l'altro, il 24 dicembre, vigilia di Natale, introduce proprio all'inizio della vicenda l'elemento simbolico delle natività miracolose, come appunto quella dell'orfanello Cirillo rinato grazie all'adozione da parte del Principe di Margellina. I mesi in cui si svolge la narrazione, contrassegnati da rivolte che, di fatto, precedettero lo sbarco dei Mille, sono verosimili ma si svolgono davanti un fondale da palcoscenico, lontano da pretese ricostruttive, sull'esempio non tanto della *Marseillaise* (1938) di Jean Renoir, capolavoro della cinematografia del *Front Populaire*, molto apprezzato da D'Arrigo, quanto della «fantasia all'italiana» de *Le Carrosse d'or* (1952) del medesimo regista[31]. Né basta una citazione da Settembrini e dalla sua celebre *Protesta*, assai popolare e ben nota presso la cultura meridionale, a conferire all'opera la solidità di un racconto storico[32].

*Le anime morte* si svolgono in un tempo che potrebbe ripetersi identico all'infinito, dove i personaggi potrebbero ricomparire i medesimi anche dopo anni, che è forse il tempo lento della vita russa e del suo spazio primigenio, la steppa, da cui il giovane Gogol' era fuggito senza trovare pace in alcun luogo[33]. La natura tragicamente statica del romanzo di Gogol', intuita da D'Arrigo, determina una fine "cinicamente" ottimista, su modello manzoniano, assai sbrigativa rispetto a futuri possibili intrighi evocati ne *Le anime morte*, allorché, ad interessarsi del commercio di anime, compaiono, nel nono capitolo, nuovi incredibili personaggi, spuntati non si sa da dove e perché[34]. Manca, infine, il tempo soggettivo che caratterizza un racconto di formazione, visto che Cirillo sale sulle barricate per amor di Rosalia e decide di rimanere a Palermo non perché abbia acquistato una consapevolezza politica, ma per una fatalistica accettazione dei fatti: «Garibaldi venne in Sicilia? E noi restiamo in Sicilia»[35]. La fine vera della storia è affidata all'inutile svolazzare tra le masserizie della barricata della preziosa carta bollata, sulla quale erano stati registrati gli atti d'acquisto delle anime: inquadratura, questa, davvero cinematografica.

## Note

1. A Niccolò Grossi, che, conoscendo il mio amore per la letteratura russa, mi ha offerto questo libro il giorno stesso della sua uscita, sono dedicate queste pagine.

D'Arrigo 2024. I riferimenti testuali, eccetto quelli riferiti alla curatela, saranno abbreviati con la sigla CA, seguita dal numero di pagina.

2. Scandura 2002, *ad vocem*.

3. Luciani 2019, pp. 29-34.

4. Berti-Gallinaro 1950, pp. 28-62. Il saggio di Belinskij, *Uno sguardo alla letteratura russa dell'anno 1846. Gogol' e la scuola naturale*, con il quale il critico inizia la sua collaborazione alla rivista «Sovremennik», era già apparso integralmente in Lo Gatto 1925, pp. 11-80.

5. Černyševskij 1954, p. 539.

6. Radiščev 1972.

7. Berti-Gallinaro 1950, pp.77-78. Nella *Lettera a Gogol'* Belinskij si riferisce a *Passi scelti dalla corrispondenza con gli amici*, per i quali si veda Gogol' 1996 e per un commento Sibaldi 1996, pp. 1391-1400. Vladimir Nabokov nel suo volume su Gogol' giudica invece «nobile» la lettera e insiste per un distinguo tra Belinskij ed i suoi epigoni (Nabokov 2014, p. 122). Si ricordi che la lettura della lettera, con le sue critiche allo zarismo, divenne motivo sufficiente di arresto per Dostoevskij, condannato per averne dato pubblica lettura nel circolo di Petraševskij.

8. Sgavicchia 2024, p. 231.

9. ivi, p. 245.

10. Vedi Battaglia 1992, vol xvi, p. 761, *ad vocem*.

11. «I personaggi periferici del suo romanzo vengono generati dalle proposizioni subordinate delle varie metafore, similitudini ed esplosioni liriche in esso contenute. Siamo di fronte a un fenomeno stupefacente per cui mere forme discorsive generano direttamente creature vive» (Nabokov 2014, p. 79).

12. ivi, p. 85: «Non si riesce a concepire che razza di mente si debba avere per ravvisare in Gogol' un precursore della 'scuola naturale' e un 'pittore realistico' della vita russa». Si veda anche Nabokov 2021, pp.31-92 e, per Turgenev, le pp. 93-103.

13. Si vedano Gogol' 1941[1] e 2000.

14. Poggioli 1939, pp.13-55.

15. Per l'edizione Sgavicchia 2024, pp. 248-249. Il riferimento all'edizione del 1941 sarà d'ora in avanti abbreviato con la sigla AM, seguito dalla pagina. Si è consultata l'edizione della BNCF, segnatura 11-723-73[1], catalogata come volume doppio, mentre invece si tratta della prima edizione del 1941 accorpata con la seconda del 1943. Entrambe si arrestano al capitolo IX e sono la ristampa del volume primo della traduzione in due volumi uscita nella collana «Il genio russo» diretta da Antonio Polledro, Torino, Slavia, 1932. Il volume secondo, che contiene i capp. X-XI, L'Appendice e la Seconda parte, viene ristampata da Vallecchi soltanto nell'edizione del 1969, dove la traduzione è identica ma la presentazione risulta aggiornata rispetto alle edizioni del 1941 e del 1942. Evidentemente D'Arrigo in un primo momento ha avuto davanti un testo mutilo e avrà poi in seguito conosciuto l'opera compiuta, senza per questo intervenire sul dattiloscritto, ormai messo da canto. A "giustificazione" dell'operazione editoriale di Vallecchi si può ricordare il netto giudizio di Nabokov: «Per quanto mi riguarda, *Anime morte* finisce con la partenza di Čičikov dalla città di N.N.» (Nabokov 2014, p. 106).

16. Nabokov 2014, pp. 65-66. La prima traduzione italiana, Roma,1883, reca come titolo fuorviante: *Le anime morte: scene contemporanee comico-satiriche* (Gogol' 1996, p.1248). Il titolo di *Avventure di Čičikov* è frequente in larga parte delle traduzioni italiane del secondo Novecento.

17. Sgavicchia 2024, p. 231.

18. *ibidem*. La copertina e la sovracopertina dell'edizione curata da Sgavicchia recano come titolo *Il compratore di anime*, di evidente rinvio a Gogol' per il lettore cólto, ma improprio, perché sospetto di presentare un romanzo e non, di fatto, un testo «da» altro testo. In nessun luogo del dattiloscritto del resto, stando alla curatrice, D'Arrigo si riferisce al *Compratore* come ad un romanzo ed infine la curatrice stessa esclude la definizione di romanzo (Sgavicchia 2024, pp. 241-242). Il titolo di copertina dunque parrebbe legato al lancio editoriale più che all'osservanza strettamente filologica.

19. «ogni cosa era come dappertutto» (AM, p. 21).

20. CA, pp. 44-46.

21. AM, p. 146.

22. Sgavicchia 2024, pp. 252 e 268, dove la curatrice menziona appunto il volume di Sereni 1948, presente nella biblioteca dell'autore.

23. I nomi dei personaggi russi seguono la grafia e l'accentazione della traduzione utilizzata da D'Arrigo.

24. Si vedano AM, pp. 88-89 e CA, p. 123.

25. Vedi Plauto, *Aulularia*, IV.4, vv. 641-643 e Molière, *L'Avare*, I.3.

26. Pieri 1962, p. 646.

27. AM, p. 155.

28. AM, p. 26 e CA, p. 60.

29. AM, p. 33 e CA, p. 63.

30. AM, p. 31 e CA, p. 62.

31. Di opinione differente Sgavicchia 2024, p. 252.

32. Sgavicchia 2024, p. 260.

33. Pagine bellissime sull'importanza dello spazio immenso della steppa nella cultura russa ha scritto Figes 2004.

34. AM, p. 306: «Apparvero un certo Sysoj Pafnutievjc e Makdonald Karlovic dei quali nessuno mai aveva neppur sentito parlare; nei salotti si aggirava una certo tipo lungo lungo con un braccio ferito da una fucilata, così alto che l'eguale non s'era veduto mai. Per le strade apparvero legni di piazza chiusi, giardiniere mai viste, traballanti carriole, carrozzini dalle ruote cigolanti, e la faccenda s'imbrogliò».

35. CA, p. 229.

## Bibliografia


- Battaglia 1992 = Salvatore Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua italiana*, Torino, Utet.
- Berti-Gallinaro 1950 = *Il pensiero democratico russo del XIX secolo. Scritti di Belinskij, Herzen, Černyševskij, Dobroliubov*, a cura di Giuseppe Berti e Maria Bianca Gallinaro, Introduzione di Giuseppe Berti, Firenze, Edizioni Leonardo, Casa Editrice Sansoni.
- Černyševskij 1954 = *Saggi sul periodo gogoliano della letteratura russa* (1856), in , *Arte e realtà*, Roma, edizioni Rinascita, Introduzione di Ignazio Ambrogio.
- D'Arrigo/Sgavicchia 2024 = Stefano D'Arrigo, *Il compratore di anime morte, da «Le anime morte» di Nikolaj Gogol'*, a cura di Siriana Sgavicchia, Milano, Rizzoli.
- Figes 2004 = Orlando Figes, *La danza di Nataša, Storia della cultura russa (XVIII-XX secolo)*, Torino, Einaudi.
- Gogol' 1941 = Nicola Gogol', *Racconti di Pietroburgo*, Introduzione e traduzione di Tommaso Landolfi, Milano-Roma, Rizzoli.
- Gogol' 1996 = Nikolaj Gogol', *Opere*, a cura di Serena Prina, II, Milano, Mondadori.
- Gogol' 2000 = Nikolaj Gogol, *Racconti di Pietroburgo*, a cura di Idolina Landolfi, Milano, Adelphi.
- Gogol' 1941 = Nikolai Gogol, *Le avventure di Cicikov ovvero le anime morte*, romanzo, Prima traduzione integrale e conforme al testo russo con avvertenze storico-letterarie e note di Margherita Silvestri Lapenna, Firenze, Vallecchi 1941.
- Lo Gatto 1925 = *Critici letterari russi*, a cura di Ettore Lo Gatto, Foligno, Campitelli 1925.
- Luciani 2019 = *La «Nuova scienza» nell'ultimo capitolo della «Storia»*, in Ead., *Letteratura e scienza. Studi su Francesco De Sanctis*, Firenze, Società Editrice Fiorentina.
- Nabokov 2014 = Vladimir Nabokov, *Nikolaj Gogol'* (1944[1]), a cura di Cinzia Delotto e Susanna Zinato, Milano, Adelphi.
- Nabokov 2021 = *Lezioni di Letteratura russa*, a cura di Cinzia De Lotto e Susanna Zinato, Milano, Adelphi, pp. 31-92 e, per Turgenev, pp. 93-103.
- Pieri 1962 = Piero Pieri, *La spedizione dei Mille*, in *Storia militare del Risorgimento*, Torino, Einaudi.
- Poggioli 1935 = Renato Poggioli, *Saggio sulla fantasia di Gogol'*, in *Pietre di paragone* Firenze, Parenti.
- Radiščev 1972 = Alexandr Radiščev, *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, a cura di Gigliola e Franco Venturi, Introduzione di Franco Venturi, Bari, De Donato.
- Scandura 2002 = Claudia Scandura, *Letteratura russa in Italia. Un secolo di traduzioni*, Roma, Bulzoni.
- Sereni 1948 = Emilio Sereni, *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)*, Torino, Einaudi.
- Sgavicchia 2024 = Siriana Sgavicchia, *Nota al testo* e *Una trama d'autore*, in Stefano D'Arrigo, *Il compratore di anime morte*, Milano, Rizzoli.
- Sibaldi 1996 = Igor Sibaldi, *Osservazioni a proposito dei «Passi scelti»*, in Nikolaj Gogol', *Opere*, a cura di Serena Prina, II, Milano, Mondadori.

ARTICOLO

# La *varia lectio* nel *Vocabolario Dantesco* alla luce del PRIN 2022: problemi di metodo e risultati

Barbara Fanini

Tra le novità del *Vocabolario Dantesco* spicca l'apertura del suo lemmario alla *varia lectio* testimoniata dalla ricca e complessa tradizione del poema. Il contributo si sofferma sul trattamento lessicografico di tale particolare materiale lessicale, mettendone a fuoco i criteri, i problemi metodologici e i risultati in acquisizione (anche alla luce del recente finanziamento PRIN, specificamente inteso alla valorizzazione della lezioni alternative lessicalmente rilevanti). Si discutono inoltre, come casi esemplari, le voci *imbiancare* (*Purg*. IX 2) e *appulcrare* (*Inf*. VII 60), con le relative varianti.

The *Vocabolario Dantesco* also considers, within its lemmarium, the words that come from the *varia lectio* of the poem, so rich and complex. The essay focuses on the innovative lexicographic treatment of this particular lexical material, focusing on the criteria, the methodological problems and the first results (also in light of the recent PRIN funding, specifically aimed at enhancing lexically relevant alternative lessons). The essay also discusses, as exemplary cases, the entries *imbiancare* (*Purg*. IX 2) and *appulcrare* (*Inf*. VII 60), with their relative variants.

**Parole chiave:** Dante, lessicografia, filologia, imbiancare, appulcrare
**Keywords:** Dante, lexicography, philology, imbiancare, appulcrare

**Sommario:** 1. Il progetto - 2. La selezione e il trattamento lessicografico della variantistica - 3. *Imbiancare / imbiaccare*19 - 4. *Appulcrare / impulcrare*, *pulcrare*, *ripulcrare*33 - 5. Una valutazione lessicografica

**Peer review**

| | |
|---|---|
| Submitted | 24/01/2025 |
| Accepted | 19/03/2025 |
| Published | 10/04/2025 |

**Open access**

© 2025 | Attribution - Non commercial - Non derivatives (IT)

**Cita come** Barbara Fanini, *La varia lectio nel Vocabolario Dantesco alla luce del PRIN 2022: problemi di metodo e risultati* in Rivista DILEF - IV, 2024/4 (gennaio-dicembre), pp. 169-187. 10.35948/DILEF/2025.4363

**DOI** 10.35948/DILEF/2025.4363

## 1. Il progetto

Seppur inserito nel solco secolare della prassi lessicografica e dei rapporti fra quest'ultima e Dante – un solco naturalmente già segnato, in tempi e in modi diversi, dall'Accademia della Crusca e dall'Opera del Vocabolario Italiano (CNR) –, il *Vocabolario Dantesco* (*VD*) si presenta come uno strumento d'impostazione tutt'altro che tradizionale. Ad alimentare lo scarto nei confronti di quella stessa storia di cui tale impresa è figlia non è tanto la sua natura interamente digitale, dalle banche dati al *software* redazionale, e ad accesso libero (che oggi potremmo considerare ormai irrinunciabile nell'ambito di qualsiasi progetto scientifico), ma il suo peculiare approccio metodologico aperto, dinamico, che fa fronte a una visione altrettanto aperta del lessico dantesco. Si fa qui riferimento, in particolare, alla scelta del *VD* di ammettere allo scrutinio lessicografico anche la variantistica raccolta negli apparati[1], ossia quel materiale linguistico che l'editore di un testo – un editore orientato ai criteri lachmanniani, naturalmente – considera un guasto rispetto alla lezione dell'autore (o, almeno, rispetto a quella collocabile nel punto più alto dello stemma)[2]. Tale criterio è stato imposto, *in limine*, dalla delicata situazione filologica dell'opera su cui si è aperto il progetto del *VD*, la *Commedia*, affidata a una tradizione così ricca e così precocemente segnata da corruttele da lasciare ogni tentativo di ricostruzione testuale costellato di *loci critici* e di alternative indecidibili su dati meramente stemmatici. Ne è prova, d'altro canto, la straordinaria operosità dei cantieri di ricerca della filologia dantesca, che continuano a produrre saggi ed edizioni critiche volti a ripensare, più e meno vistosamente, il testo del poema. Testo che dunque resta, in una certa misura, aperto.

Sin dal principio, è insomma apparso evidente come uno strumento fondato sul proposito di indagare in modo esaustivo e sistematico il lessico del poema non potesse non assecondare e valorizzare la dimensione dinamica di tale testo, registrandone opportunamente tutti i movimenti più significativi. In tempi recenti, la riflessione sul problema dell'implementazione della *varia lectio* nelle maglie lessicografiche del *VD* si è tuttavia aperta a ulteriori sollecitazioni, ricevendo nuova linfa dall'assegnazione di un prezioso finanziamento PRIN[3]. Il progetto, avviatosi nell'ottobre del 2023 con il titolo *New open access critical edition of Dante's "Commedia" fostering digital humanities projects. Collation of 580 mss, provisional texts and apparatuses, and lexical updatings to the "Vocabolario Dantesco"*, ha infatti posto il cantiere lessicografico fiorentino del *VD* in contatto diretto con quello ecdotico ferrarese che, sotto la guida di Paolo Trovato, da tempo lavora alacremente alla realizzazione di una nuova edizione critica del poema. La direzione del PRIN è affidata a Fabio Romanini (Università di Ferrara), mentre chi scrive è responsabile dell'unità di ricerca fiorentina (Università di Firenze / Accademia della Crusca)[4]. All'interno di quest'ultima, il finanziamento ha consentito l'attivazione di due assegni biennali,

entrambi dedicati all'attività redazionale del *VD* e, in particolare, alla valorizzazione della variantistica[5].

## 2. La selezione e il trattamento lessicografico della variantistica

A livello metodologico non meno che a livello teorico, l'implementazione della *varia lectio* ha comportato la definizione di criteri evidentemente eccezionali, senz'altro estranei alla consueta prassi lessicografica e, al contempo, capaci di rovesciare i princìpi fondativi della filologia (poiché, di fatto, si recupera quel materiale lessicale che è scrupolosamente scartato dall'editore). L'unicità di tali criteri è stata oggetto di un ampio dibattito critico in seno al gruppo di ricerca del *VD*, teso a verificare e a riprecisare le soluzioni proposte alla luce dei nuovi casi incontrati con il procedere della redazione. Non sarà necessario, in questa sede, ripercorrere le fasi cruciali che hanno segnato l'avanzamento di tale dibattito[6]; può invece essere utile, anche per una più accurata valutazione dei casi presentati nelle osservazioni successive, un rapido richiamo dei fondamenti metodologici e dei criteri ormai acquisiti che regolano la selezione e il trattamento lessicografico della variantistica all'interno del *VD*.

Il lemmario di partenza, messo a punto all'avvio del progetto, è stato anzitutto estratto da un testo base del poema individuato in quello approntato da Petrocchi[7], ossia nell'edizione già presente in versione informatizzata nel *Corpus OVI* e, dunque, già impiegata per la redazione delle voci del *TLIO*. Con il procedere della redazione, il lemmario così composto, comprensivo di oltre 5.500 entrate, viene sistematicamente implementato mediante il controllo di più fonti. Vengono presi in considerazione, in particolare: la prima fascia d'apparato della stessa edizione Petrocchi (da cui si riprendono anche le sigle dei codici); altre edizioni più recenti[8] allestite secondo criteri alternativi; singoli contributi rilevanti prodotti negli ultimi anni relativi a *loci critici* del testo del poema. Fra le edizioni più autenticamente alternative, sono di norma presi in esame i lavori di Antonio Lanza (1996) e di Federico Sanguineti (2001), nonché, naturalmente, i risultati via via apportati dal già ricordato cantiere ferrarese[9].

Imprescindibile è anche il riferimento alle edizioni nuove ma ancora accostabili, seppur in parte, al filone petrocchiano[10]. Il *VD* non può non tener conto, in particolare, della recentissima Edizione Nazionale della *Commedia* curata da Giorgio Inglese (2021), che, a partire da una rielaborazione dello stemma, propone una revisione capillare e sostanziale del testo fondato sull'*antica vulgata*[11]. La vivacità che da sempre caratterizza il panorama degli studi danteschi – con le inevitabili punte in coincidenza delle ricorrenze centenarie – implica giocoforza che anche «le fonti di cui il *VD* dispone per la *varia lectio* non s*ia*no e non poss*a*no essere stabili ed esaustive»[12]: ecco dunque un altro elemento metodologico *dinamico* del piano di lavoro.

Proprio quanto appena detto impone al nostro strumento l'adozione di criteri chiari e rigorosi per la selezione delle varianti, capaci di guidare con sicurezza il redattore attraverso il materiale, vasto e mutevole, a disposizione. Rinviando ancora alla bibliografia pregressa e al sito per gli indispensabili approfondimenti[13], ci si limita a ricordare che tale scrutinio esclude anzitutto le alternative di natura puramente formale, sottoponendo a valutazione soltanto le varianti sostanziali, ossia quelle «provviste di carattere lessicalmente significativo e tali da inserirsi con coerenza nella tessitura del *VD*»[14]. In particolare, le varianti ammesse al vaglio del redattore devono superare un duplice sbarramento: il primo, di tipo filologico, impone di prendere in considerazione soltanto le varianti di per sé ammissibili a testo e dunque accettabili, anzitutto, sul piano del senso e del metro (potremmo dire lezioni *adiafore* nel contesto in esame)[15]; il secondo, prettamente linguistico, limita l'analisi a quelle lezioni corrispondenti a un lemma altrimenti non attestato nell'edizione Petrocchi (si parla, in questo caso, di *varianti-nuovo lemma*; in sigla: *[var.]*) oppure a un lemma che, seppure attestato, presenta un diverso uso semantico o grammaticale (si parla allora di *varianti-nuova accezione*; in sigla: *[+var.]*)[16].

Mettendo a frutto la maschera di ricerca disponibile all'interno del sito – e sviluppata, come il resto, da Salvatore Arcidiacono –, è possibile estrarre qualche dato statistico sul peso della variantistica nel *VD*[17]. Al momento in cui si scrive, le schede pubblicate e consultabili sono 1555; le varianti che costituiscono un nuovo lemma, ossia le uniche in grado di accrescere numericamente il lemmario di partenza, sono in totale 72, e rappresentano pertanto quasi il 5% delle voci disponibili[18].

Si tratta, com'è evidente, di un dato provvisorio e da prendere con cautela, anzitutto perché limitato alla porzione di schede che ha completato il percorso di redazione e di revisione, che attualmente corrisponde a poco meno di 1/3 del lemmario previsto, ma anche perché verosimilmente correlato alla tipologia dei lemmi redatti. Nelle fasi di avvio del progetto, infatti, l'attività redazionale ha preso in considerazione soprattutto *hapax* e prime attestazioni, o comunque parole rare (latinismi e prestiti notevoli, tecnicismi ecc.), anche allo scopo di saggiare il complesso sistema di marcatura ideato. Benché la selezione si sia presto allargata anche ad altre voci linguisticamente meno caratterizzate (incluse quelle oggi appartenenti al lessico fondamentale), il numero di varianti finora accolte dovrà necessariamente essere valutato anche alla luce di quanto detto. Occorrono evidentemente dati ulteriori; in via indicativa, tuttavia, si potrà qui almeno osservare che, dei 72 lemmi alternativi attualmente registrati, 49 sono collegati a una voce che conta un'unica occorrenza nel poema (spesso, ma non necessariamente, si tratta di parole a bassa disponibilità anche nell'italiano delle origini); 43 a una prima attestazione. Infine, 25 varianti si collocano in posizione rimica.

## 3. *Imbiancare / imbiaccare*[19]

Se i numeri offerti, nella loro parzialità, impediscono di stilare dei bilanci conclusivi, è pur vero che confermano la disponibilità di un discreto insieme di casi significativi, senz'altro diversi per genesi e peso filologico, ma di indubbio interesse lessicografico. Veniamo allora a qualche esempio.
Si osservi, per cominciare, la perifrasi astronomica con cui si apre il canto IX del *Purgatorio* e, in particolare, l'uso del verbo *imbiancare*:

> La concubina di Titone antico
> già s'imbiancava al balco d'orïente,
> fuor de le braccia del suo dolce amico...
> (*Purgatorio* IX 1-3)

L'Aurora lunare viene qui rappresentata mentre si affaccia al 'balcone' (cioè all'orizzonte) orientale e rivela tutto il suo chiarore, non più «adombrata da' vapori terrestri»[20] del suo amante Titone. Il verbo *imbiancare*, infatti, attestato già in Iacopone con l'accezione di 'ricoprire di sostanze cosmetiche, truccare (la pelle)'[21], andrà qui inteso 'farsi luminoso, risplendere'. La potenza della personificazione dantesca spinge tuttavia già i commentatori trecenteschi ad accostare l'immagine mitologica e astronomica a quella, più concreta e quotidiana, di una bella donna che si desta alle prime luci dell'alba e si affaccia alla finestra (così, per esempio, chiosa il passo Benvenuto da Imola: «sicut mulier pulcra alba surgens de lecto facit se ad fenestram»)[22]. Avanzando lungo la medesima linea interpretativa, parte dell'esegesi moderna potenzia ulteriormente la concretezza di tale lettura riconoscendo al verbo *imbiancare* un'allusione al trucco femminile: la donna sarebbe dunque qui còlta nell'azione di 'darsi il bianco, il liscio' sul volto[23]. La lettura, che pure troverebbe il supporto dell'attestazione di Iacopone già ricordata, appare tuttavia poco convincente nel particolare contesto dantesco, poiché sottrarrebbe al verbo un necessario riferimento alla luce di cui l'astro sorgente è portatore[24].
Certo è che l'accento antropormorfo dell'immagine dantesca, valorizzato già dai primi esegeti, si propaga – più o meno consapevolmente – anche nella tradizione testuale: il codice Hamilton 203 (Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz), databile 1347[25], legge infatti *s'imbiaccava* (*sinbiacchaua*), cioè 'si dava in viso la biacca'. L'uso del verbo, un tecnicismo della cosmesi antica (basti il richiamo alla Nencia che, quando «va alla festa, / [...] si liscia e imbiacca et rasetta», 41, 1-3)[26], è scarsamente documentato nei testi italiani delle origini. Secondo la corrispondente voce del *TLIO*, infatti, *imbiaccare* è attestato unicamente in un'anonima frottola toscana del XIV secolo: «Femmina che troppo s'imbiacca e uomo che troppo spende, accatta e non rende, non i piace» (*Un pensier mi dice "dì"*, 9)[27]. Il *GDLI* registra un'altra occorrenza antica nel volgarizzamento del *De agricoltura* del Palladio, testo toscano della prima

metà del Trecento («s'imbiacca con marmo polverizzato», 1, 7)[28]; di tale forma, tuttavia, non c'è traccia nell'edizione citata[29].

Più documentato risulta l'aggettivo *imbiaccato*, di cui si rileva una prima attestazione in un documento fiorentino datato 1318-1322 («per tiratura d'una saia lingia imbiachata che facemo tirare a' tiratori ischoperti»)[30]. Stando alla voce del *TLIO*, l'aggettivo può far riferimento sia a un trattamento tecnico di oggetti (di stoffe, per esempio), sia all'operazione di imbellettatura della persona; non manca, infine, il senso figurato, documentato nel volgarizzamento fiorentino delle *Pistole di Seneca* (databile, nella seconda redazione, al secondo quarto del XIV secolo), in cui *imbiaccato* vale 'fittizio, non autentico': «la beatitudine di tutti coloro è fittizia, imbiaccata, e non vera» (ivi, L. XIII, ep. 80)[31]. Arricchiscono la documentazione dell'aggettivo anche due occorrenze rilevate nell'anonimo volgarizzamento fiorentino della *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze (databile alla seconda metà del XIV secolo), che il *TLIO* cita dall'edizione di Arrigo Levasti («raunanze d'uomini imbiaccati», cap. 158; «v'apparirono con moltitudine d'imbiaccati», cap. 138, qui con valore sostantivato). Come nota Zeno Verlato in un recentissimo contributo, tuttavia, le due lezioni sono trasmesse solo da una parte della tradizione; la nuova edizione critica in allestimento, curata da Speranza Cerullo, Diego Dotto, Laura Ingallinella, Roberto Tagliani e lo stesso Verlato, in entrambi i casi mette a testo *imbiancati*, lezione coerente con il testo latino e più soddisfacente sul piano semantico[32].

I dati raccolti consentono insomma di assegnare all'*imbiaccare* del codice Hamilton un notevole rilievo, evidente non soltanto sul piano della ricezione e dell'interpretazione del testo ma anche, e soprattutto, sul piano lessicografico: tale occorrenza consente infatti di ampliare l'esigua documentazione del verbo (e dell'aggettivo) nella lingua antica offrendo, per di più, un'attestazione topologicamente e cronologicamente ben circoscritta rispetto a quelle disponibili.

## 4. *Appulcrare / impulcrare, pulcrare, ripulcrare*[33]

Si consideri ora un altro esempio, reso indubbiamente più complesso dal maggior portato ecdotico delle opzioni in campo. Il canto VII dell'*Inferno* illustra la vile condizione degli avari e dei prodighi, i quali, privati in vita della luce della ragione dal loro amore per il denaro, sono ora condannati a ripetere eternamente una grottesca danza, sospingendo enormi massi. Alla brutalità della pena si allinea il linguaggio, che addensa suoni aspri e sequenze rimiche quasi impossibili, come quella introdotta da *sepulcro*, al v. 56:

> In etterno verranno a li due cozzi:
> questi resurgeranno dal sepulcro
> col pugno chiuso, e questi coi crin mozzi.
> Mal dare e mal tener lo mondo pulcro
> ha tolto loro, e posti a questa zuffa:
> qual ella sia, parole non ci appulcro.
> (*Inferno* VII 55-60)

Nell'edizione di riferimento, alle singolari esigenze di suono di tale sostantivo risponde il verbo *appulcrare*, una formazione parasintetica costruita sul latinismo *pulcro*, anch'esso parte della serie rimica, da considerarsi di conio dantesco[34]: non si rilevano infatti attestazioni del verbo corrispondente in latino o mediolatino[35], mentre, sul fronte volgare, *appulcrare* risulta impiegato unicamente entro il circuito del poema e della sua esegesi[36]. Sul piano semantico, il nucleo aggettivale assegna al parasinteto il senso di 'rendere bello, ornare', con un probabile riferimento al vocabolario tecnico dell'arte oratoria[37]: così, «parole non ci appulcro» vale, come chiosa Cristoforo Landino, «non ci abbellisco parole. Quasi dica: non vo con stilo oratorio, el quale con parole ornate sommamente vitupera questa zuffa, perché la chosa è sì manifesta in sé, che non fa mestiere che io la exorni»[38].
La forma messa a testo da Petrocchi – che pensa senz'altro a una neoformazione del poeta[39] – non è tuttavia l'unica possibilità documentata dalla tradizione; anzi, la maggior parte dei testimoni compresi nel canone dell'*antica vulgata* attesta *pulcro*, mentre due codici recano le lezioni *ripulcro* e *impulcro*. Questa, in sintesi, la situazione:

| | |
|---|---|
| *appulcro* | Co Fi Ham Mart (*apulcro*) Parm |
| *impulcro* | Pa |
| *pulcro* | Ash (*nonci‹a› pulcro*) Cha Eg La (*ci‹li› pulcro*) Lau Laur (*cie pulcro*) Lo Mad (*ti pulcro*) Pr Rb Ricc Triv Tz Urb (*polcro*) |
| *ripulcro* | Po |

Il redattore del *VD* ha dunque davanti a sé un quadro decisamente più mosso rispetto al caso precedente, in linea, evidentemente, con il più alto grado di difficoltà della soluzione originale.

Si prendano in esame, anzitutto, le ultime due forme ricordate: entrambe parasintetiche, come *appulcrare*, ma con differente prefisso. *Ripulcrare*, lezione individuale del codice Poggiali (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Palatino 313, databile al secondo quarto del XIV secolo)[40], non conosce altre attestazioni nella letteratura antica; il verbo risulta assente nel *Corpus OVI* e non è registrato dai lessici. Il verbo *impulcrare*, del codice Parigino (Paris, Bibliothèque Nationale, It. 538, datato 1351)[41], invece, risulta impiegato, peraltro in identica serie rimica, anche in un testo della seconda metà del Trecento, ossia la *Leandreride* di Giovanni Girolamo Nadal: «Segue col canto de' tuoi moderni anni / (e d'i macci) dal Borgo San Sepolcro / Petruccio, che cantando se orna i panni; e Drudo da Ravenna co 'l dir pulcro, / Antonio Fabio Fastulo cum Guido / de Roncofreddo, de' quai dir me impulcro» (IV 7, 70-75)[42]. L'opera, un poema in terza rima composto fra il 1375 e il 1383, è interamente intessuta di richiami danteschi che mostrano una conoscenza profonda della *Commedia* e il desiderio di imitarne il modello poetico, presentato come insuperabile. Difficile, tuttavia, stabilire se il ricorso a *impulcro* sia qui suggerito dalla copia del poema in possesso del letterato veneziano o se sia il frutto originale – poligenetico, si direbbe, rispetto a Pa – di una riformulazione di *pulcro* o di *appulcro*; in questo secondo caso, si potrebbe parlare di un esempio di *onomaturgia riflessa*, riprendendo la felice formula proposta da Verlato[43].

Certo è che la lezione *impulcro* dimostra di godere di una certa vitalità; se ne rileva traccia anche nel commento dell'Anonimo Fiorentino (databile alla fine del XIV secolo), che non esita a rimarcare la carica innovativa della forma verbale recepita. Si noti anche come, in forza del prefisso, *impulcrare* venga qui posto in corrispondenza con *imbellire*:

> *Quale ella sia parole non c'inpulcro*: Inpulcro è verbo innovato, et declinasi pulcro pulcras, per addornare, per imbellire. Qual sia, vuol dire, questa zuffa, io non ci addorno parole, cioè non ci spendo.
>
> (Anonimo Fiorentino, *Commento*, *ad locum*)[44]

Veniamo ora alla lezione *pulcro*, attestata, si diceva, dalla più parte dei testimoni dell'*antica vulgata*. Il suo rilievo trova immediata conferma nelle edizioni moderne ispirate a criteri alternativi che, sulla scorta dei codici di riferimento o di diverse ricostruzioni stemmatiche, arrivano ad ammetterla a testo. Legge «parole non ci pulcro», in particolare, Antonio Lanza, che fonda la sua edizione sul Trivulziano 1080 (Milano, Biblioteca dell'Archivio Storico Civico e Trivulziana)[45], codice esemplato nel

1337 da Francesco di ser Nardo: si tratta, com'è noto, del più antico testimone datato d'area fiorentina. Sulla stessa linea si colloca anche l'edizione approntata da Federico Sanguineti, che elegge a *codex optimus* l'Urbinate latino 366 (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana)[46], datato 1352, di area emiliano-romagnola, prediligendo tuttavia «parlar» a «parole»[47]. Infine, si dirige con decisione verso *pulcrare* il Gruppo ferrarese, che precisa:

> Se l'antica vulgata tramanda sia *pulcro* sia, soltanto in Co Fi Ham Parm, *a pulcro / ap(p)ulcro* (poi nell'aldina e derivate), il nostro canone presenta compattamente il raro *pulc(h)rare*, che nel latino medievale vale 'decorare, abbellire' [...]. Scartiamo quindi tranquillamente le lezioni *c'è pulcro / ci è pulcro*, in rima identica con il *pulcro* del v. 58, e, come Sanguineti, accogliamo la lezione *ci pulcro*[48].

Rispetto a Sanguineti, tuttavia, i curatori Tonello e Trovato restano su «parole», lezione che appare preferibile non soltanto per ragioni ecdotiche:

> [...] *parlar* crea ipometria (a meno di non ipotizzare un inaudito *sia* bisillabo) e anche l'ovvio emendamento *parlare* darebbe luogo a una sequenza inconsueta nella *Commedia*, dove di norma *non* è preceduto da *-r* (*esseR NON lassa*, *sapeR NON à*, *udiR NON potti*, *giR NON sa*, *esseR NON può*, *esseR NON deggio*...). Assumiamo quindi *parole*, testimoniato quasi al completo da γ (Virgilio che, nonostante la sua *parola ornata*, non intende *pulcrare* parole su un argomento del genere si opporrebbe a quanti usano anche a fini malvagi *parole ornate*, come, a *If* XVIII 91, si dice facesse Giasone)[49].

Ancora sul fronte delle edizioni, ma compiendo un significativo salto all'indietro, si osserverà che anche la *Commedia* curata dagli Accademici della Crusca, edita nel 1595, dà conto della fortuna della lezione *pulcrare*, registrandola in margine[50]. Tale edizione, definita da Folena il «primo tentativo moderno di edizione critica»[51], presenta infatti un sistema razionale di postille sui margini interni ed esterni della pagina ideato per la segnalazione delle lezioni alternative: un sistema che, per certi aspetti, si lascia accostare proprio a quello di un moderno apparato[52].
Concorre ad assegnare un certo rilievo alla lezione anche la prima esegesi del poema. Reca *ci pulcro* (con rasura di una lettera dopo *ci*) il testo della *Commedia* copiato da Andrea Lancia (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Fondo Nazionale, II I 39), autografo databile attorno agli anni Quaranta del Trecento, senza però offrire una glossa al passo[53]. Si soffermano sul verbo, invece, Guglielmo Maramauro nella sua *Expositione sopra l'Inferno*, databile agli anni 1369-1373 – richiamando peraltro, come l'Anonimo Fiorentino, il collegamento al latino *pulchrare* –, e Boccaccio, nelle *Esposizioni sopra la Comedia di Dante* del 1373-1374[54]:

> «E quale essa sia, cioè la *buffa*, parole non te *pulcro*», cioè polisco o adorno; et declinatur pulcro, pulcras, pulcrat.
>
> (Maramauro, *Expositione*, *ad locum*)

> *Quale ella sia*, la zuffa di costoro, *parole non ci pulcro*, cioè non ci ordino, o non ci abellisco, dicendo; quasi voglia dire che assai di sopra sia stato dimostrato.
>
> (Boccaccio, *Esposizioni*, *ad locum*)

Sarà utile precisare che il lavoro di censimento compiuto dal redattore del *VD* di norma non comprende anche la *varia lectio* testimoniata dai più antichi commenti; né esiste, almeno per il momento, una sede deputata alla sua registrazione sistematica all'interno delle schede. È tuttavia evidente, in casi come quello in esame, come anche dall'esegesi trecentesca possano giungere apporti preziosi per la valorizzazione della fortuna e del peso linguistico di alcune forme disponibili nella tradizione.

## 5. Una valutazione lessicografica

Le ragioni che spingono gli editori richiamati ad ammettere a testo *pulcrare* non convincono Giorgio Inglese, che sostiene con decisione «l'indubbia qualità *difficilior* del dantismo *ap(p)ulcrare*»[55]. Lo stesso editore chiarisce la possibile genesi della corruttela a partire da un'erronea segmentazione *cia p-* (come in Ash: *nonci‹a› pulcro*), «a sua volta intesa come *ci à pulcro* in una linea che porta a Benv[enuto]: "non c'è pulcro idest non est delectabile"»[56]. Si potrà senz'altro ammettere che *appulcrare* si offra come una soluzione *difficilior* sul piano morfologico, in quanto composizione parasintetica (assimilabile ad altre audaci neoformazioni verbali dantesche, come *adimare*, *arruncigliare*, *attergare*, *avviticchiare* ecc., per limitarci a quelle generate con il medesimo prefisso)[57], e forse, in seconda istanza, anche sul piano semantico, per il più sottile gioco che tale forma sembra istituire con *parole* alla luce di un parallelismo con *abbellire* o, meglio, con *adornare* (verbo, quest'ultimo, che può evocare il lessico tecnico retorico, come già rilevato)[58].

Osservazioni simili non possono, com'è evidente, trovare il disinteresse del redattore, al quale, tuttavia, non è richiesto un giudizio meramente ecdotico del materiale lessicale raccolto. Senza mai perdere di vista i princìpi lessicografici che lo ispirano, il lavoro di spoglio e di selezione condotto sulla *varia lectio* dev'essere inteso a far emergere le tante modalità con cui la lingua dantesca, «tanto dirompente rispetto agli schemi consueti, è stata recepita nello spazio, nel tempo e nei diversi ambienti»[59], valorizzando dunque non soltanto quelle lezioni filologicamente indecidibili, ma anche tutte quelle alternative che, pur non appartenendo, con buona probabilità, alla penna dell'autore, possano offrire oggi tasselli preziosi alla ricostruzione del patrimonio lessicale del tempo (com'è il caso di *imbiaccare*); nonché quelle lezioni che, generate o comunque sollecitate dal testo del poema, abbiano attraversato i rami della tradizione fino a coagularsi in forme appartenenti di fatto alla nostra lingua poetica (come dimostra, per esempio, il recupero di *impulcrare* in Nadal).

In ogni modo, se l'implementazione della variantistica nelle maglie lessicografiche del *VD* non si fonda su valutazioni esclusivamente ecdotiche, è altresì auspicabile che possa aiutare a formularne: tali schede mettono infatti a disposizione materiale prezioso anche per il filologo, il quale, proprio con il sostegno di una più ampia documentazione storico-linguistica, potrà proporre scelte testuali nuove e più rigorose. Appare insomma evidente come il laboratorio di quest'impresa, che, a monte, si avvale dei risultati dei cantieri testuali che operano sul poema, a valle possa tornare a rivolgersi proprio a questi ultimi, facendo così funzionare in modo finalmente virtuoso quel circolo che da sempre stringe filologia e lessicografia.

## Note

1. Sul tema dell'apertura del *VD* alla variantistica si dispone ormai di un'ampia bibliografia, quasi decennale. Pur rimandando al sito del progetto (www.vocabolariodantesco.it, sezione *Il progetto → Pubblicazioni e interventi*) per un elenco completo e in costante aggiornamento dei contributi già editi, si ricordano qui anzitutto le relazioni tenute nel 2015 da Paola Manni (Ead. 2018) e da Zeno Verlato (Id. 2016), che hanno offerto la prima presentazione pubblica dell'impresa lessicografica e una discussione dei suoi criteri fondamentali. Tra i contributi successivi più direttamente impegnati sul tema della variantistica e dei suoi problemi metodologici, sono senz'altro imprescindibili: Coluccia R. 2019 e Id. 2020, De Blasi-Fanini-Lorenzi Biondi-Ricotta 2020, Coluccia R.-Manni 2021; Coluccia R. 2024; Manni 2025. Come più volte osservato in tali studi, «l'archetipo scientifico» (Coluccia R. 2020, p. 142) di quest'attenzione lessicografica alla *varia lectio* è offerto da Giovanni Nencioni, che, in un suo celebre intervento al convegno *Studi e problemi di critica testuale* (Bologna, 7-9 aprile 1960), invitando la filologia e la lessicografia storica a una più proficua cooperazione, incoraggiava la seconda a una maggiore apertura verso «tutte le manifestazioni linguistiche», comprese «le deviazioni amanuensistiche e tipografiche». La relazione, intitolata *Filologia e lessicografia a proposito della "variante"*, è stata pubblicata negli atti del Convegno di studi di filologia italiana nel centenario della Commissione per i testi di lingua (Bologna, Commissione per i Testi di Lingua, 1961, pp. 183-192) ed è poi confluita in Nencioni 1983, pp. 57-66, da cui si cita (p. 62).

2. Si veda ancora Nencioni 1983, pp. 61-62: «La buona edizione, e *a fortiori* l'edizione tecnicamente "critica", tendono a certificare la lingua individuale degli autori, recuperandola, quando è il caso, dalle sviste o dalle manomissioni arbitrarie di copisti e stampatori. Ma quest'ultime, che per il filologo editore sono veri e propri guasti, per lo storico della lingua e per il lessicografo sono interpretazioni o, per tenersi in limiti più specifici, traduzioni nella lingua del copista, del tipografo o del correttore di bozze; la quale, benché sia anch'essa, a rigore, individuale, dovrà rassegnarsi, salvo il caso che quegli individui acquistino un peso singolare, a fungere da testimonianza cosiddetta collettiva, cioè dell'uso linguistico del tempo e del luogo dove il manoscritto fu copiato o composto tipograficamente».

3. Finanziato dall'Unione europea - Next Generation EU, Missione 4, Componente 1, CUP B53D23022400006. Per una descrizione più ampia del progetto si rinvia alla pagina dedicata, accessibile all'indirizzo https://www.letterefilosofia.unifi.it/vp-1030-piano-nazionale-di-ripresa-e-resilienza-pnrr.html.

4. Per le prime, cruciali fasi della progettazione e dell'avvio del programma, l'unità fiorentina si è avvalsa della guida di Paola Manni.

5. Attualmente sono titolari dell'assegno di ricerca Francesca Carnazzi e Valentina Iosco; quest'ultima è subentrata, per il secondo anno del PRIN, a Francesca Spinelli.

6. Di tali fasi dà ampiamente conto la bibliografia già ricordata (*supra*, nota 1).

7. Alighieri/Petrocchi 1994.

8. Fra le edizioni più antiche, ci si limita a quella, storica, realizzata dagli Accademici della Crusca (Alighieri/Crusca 1595).

9. Oltre al primo volume già edito, ossia l'*Inferno* curato da Elisabetta Tonello e Paolo Trovato, con commento di Luisa Ferretti Cuomo (2022), si guarda ai numerosi contributi prodotti contestualmente all'avanzamento della ricerca e ai materiali già predisposti per le altre due cantiche.

10. Fra queste si dovranno ricordare anche Alighieri/Bellomo 2013 (*Inferno*) e Alighieri/Bellomo-Carrai 2019 (*Purgatorio*), nonché l'edizione in corso di pubblicazione per cura di Enrico Malato nella collana della NECOD, di cui è già uscita la prima cantica (cfr. Alighieri/Malato 2021).

11. Cfr. Alighieri/Inglese 2021, *Introduzione*.

12. A rilevarlo è Cristiano Lorenzi Biondi nel contributo collettivo De Blasi-Fanini-Lorenzi Biondi-Ricotta 2020, p. 57.

13. Si veda *supra*, nota 1.

14. Si cita dalla pagina *Introduzione*, § 2 (*La selezione delle varianti e la loro tipologia*), del sito del *VD*.

15. Sul valore dell'etichetta *variante adiafora*, cfr. De Blasi-Fanini-Lorenzi Biondi-Ricotta 2020, p. 62 e bibliografia ivi indicata.

16. Per un approfondimento ed esempi utili, si rinvia ancora al medesimo contributo di De Blasi-Fanini-Lorenzi Biondi-Ricotta 2020, con particolare riferimento alle pp. 57-66. Ai contributi ivi richiamati, si aggiungano le recenti osservazioni raccolte negli atti del Convegno internazionale *Le lingue di Dante. Nuovi strumenti lessicografici: il* VD *e il* VDL, tenutosi nel novembre del 2023, di cui è in corso la pubblicazione (Albanese-Coluccia R.-Manni-Pontari 2024; in particolare, nell'ambito del volgare, sono discussi alcuni casi di varianti in Coluccia R. 2024; Fanini 2024 e Verlato 2024).

17. Cfr. *Il Vocabolario → Schede pubblicate* all'interno del sito del *VD*. La maschera consente di applicare numerosi filtri di ricerca alla lista dei lemmi pubblicati, fra i quali *includi [var.]*, *escludi [var.]* e *solo [var.]*.

18. L'ultimo controllo è del 17/12/2024. Per ulteriori dati sull'avanzamento redazionale alla fine del 2024 si veda Albanese-Coluccia R.-Manni-Pontari 2024, *Premessa*. Per un quadro in costante aggiornamento si rinvia alla pagina *Il Vocabolario → Avanzamento* all'interno del sito.

19. Cfr. *VD* s.v. *imbiancare* [data redazione: 31.5.2017; ultima consultazione: 17/12/2024]. La voce e la variante sono state oggetto di una prima discussione, da parte di chi scrive, in un intervento presentato al seminario *AlmaDante* del 2016 (Bologna, Dipartimento di Filologia classica e Italianistica dell'Università di Bologna, 8-10 giugno 2016), di cui non sono mai usciti gli atti. Il titolo della relazione era *Per il "Vocabolario Dantesco": il ruolo della variante.*

20. Così Francesco da Buti: «*Già s'imbiancava*; questo dice, perché quando la Luna si leva, innanti appare l'albòre che si chiama Aurora de la Luna, *al balzo*: è luogo alto dove si monta e scende, *d'oriente*: imperò che già biancheggiava l'oriente per l'apparimento de la Luna, *Fuor de le braccia del suo dolce amico*; cioè di Titone, secondo la lettera: perché risponda a la finzione dice che s'era levata del letto dall'abbracciamento di Titone suo bagascio; ma secondo l'allegorico intelletto vuole significare che era chiara l'Aurora, che non era adombrata da' vapori terrestri» (Francesco da Buti/Giannini 1858-1862, *ad locum*).

21. Cfr. *TLIO* s.v. *imbiancare*, § 1.1 [ultima consultazione: 17/12/2024].

22. Cfr. Benvenuto da Imola/Lacaita 1887, *ad locum*.

23. Per una ricostruzione di tale lettura, sostenuta anzitutto da Francesco Torraca, rimando a Verlato 2024, § 2.II.

24. Il richiamo alla luce del verbo dantesco, del resto, pare confermato anche da altre occorrenze; in particolare, risulta esplicito a *Inferno* II 128 («Quali fioretti dal notturno gelo / chinati e chiusi, poi che 'l sol li 'mbianca») e *Paradiso* VII 81 («Solo il peccato è quel che la disfranca / e falla dissimìle al sommo bene, / per che del lume suo poco s'imbianca»), in cui *imbiancare* traduce gli effetti di una fonte luminosa reale (il sole) o divina. Cfr. *VD* s.v. *imbiancare*, § 2 [ultima consultazione: 17/12/2024].

25. Per la datazione del codice e per la sua collocazione geolinguistica (Toscana occidentale), cfr. Boschi Rotiroti 2004, p. 109, n. 8; Romanini 2007, p. 53; Trovato 2007.

26. Cfr. Bessi 1982, p. 163. Si cita dal Testo V; gli stessi versi ricorrono anche nel Testo P, con lievi cambiamenti (che tuttavia non intaccano il nostro verbo): «La Nencia mia, quando la va alla festa, / ella s'addorna che par una perla; / e·lla si liscia e 'mbiacca et sì ·ss'assetta», 29, 1-3 (cfr. ivi, p. 191).

27. Cfr. *TLIO* s.v. *imbiaccare* [ultima consultazione: 17/12/2024]. La frottola si legge in un contributo di Claudio Giunta (cfr. Id. 2004, p. 53), che sceglie di pubblicare il componimento come un testo in prosa.

28. Cfr. *GDLI* s.v. *imbiaccare*.

29. Dell'errore avverte in nota la stessa voce del *TLIO*: cfr. § 0.6 N, s.v. *imbiaccare*. L'edizione citata dal *GDLI* (la stessa inserita nelle banche dati dell'OVI, cioè il *Volgarizzamento di Palladio*, a cura di Paolo Zanotti, Verona, Ramanzini, 1810), infatti, legge: «E nel terzo luogo poi *imbiuta* con marmo polverizzato con calcina insieme a bellezza di bianco» (ivi, p. 23).

30. Cfr. *TLIO* s.v. *imbiaccato*, § 1 [ultima consultazione: 17/12/2024].

31. Pressoché identico il testo della terza redazione (cfr. ancora *TLIO* s.v., § 1.2 [1]), che è oggi datato alla metà del XIV secolo (cfr. Lorenzi Biondi 2015). Nell'originale latino si legge «omnium istorum personata felicitas est» (Sen., *Ep*. IX, 80, 8). A spingere il volgarizzamento verso il ricorso a un termine della cosmetica è tuttavia l'intermediario francese, che legge «fardée», cioè 'truccata, imbellettata' (Paris, Bibliothèque Nationale de France, Fr. 12235, c. 64r).

32. Cfr. Verlato 2024, § 2.II.

33. Cfr. *VD* s.v. *appulcrare* [data redazione: 31.5.2017; ultima consultazione: 17/12/2024]. Come *imbiancare*, anche questo caso ha avuto una prima discussione nell'intervento per *AlmaDante 2016* (cfr. *supra*, nota 19). Un'interessante ricostruzione della diffusione dell'espressione idiomatica *parole non ci appulcro* nell'italiano contemporaneo – attenta anche alle questioni

filologiche connesse al nostro verbo – si legge in Coluccia C. 2022, pp. 11-16. Sulle lezioni alternative di *appulcrare* come 'neologismi riflessi' si vedano ancora le recentissime osservazioni di Verlato 2024 (in partic. § 2.I), di imminente pubblicazione. Ringrazio l'autore di aver letto queste pagine, offrendomi, con la sua consueta generosità, molti preziosi suggerimenti.

34. Il verbo è censito fra le neoformazioni dantesche da Di Pretoro 1970, p. 9, e Viel 2018, p. 38. Anche il *VD* assegna ad *appulcrare* la marca 'neologismo' (richiamabile dalla maschera di ricerca), adottando tuttavia una posizione più prudente: la necessità di presentare tale dato con una sfumatura dubitativa – per la verità, sempre opportuna nell'attribuzione di etichette tanto nette – è, nel caso specifico, suggerita dalla particolare situazione testuale del passo, che, come vedremo, induce altri editori del poema ad accogliere una lezione diversa.

35. Come fa notare ancora Di Pretoro 1970, p. 9, in latino sono attestati *pulchrificare* e *pulchrescere*, verbi costruiti su *plucher* che potrebbero aver agito come modelli per la formazione dantesca. Il primo si trova peraltro impiegato come traducente nel commento di Guido da Pisa: «*parole non ci apulcro*, idest verba ad hoc exprimendum non pulcrifico» (Guido da Pisa/Rinaldi 2013, *ad locum*). Si segnala, inoltre, che nel Du Cange, accanto a *pulchrifacere* e *pulchrificare*, è registrata la forma *pulchrare* sulla scorta di un ms. non identificato delle *Derivationes* («Pulchrare: *Decorare*, Ugutioni», *DC* s.v.); tale attestazione manca nell'edizione critica di riferimento (cfr. Uguccione/Cecchini 2004, P 52; cfr. anche Alighieri/Tonello-Trovato 2022, *ad locum*).

36. Cfr. *VD*, *TLIO* [ultima consultazione: 17/12/2024] e *GDLI*, tutti s.v. *appulcrare*.

37. Cfr. Verlato 2024, § 2.I, con riferimento alla *Rettorica* di Brunetto Latini: «Eloquenzia è sapere dire addorne parole guernite di buone sentenzie» (Latini/Maggini 1968, p. 14).

38. Landino/Procaccioli 2001, *ad locum*. Coglie il possibile riferimento all'oratoria anche Francesco da Buti, spingendolo tuttavia sotto un'accezione eufemistica che, come nota ancora Verlato (Id. 2024, § 2.I), difficilmente potrebbe attagliarsi al discorso di Virgilio: «*Quale ella sia*; cioè se sia buona, o ria, o bella, o sozza, *parole non ci appulcro*; cioè non ci abbellisco parole, a dire com'ella sia fatta. Sogliono li retorici per onestare la cosa disonesta, abbellire con parole, sicché Virgilio dice che non intende di far così» (Francesco da Buti/Giannini 1858-1862, *ad locum*).

39. Cfr. Alighieri/Petrocchi 1994, *ad locum*: «nel coniare il nuovo verbo Dante avrà pensato piuttosto a conservare l'analogia con *bello* e *abbello* (da *abbellare*, il cui gallicismo sarà poi a *Par*. XXVI 132; cfr. anche *Purg*. XXVI 140)».

40. Cfr. Boschi Rotiroti 2004, p. 126, n. 137; Romanini 2007, p. 57.

41. Cfr. Boschi Rotiroti 2004, p. 137, n. 225; Romanini 2007, p. 56.

42. Si cita dall'ed. Nadal/Lippi 1996, p. 130.

43. Verlato 2024, § 2. In ogni modo, come nota lo stesso studioso, è senz'altro originale la semantica del poeta veneziano: il «me impulcro» di Nadal vale infatti 'mi fa piacere' o 'mi onora'.

44. Si cita da Anonimo Fiorentino/Fanfani 1866-1874.

45. Cfr. Boschi Rotiroti 2004, p. 134, n. 198; Romanini 2007, p. 59.

46. Cfr. Boschi Rotiroti 2004, p. 114, n. 44; Romanini 2007, pp. 59-60.

47. Si precisa inoltre che Urb legge *sepolcro*: *polcro*: *polcro*; tutte e tre le forme sono corrette dall'editore in direzione latineggiante. Per la collocazione geolinguistica del codice, oltre agli studi citati alla nota precedente, si veda Trovato 2007.

48. Alighieri/Tonello-Trovato 2022, nota *ad locum*, pp. 72-73.

49. Ivi, p. 73.

50. Cfr. Alighieri/Crusca 1595, *ad locum* (§ 11).

51. Folena 1966, p. 65.

52. Sull'impresa filologica degli Accademici, cfr. almeno De Martino 2012.

53. Cfr. Lancia/Azzetta 2012, *ad locum*.

54. Si cita rispettivamente da Maramauro/Pisoni-Bellomo 1998 e Boccaccio/Padoan 1965. Legge sempre *pulcro*, ma con valore aggettivale, Benvenuto da Imola: «non c'è pulcro, idest non est delectabile» (Benvenuto da Imola/Lacaita 1887, *ad locum*). Per la possibile genesi di tale lettura si veda oltre, § V.

55. Alighieri/Inglese 2021, *ad locum*.

56. *Ibidem*; cfr. anche *supra*, nota 54.

57. Sulle neoformazioni parasintetiche è ancor oggi imprescindibile il riferimento a Parodi 1957 (in particolare vol. II, pp. 263-268), e Tollemache 1960.

58. Cfr. *supra*, § IV e nota 37.

59. Manni 2018, p. 94.

## Edizioni della Commedia


- Alighieri/Bellomo 2013 = Dante Alighieri, *Inferno*, a cura di Saverio Bellomo, Torino, Einaudi.
- Alighieri/Bellomo-Carrai 2019 = Dante Alighieri, *Purgatorio*, a cura di Saverio Bellomo e Stefano Carrai, Torino, Einaudi.
- Alighieri/Crusca 1595 = *La Divina Commedia di Dante Alighieri nobile fiorentino, ridotta a miglior lezione dagli Accademici della Crusca*, In Firenze per Domenico Manzani (rist. anastatica: Torino-Firenze, Loescher-Accademia della Crusca, 2012).
- Alighieri/Inglese 2021 = Dante Alighieri, *Commedia*, a cura di Giorgio Inglese, Firenze, Le Lettere (Società Dantesca Italiana, Edizione Nazionale delle Opere di Dante Alighieri), 3 voll.
- Alighieri/Lanza 1996 = Dante Alighieri, *La Commedìa. Testo critico secondo i più antichi manoscritti fiorentini*, a cura di Antonio Lanza, Anzio, De Rubeis.
- Alighieri/Malato 2021 = Dante Alighieri, *Le opere*, VI/1. *La Divina Commedia. Inferno*, a cura di Enrico Malato, Roma, Salerno Editrice.
- Alighieri/Petrocchi 1994 = Dante Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di Giorgio Petrocchi, Firenze, Le Lettere (Società Dantesca Italiana, Edizione Nazionale delle Opere di Dante Alighieri) [prima ed.: Milano, Mondadori, 1966-1967], 4 voll.
- Alighieri/Sanguineti 2001 = *Dantis Alagherii Comedia*, edizione critica per cura di Federico Sanguineti, Tavarnuzze (Firenze), SISMEL - Edizioni del Galluzzo.
- Alighieri/Tonello-Trovato 2022 = Dante Alighieri, *Commedia*, I. *Inferno*, Edizione critica a cura di Elisabetta Tonello e Paolo Trovato; II. *Commento*, a cura di Luisa Ferretti Cuomo, Limena (PD), libreriauniversitaria.it edizioni, 2 voll.


## Strumenti lessicografici e banche dati


- *Corpus OVI* = *Corpus OVI dell'italiano antico*, diretto da Pär Larson, Elena Artale e Diego Dotto, Istituto CNR Opera del Vocabolario Italiano, consultabile in rete all'indirizzo http://gattoweb.ovi.cnr.it/.
- *DC* = *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, conditum a Carolo du Fresne Domino Du Cange, [...] Editio nova aucta pluribus verbis aliorum scriptorum a L. Favre, Niort, 1883-1887, consultabile anche in rete all'indirizzo http://ducange.enc.sorbonne.fr/.
- *GDLI* = *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, fondato da Salvatore Battaglia, poi diretto da Giorgio Bàrberi Squarotti, Torino, UTET, 1961-2002, 21 voll. (e successivi supplementi), consultabile anche in rete all'indirizzo www.gdli.it.
- *LEI* = *Lessico Etimologico Italiano*, fondato da Max Pfister, edito per incarico della Commissione per la Filologia romanza da Elton Prifti e Wolfgang Schweickard, Wiesbaden, Reichert, 1979-, consultabile anche in rete all'indirizzo https://www.lei-digitale.org/.
- *TB* = *Dizionario della lingua italiana, nuovamente compilato da Nicolò Tommaseo e Cav. Professore Bernardo Bellini* [...], Torino, UTET, 1861-1879, 4 voll., consultabile anche in rete all'indirizzo http://www.tommaseobellini.it.

- *TLIO = Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*, fondato da Pietro G. Beltrami e continuato da Lino Leonardi, oggi diretto da Paolo Squillacioti, in elaborazione presso l'Istituto CNR Opera del Vocabolario Italiano, consultabile in rete all'indirizzo http://tlio.ovi.cnr.it/.
- *VD = Vocabolario Dantesco*, diretto da Paola Manni e Lino Leonardi, in elaborazione presso l'Accademia della Crusca con la collaborazione dell'Istituto CNR Opera del Vocabolario Italiano, consultabile in rete all'indirizzo www.vocabolariodantesco.it.

## Studi ed edizioni


- Albanese-Coluccia R.-Manni-Pontari 2024 = *Le lingue di Dante. Nuovi strumenti lessicografici: il* VD *e il* VDL, Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze, 13-14 novembre 2023), a cura di Gabriella Albanese, Rosario Coluccia, Paola Manni, Paolo Pontari, Firenze, Le Lettere.
- Anonimo Fiorentino/Fanfani 1866-1874 = *Commento alla Divina Commedia d'Anonimo Fiorentino del secolo XIV*, a cura di Pietro Fanfani, Bologna, Romagnoli, 3 voll.
- Benvenuto da Imola/Lacaita 1887 = Benevenuti De Rambaldis De Imola, *Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam, nunc primum integre in lucem editum*, a cura di Giacomo Filippo Lacaita, Firenze, Barbèra, 5 voll.
- Bessi 1982 = *La Nencia da Barberino*, a cura di Rossella Bessi, Roma, Salerno Editrice.
- Boccaccio/Padoan 1965 = Giovanni Boccaccio, *Esposizioni sopra la 'Comedia' di Dante*, a cura di Giorgio Padoan, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di Vittore Branca, Milano, Mondadori, vol. VI.
- Boschi Rotiroti 2004 = Marisa Boschi Rotiroti, *Codicologia trecentesca della* Commedia *entro e oltre l'antica vulgata*, Roma, Viella.
- Coluccia C. 2022 = Chiara Coluccia, *Sulle locuzioni idiomatiche dantesche nell'italiano contemporaneo*, «Medioevo europeo. Rivista di filologia e altra medievalistica», 6/1, pp. 5-26.
- Coluccia R. 2019 = Rosario Coluccia, *Morfologie e funzioni degli apparati critici*, in Atti del Convegno internazionale *La critica del testo. Problemi di metodo ed esperienze di lavoro* (Roma, 23-26 ottobre 2017), a cura di Enrico Malato e Andrea Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, pp. 83-92.
- Coluccia R. 2020 = Rosario Coluccia, *Cosa le varianti della* Divina Commedia *possono insegnare alla storia della lingua e alla lessicografia italiana*, in *«S'i' ho ben la parola tua intesa»*, Atti della giornata di presentazione del *Vocabolario Dantesco* (Firenze, Accademia della Crusca, 1° ottobre 2018), a cura di Paola Manni, Quaderni degli «Studi di Lessicografia Italiana», pp. 141-156.
- Coluccia R.-Manni 2021 = Rosario Coluccia-Paola Manni, *Impostazione, metodo e finalità di una nuova impresa lessicografica: il* Vocabolario Dantesco, in Actes du XXIX$^{e}$ Congrès international de linguistique et de philologie romanes (Copenhague, 1-6 juillet 2019), éd. par Lene Schøsler et Juhani Härmä (en collaboration avec Jan Lindschouw), 2 voll., Strasbourg, SLR/ELiPhi, I, pp. 805-814.
- Coluccia R. 2024 = Rosario Coluccia, *Lavorando al* Vocabolario Dantesco, in *Le lingue di Dante. Nuovi strumenti lessicografici: il* VD *e il* VDL, Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze, 13-14 novembre 2023), a cura di Gabriella Albanese, Rosario Coluccia, Paola Manni, Paolo Pontari, Firenze, Le Lettere, pp. 211-224.
- De Blasi-Fanini-Lorenzi Biondi-Ricotta 2020 = Francesca De Blasi, Barbara Fanini, Cristiano Lorenzi Biondi, Veronica Ricotta, *Nell'officina del* VD*: gli strumenti e il lavoro di redazione*, in *«S'i' ho ben la parola tua intesa»*, Atti della giornata di presentazione del *Vocabolario Dantesco* (Firenze,

Accademia della Crusca, 1° ottobre 2018), a cura di Paola Manni, Quaderni degli «Studi di Lessicografia Italiana», pp. 25-88.

- De Martino 2012 = Domenico De Martino, *«Della nostra favella questo divin poema è la miglior parte». Gli Accademici della Crusca tra* Vocabolario *e* Commedia, in *La Divina Commedia di Dante Alighieri nobile fiorentino*, rist. anastatica, Torino-Firenze, Loescher-Accademia della Crusca, pp. XI-XXII.
- Di Pretoro 1970 = Piero Adolfo Di Pretoro, *Innovazioni lessicali nella "Commedia"*, «Atti Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», 25/5-6, pp. 263-297.
- Fanini 2024 = Barbara Fanini, *Gli effetti del «sùbito lampo». Una discettazione su* Par. *XXX 46*, in *Le lingue di Dante. Nuovi strumenti lessicografici: il* VD *e il* VDL, Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze, 13-14 novembre 2023), a cura di Gabriella Albanese, Rosario Coluccia, Paola Manni, Paolo Pontari, Firenze, Le Lettere, pp. 305-322.
- Folena 1966 = Gianfranco Folena, *La tradizione delle opere di Dante Alighieri*, in Atti del Congresso internazionale di Studi danteschi (Firenze, 20-27 aprile 1965), a cura della Società Dantesca Italiana e dell'Associazione Internazionale per gli Studi di Lingua e Letteratura Italiana, Firenze, Sansoni, I, pp. 1-78.
- Francesco da Buti/Giannini 1858-1862 = *Commento di Francesco da Buti sopra la "Divina Commedia" di Dante Allighieri*, a cura di Crescentino Giannini, Pisa, Nistri, 3 voll.
- Giunta 2004 = Claudio Giunta, *Sul rapporto tra prosa e poesia nel medioevo e sulla frottola*, in *Storia della lingua e filologia. Per Alfredo Stussi nel suo sessantacinquesimo compleanno*, a cura di Michelangelo Zaccarello e Lorenzo Tomasin, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, pp. 35-72.
- Guido da Pisa/Rinaldi 2013 = Guido da Pisa, *Expositiones et glose. Declaratio super 'Comediam' Dantis*, a cura di Michele Rinaldi, Roma, Salerno Editrice, 2 voll.
- Lancia/Azzetta 2012 = Andrea Lancia, *Chiose alla 'Commedia'*, a cura di Luca Azzetta, Roma, Salerno Editrice, 2 voll.
- Landino/Procaccioli 2001 = Cristoforo Landino, *Comento sopra la Comedia*, a cura di Paolo Procaccioli, Roma, Salerno Editrice, 4 voll.
- Latini/Maggini 1968 = Brunetto Latini, *La Rettorica*, Testo critico di Francesco Maggini, prefazione di Cesare Segre, Firenze, Le Monnier.
- Lorenzi Biondi 2015 = Cristiano Lorenzi Biondi, *Collazione tra redazioni. Esempi dalle* Pistole di Seneca *volgari*, «Studi di filologia italiana», LXXIII, pp. 99-203.
- Manni 2018 = Paola Manni (con la collaborazione di Rossella Mosti, Barbara Fanini e Luca Morlino), *Per un nuovo* Vocabolario Dantesco, in *«Significar per verba». Laboratorio dantesco*, Atti del Convegno (Udine, 22-23 ottobre 2015), a cura di Domenico De Martino, Ravenna, Longo, pp. 91-108.
- Manni 2025 = Paola Manni, *La lessicografia di fronte alla* varia lectio *della* Commedia*. L'approccio del* VD, in *Tra filologia e linguistica italiana. Metodi e prospettive a confronto*, Atti del Convegno della SFLI - Società dei Filologi della Letteratura Italiana (Firenze, 28-29 settembre 2023), i.c.s.
- Maramauro/Pisoni-Bellomo 1998 = Guglielmo Maramauro, *Expositione sopra l'Inferno di Dante Alligieri*, a cura di Pier Giacomo Pisoni e Saverio Bellomo, Padova, Antenore.
- Nadal/Lippi 1996 = Giovanni Girolamo Nadal, *Leandreride*, edizione critica con commento a cura di Emilio Lippi, Padova, Antenore.

- Nencioni 1983 = Giovanni Nencioni, *Filologia e lessicografia a proposito della "variante"*, in Id., *Di scritto e di parlato. Discorsi linguistici*, Bologna, Zanichelli, 1983, pp. 57-66 [già in *Studi e problemi di critica testuale*, Atti del Convegno di studi di filologia italiana nel centenario della Commissione per i testi di lingua (Bologna, 7-9 aprile 1960), Bologna, Commissione per i testi di lingua, 1961, pp. 183-192].
- Parodi 1957 = Ernesto Giacomo Parodi, *Lingua e letteratura. Studi di teoria linguistica e di storia dell'italiano antico*, Venezia, Neri Pozza Editore, 2 voll.
- Romanini 2007 = Fabio Romanini, *Manoscritti e postillati dell'*antica vulgata, in *Nuove prospettive sulla tradizione della 'Commedia'. Una guida filologico-linguistica al poema dantesco*, a cura di Paolo Trovato, Firenze, Franco Cesati Editore, pp. 49-60.
- Tollemache 1960 = Federigo Tollemache, *I parasinteti verbali e i deverbali nella "Divina Commedia"*, «Lingua Nostra», XXI (1960), pp. 112-115.
- Trovato 2007 = Paolo Trovato, *Tavola sinottica dei manoscritti trecenteschi della 'Commedia'. Datazione e area linguistica*, in *Nuove prospettive sulla tradizione della 'Commedia'. Una guida filologico-linguistica al poema dantesco*, a cura di Paolo Trovato, Firenze, Franco Cesati Editore, pp. 229-241.
- Uguccione/Cecchini 2004 = Uguccione da Pisa, *Derivationes*, Edizione critica princeps a cura di Enzo Cecchini *et alii*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2 voll.
- Verlato 2016 = Zeno Verlato, «*Onorate l'altissimo poeta!». L'OVI e i lavori per il nuovo* Vocabolario Dantesco, in *Attorno a Dante, Petrarca, Boccaccio: la lingua italiana. I primi trent'anni dell'Istituto CNR Opera del Vocabolario Italiano (1985-2015)*, Atti del Convegno internazionale (Firenze, 16-17 dicembre 2015), a cura di Lino Leonardi e Marco Maggiore, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 229-255.
- Verlato 2024 = Zeno Verlato, *Onomaturgia dantesca. Il punto di vista dell'esegesi e della lessicografia*, in *Le lingue di Dante. Nuovi strumenti lessicografici: il* VD *e il* VDL, Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze, 13-14 novembre 2023), a cura di Gabriella Albanese, Rosario Coluccia, Paola Manni, Paolo Pontari, Firenze, Le Lettere, pp. 249-287.
- Viel 2018 = Riccardo Viel, *«Quella materia ond'io son fatto scriba». Hapax e prime attestazioni della* Commedia, Lecce, Pensa MultiMedia.

ARTICOLO

# Luci e ombre in greco antico: costruzioni participiali e ambiguità sintattica

Edoardo Nardi

Questo articolo si concentra su due costruzioni participiali del greco antico che risultano essere strettamente correlate, in quanto coincidenti in termini funzionali, ma non formali: il participio predicativo, i.e. un participio che funziona come un verbo finito, e la perifrasi composta dal participio e il verbo 'essere'. Entrambe le strutture possono essere caratterizzate da manifestazioni di ambiguità sintattica, sia a livello formale che funzionale. Quanto al primo, si è incerti se considerare alcuni participi in determinate condizioni come forme sintatticamente indipendenti o come componenti di una perifrasi. Sul piano funzionale, l'ambiguità concerne l'interpretazione sintattica di certi participi, il cui status di dipendenza è complicato da valutare con oggettività. In questo lavoro si analizzano queste manifestazioni di ambiguità, nel tentativo di appianarle o, quanto meno, ridurne la problematicità.

*This paper focuses on two Ancient Greek participial constructions, which appear to be closely interrelated, inasmuch as they are equivalent in functional terms, but not formal: the predicative participle, i.e. a participle functioning as a finite verb, and the periphrasis made up of a participle plus the verb 'to be'. Both patterns may be characterized by manifestations of syntactic ambiguity, on both the formal and functional level. As for the former, it may be problematic, under specific conditions, whether the participle should be regarded as a syntactically independent form or the component of a periphrasis. On the functional level, the ambiguity concerns the syntactic interpretation of the participle, whose dependent or independent status is complicated to assess in an objective way. In this article, I analyze these ambiguity manifestations, in the attempt of accounting for them.*

**Parole chiave:** participio, perifrasi, greco antico, ambiguità, sintassi
**Keywords:** participle, periphrasis, Ancient Greek, ambiguity, syntax

**Sommario:** 1. Introduzione - 2. Ambiguità formale: PP o perifrasi? - 3. Ambiguità funzionale: participio indipendente o dipendente? - 4. Conclusioni

**Peer review**

| | |
|---|---|
| Submitted | 25/03/2024 |
| Accepted | 05/07/2024 |
| Published | 11/09/2024 |

**Open access**

© 2024 | Attribution - Non commercial - Non derivatives (IT)

**Cita come** Edoardo Nardi, *Luci e ombre in greco antico: costruzioni participiali e ambiguità sintattica* in Rivista DILEF - IV, 2024/4 (gennaio-dicembre), pp. 188-205. 10.35948/DILEF/2024.4356

**DOI** 10.35948/DILEF/2024.4356

## 1. Introduzione

In questo articolo[*] ci occupiamo di due costrutti participiali del greco antico: la struttura che chiamerò Participio Predicativo (PP)[1], cioè un participio sintatticamente indipendente che funziona come una forma verbale finita (esempio (1)), e la costruzione perifrastica composta dal participio e il verbo εἶναι 'essere' (esempio (2); si noti che nella perifrasi il participio è sintatticamente dipendente dalla copula, che ne costituisce l'elemento reggente). Come hanno mostrato Nardi e Romagno (Nardi-Romagno 2022, pp. 228-231), il PP e la perifrasi esibiscono una stretta correlazione, nel senso che, come illustreremo più chiaramente in §2, sono due strutture predicative pressappoco identiche dal punto di vista funzionale, ma non sul piano formale.

(1)

> Καὶ ἔστησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ σπηλαίου καὶ ἰδοὺ νεφέλη φωτεινὴ **ἐπισκιάζουσα** τὸ σπήλαιον.
>
> E rimasero nel luogo della caverna, ed ecco una nuvola luminosa **adombrò** la caverna. (*Protovangelo di Giacomo* 19:2)

(2)

> Καὶ ὤφθη αὐτοῖς Ἠλίας σὺν Μωϋσεῖ καὶ **ἦσαν συλλαλοῦντες** τῷ Ἰησοῦ.
>
> E apparve loro Elia assieme a Mosè ed essi **stavano conversando** con Gesù. (*Marco* 9:4)

La perifrasi in (2) non sembra necessitare di particolari commenti: ci limitiamo a segnalare che esiste una letteratura abbastanza corposa sull'argomento, per quanto focalizzata su questioni estranee al presente lavoro (principalmente, la definizione, individuazione e classificazione del costrutto perifrastico, o il suo sviluppo diacronico[2]). Vale invece la pena di notare che ἐπισκιάζουσα in (1), anziché codificare valore subordinante, come è solito fare il participio in greco antico[3], appare sostanzialmente equivalente ad una forma finita: se lo si sostituisse con l'imperfetto corrispondente ἐπεσκίαζε, il significato della frase non subirebbe alterazioni significative.

Occorre precisare che questa non è una delle funzioni – per così dire – standard del participio greco; e ne è riprova il fatto che essa passa generalmente inosservata nelle grammatiche moderne (tra gli altri, cfr. Adrados 1992; Rijksbaron 1994; Crespo-Conti-

Maquieira 2003), con sporadiche e concise eccezioni: Chantraine (1953, p. 323) considera il PP alla stregua di un anacoluto; Schwyzer (1950, p. 408) ammette la possibilità che un participio compaia senza copula espressa in una frase nominale (si noti che questa osservazione assume implicitamente il diretto rapporto fra un participio senza copula, cioè un PP, e la perifrasi con εἶναι, su cui cfr. §2); Smyth (1920, p. 479) segnala l'esistenza di frasi nominali con participi al nominativo, «but only when some finite verb is to be supplied» (per cui l'indipendenza sintattica del participio sarebbe solo apparente). Non a caso, infatti, maggiore attenzione al costrutto viene riservata in studi specificamente dedicati alle frasi nominali (cfr. Regard 1919, pp. 186-209; Guiraud 1962, pp. 145-155). In greco post-classico invece, soprattutto nella letteratura giudaico-cristiana, il PP registra un relativo aumento di frequenza, plausibilmente dovuto all'interferenza di aramaico e/o ebraico, con un conseguente e rinnovato interesse da parte delle grammatiche (cfr. Nardi 2023c e la bibliografia ivi citata).

Forse come conseguenza del suo status di uso "non standard", il PP può dar luogo a manifestazioni di ambiguità. Il fenomeno dell'ambiguità, convenzionalmente definito come quella proprietà per cui una forma linguistica può avere molteplici (solitamente due) significati, funzioni o interpretazioni, è estremamente pervasivo nelle lingue naturali e si può manifestare pressoché a tutti i livelli di analisi linguistica (fonetico-grafica, morfologica, sintattica, semantico-lessicale, pragmatica[4]).

Nella nostra situazione specifica, le costruzioni participiali possono dar luogo ad ambiguità sintattica, intesa come incertezza nell'interpretazione sintattica del participio[5]. Tale ambiguità si manifesta sia sul piano funzionale che su quello formale, con esiti e scenari diversi. Sul piano formale, e in determinate condizioni contestuali, esistono casi in cui si è incerti se considerare un dato participio come sintatticamente indipendente, e dunque un PP, oppure come componente di una perifrasi con εἶναι. Sul piano funzionale, si hanno casi per cui esistono due interpretazioni sintattiche diverse del participio, entrambe in teoria possibili: o come participio equivalente a un verbo finito, e quindi un PP, oppure come participio sintatticamente dipendente da un altro costituente, che codifica quindi uno degli usi subordinanti standard del participio greco (su questa questione, cfr. Moulton 1906, pp. 180-183, 222-225; Robertson 1923, pp. 944-946, 1132-1135; Regard 1919, pp. 208-209; Williams 2007, pp. 30-39).

In questo contributo si intende mostrare come l'ambiguità relativa all'interpretazione sintattica dei participi abbia manifestazioni su un duplice livello, sia funzionale che formale, nel tentativo di ridurre al minimo la problematicità che tale ambiguità comporta per l'analisi linguistica teorica. L'indagine suggerisce che, mentre l'ambiguità di tipo funzionale rimane una complicazione per l'analisi teorica dell'enunciato, difficile da emancipare dalla soggettività dell'interprete, l'ambiguità formale può essere, se non del tutto appianata, quanto meno concettualizzata

all'interno di un'intelaiatura teorica che ne dia in parte ragione, secondo il modello elaborato da Nardi-Romagno (2022).
I dati provengono da un ampio corpus, che consiste di testi che datano dal II secolo a.C. all'VIII d.C., specificamente: circa 100 opere appartenenti alla letteratura giudaico-cristiana[6], le due opere storiografiche di Flavio Giuseppe (*Guerra Giudaica* e *Antichità Giudaiche*) e papiri documentari assortiti di varia provenienza (principalmente egizi, ma anche palestinesi, come i Papiri Yadin[7]), datazione (dal II secolo a.C. fino ai primi decenni dell'VIII secolo d.C.) e genere, recanti documenti sia pubblici che privati (lettere, petizioni, editti e disposizioni reali o imperiali, ricevute bancarie, transazioni commerciali, contratti di matrimonio, denunce alle autorità, ecc.). La selezione di questo corpus è motivata dal numero relativamente alto di costruzioni participiali in questi testi, che fornisce una quantità notevole di dati e permette quindi un esame esteso e approfondito.

## 2. Ambiguità formale: PP o perifrasi?

Come si è detto brevemente in §1, il PP e la perifrasi con εἶναι sono strettamente correlati. Tale correlazione consiste nel fatto che i due sono strutture predicative equivalenti in termini funzionali, ma differenziate sul piano formale dalla presenza o assenza di una copula esplicitamente espressa:

> Aristotle observes that any finite verb is functionally equivalent to a participle plus a copula, that is, to an εἶναι-periphrasis: e.g., διδάσκει = διδάσκων ἐστί 'he teaches' (*Metaph.* 1017a28; *Anal. Pr.* 51b12). Since the participle is a nominal form, and nominal clauses are perfectly acceptable in Greek, a participle by itself can function as a full predicate (e.g., διδάσκει = διδάσκων 'he teaches'; cf. also Aristotle *Poet.* 1457a27) […]. The predicative participle (e.g., διδάσκων), then, and its copular counterpart (i.e., εἶναι-periphrasis: e.g., διδάσκων ἐστί) are two formally-different ways to express predication. (Nardi-Romagno 2022, p. 228)

Evidenze cruciali per l'equipollenza funzionale dei due costrutti sono fornite dalla comparazione delle espressioni formulari/idiomatiche negli esempi (3a-b) e (4a-b) sotto (su cui cfr. Nardi 2023a), in cui una variante della formula seleziona una perifrasi, mentre l'altra variante seleziona un PP (per un altro caso analogo cfr. esempio (9)).

(3a)

> Ὡς τῷ κυρίῳ ἔδοξεν οὕτως καὶ ἐγένετο· **εἴη** τὸ ὄνομα κυρίου **εὐλογημένον**.
>
> Come sembrò giusto al Signore, così si avverò: **sia benedetto** il nome del Signore. (*Testamento di Giobbe* 19:4)

(3b)

> **Εὐλογημένη** σὺ ἐν γυναιξίν καὶ **εὐλογημένος** ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.
>
> **Benedetta** tu (**sia**) tra le donne, e **benedetto** il frutto del tuo ventre. (*Luca* 1:42)

(4a)

> Καὶ ἀμφότεροι **προβεβηκότες** ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν **ἦσαν**.
>
> Ed entrambi **erano in là** con gli anni [lett. 'erano avanzati nei loro giorni']. (*Luca* 1:7)

(4b)

> Καὶ ἦν Ἄννα προφῆτις, θυγάτηρ Φανουήλ, ἐκ φυλῆς Ἀσήρ· αὕτη **προβεβηκυῖα** ἐν ἡμέραις πολλαῖς, ζήσασα μετὰ ἀνδρὸς ἔτη ἑπτὰ ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς, καὶ αὐτὴ χήρα ἕως ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων, ἣ οὐκ ἀφίστατο τοῦ ἱεροῦ νηστείαις καὶ δεήσεσιν λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν.
>
> C'era anche una profetessa, Anna, figlia di Fanuele, della tribù di Aser; ella (**era**) **in là** con gli anni [lett. 'avanzata in molti giorni'], avendo vissuto con il marito per sette anni dalla sua verginità, ed ella (era) rimasta vedova fino a 84 anni, e non si allontanava dal tempio, servendo Dio notte e giorno con digiuni e preghiere. (*Luca* 2:36-37)

Dal momento che, come è noto, il linguaggio formulare è per definizione fisso o, quanto meno, si sottopone malvolentieri a variazione sia formale che funzionale (tra molti altri, cfr. Wood 2015), le varianti delle formule possono considerarsi funzionalmente equivalenti.

Il PP e la perifrasi sono considerati da Nardi e Romagno come due categorie prototipiche contigue (nel senso di Rosch 1973, 1978) e, malgrado la chiara differenza formale (assenza vs. presenza di una copula), la distinzione tra le due è più fruttuosamente definita in maniera scalare, anziché discreta, secondo il cosiddetto "continuum di copularità" (cfr. Nardi-Romagno 2022, p. 229): a un polo del gradiente troviamo la perifrasi, caratterizzata dal tratto [+copula] (copula espressa), mentre al polo opposto troviamo il PP, caratterizzato dal tratto [–copula] (copula assente).

Come ci si attende da categorie organizzate prototipicamente, i membri periferici non sono sempre ascrivibili in modo inequivocabile all'una o all'altra categoria. Questo è lo scenario offerto anche dalle due costruzioni in esame ed è in questo senso che si

manifesta l'ambiguità formale a cui ci si riferiva: in alcuni casi la classificazione di un participio come PP o come membro di una perifrasi non è evidente. Per esemplificare la questione, si faccia riferimento agli esempi da (5) a (9), che includono casi con grado di copularità decrescente.

(5)

Ὁ δὲ Κορνήλιος **ἦν προσδοκῶν** αὐτοὺς συγκαλεσάμενος τοὺς συγγενεῖς αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀναγκαίους φίλους.

E Cornelio li **stava aspettando**, avendo chiamato a raccolta i suoi parenti e amici intimi. (*Atti degli Apostoli* 10:24)

(6)

Καὶ **ἦν** Ἰωάννης **οἰκοδομῶν** ναοὺς καὶ **καταρτίζων** ἱερεῖς καὶ ἐπισκόπους καὶ πρεσβυτέρους καὶ **θεραπεύων** πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ.

E Giovanni **costruiva** templi e **addestrava** preti e vescovi e sacerdoti e **curava** ogni malattia e ogni infermità presso il popolo. (*Atti di Giovanni* 44)

(7)

Καὶ εὐωδία ἀρωμάτων ἐξελεύσεται ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἄμπελος **ἔσται περιπεπλεγμένη** αὐτῷ πλήρης βοτρύων καὶ ἀπὸ ἄκρου αὐτοῦ μέλι **καταβαῖνον** καὶ πᾶν πετεινὸν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ κατασκηνώσει.

E una fragranza di aromi si sprigionerà da esso e una vite piena di grappoli gli **sarà aggrovigliata attorno** e miele **scenderà** dalla sua cima e ogni genere di creatura volante troverà riparo sotto i suoi rami. (*Atti di Matteo* 6)

(8)

Ἦν δὲ τὸ πένθος οὐχ **ὑπεσταλμένον** ἀλλ' οἰμωγαὶ διαπρύσιοι καὶ θρῆνος ἐγκέλευστος κοπετοί τε **περιηχοῦντες** ὅλην τὴν πόλιν ὡς ἂν ἐπ' ἀνδράσιν οὓς ἔφασκον ὑπὲρ τῶν πατρίων νόμων καὶ τοῦ ναοῦ πυρὶ παραπολέσθαι.

E il dolore non **era sommesso**, ma i lamenti erano acuti e le grida rituali e i pianti **echeggiavano** per tutta la città, come per uomini che si diceva fossero morti nel fuoco in difesa delle leggi patrie e il tempio. (*Guerra Giudaica* II:6)

(9)

Ὡς δὲ **ἀποκριθοῦσα** Ἰουλία Κρισπῖνα λέγουσα· […]

E Giulia Crispina **ha risposto** dicendo: […] (*P. Yadin* 25:24)

In (5) troviamo una costruzione copulare – cioè una perifrasi – prototipica. L'esempio (6) comprende tre participi che sono retti dalla stessa copula (ἦν) e condividono lo stesso soggetto (Ἰωάννης): la copula è espressa nella prima proposizione (ἦν Ἰωάννης οἰκοδομῶν), ma è sottintesa per i participi nelle proposizioni seguenti (καταρτίζων e θεραπεύων). In (7) abbiamo due participi retti dalla stessa copula (ἔσται), che è espressa in combinazione con περιπεπλεγμένη, ma sottintesa per καταβαῖνον. Nonostante i due participi si riferiscano a soggetti diversi (ἄμπελος per περιπεπλεγμένη e μέλι per καταβαῖνον), come risulta evidente dalla variazione nel genere (περιπεπλεγμένη al femminile, καταβαῖνον al neutro), καταβαῖνον partecipa ancora con sufficiente chiarezza del tratto [+copula].

L'esempio (8) è cruciale. Mentre la prima proposizione contiene una costruzione copulare prototipica (ἦν τὸ πένθος οὐχ ὑπεσταλμένον), la frase coordinata θρῆνος ἐγκέλευστος κοπετοί τε περιηχοῦντες ha una classificazione ambigua, perché non è chiaro se sia da considerarsi un PP, oppure il participio di una perifrasi con copula sottintesa, rintracciabile nel precedente ἦν. Tuttavia, la seconda interpretazione risulta essere controversa, segnatamente a causa della variazione nel numero del soggetto (sebbene la variazione nel soggetto non sia di per sé un dato problematico, come abbiamo visto per (7)): mentre ἦν ὑπεσταλμένον è singolare in riferimento al soggetto τὸ πένθος, il soggetto plurale (θρῆνος ἐγκέλευστος κοπετοί τε) nella coordinata esibisce un participio plurale (περιηχοῦντες), che però richiederebbe, in teoria, una copula plurale (*ἦσαν); postulare la reggenza di περιηχοῦντες da parte di ἦν sottinteso produce una struttura non pienamente grammaticale ((*)ἦν περιηχοῦντες[8]). Dunque, la discrepanza nel numero del soggetto inficia una chiara lettura perifrastica di περιηχοῦντες.

Infine, l'esempio (9) presenta un caso prototipico di struttura non copulare (ἀποκριθοῦσα), cioè un PP. È interessante notare che l'equivalenza funzionale di ἀποκριθοῦσα a una forma verbale finita è confermata tramite comparazione testuale (cfr. sotto). L'espressione in (9), schematizzabile come 'rispose e disse', è una formula di ascendenza biblica, calcata su un originale ebraico e/o aramaico (esempi (10) e (11) rispettivamente), il cui corrispondente greco è molto diffuso nella letteratura giudaico-cristiana e attestato in diverse varianti (la più frequente è ἀποκριθεὶς εἶπεν, ma ne esistono anche altre versioni, come ἀπεκρίθη καὶ λέγει, ἀποκριθεὶς ἔφη, ecc.; su queste questioni, cfr. Nardi 2023a, 2023c).

(10)

[…] וַיַּעַן אַבְרָהָם וַיֹּאמַר
***wayyaʿan**ʾaḇrāhām **wayyōmar*** […]
E Abramo **rispose e disse**: […] (*Genesi* 18:27)

(11)

[…] עָנֵה דָנִיֵּאל וְאָמַר
*ʿ**ānêh** ḏānîyêl **wəʾāmar*** […]
Daniele **parlò e disse**: […] (*Daniele* 2:20)

Questa espressione formulare ricorre più volte nei Papiri Yadin: oltre al caso in (9), la troviamo in *P.Yadin* 25:13-15 (= *P.Yadin* 25:45-47) e *P.Yadin* 26:11-12. Tutti questi casi, crucialmente, attestano l'indicativo ἀπεκρίθη al posto del participio ἀποκριθοῦσα (rispettivamente, ὃς δὲ *ἀπεκρίθη* Βαβαθας Σίμωνος διὰ ἐπιτρόπου αὐτῆς Μαρας Ἀβδαλγου Πετραῖος λέγουσα […]; ὃς δὲ *ἀπεκρίθη* Μαριάμη λέγουσα· […]). Dato che, come notato sopra, il linguaggio formulare è intrinsecamente fisso in forma e funzione, possiamo ragionevolmente assumere che il participio ἀποκριθοῦσα abbia esattamente lo stesso valore funzionale dell'indicativo ἀπεκρίθη.[9]

## 3. Ambiguità funzionale: participio indipendente o dipendente?

I casi di ambiguità funzionale riscontrati nel corpus consistono di fatto in casi di ambiguità interpretativa, corrispondenti a una problematica già riscontrata e discussa nella letteratura (di cui si fa menzione in §1). La questione che ci si pone è molto semplice ed è motivata dal valore sintattico, assai insolito, del PP: un dato participio è davvero sintatticamente indipendente, i.e. funziona come un verbo finito? O è legato ad un altro costituente che lo regge, i.e. codifica un valore subordinante?
A questo riguardo, vale la pena di citare le poche parole di Robertson, che riassumono esemplarmente il modo di procedere che si è adottato nell'analisi: «in general it may be said that no participle should be explained in this way [cioè come un PP] that can properly be connected with a finite verb» (Robertson 1923, pp. 1133-1134); vale a dire, se è possibile interpretare un participio come dipendente, conviene interpretarlo in quel modo. Questo postulato giace sull'assunto che sia più probabile che un participio codifichi un uso subordinante, e dunque "standard", piuttosto che un uso insolito o "non standard" come il PP.
Sulla base di questo approccio metodologico, il valore sintattico delle forme participiali risulta essere trasparente nella maggior parte dei casi. Tuttavia, in una

manciata di occorrenze, sembra davvero complicato sciogliere l'ambiguità che caratterizza quei participi.
Cominciamo l'analisi da un passo tratto dal terzo libro dei Maccabei (esempio (12)), in cui il contesto sembra contribuire a disambiguare la funzione dei participi, anche se non in modo inequivocabile.

(12)

Μεγάλως δὲ καὶ διηνεκῶς ὁ βασιλεὺς χαρᾷ **πεπληρωμένος** συμπόσια ἐπὶ πάντων τῶν εἰδώλων **συνιστάμενος** πεπλανημένῃ πόρρω τῆς ἀληθείας φρενὶ καὶ βεβήλῳ στόματι. (*3 Maccabei* 4:16)

(a)

Il re, grandemente e continuamente **colmo** di gioia, **organizzava** simposi alla presenza di ogni tipo di idolo, con la mente distolta dalla verità e la bocca impura.

(b)

Il re **era** grandemente e continuamente **colmo** di gioia, **organizzando** simposi alla presenza di ogni tipo di idolo, con la mente distolta dalla verità e la bocca impura.

Vista l'assenza di un verbo finito in (12), si dovrà assumere che uno dei due participi ne faccia le veci; allora, si hanno due possibili interpretazioni: in (a) συνιστάμενος funge da predicato principale, mentre πεπληρωμένος ha valore di participio avverbiale (o congiunto, secondo la terminologia più diffusa); in (b), al contrario, πεπληρωμένος è un PP e συνιστάμενος ha funzione subordinante. Sulla base di fattori contestuali, l'interpretazione in (a) ci pare più appropriata, per quanto non definitiva: l'organizzazione di simposi sembra l'evento principale della frase, mentre lo stato euforico del re rappresenterebbe una condizione marginale, un'informazione aggiuntiva che completa il quadro della situazione.
Per tutti gli altri casi che esamineremo, il contesto non fornisce nessun tipo di contributo all'interpretazione dei participi e l'ambiguità sintattica appare difficile da sciogliere in maniera oggettiva. Proseguiamo l'indagine con l'ἀσπασμός, il saluto di congedo, della lettera ai Tralliani di Ignazio di Antiochia.

(13)

> Ἔρρωσθε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ **ὑποτασσόμενοι** τῷ ἐπισκόπῳ ὡς τῇ ἐντολῇ ὁμοίως καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ. (Ignazio, *lettera ai Tralliani* 13:2)

(a)

> Siate forti in Gesù Cristo, **siate sottomessi** al vescovo come al comandamento e al sacerdozio.

(b)

> Siate forti in Gesù Cristo, **essendo sottomessi** al vescovo come al comandamento e al sacerdozio.

Il participio ὑποτασσόμενοι in (13) può avere due letture: quella in (a), come predicato principale, un PP con valore di imperativo (su questo particolare uso del participio, cfr. Williams 2007; Nardi 2023b); oppure quella in (b), come participio congiunto al soggetto di seconda plurale espresso da ἔρρωσθε. Sebbene Williams (2007, p. 48) non esiti ad additare l'interpretazione (a) come quella buona (né, d'altronde, riconosce l'eventualità che ὑποτασσόμενοι possa averne una diversa), ci pare complicato stabilire su basi oggettive quale sia la lettura corretta, anche perché, diversamente dal caso in (12), il contesto non fornisce pezze d'appoggio per favorire l'una o l'altra interpretazione.
Il prossimo esempio viene dalle lettere del Nuovo Testamento, precisamente dalla prima lettera di Pietro (comunemente considerata pseudepigrafa).

(14)

> Οἱ ἄνδρες ὁμοίως **συνοικοῦντες** κατὰ γνῶσιν ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει τῷ γυναικείῳ **ἀπονέμοντες** τιμήν ὡς καὶ συγκληρονόμοις χάριτος ζωῆς εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν. (*1 Pietro* 3:7)

(a)

> Allo stesso modo, mariti, **vivete assieme** [alle mogli] con riguardo, **mostrate** rispetto alla parte femminile come a uno strumento più delicato, poiché anch'esse sono eredi con voi della grazia della vita, affinché le vostre preghiere non vengano ostacolate.

(b)

> Allo stesso modo, mariti, **vivete assieme** [alle mogli] con riguardo, **mostrando** rispetto alla parte femminile come a uno strumento più delicato, […]

Mentre συνοικοῦντες in (14) può difficilmente interpretarsi altrimenti che come PP con valore di imperativo, il participio ἀπονέμοντες può considerarsi alla stessa maniera, in coordinazione asindetica (secondo la lettura in (a)), ma anche come un participio congiunto (secondo la lettura in (b)). In effetti, entrambe le interpretazioni ci paiono egualmente ammissibili e nemmeno in questo caso il contesto sembra aiutare a disambiguare. Con ciò sia cosa che, se ci atteniamo alla linea di analisi suggerita da Robertson (di cui sopra), dovremo preferire l'interpretazione (b), che conferisce al participio un valore "standard".
Tuttavia, almeno due fattori contribuiscono a riconsiderare questa scelta. Primo, l'uso del participio con funzione di imperativo è particolarmente frequente nella sezione di *1 Pietro* che va da 2:18 a 3:9 (cfr. Daube 1987; Williams 2007, p. 48; Nardi 2023b): è pertanto verosimile che l'autore avesse intenzione di caratterizzare i participi ivi presenti proprio con quel valore. Secondo, sussiste un diffuso disaccordo nelle traduzioni moderne rispetto al valore sintattico di ἀπονέμοντες, laddove συνοικοῦντες è pressoché unanimemente interpretato come un PP.[10] Questi motivi, pertanto, giustificano la violazione alla linea di analisi che ci si era imposti e suggeriscono cautela nell'interpretare ἀπονέμοντες come un participio sintatticamente dipendente.
Il caso seguente viene dalla Settanta, segnatamente un passo dal libro greco di Esdra che attesterebbe la (presunta) trascrizione di una lettera inviata al Gran Re Dario.

(15)

> Βασιλεῖ Δαρείῳ χαίρειν πάντα γνωστὰ ἔστω τῷ κυρίῳ ἡμῶν τῷ βασιλεῖ ὅτι παραγενόμενοι εἰς τὴν χώραν τῆς Ιουδαίας καὶ ἐλθόντες εἰς Ιερουσαλημ τὴν πόλιν κατελάβομεν τῆς αἰχμαλωσίας τοὺς πρεσβυτέρους τῶν Ιουδαίων ἐν Ιερουσαλημ τῇ πόλει οἰκοδομοῦντας οἶκον τῷ κυρίῳ μέγαν καινὸν διὰ λίθων ξυστῶν πολυτελῶν ξύλων τιθεμένων ἐν τοῖς τοίχοις καὶ τὰ ἔργα ἐκεῖνα ἐπὶ σπουδῆς **γιγνόμενα** καὶ **εὐοδούμενον** τὸ ἔργον ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν καὶ ἐν πάσῃ δόξῃ καὶ ἐπιμελείᾳ **συντελούμενα**. (*1 Esdra* 6:8-9)

(a)

> Al re Dario, saluti. Sia informato il nostro signore re Dario che, quando arrivammo nella regione della Giudea e giungemmo nella città di Gerusalemme, trovammo gli anziani dei Giudei dell'esilio che costruivano nella città di Gerusalemme una grande e nuova casa al Signore con pietre levigate, ponendo travi pregiate nelle mura, e quelle opere **procedevano** con rapidità e il lavoro **andava bene** nelle loro mani e **venivano portate a termine** con splendore e attenzione.

(b)

> […] trovammo gli anziani dei Giudei dell'esilio che costruivano nella città di Gerusalemme una grande e nuova casa al Signore con pietre levigate, ponendo travi pregiate nelle mura, e [trovammo] che quelle opere **procedevano** con rapidità e che il lavoro **andava bene** nelle loro mani e che **venivano portate a termine** con splendore e attenzione.

Nell'interpretazione (a) i participi γιγνόμενα, εὐοδούμενον e συντελούμενα sono PP, mentre in (b) costituiscono forme dipendenti rette da κατελάβομεν e coordinate al precedente οἰκοδομοῦντας. La fonte di ambiguità in questo caso è da ricercarsi nella combinazione di genere e caso grammaticali. Infatti, mentre οἰκοδομοῦντας è trasparente (accusativo maschile) e non può che interpretarsi come forma dipendente subordinata a κατελάβομεν, γιγνόμενα, εὐοδούμενον e συντελούμενα sono neutri, con conseguente sincretismo (formale) di nominativo e accusativo: se assumiamo che siano accusativi, saranno da interpretarsi come coordinati a οἰκοδομοῦντας e dunque dipendenti; se invece assumiamo che siano nominativi, saranno da interpretarsi come indipendenti e dunque PP. Tuttavia, il contesto non sembra presentare fattori che contribuiscano a sciogliere in maniera oggettiva questo caso di ambiguità sintattica (o, forse più propriamente, morfosintattica).
L'ultimo caso che trattiamo è parzialmente diverso dagli altri visti finora e non coinvolge un (presunto) PP, bensì una perifrasi con εἶναι (esempio (16)). Ciononostante, vista la stretta correlazione tra PP e perifrasi (su cui cfr. §2) e la presenza di manifesta ambiguità sintattica, non ci sembra fuori luogo discutere questo caso in questa sede.

(16)

> Καὶ **ἐστὼς ἤμην** Ἐνωχ **εὐλογῶν** τῷ κυρίῳ τῆς μεγαλωσύνης τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων. (*Apocalisse di Enoch* 12:3)

(a)

E io, Enoch, **stavo in piedi**, **benedicendo** il signore della grandezza, il re dei secoli.

(b)

E io, Enoch, **stando in piedi**, **benedicevo** il signore della grandezza, il re dei secoli.

L'ambiguità in (16) consiste nello stabilire quale participio sia membro della perifrasi, e retto dalla copula ἦμην, e quale abbia valore subordinante: in (a), ἑστώς è parte della struttura perifrastica e εὐλογῶν un participio congiunto; in (b), al contrario, ἑστώς ha valore subordinante ed εὐλογῶν è membro della perifrasi.
Un possibile ausilio potrebbe venire dall'ordine dei costituenti, nel senso che la contiguità di ἑστώς e ἦμην potrebbe indicare un rapporto perifrastico fra di loro. Tuttavia, l'ordine dei costituenti in queste perifrasi greche è molto libero e tutt'altro che infrequenti sono sequenze del tipo copula - soggetto - participio, come sarebbe ἦμην Ἐνὼχ εὐλογῶν secondo la lettura (b) (anzi, quest'ordine è il terzo più diffuso nel corpus, trovato nel 16,2% dei casi; cfr. Nardi-Romagno 2022, p. 227);[11] al contrario, l'ordine participio - copula - soggetto, come sarebbe ἑστὼς ἦμην Ἐνὼχ secondo la lettura (a), è attestato in un numero scarsamente significativo di casi (1,3%).[12] Quindi, la preferenza per l'interpretazione (a), suggerita dalla contiguità dei costituenti, può essere osteggiata da considerazioni statistiche, per quanto esse non siano decisive.
Dunque, il caso in (16) non sembra presentare elementi probanti, o anche significativamente indicativi, che possano contribuire a sciogliere l'ambiguità che caratterizza i due participi.

## 4. Conclusioni

Come è ampiamente noto, l'ambiguità è un fenomeno pervasivo nelle lingue e può manifestarsi a ogni livello di analisi linguistica: il greco antico non fa eccezione. Il corpus esaminato attesta fenomeni di ambiguità circa l'interpretazione di alcuni participi; i casi discussi sono caratterizzati da varie e specifiche peculiarità, ma sono tutti riconducibili ad ambiguità di tipo sintattico. Tale ambiguità si manifesta su due livelli, formale e funzionale.
Quanto al piano formale, si è visto come in alcuni casi sia complicato stabilire se un dato participio costituisca il predicato principale della frase, se sia cioè un PP, oppure il componente di una costruzione 'εἶναι + participio' (non pienamente grammaticale). Questa ambiguità può essere concettualizzata e, in parte, spiegata tramite un

determinato approccio teorico, che vede il PP e la perifrasi come due categorie prototipiche contigue, i cui membri sono meglio distinguibili in maniera scalare: lo scenario appena descritto, infatti, è perfettamente consistente con la teoria dei prototipi, per cui i membri periferici di una categoria possono avere una collocazione ambigua.

Quanto al piano funzionale, il valore sintattico del participio è talvolta ambiguo e non si riesce a stabilire con chiarezza se esso sia indipendente e funzioni quindi come una forma verbale finita, oppure se sia dipendente da un altro costituente e codifichi un valore subordinante, come è norma in greco antico. In un caso, l'incertezza interpretativa riguarda una perifrasi, per cui è difficile stabilire su basi oggettive quale participio, di due concorrenti, sia il membro della costruzione analitica assieme alla copula. In questi (sparuti) casi, non sembrano sussistere fattori linguistici interni al testo che possano indicare in maniera oggettiva quale interpretazione sia corretta o preferibile (con la sola eccezione, ma non inequivocabile, dell'esempio (12)): la scelta dovrà ricadere sulla soggettività dell'interprete.

È appena il caso di sottolineare, in conclusione, che il tipo di ambiguità analizzato in questo lavoro rappresenti un problema esclusivamente per i linguisti e per l'analisi teorica che essi sono chiamati ad effettuare. Al contrario, è ragionevole supporre che queste – per così dire – sottigliezze interpretative fossero scarsamente rilevanti per l'effettiva comprensione dell'atto linguistico da parte dei parlanti greci, certamente adusi alla versatilità del participio in quella lingua, né questo genere di ambiguità doveva inficiare in modo significativo la trasparenza comunicativa.

## Note

*. Questo lavoro costituisce una rielaborazione ampliata e aggiornata del mio intervento alla conferenza 'Ambiguity and Vagueness in Languages. 2nd International Conference in Linguistics and Digital Humanities', tenutasi presso l'Università degli Studi di Firenze, 14-16 giugno 2023.

1. È appena il caso di notare che, nella terminologia italiana tradizionale relativa alla sintassi del greco antico, 'participio predicativo' denota una delle principali funzioni subordinanti del participio, con cui si completa il significato del verbo reggente, esprimendo una predicazione (donde, appunto, 'predicativo'; cfr. Basile 2001, pp. 532-542): e.g. σὺ δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τὰ ἐπὶ τούτοισι ποίησον, ὅκως […] τις ὕστερον φυλάσσηται τῶν βαρβάρων μὴ *ὑπάρχειν* ἔργα ἀτάσθαλα *ποιέων* ἐς τοὺς Ἕλληνας 'allora porta a termine le tue imprese, affinché […] in futuro qualsiasi barbaro si guardi *dal cominciare ad intraprendere* imprese scellerate contro i greci' (Erodoto, *Storie*, IX.78.2; esempio tratto da Basile 2001, p. 536), in cui il participio predicativo ποιέων completa il significato di ὑπάρχειν. In questo studio, con 'participio predicativo' (PP) si indica un costrutto totalmente diverso dalla struttura con funzione subordinante appena descritta.

2. Tra numerosi altri, cfr. Björck (1940), Aerts (1965), Dietrich (1973), Ceglia (1998), Amenta (2003), Bentein (2016), Nardi-Romagno (2022), Nardi (in corso di stampa). Vale la pena di

notare che, a seguito dell'analisi effettuata su dati neotestamentari, Logozzo e Tronci non riconoscono alla costruzione εἶναι + participio lo status di perifrasi in senso proprio, almeno nella grande maggioranza dei casi (cfr. Logozzo-Tronci 2020).

3. Sulle funzioni del participio greco, tra molti altri, cfr. Smyth (1920, pp. 454-479), Basile (2001, pp. 475-547), Crespo-Conti-Maquieira (2003, pp. 306-317).

4. Sull'ambiguità in linguistica e nelle lingue esiste una sterminata letteratura, caratterizzata da disparate prospettive teoriche e impostazioni metodologiche: limitandosi ai lavori più recenti sulla questione, rinviamo a Wasow-Perfors-Beaver (2005), Winkler (2015), Magni (2020a, 2020b), Bauer-Zirker (2024).

5. Sull'ambiguità sintattica in generale, tra molti altri, cfr. Fera (2019), Magni (2020b, pp. 53-59), Fortuny (2023).

6. Segnatamente, l'intero Nuovo Testamento, alcuni libri della Settanta (*1 Esdra*, *3* e *4 Maccabei*, *Salmi di Salomone*) e approssimativamente 75 altri testi di vario genere, nello specifico: il ciclo di Pilato (*Vangelo di Nicodemo*, *Anafora di Pilato*, recensione A e B, *Atti di Pilato*, recensione A e B, *Paradosi di Pilato*), apocalissi (Baruch, Enoch, Esdra, Mosè, Paolo, Pietro, Pseudo-Giovanni, Sedrach), atti apocrifi (Andrea e Mattia, Barnaba, Filippo, Giovanni, Matteo, Paolo e Tecla, Pietro, Pietro e Andrea, Pietro e Paolo, Santippe e Polissena, Taddeo, Tommaso), vangeli apocrifi (*Protovangelo di Giacomo*, *Vangelo di Pietro*, *Vangelo dell'infanzia di Tommaso*, recensione A e B), testamenti (Abramo, recensione A e B, Giobbe, Salomone, testamenti dei dodici patriarchi), martìri (Andrea, recensione A e B, Bartolomeo, Paolo), epistole (lettere di Abgar e Gesù Cristo, lettera di Barnaba, lettera di Policarpo ai Filippesi, lettere di Ignazio di Antiochia), testi di altro genere (*Ascensione di Isaia*, *Dormizione di Maria*, *Giuseppe e Aseneth*, *Narrazione di Giuseppe*, *Oracoli Sibillini*, *Questioni di Bartolomeo* e *Vite dei profeti*).

7. I Papiri Yadin (dal nome dell'archeologo che li ha rinvenuti, Yigael Yadin), anche noti come Archivio di Babatha, sono una collezione di documenti papiracei (in greco, nabateo e aramaico) provenienti dalla Giudea meridionale e redatti in ambienti giudaici a cavallo tra il I e il II secolo d.C. (Hartman 2016, pp. 18-20, 26-36).

8. Per chiarire questo punto, si pensi ad un esempio analogo, quale *Marco* ***stava mangiando*** *un panino e i suoi amici* (*)***bevendo*** *delle birre*, per cui, data la variazione nel numero del soggetto, sarebbe auspicabile l'esplicita espressione dell'ausiliare al plurale (*Marco* ***stava mangiando*** *un panino e i suoi amici* ***stavano bevendo*** *delle birre*). Una simile discrepanza la si trova in alcuni casi di predicazione aggettivale nel corpus, per esempio: καὶ οὐχ οὕτως οἱ περὶ Δανιηλ λέοντες **ἦσαν ἄγριοι** οὐδὲ ἡ Μισαηλ **ἐκφλεγομένη** κάμινος λαβροτάτῳ πυρί, ὡς […] 'e i leoni che erano intorno a Daniele non **erano** così **selvaggi**, né la fornace di Misaele **[era]** così **ardente** di fuoco violento, che […]' (*4 Maccabei* 16:3).

9. In linea teorica, la frase in (9) (ἀποκριθοῦσα Ἰουλία Κρισπῖνα λέγουσα) potrebbe anche tradursi 'Giulia Crispina, interrogata, disse', cioè interpretando ἀποκριθοῦσα come participio congiunto e λέγουσα come PP. Tuttavia, proprio in virtù del confronto con *P.Yadin* 25 e 26 (per altro, entrambi redatti dallo stesso scriba, Γερμανὸς Ἰούδου 'Germano figlio di Giuda'), che hanno ἀπεκρίθη come verbo reggente e λέγουσα come participio congiunto, preferiamo leggere ἀποκριθοῦσα come il PP (in accordo, cfr. anche Hartman 2016).

10. Le traduzioni italiana (Riveduta 2020), francese (Nouvelle Edition de Genève) e tedesca (Einheitsübersetzung 2016) concordano nell'interpretare entrambi i participi come PP con funzione imperativale: 'vivete insieme alle vostre mogli con il riguardo dovuto alla donna, come a un vaso più delicato. Onoratele, poiché […]'; 'montrez à votre tour de la sagesse dans

vos rapports avec votre femme, comme avec un sexe plus faible; honorez-la, comme [...]' (francese); 'ebenso sollt ihr Männer im Umgang mit den Frauen rücksichtsvoll sein, denn sie sind der schwächere Teil; ehrt sie, denn [...]' (tedesco). Invece, le traduzioni inglese (sia la English Standard che l'American Standard), spagnola (Reina Valera Actualizada) e portoghese (Almeida Revista e Corregida) attribuiscono ad ἀπονέμοντες valore dipendente: 'live with your wives in an understanding way, showing honor to the woman' (English Standard); 'dwell with your wives according to knowledge, giving honor unto the woman' (American Standard); 'vivan con ellas con comprensión, dando honor a la mujer' (spagnolo); 'coabitai com ela com entendimento, dando honra à mulher' (portoghese).

11. Come esempi di questa struttura si considerino i seguenti casi: ἦν δὲ ὁ λεόπαρδος καὶ ὁ ἔριφος ἀτενίζοντες τῷ σωτῆρι 'ma il leopardo e e la capra stavano fissando il salvatore' (*Atti di Filippo* 138); ἦν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ βλέπον εἰς τὸν οὐρανόν 'il suo volto stava guardando verso il cielo' (*Atti di Matteo* 20); ἦν δὲ ὁ Πέτρος εὐλογήσας ὃν εἰλήφει κρίθινον ἄρτον 'e Pietro benedì il pane d'orzo che aveva preso' (*Atti di Pietro e Paolo* 47).

12. Come esempi di quest'ordine sintattico si vedano i seguenti casi: διεστραμμένη ἔσται ἡ γενεὰ ἐκείνη 'questa stirpe sarà corrotta' (*Atti di Filippo* 142); καὶ προσκυνοῦντες ἦσαν αὐτῷ πάντες οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς 'e tutti i re della terra lo veneravano' (*Testamento di Salomone* 8:1).

## Bibliografia


- Adrados 1992 = Francisco R. Adrados, *Nueva sintaxis del griego antiguo*, Madrid, Gredos.
- Aerts 1965 = Willem J. Aerts, *Periphrastica. An Investigation into the Use of Εἶναι and Ἔχειν as Auxiliaries or Pseudo-Auxiliaries in Greek from Homer up to the Present Day*, Amsterdam, Hakkert.
- Amenta 2003 = Luisa Amenta, *Perifrasi aspettuali in greco e in latino. Origini e grammaticalizzazioni*, Milano, Franco Angeli.
- Basile 2001 = Nicola Basile, *Sintassi storica del greco antico*, Bari, Levante.
- Bauer-Zirker 2024 = *Strategies of Ambiguity*, a cura di Matthias Bauer e Angelika Zirker, New York, Routledge.
- Bentein 2016 = Klaas Bentein, *Verbal Periphrasis in Ancient Greek. Have- and Be- Constructions*, Oxford, Oxford University Press.
- Björck 1940 = Gudmund Björck, *ΗΝ ΔΙΔΑΣΚΩΝ. Die periphrastischen Konstruktionen im Griechischen*, Uppsala, Almqvist & Wiskell.
- Ceglia 1998 = Luca Ceglia, *L'evoluzione della costruzione perifrastica verbale nel greco del Nuovo Testamento*, «Archivio Glottologico Italiano», 83, 1, pp. 20-44.
- Chantraine 1953 = Pierre Chantraine, *Grammaire homérique. Tome II: syntaxe*, Paris, Klincksieck.
- Crespo-Conti-Maquieira 2003 = Emilio Crespo - Luz Conti - Helena Maquieira, *Sintaxis del griego clásico*, Madrid, Gredos.
- Daube 1987 = David Daube, *Participle and imperative in* I Peter, in *The First epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction, Notes, and Essays*, a cura di Edward G. Selwyn, Grand Rapids (Michigan), Baker Book House, [1946[1]], pp. 467-488.
- Dietrich 1973 = Wolf Dietrich, *Der periphrastische Verbalaspekt im Griechischen und Lateinischen*, «Glotta», 51, 3, pp. 188-228.
- Fera 2019 = Ardian Fera, *Lexical ambiguity compared to syntactic / or structural ambiguity*, «Knowledge: International Journal», 30, 5, pp. 1113-1116.
- Fortuny 2023 = Jordi Fortuny, *Structural ambiguity and the architecture of language*, «Studia Linguistica: a Journal of General Linguistics» (https://doi.org/10.1111/stul.12220).
- Guiraud 1962 = Charles Guiraud, *La phrase nominale en grec d'Homère a Euripide*, Paris, Klincksieck.
- Hartman 2016 = Dorota Hartman, *Archivio di Babatha. Volume I: Testi greci e ketubbah*, Brescia, Paideia.
- Logozzo-Tronci 2020 = Felicia Logozzo - Liana Tronci, *Les constructions à verbe εἶναι «être» et participe présent: status quaestionis et nouvelles propositions*. «Bulletin de la Société de Linguistique de Paris», 115, 1, pp. 191-239.
- Magni 2020a = Elisabetta Magni, *Ambiguity and uncertainty in the synchrony and diachrony of language*, in *L'ambiguità nelle e tra le lingue*, a cura di Elisabetta Magni e Yahis Martari, Alessandria, Dell'Orso, pp. 13-46.
- Magni 2020b = Elisabetta Magni, *L'ambiguità delle lingue*, Roma, Carocci.

- Moulton 1906 = James H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek. Volume I: Prolegomena*, Edinburgh, Clark.
- Nardi 2023a = Edoardo Nardi, *Semitic calques in Biblical Greek: the case-study of formulaic participial clauses*, in *Language in Educational and Cultural Perspectives*, a cura di Barbara Lewandowska-Tomaszczyk e Marcin Trojszczak, Cham, Springer, pp. 223-235.
- Nardi 2023b = Edoardo Nardi, *The participle with imperative function in New Testament Greek: Koinè usage or Semitic interference?*, «Rivista Italiana di Linguistica e di Dialettologia», 25, pp. 49-79.
- Nardi 2023c = Edoardo Nardi, *The spread of participial clauses in Biblical Greek: Semitic interference and multilingualism*, «Journal of Historical Linguistics» (https://doi.org/10.1075/jhl.22040.nar).
- Nardi in corso di stampa = Edoardo Nardi, *The 'Εἶναι + Participle' Periphrasis and Related Participial Constructions in Biblical Greek. Prototype Categorization, Morphosyntax-Semantics Interface, and Semitic Interference*, Roma, Marconi University Press.
- Nardi-Romagno 2022 = Edoardo Nardi - Domenica Romagno, *A gradient for periphrastic constructions with εἶναι in post-Hellenistic Greek: between degree of verbiness and event type*. «InVerbis», 12, 1, pp. 217-245.
- Regard 1919 = Paul F. Regard, *La phrase nominale dans la langue du Nouveau Testament*, Paris, Leroux.
- Rijksbaron 1994 = Albert Rijksbaron, *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek. An Introduction*, Amsterdam, Gieben.
- Robertson 1923 = Archibald T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York, Hodder & Stoughton, [1914[1]].
- Rosch 1973 = Eleanor Rosch, *Natural categories*, «Cognitive Psychology», 4, pp. 328-350.
- Rosch 1978 = Eleanor Rosch, *Principles of categorization*, in *Cognition and Categorization*, a cura di Eleanor Rosch e Barbara B. Lloyd, Hillsdale (New Jersey), Erlbaum, pp. 28-49.
- Schwyzer 1950 = Eduard Schwyzer, *Griechische Grammatik. Zweiter Band: Syntax und syntaktische Stilistik*, München, Beck.
- Smyth 1920 = Herbert W. Smyth, *A Greek Grammar for Colleges*, New York, American Book Company.
- Wasow-Perfors-Beaver 2005 = Thomas Wasow - Amy Perfors - David Beaver, *The puzzle of ambiguity*, in *Morphology and the Web of Grammar*, a cura di Orhan Orgun e Peter Sells, Stanford, CSLI, pp. 265-282.
- Williams 2007 = Travis B. Williams, *The Imperatival Participle in the New Testament*, Tesi di laurea (Master of Theology), Dallas (Texas), Dallas Theological Seminary.
- Winkler 2015 = *Ambiguity. Language and Communication*, a cura di Susanne Winkler, Boston, De Gruyter.
- Wood 2015 = David Wood, *Fundamentals of Formulaic Language. An Introduction*, London, Bloomsbury.

ARTICOLO

# Verso una lessicografia elettronica semiautomatica? ChatGPT per il mark-up in XML-TEI: primi test su raccolte paremiologiche

Barbara Patella

L'articolo prende le mosse da una delle principali criticità che rendono piuttosto lenta e complessa l'informatizzazione delle risorse lessicali e lessicografiche: il mark-up manuale in XML-TEI. Accanto agli indubbi vantaggi offerti dalle versioni elettroniche – in primis l'accessibilità e la valorizzazione delle risorse – la conversione dei dizionari di seconda generazione (specialmente quelli di secondo livello, che prevedono l'informatizzazione del testo e della sua struttura) si rivela spesso onerosa in termini di tempo e risorse.
A partire da questa premessa, la ricerca propone un approccio sperimentale che prevede l'impiego dell'intelligenza artificiale – nello specifico ChatGPT – per marcare i testi in XML-TEI in modo semiautomatico: dopo una fase preliminare di formalizzazione del testo (il cosiddetto *file pre-markup*), orientata all'individuazione di pattern ricorrenti, il modello viene guidato attraverso istruzioni mirate per generare file .xml conformi alle linee guida TEI, con l'obiettivo di ottenere risultati di livello medio-alto pur riducendo significativamente i tempi di lavorazione, e favorire così la sostenibilità di progetti di lessicografia elettronica su larga scala.

*This paper starts from one of the main critical issues that slow down and complicate the computerizing lexical and lexicographic resources: manual XML-TEI markup. Alongside the undeniable advantages offered by electronic versions – notably in terms of accessibility and resources enhancement – the conversion of retro-digitized dictionaries (especially second-level dictionaries, which involve the digital encoding of both the text and its internal structure) often proves time-consuming and resource-intensive.*
*Building on this premise, the study proposes an experimental approach involving the use of artificial intelligence – specifically ChatGPT – to perform semi-automatic XML-TEI markup. Following a preliminary phase of text formalization (the so-called* pre-markup file*), aimed at identifying recurring structural patterns, the model is guided through targeted instructions to generate .xml files compliant with TEI guidelines. The ultimate goal is to produce medium-to-high quality outputs while significantly reducing processing time, thereby promoting the sustainability of large-scale electronic lexicography projects.*

**Parole chiave:** mark-up, XML-TEI, ChatGPT, lessicografia elettronica, dizionari
**Keywords:** mark-up, XML-TEI, ChatGPT, electronic lexicography, dictionaries

**Sommario:** 1. Introduzione: vantaggi e svantaggi della lessicografia elettronica (ad oggi) - 1.1 Una premessa terminologica e metodologica: *repertori elettronici/informatizzazione vs repertori digitali/digitalizzazione* - 2. Una nuova soluzione per il mark-up semiautomatico: l'intelligenza artificiale (IA) - 2.1 Il flusso di lavoro semiautomatico con ChatGPT: due casi di studio - 2.2 "Pre-marcatura" del testo (automatica e non): f*ile pre-markup* e *simboli-marcatori* - 2.3 Il mark-up automatico con ChatGPT - 2.4 I siti pilota - 3. Conclusioni: verso una nuova velocità di crociera per i progetti di lessicografia elettronica?

**Peer review**

Submitted 14/05/2025
Accepted 28/05/2025
Published 13/06/2025

**Open access**

© 2025 | Attribution - Non commercial - Non derivatives (IT)

**Cita come** Barbara Patella, *Verso una lessicografia elettronica semiautomatica? ChatGPT per il mark-up in XML-TEI: primi test su raccolte paremiologiche* in Rivista DILEF - IV, 2024/4 (gennaio-dicembre), pp. 206-241. 10.35948/DILEF/2025.4366

**DOI** 10.35948/DILEF/2025.4366

## 1. Introduzione: vantaggi e svantaggi della lessicografia elettronica (ad oggi)

Negli ultimi anni nel campo dell'umanistica digitale e, più precisamente, in quello relativo alla lessicografia elettronica[1], si sono compiuti notevoli passi in avanti, e non solo in merito allo sviluppo di strumenti lessicografici ex novo, ma anche rispetto a dizionari non nativi digitali, cioè *dizionari elettronici di seconda generazione*[2] – quelli che, secondo un'etichetta ben sedimentata nel contesto accademico internazionale, sono definiti *retro-digitized* (per distinguerli dai dizionari elettronici *born-digital*). Si tratta di opere che, nate in versione cartacea, vengono trasformate in formato elettronico per diventare fruibili e interrogabili in rete (attraverso ricerche libere, avanzate o guidate); pensiamo ad esempio, nel panorama dei dizionari italiani, all'informatizzazione del *GDLI*[3], del *Tommaseo-Bellini*[4], delle cinque edizioni del *Vocabolario degli Accademici della Crusca*[5], dei principali dizionari metodici ottocenteschi[6] o del *Vocabolario toscano dell'arte del disegno* di Filippo Baldinucci[7].
I vantaggi che gli strumenti informatici sono in grado di apportare alla consultabilità di simili risorse testuali (in termini sia quantitativi sia qualitativi) sono numerosi e ben noti, e potrebbero essere sintetizzati in tre parole chiave: *valorizzazione*, *estendibilità* e *accessibilità* – più esplicitamente, *valorizzazione* intesa come implementazione dinamica dei dati (con un potenziamento delle modalità di ricerca e di visualizzazione rispetto alla staticità della consultazione cartacea); *estendibilità* come possibilità di aggiornare e allargare continuamente il bacino di raccolta dei dati senza limiti di spazio fisico; *accessibilità* come fruizione libera e immediata dei testi su piattaforme online.
Tuttavia, accanto a questi, si devono considerare anche alcuni svantaggi, primo fra tutti l'elevato dispendio di tempo, che è direttamente proporzionale alla dimensione della risorsa lessicale o lessicografica (dizionari, glossari, lessici, raccolte paremiologiche). Non a caso, il processo per trasformare il dato cartaceo in dato elettronico è tutt'altro che rapido e lineare; in particolare, l'attività di marcatura in XML-TEI continua a rappresentare una delle fasi più onerose, soprattutto nel caso di testi non nativi digitali, poiché il ventaglio di difficoltà con cui il linguista deve cimentarsi è piuttosto ampio. Basti pensare, in primo luogo, alla serie di variabili determinate dalla qualità e dalla conformazione del testo cartaceo disponibile: lo stato di conservazione, il grado di leggibilità del testo, l'impostazione tipografica (su una, due o più colonne), la distribuzione dei contenuti (talvolta irregolare o disomogenea), il secolo in cui l'opera è stata redatta (linguisticamente rilevante per il riconoscimento di forme e lemmi). Un ulteriore fattore è rappresentato dalla versione del software OCR utilizzato, che incide sulla precisione del riconoscimento automatico e, di conseguenza, sulla maggiore o minore affidabilità del testo elaborato. A ciò si aggiunge ancora un altro svantaggio, spesso sottovalutato: la scarsa sostenibilità di

simili progetti, la cui durata effettiva rimane incerta. Una volta completato il lavoro di informatizzazione e pubblicazione in rete, infatti, questi strumenti rischiano di restare attivi – e quindi effettivamente funzionanti e accessibili – solo per pochi anni, in assenza di una pianificazione adeguata per l'aggiornamento e la manutenzione, necessaria a prevenire l'obsolescenza tecnologica (server dismessi, domini non rinnovati e incompatibilità con i nuovi ambienti di visualizzazione e interrogazione).
Ad oggi, dunque, la trasformazione di una raccolta lessicale/lessicografica in formato elettronico risulta lunga e faticosa, soprattutto per l'informatizzazione della struttura, in cui spetta all'umanista digitale disegnare un tagset adeguato, sulla base di campi ed elementi costitutivi degli articoli lessicografici (lemmi, definizioni, esempi, etimologie, citazioni, ecc.), che andranno annotati manualmente secondo tag, attributi e valori TEI più idonei[8] – bisogna inoltre considerare che si tratta di scelte talvolta controverse, poiché le linee guida del consorzio tei non contemplano tutti i casi possibili oppure presentano soluzioni ambigue[9]. Quest'ultimo aspetto mette in evidenza un altro svantaggio: l'eterogeneità delle risorse da informatizzare.
La presente ricerca, prendendo le mosse proprio da queste criticità (che rallentano e rendono piuttosto complessa l'informatizzazione di repertori lessicografici e lessicali, col rischio di compromettere non tanto la costruzione di *repertori elettronici* tout court, ma la sostenibilità di simili progetti), mira a ridurre considerevolmente le tempistiche necessarie al processo di marcatura in XML-TEI, attraverso l'uso sperimentale dell'intelligenza artificiale come strumento di conversione automatica – nel caso specifico, ChatGPT.

## 1.1 Una premessa terminologica e metodologica: *repertori elettronici/informatizzazione vs repertori digitali/digitalizzazione*

Prima di vedere in che misura ChatGPT, repertori lessicali/lessicografici e XML-TEI possono interagire fra loro, è opportuno fare una duplice premessa, di natura terminologica e metodologica. In questa sede il focus sarà dedicato esclusivamente ai *repertori elettronici*: d'ora in poi ci serviremo del binomio-iponimo *repertorio elettronico* (o *dizionario elettronico*) per indicare soltanto quelle risorse sottoposte a un processo di *informatizzazione* superiore (che prevede l'elaborazione del testo e della sua struttura), in contrapposizione al binomio-iperonimo *repertorio digitale* – concettualmente vago, in quanto implica un'elaborazione informatica non definita (rischiando così di denotare elaborazioni generiche o limitate alla sola digitalizzazione delle immagini ed, eventualmente, del testo). In tal senso, seguiamo la proposta terminologica avanzata da Biffi[10], secondo cui

> *digitale* sembra configurarsi piuttosto come una sorta di iperonimo, per indicare dizionari composti da materiale digitale vario (immagini, ma anche i suoni che riportano in certi casi le pronunce), o che nelle versioni digitali trovano la possibilità di un terreno ampliato

> di multimedialità. Ma *elettronico* rimane caratterizzante quando ci si voglia riferire a quelli che sono gli elementi realmente identificatorii in ottica propriamente lessicografica, quei fattori che hanno cambiato la fisionomia del dizionario e le sue potenzialità, vale a dire il recupero della natura di *database* e l'apertura a un'interrogazione sistematica del testo nella sua integralità. Caratteristiche per le quali non è sufficiente la registrazione in più *digit*, ma serve anche un'elaborazione più complessa attraverso procedure informatiche che da sempre vengono indicate come elettroniche.[11]

In linea con ciò, nella nostra trattazione – e, più in generale, nell'ambito della lessicografia elettronica italiana[12] – potrebbe essere utile proporre un'ulteriore polarizzazione terminologica: adoperare in maniera differenziata i vocaboli *informatizzazione* e *digitalizzazione*, eleggendo il primo come veicolo semantico più ristretto, specifico e tecnico, atto a designare una 'elaborazione informatica di livello superiore, con alto grado di granularità', rispetto al secondo, che – tendendo ad appiattirsi sul ruolo di iperonimo – finirebbe per denotare semplicisticamente un 'qualsiasi processo di conversione in digitale' (senza altri corollari informatici). Riepilogando, dunque, si propone – e si preferisce – adottare il seguente pacchetto terminologico: *dizionario/repertorio elettronico*, *informatizzazione*, *informatizzare*.
Il campo della nostra ricerca, però, non riguarda risorse elettroniche lato sensu, ma è circoscritto a quelle *di seconda generazione* (prevalentemente pre-novecentesche) *di secondo livello*, quindi a opere nate come cartacee e poi trasformate in prodotti elettronici «in cui l'informatizzazione coinvolge la struttura, attraverso l'individuazione e la marcatura dei campi della voce e la costruzione di un motore di ricerca che consente di fare ricerche mirate nei singoli campi»[13]. Non si farà perciò riferimento ai repertori nei quali «ci si ferma all'acquisizione del testo elettronico, possibilmente collazionato, per cui conseguentemente ci si deve accontentare di una ricerca libera, per quanto assistita da caratteri *jolly*, operatori booleani ed eventualmente strumenti statistici»[14] (*di primo livello*). Di conseguenza, sarà esclusa tutta quella gamma di progetti e strumenti – comunque validi e preziosi – che offre soltanto una riproduzione in facsimile secondo tre diverse modalità di consultazione, dipendenti dal livello di *digitalizzazione* applicato:

- immagini sfogliabili senza possibilità di interrogare il testo (livello zero: *digitalizzazione delle immagini senza OCR disponibile*);
- immagini sfogliabili con possibilità di fare ricerche (solo full-text) su testo non corretto (livello uno: *digitalizzazione con OCR automatico grezzo/senza controllo*), come accade nelle grandi collezioni di Google Libri e Internet Archive, in continua espansione;
- immagini sfogliabili con possibilità di ricerche (solo full-text) su testo interrogabile revisionato (livello due: *digitalizzazione con OCR corretto*).

## 2. Una nuova soluzione per il mark-up semiautomatico: l'intelligenza artificiale (IA)

Sebbene esistano strumenti, tecniche e strategie in grado di eseguire procedure di mark-up semiautomatico, tuttavia questi richiedono generalmente competenze informatiche avanzate e specifiche sessioni di addestramento[15]. Questo studio propone una soluzione alternativa, più accessibile alla figura dell'umanista digitale – che non può né deve sostituire il ruolo dell'informatico, ma può operare efficacemente in autonomia, a condizione di conoscere il linguaggio XML-TEI – e al tempo stesso efficiente, sia nella riduzione dei tempi di lavoro sia nella qualità dei risultati raggiungibili: la realizzazione di versioni elettroniche di opere lessicografiche in modo semiautomatico mediante il supporto dell'intelligenza artificiale.

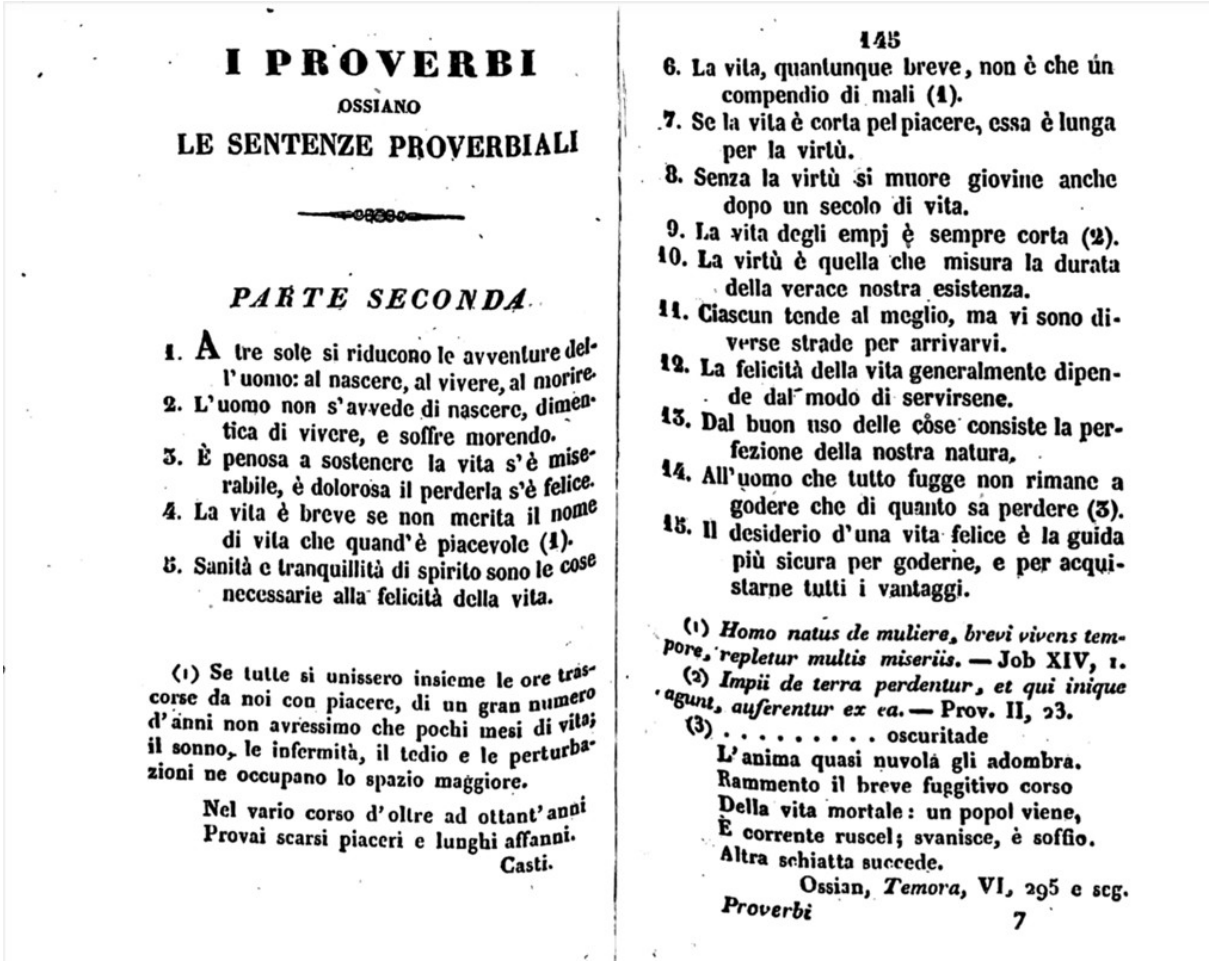
### 2.1 Il flusso di lavoro semiautomatico con ChatGPT: due casi di studio

Con l'obiettivo di testare il modello su raccolte paremiologiche differenti, la ricerca ha previsto l'analisi di due casi di studio (nell'ottica di estendere il procedimento e renderlo applicabile ad altre tipologie lessicografiche): come banco di prova sono stati scelti due testi ottocenteschi, *I proverbi e le sentenze proverbiali* di Giovanni Rampoldi (Milano, 1852[3]) e i *Proverbi e modi proverbiali* di Augusto Alfani (Torino, 1882) – specifichiamo che i test con ChatGPT[16] sono stati effettuati solo sul corpo delle raccolte lessicografiche (quindi su tutto ciò che è contenuto all'interno dell'elemento <body>) e non anche sugli apparati (prefazioni, postfazioni e simili), dal momento che la parte più impegnativa riguarda proprio il mark-up manuale dell'endotesto, non quello degli esotesti[17].
Si illustrerà l'intero flusso di lavoro a partire dai file .txt (derivati da OCR post-processed)[18]:

Fig. 1: Flusso di lavoro con ChatGPT per il mark-up automatico di raccolte lessicografiche.

## 2.2 "Pre-marcatura" del testo (automatica e non): *file pre-markup* e *simboli-marcatori*

Prima di procedere alla conversione automatica vera e propria – cioè al mark-up in XML-TEI mediante ChatGPT – è essenziale compiere due passaggi propedeutici. Il primo consiste in un'analisi visiva della struttura del dizionario (cartaceo), finalizzata a individuare coordinate di riferimento precise, cioè elementi testuali ricorrenti e regolarità nel layout: l'individuazione di tali pattern consentirà di predisporre adeguatamente il testo che ChatGPT dovrà elaborare e che definiamo, sinteticamente, *file pre-markup*. L'allestimento di questo file costituisce il secondo passaggio preliminare: si tratta di una versione formalizzata del file .txt originale, ottenuta mediante l'inserimento sistematico di *simboli-marcatori*[19], impiegati per contrassegnare i segmenti testuali da isolare (singoli elementi o porzioni di testo). L'operazione di formalizzazione – che può essere svolta automaticamente (*a.*) o manualmente (*b.*) – è fondamentale per garantire un processo automatico ottimale: fornire un file nella veste più formalizzata possibile[20] consente, infatti, a ChatGPT di individuare più agevolmente gli elementi strutturali da marcare in modo automatico.
Per esemplificare il primo step (quello relativo all'analisi visiva), si osservi la riproduzione tratta dalla raccolta di Rampoldi:



I PROVERBI

OSSIANO

LE SENTENZE PROVERBIALI

*PARTE SECONDA*

1. A tre sole si riducono le avventure dell'uomo: al nascere, al vivere, al morire.
2. L'uomo non s'avvede di nascere, dimentica di vivere, e soffre morendo.
3. È penosa a sostenere la vita s'è miserabile, è dolorosa il perderla s'è felice.
4. La vita è breve se non merita il nome di vita che quand'è piacevole (1).
5. Sanità e tranquillità di spirito sono le cose necessarie alla felicità della vita.

(1) Se tutte si unissero insieme le ore trascorse da noi con piacere, di un gran numero d'anni non avressimo che pochi mesi di vita; il sonno, le infermità, il tedio e le perturbazioni ne occupano lo spazio maggiore.

Nel vario corso d'oltre ad ottant'anni
Provai scarsi piaceri e lunghi affanni.
Casti.



6. La vita, quantunque breve, non è che un compendio di mali (1).
7. Se la vita è corta pel piacere, essa è lunga per la virtù.
8. Senza la virtù si muore giovine anche dopo un secolo di vita.
9. La vita degli empj è sempre corta (2).
10. La virtù è quella che misura la durata della verace nostra esistenza.
11. Ciascun tende al meglio, ma vi sono diverse strade per arrivarvi.
12. La felicità della vita generalmente dipende dal modo di servirsene.
13. Dal buon uso delle cose consiste la perfezione della nostra natura.
14. All'uomo che tutto fugge non rimane a godere che di quanto sa perdere (3).
15. Il desiderio d'una vita felice è la guida più sicura per goderne, e per acquistarne tutti i vantaggi.

(1) *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis.* — Job XIV, 1.
(2) *Impii de terra perdentur, et qui inique agunt, auferentur ex ea.* — Prov. II, 23.
(3) . . . . . oscuritade
L'anima quasi nuvola gli adombra.
Rammento il breve fuggitivo corso
Della vita mortale: un popol viene,
È corrente ruscel; svanisce, è soffio.
Altra schiatta succede.
Ossian, *Temora*, VI, 295 e seg.



Fig. 2: Riproduzione di Rampoldi 1852, pp. 144-145.

Dal punto di vista strutturale, il testo presenta alcuni pattern ricorrenti, che in questo caso si rivelano sufficientemente regolari e omogenei da permettere la conversione automatica del file pre-markup:

- 4 sezioni: *Sentenze proverbiali* (Parte Prima e Parte Seconda); *Precetti proverbiali*; *Dialoghi proverbiali*
- proverbi numerati progressivamente:

  *A tre sole si riducono le avventure dell'uomo: al nascere, al vivere, al morire.*
  *L'uomo non s'avvede di nascere, dimentica di vivere, e soffre morendo.*
  *È penosa a sostenere la vita s'è mirabile, è dolorosa il perderla s'è felice* [...]

- numeri di aggancio alle note a piè di pagina (posti fra parentesi tonde alla fine del proverbio):

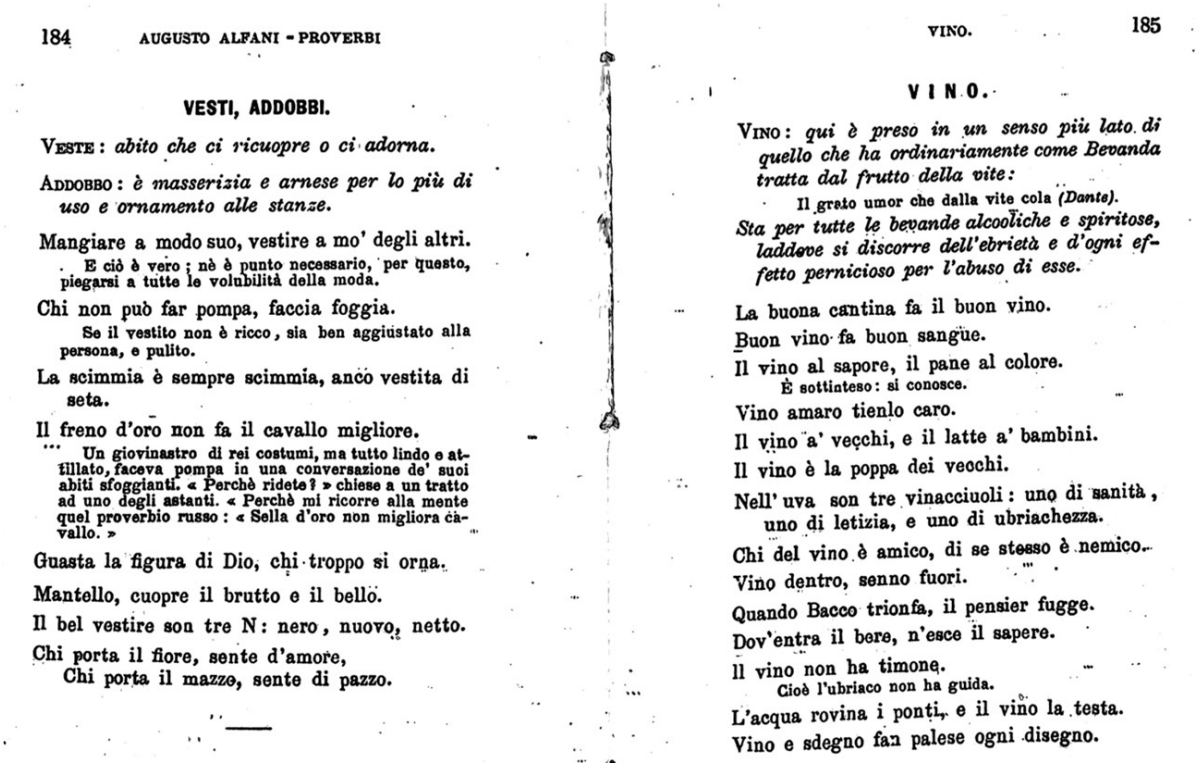
  *proverbio (1)*
  *proverbio (2)*

*proverbio (3)*

- note a piè di pagina (precedute da numeri fra parentesi tonde):

  *(1) Se tutte si unissero insieme le ore trascorse da noi con piacere, di un gran numero d'anni non avressimo che pochi mesi di vita; il sonno, le infermità, il tedio e le perturbazioni ne occupano lo spazio* [...].
  *(2) Impii de terra perdentur, et qui inique agunt, auferentur ex ea – Prov. II, 23* [...].
  *(3) ... oscuritade/ L'anima quasi nuvola gli adombra./ Rammento il breve fuggitivo corso/ Della vita mortale: un popol viene,/ È corrente ruscel; svanisce, è soffio./ Altra schiatta succede./ Ossian, Temora, VI, 295 e seg.*

Nella raccolta di Alfani, rispetto al testo di Rampoldi, si riscontrano sequenze altrettanto regolari, ma l'organizzazione strutturale è più complessa:



184 AUGUSTO ALFANI - PROVERBI

**VESTI, ADDOBBI.**

VESTE: *abito che ci ricuopre o ci adorna.*

ADDOBBO: *è masserizia e arnese per lo più di uso e ornamento alle stanze.*

Mangiare a modo suo, vestire a mo' degli altri.
E ciò è vero; nè è punto necessario, per questo, piegarsi a tutte le volubilità della moda.

Chi non può far pompa, faccia foggia.
Se il vestito non è ricco, sia ben aggiustato alla persona, e pulito.

La scimmia è sempre scimmia, anco vestita di seta.

Il freno d'oro non fa il cavallo migliore.
Un giovinastro di rei costumi, ma tutto lindo e attillato, faceva pompa in una conversazione de' suoi abiti sfoggianti. « Perchè ridete? » chiese a un tratto ad uno degli astanti. « Perchè mi ricorre alla mente quel proverbio russo: « Sella d'oro non migliora cavallo. »

Guasta la figura di Dio, chi troppo si orna.

Mantello, cuopre il brutto e il bello.

Il bel vestire son tre N: nero, nuovo, netto.

Chi porta il fiore, sente d'amore,
Chi porta il mazzo, sente di pazzo.

VINO. 185

**VINO.**

VINO: *qui è preso in un senso più lato di quello che ha ordinariamente come Bevanda tratta dal frutto della vite:*
Il grato umor che dalla vite cola *(Dante).*
*Sta per tutte le bevande alcooliche e spiritose, laddove si discorre dell'ebrietà e d'ogni effetto pernicioso per l'abuso di esse.*

La buona cantina fa il buon vino.

Buon vino fa buon sangue.

Il vino al sapore, il pane al colore.
È sottinteso: si conosce.

Vino amaro tienlo caro.

Il vino a' vecchi, e il latte a' bambini.

Il vino è la poppa dei vecchi.

Nell'uva son tre vinacciuoli: uno di sanità, uno di letizia, e uno di ubriachezza.

Chi del vino è amico, di se stesso è nemico.

Vino dentro, senno fuori.

Quando Bacco trionfa, il pensier fugge.

Dov'entra il bere, n'esce il sapere.

Il vino non ha timone.
Cioè l'ubriaco non ha guida.

L'acqua rovina i ponti, e il vino la testa.

Vino e sdegno fan palese ogni disegno.

Fig. 3: Riproduzione di Alfani 1882, pp. 184-185.

Nonostante, infatti, ci siano elementi che figurano sistematicamente, tuttavia non ci sono espedienti tali (Fig. 3) da poter sovrascrivere il file pre-markup automaticamente (in altre parole, gli elementi testuali da segmentare possono essere riconosciuti solo da una lettura umana ed essere contraddistinti manualmente, non automaticamente):

- 88 sezioni tematiche:

*Agricoltura, Meteorologia, Stagioni, Economia rurale*
*Fallacia dei giudizi*
*Giuoco*
*Parlare, Tacere*
*Vesti, addobbi*
*Tavola, Cucina* […]

- parole chiave delle sezioni tematiche accompagnate da spiegazione ed eventuali citazioni:

*Veste: abito che ci ricuopre o ci adorna.*
*Addobbo: è masserizia e arnese per lo più di uso e ornamento alle stanze.*

- serie di proverbi, di cui alcuni accompagnati da definizioni, commenti e/o citazioni:

*Mangiare a modo suo, vestire a mo' degli altri.*
*E ciò è vero; né è punto necessario, per questo, piegarsi a tutte le volubilità della moda.*
*Chi non può far pompa, faccia foggia.*
*Se il vestito non è ricco, sia ben aggiustato alla persona, e pulito.*
*La scimmia è sempre scimmia, anco vestita di seta.*
*Il freno d'oro non fa il cavallo migliore.*
*Un giovinastro di rei costumi, ma tutto lindo e attillato, faceva pampa in una conversazione de' suoi abiti sfoggianti. «Perchè ridete?» chiese a un tratto ad uno degli astanti. «Perchè mi ricorre alla mente quel proverbio russo: «Sella d'oro non migliora cavallo.»*

Una volta concluso l'esame visivo – e di conseguenza definite le opzioni di ricerca in funzione degli elementi che si intende rendere interrogabili (proverbi, definizioni, note, parole chiave, ecc.) –, il testo formalizzato può essere predisposto attraverso due modalità: una automatica (*a.*) e una manuale (*b.*), a seconda dalla configurazione grafica e strutturale della raccolta paremiologica.

**a.** Qualora il testo presenti elementi ricorrenti e facilmente individuabili (Fig. 2), il file pre-markup può essere generato automaticamente (ad esempio tramite uno script Python), come nel caso di Rampoldi 1852. Per segmentare il testo ci siamo serviti di uno script Python realizzato con ChatGPT stesso; nella versione modificata del file .txt (Fig. 6) vengono introdotti due simboli-marcatori (* e #), posizionati sistematicamente a inizio riga – e che saranno funzionali all'IA per identificare i diversi elementi testuali. Lo script ha quindi permesso di eseguire una trasformazione automatica in base alle seguenti regole (estrapolate sulla scorta delle caratteristiche strutturali della raccolta paremiologica di Rampoldi):

- le righe che iniziano con un numero seguito da un punto (es. *1.*, *23.*, *150.*), contenenti i proverbi, devono essere marcate con il simbolo *;

- le righe che iniziano con un numero tra parentesi tonde (es. *(1)*, *(2)* e simili), corrispondenti alle note, devono essere contrassegnate con il simbolo #;
- le righe che non corrispondono a nessuno dei due pattern restano invariate.

Di seguito il codice completo (generato tramite ChatGPT):

```python
import re

def trasforma_file(percorso_file):
    with open(percorso_file, 'r', encoding='utf-8') as file:
        righe = file.readlines()

    righe_modificate = []
    for riga in righe:
        # Rimuove eventuali spazi iniziali per un match preciso
        riga_stripped = riga.lstrip()

        # Controlla se inizia con numero puntato (es. 1.)
        if re.match(r'^\d+\.', riga_stripped):
            nuova_riga = '* ' + riga_stripped
        # Controlla se inizia con numero tra parentesi (es. (1))
        elif re.match(r'^\(\d+\)', riga_stripped):
            nuova_riga = '# ' + riga_stripped
        else:
            nuova_riga = riga
        righe_modificate.append(nuova_riga)

    # Sovrascrive il file originale con le righe modificate
    with open(percorso_file, 'w', encoding='utf-8') as file:
        file.writelines(righe_modificate)
```

Fig. 4: Script Python per sovrascrivere automaticamente il file .txt *pre-markup*.

Il risultato della conversione del file .txt originale (Fig. 5) nel corrispondente file pre-markup (Fig. 6) è il seguente:

```
1. A tre sole si riducono le avventure dell'uomo: al nascere, al vivere, al morire.
2. L'uomo non s'avvede di nascere, dimentica di vivere, e soffre morendo.
3. È penosa a sostenere la vita s'è mirabile, è dolorosa il perderla s'è felice.
4. La vita è breve se non merita il nome di vita che quand'è piacevole (1).
5. Sanità e tranquillità di spirito sono le cose necessarie alla felicità della vita.

(1) Se tutte si unissero insieme le ore trascorse da noi con piacere, di un gran numero d'anni non
avressimo che pochi mesi di vita; il sonno, le infermità, il tedio e le perturbazioni ne occupano lo
spazio maggiore.
Nel vario corso d'oltre ad ottant'anni
Provai scarsi piaceri e lunghi affanni.
Casti.

6. La vita, quantunque breve, non è che un compendio di mali (1).
7. Se la vita è corta pel piacere, essa è lunga per la virtù.
8. Senza la virtù si muore giovine anche dopo un secolo di vita.
9. La vita degli empj è sempre corta (2).
10. La virtù è quella che misura la durata della verace nostra esistenza.
11. Ciascun tende al meglio, ma vi sono diverse strade per arrivarvi.
12. La felicità della vita generalmente dipende dal modo di servirsene.
13. Dal buon uso delle cose consiste la perfezione della nostra natura.
14. All'uomo che tutto fugge non rimane a godere che di quanto sa perdere (3).
15. Il desiderio d'una vita felice è la guida più sicura per goderne, e per acquistarne tutti i vantaggi.

(1) Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis. — Job XIV, I.
(2) Impii de terra perdentur, et qui inique agunt, auferentur ex ea. — Prov. II, 23.
(3) …… oscuritade
L'anima quasi nuvola gli adombra.
Rammento il breve fuggitivo corso
Della vita mortale: un popol viene
è corrente ruscel; svanisce, è soffio.
Altra schiatta succede.
Ossian, Temora, VI, 295 e seg.
```

Fig. 5: File .txt derivato dall'OCR e collazionato (Rampoldi 1852, pp. 144-145).

```
* 1. A tre sole si riducono le avventure dell'uomo: al nascere, al vivere, al morire.
* 2. L'uomo non s'avvede di nascere, dimentica di vivere, e soffre morendo.
* 3. È penosa a sostenere la vita s'è mirabile, è dolorosa il perderla s'è felice.
* 4. La vita è breve se non merita il nome di vita che quand'è piacevole (1).
* 5. Sanità e tranquillità di spirito sono le cose necessarie alla felicità della vita.

# (1) Se tutte si unissero insieme le ore trascorse da noi con piacere, di un gran numero d'anni non avressimo
che pochi mesi di vita; il sonno, le infermità, il tedio e le perturbazioni ne occupano lo spazio maggiore.
Nel vario corso d'oltre ad ottant'anni
Provai scarsi piaceri e lunghi affanni.
Casti.

* 6. La vita, quantunque breve, non è che un compendio di mali (1).
* 7. Se la vita è corta pel piacere, essa è lunga per la virtù.
* 8. Senza la virtù si muore giovine anche dopo un secolo di vita.
* 9. La vita degli empj è sempre corta (2).
* 10. La virtù è quella che misura la durata della verace nostra esistenza.
* 11. Ciascun tende al meglio, ma vi sono diverse strade per arrivarvi.
* 12. La felicità della vita generalmente dipende dal modo di servirsene.
* 13. Dal buon uso delle cose consiste la perfezione della nostra natura.
* 14. All'uomo che tutto fugge non rimane a godere che di quanto sa perdere (3).
* 15. Il desiderio d'una vita felice è la guida più sicura per goderne, e per acquistarne tutti i vantaggi.

# (1) Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis. — Job XIV, I.
# (2) Impii de terra perdentur, et qui inique agunt, auferentur ex ea. — Prov. II, 23.
# (3) …… oscuritade
L'anima quasi nuvola gli adombra.
Rammento il breve fuggitivo corso
Della vita mortale: un popol viene
è corrente ruscel; svanisce, è soffio.
Altra schiatta succede.
Ossian, Temora, VI, 295 e seg.
```

Fig. 6: File .txt trasformato in testo *pre-markup* in modo automatico (Rampoldi 1852, pp. 144-145).

**b.** Diversamente, laddove non sia possibile intervenire automaticamente (non per mancanza di pattern regolari in sé, ma per mancanza di pattern regolari riconoscibili in modo automatico), si potrà procedere manualmente alla segmentazione del testo prima di elaborarlo con ChatGPT (Figg. 7-8), introducendo i simboli-marcatori * e #

(processo naturalmente più lento, ma comunque vantaggioso e sostenibile ai fini del mark-up automatico in XML-TEI). È il caso di Alfani 1882, in cui non ci sono caratteristiche tali da poter distinguere e formalizzare automaticamente i vari elementi (proverbi, definizioni, citazioni, parole chiave delle sezioni tematiche):

```
 VESTI, ADDOBBI.
Veste: abito che ci ricuopre o ci adorna.
Addobbo: è masserizia e arnese per lo più di uso e ornamento alle stanze.

 Mangiare a modo suo, vestire a mo' degli altri.
E ciò è vero; né è punto necessario, per questo, piegarsi a tutte le volubilità della moda.
 Chi non può far pompa, faccia foggia.
Se il vestito non è ricco, sia ben aggiustato alla persona, e pulito.
 La scimmia è sempre scimmia, anco vestita di seta.
 Il freno d'oro non fa il cavallo migliore.
Un giovinastro di rei costumi, ma tutto lindo e attillato, faceva pampa in una conversazione
de' suoi abiti sfoggianti. «Perché ridete?» chiese a un tratto ad uno degli astanti. «Perché
mi ricorre alla mente quel proverbio russo: «Sella d'oro non migliora cavallo.»
 Guasta la figura di Dio, chi troppo si orna.
 Mantello, cuopre il brutto e il bello.
 Il bel vestire son tre N: nero, nuovo, netto.
 Chi porta il fiore, sente d'amore, Chi porta il mazzo, sente di pazzo.

 VINO.
VINO: qui è preso in un senso più lato, di quello che ha ordinariamente come Bevanda tratta
dal frutto della vite:
Il grato umor che dalla vite cola (Dante).
Sta per tutte le bevande alcooliche e spiritose, laddove si discorre dell'ebrietà e d'ogni
effetto pernicioso per l'abuso di esse.

 La buona cantina fa il buon vino.
 Buon vino fa buon sangue.
 Il vino al sapore, il pane al colore.
È sottinteso: si conosce.
 Vino amaro tienlo caro.
 Il vino a' vecchi, e il latte a' bambini.
 Il vino è la poppa dei vecchi.
 Nell'uva son tre vinacciuoli: uno di sanità, uno di letizia, e uno di ubriachezza.
 Chi del vino è amico, di se stesso è nemico.
 Vino dentro, senno fuori.
 Quando Bacco trionfa, il pensier fugge.
 Dov'entra il bere, n'esce il sapere.
 Il vino non ha timone.
Cioè l'ubriaco non ha guida.
 L'acqua rovina i ponti, e il vino la testa.
 Vino e sdegno fan palese ogni disegno.
```

Fig. 7: File .txt derivato dall'OCR e collazionato (Alfani 1882, pp. 184-185).

```
* VESTI, ADDOBBI.
Veste: abito che ci ricuopre o ci adorna.
Addobbo: è masserizia e arnese per lo più di uso e ornamento alle stanze.

# Mangiare a modo suo, vestire a mo' degli altri.
E ciò è vero; né è punto necessario, per questo, piegarsi a tutte le volubilità della moda.
# Chi non può far pompa, faccia foggia.
Se il vestito non è ricco, sia ben aggiustato alla persona, e pulito.
# La scimmia è sempre scimmia, anco vestita di seta.
# Il freno d'oro non fa il cavallo migliore.
Un giovinastro di rei costumi, ma tutto lindo e attillato, faceva pampa in una conversazione
de' suoi abiti sfoggianti. «Perché ridete?» chiese a un tratto ad uno degli astanti. «Perché
mi ricorre alla mente quel proverbio russo: «Sella d'oro non migliora cavallo.»
# Guasta la figura di Dio, chi troppo si orna.
# Mantello, cuopre il brutto e il bello.
# Il bel vestire son tre N: nero, nuovo, netto.
# Chi porta il fiore, sente d'amore, Chi porta il mazzo, sente di pazzo.

* VINO.
VINO: qui è preso in un senso più lato, di quello che ha ordinariamente come Bevanda tratta
dal frutto della vite:
Il grato umor che dalla vite cola (Dante).
Sta per tutte le bevande alcooliche e spiritose, laddove si discorre dell'ebrietà e d'ogni
effetto pernicioso per l'abuso di esse.

# La buona cantina fa il buon vino.
# Buon vino fa buon sangue.
# Il vino al sapore, il pane al colore.
È sottinteso: si conosce.
# Vino amaro tienlo caro.
# Il vino a' vecchi, e il latte a' bambini.
# Il vino è la poppa dei vecchi.
# Nell'uva son tre vinacciuoli: uno di sanità, uno di letizia, e uno di ubriachezza.
# Chi del vino è amico, di se stesso è nemico.
# Vino dentro, senno fuori.
# Quando Bacco trionfa, il pensier fugge.
# Dov'entra il bere, n'esce il sapere.
# Il vino non ha timone.
Cioè l'ubriaco non ha guida.
# L'acqua rovina i ponti, e il vino la testa.
# Vino e sdegno fan palese ogni disegno.
```

Fig. 8: File .txt trasformato in testo *pre-markup* in modo manuale (Alfani 1882, pp. 184-185).

Oltre alle modalità *a.* (automatica) e *b.* (manuale), può essere adottata una terza opzione, semiautomatica, qualora nel testo siano individuabili, anche solo parzialmente, pattern ricorrenti: in questi casi è possibile avviare una marcatura preliminare automatica, da revisionare successivamente con interventi manuali (ad esempio per rimuovere marcatori in eccesso).

Simili operazioni di pre-markup consentono di trasformare un testo continuo (non ancora segmentato) in una serie di record autonomi, processabili singolarmente: ciò facilita, nelle fasi successive, l'intervento dell'intelligenza artificiale, che può riconoscere, estrarre e modificare singoli elementi o porzioni testuali in modo molto più preciso e flessibile rispetto a un semplice confronto "tradizionale". Quest'ultimo, infatti, basato su corrispondenze esatte tra stringhe di testo, è in grado di identificare un segmento solo se questo coincide esattamente con la sequenza specificata – ciò implicherebbe la necessità di elencare manualmente tutte le varianti possibili (operazione antieconomica e poco efficiente), che può appesantire e compromettere l'efficacia dell'elaborazione automatica da parte di ChatGPT. Si consideri, per esempio,

un'istruzione come la seguente: "considera come entrate (quindi marca con <entry>) tutte le righe che iniziano con un numero seguito da un punto, a cui segue una parola con iniziale maiuscola, escludendo le righe che iniziano con numeri fra parentesi o quelle prive di numerazione…". Indicazioni di questo tipo, se fornite direttamente su un testo continuo, non solo rischiano di essere incomplete (cioè di non contemplare tutte le combinazioni effettivamente presenti nel testo), ma tendono anche a confondere il modello: ChatGPT può facilmente sbagliare la segmentazione, interrompersi prima del previsto o accorpare elementi che dovrebbero restare distinti (come nel caso di abbreviazioni, forme seguite da punteggiatura e simili). Questo accade in assenza di un pre-markup che isoli in modo netto e strutturato le singole unità: sebbene ChatGPT sia in grado di gestire variazioni e riconoscere schemi complessi, ha comunque bisogno che il testo sia suddiviso logicamente in blocchi coerenti[21].
Grazie alla formalizzazione del testo, la conversione automatica in XML-TEI da parte dell'IA non avviene – almeno nei primi step – direttamente sul contenuto del testo, ma sulla base della sua organizzazione strutturale; questo rende lo schema operativo più agile e facilmente adattabile, offrendo un ulteriore vantaggio: nella prospettiva di applicarlo ad altre risorse, una volta individuati i pattern fondamentali, lo stesso metodo può essere riutilizzato e personalizzato in funzione della struttura dei repertori lessicali/lessicografici da informatizzare.

## 2.3 Il mark-up automatico con ChatGPT

Una volta completata la preparazione del testo pre-markup – ottenuta in modo automatico o manuale – si potrà avviare la seconda fase, fornendo a ChatGPT il file in input: grazie a una serie di istruzioni mirate (modulabili secondo la tipologia e la strutturale testuale), l'IA sarà in grado di riconoscere in maniera apprezzabile i diversi campi da marcare automaticamente in XML-TEI.
**a.** Nel caso del testo di Rampoldi, per istruire correttamente ChatGPT, occorre specificare in prima istanza alcune caratteristiche:

- è una raccolta paremiologica, composta da due tipologie di unità autonome: proverbi e note;
- ogni riga che inizia con asterisco (*) introduce un nuovo record, da marcare come <entry>, ovvero come un'unità autonoma contenente un proverbio, che deve essere racchiuso all'interno dei tag <form><orth>*proverbio*</orth></form>;
- i proverbi sono numerati, quindi le <entry> devono riportare una numerazione progressiva;

- ogni riga che inizia con # corrisponde a un nuovo record, da marcare come <note xml:id="n1" type="footnote">*testo della nota*</note>: si tratta di un'unità autonoma contenente il testo di una nota a piè di pagina;
- ogni <entry> e ogni <note> si chiudono prima di un record successivo.

A questo punto, ChatGPT elabora e riepiloga le istruzioni fornite (Fig. 9) e genera il file .xml (Fig. 10):

Fig. 9: Schermata tratta da ChatGPT con il riepilogo delle istruzioni necessarie per marcare il file pre-markup.

```
<entry xml:id="e248">
  <form><orth>248. Non v'è più facil cosa che ingannar sé stesso.</orth></form>
 </entry>

<entry xml:id="e249">
  <form><orth>249. Col fuoco si prova l'oro, coll'oro la donna, colla donna l'uomo.</orth></form>
 </entry>

<entry xml:id="e250">
  <form><orth>250. L'uom vantasi padron di tutto, ma sovente della donna è schiavo (1).</orth></form>
 </entry>

<entry xml:id="e251">
  <form><orth>251. Dominano sempre le femine quando gli uomini sono voluttuosi (2).</orth></form>
 </entry>

<note xml:id="n40" type="footnote">(1) Nos imperamus omnibus, uxores nobis. — Plutarc. in Rom. Apopht.</note>

<note xml:id="n41" type="footnote">(2) Son padrone del mondo oggi le donne, E cedon toghe e spade a cuffie e gonne. Cent. Piacent.
VII, 76. La donna ha in oggi la maschil fierezza, E l'uomo della donna ha la mollezza. id. IX, 92.</note>

<entry xml:id="e252">
  <form><orth>252. Non comanda mai la donna per sua fortezza, ma bensì per debolezza dell'uomo.</orth></form>
 </entry>
```

Fig. 10: Schermata tratta da Oxygen XML Editor con il risultato del mark-up automatico dopo la prima sessione.

Dopo aver controllato la conversione del file dal formato .txt a quello .xml prodotta automaticamente da ChatGPT, è quasi sempre necessario eseguire ulteriori operazioni per correggere e integrare il testo XML-TEI. Per il file Rampoldi, ad esempio, è indispensabile un'istruzione aggiuntiva per marcare gli agganci alle note (che durante la prima sessione non erano stati inclusi), affinché ChatGPT possa aggiornare le istruzioni (Fig. 11) e, sulla base di queste ultime, generare un nuovo file .xml (Fig. 12):
i numeri fra parentesi tonde contenuti in <orth> devono essere marcati con <ref target="#nX"> ed essere collegati alla prima nota successiva corrispondente (e mai a una precedente), secondo una logica ben precisa: se in <orth> c'è (1), questo dovrà essere collegato al testo della nota successiva che inizia con (1), quindi essere collegato al numero fra parentesi (n) che precede il testo della nota (e non all'xml:id di <note>).

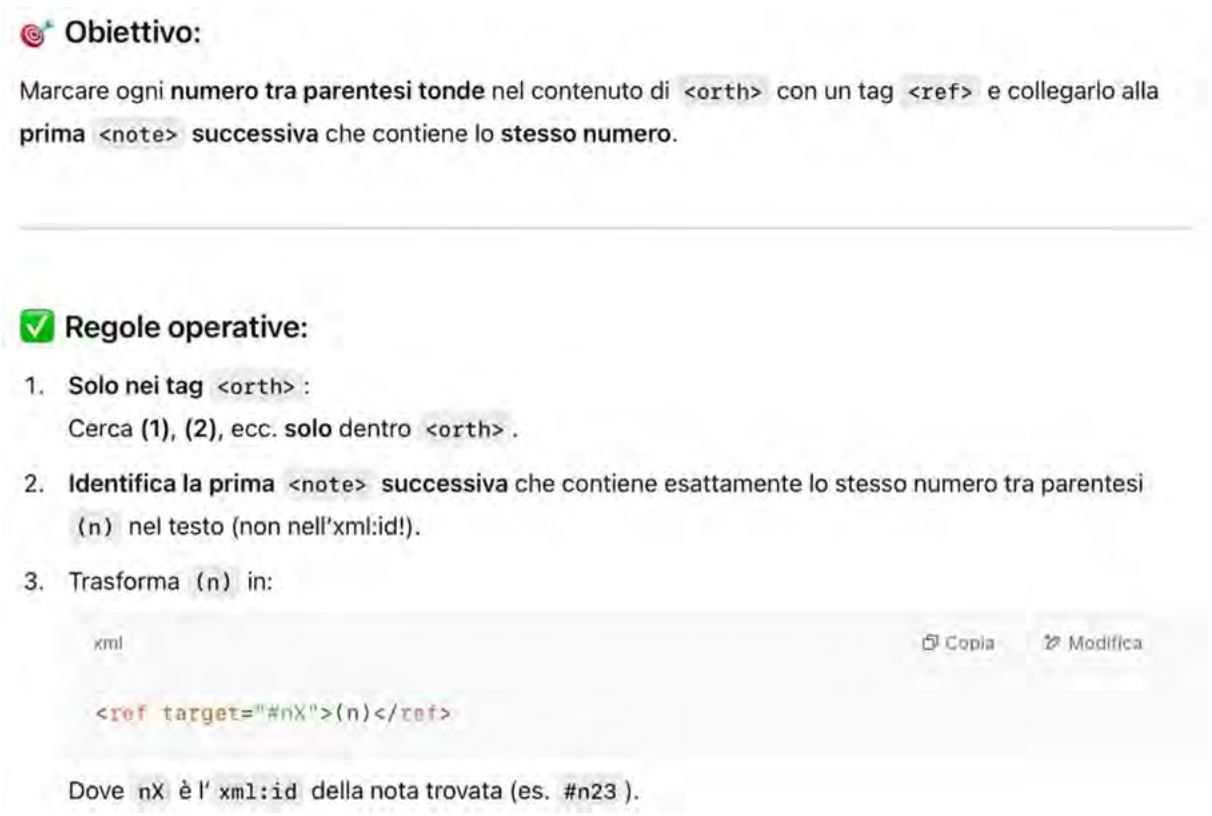



Fig. 11: Schermata tratta da ChatGPT con il riepilogo delle istruzioni aggiuntive di mark-up.

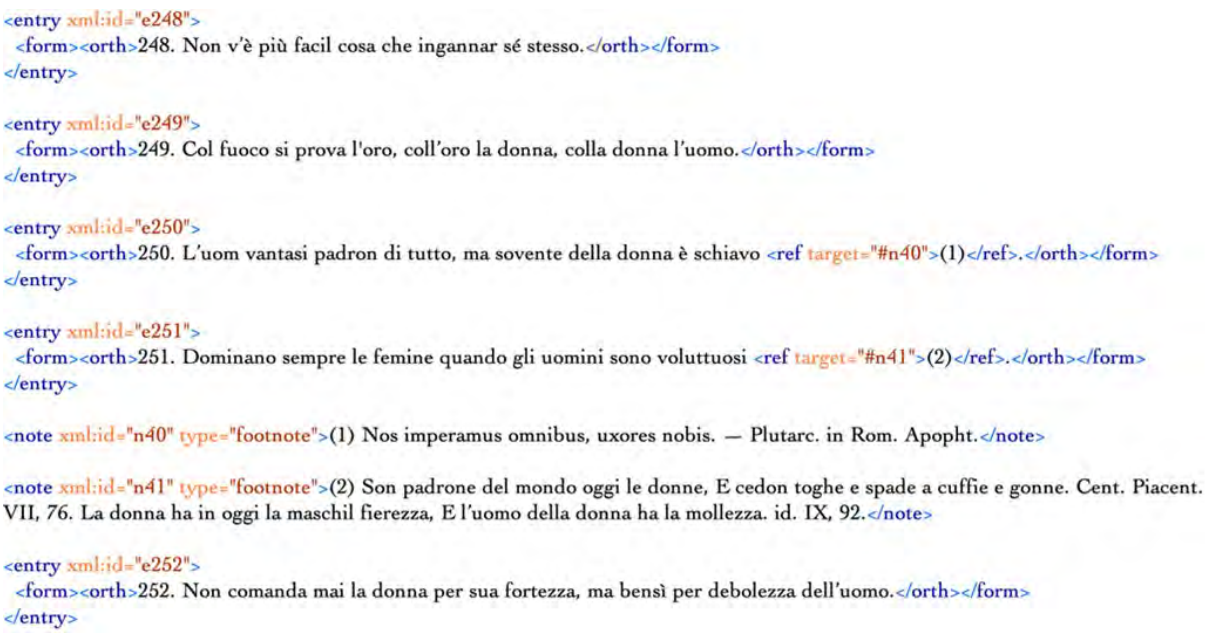



Fig. 12: Schermata tratta da Oxygen XML Editor con il risultato del mark-up automatico dopo la seconda sessione.

Bisogna considerare che fra i primi input e il risultato finale ci sono diversi passaggi "di rodaggio", cioè piccole sessioni provvisorie e transitorie (che qui non riproduciamo), necessari per controllare, correggere e istruire ChatGPT, affinché

svolga tutto correttamente. Come emerge dal test sulla raccolta di Rampoldi, è opportuno (specialmente per strutture complesse) suddividere l'attività di mark-up automatico in più fasi, guidando ChatGPT attraverso sessioni progressive per evitare errori di annotazione dovuti a elaborazioni simultanee (Fig. 13). Un esempio è la gestione dei riferimenti univoci: in questo caso, infatti, è opportuno far marcare in prima battuta gli @xml:id e i relativi valori (assegnati agli elementi <entry> e <note>) e, solo in un secondo momento, procedere con il mark-up dei riferimenti incrociati, quindi dell'elemento <ref> e dell'attributo @target per richiamare le singole entità (Fig. 12).

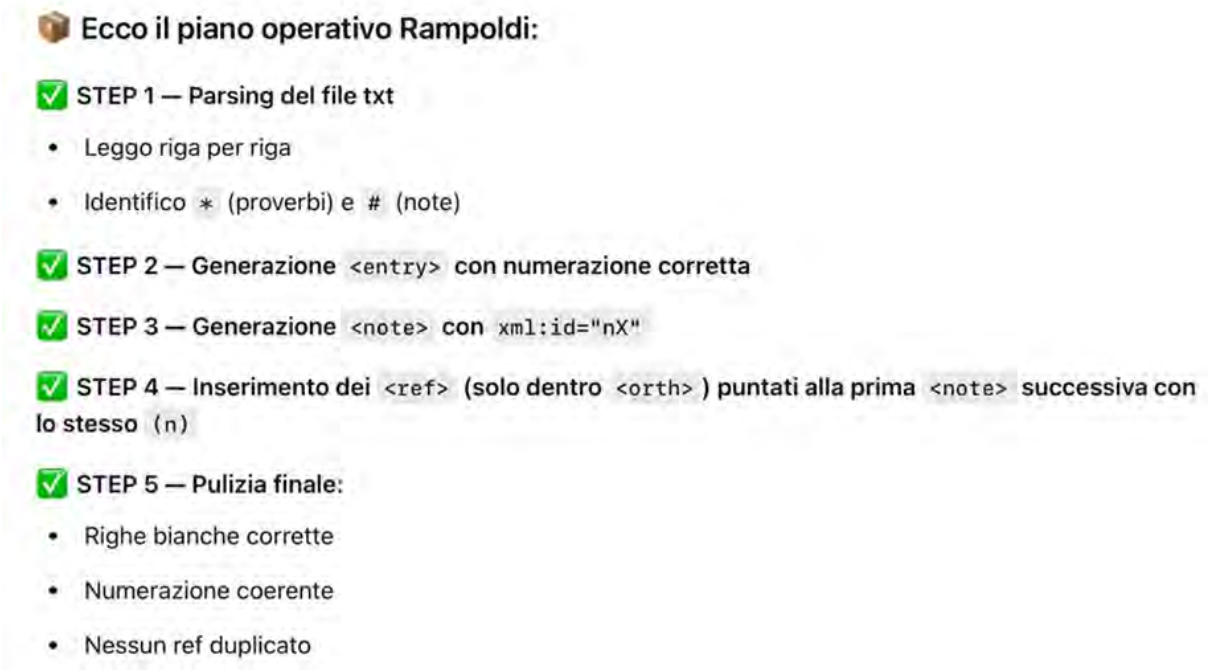



Fig. 13: Schermata tratta da ChatGPT con il riepilogo finale delle istruzioni di mark-up.

**b.** Per eseguire il mark-up automatico con ChatGPT sulla raccolta paremiologica di Alfani occorre partire da una serie di istruzioni:

- è una raccolta di proverbi;
- ogni sezione comincia quando a inizio riga c'è un asterisco (*) e finisce prima di un nuovo *; le sezioni devono essere marcate con *sezione* ;
- ogni sezione comprende blocchi di proverbi: ogni proverbio comincia quando a inizio riga c'è un cancelletto (#) e finisce prima di un nuovo #;
- i proverbi devono essere racchiusi dentro <entry><form><orth>*proverbio*</orth></form></entry>;
- all'interno di <orth> deve essere racchiuso il proverbio vero e proprio, cioè le parole che vanno da # fino al primo punto fermo.

ChatGPT avrà allora le informazioni necessarie per applicare il mark-up automatico in XML-TEI (Fig. 14) e generare, dopo la prima sessione, un file .xml (Fig. 15) – che, come si può vedere, risulta incompleto: sono stati esclusi dal mark-up (quindi non sono racchiusi in alcun tag) sia le parole chiave delle sezioni tematiche sia l'eventuale testo dopo i proverbi racchiusi in <orth>; all'elemento <entry> non è stato assegnato alcun @xml:id. Di conseguenza, bisognerà fornire ulteriori comandi all'IA.

Fig. 14: Schermata tratta da ChatGPT con il riepilogo delle istruzioni iniziali per il mark-up automatico.

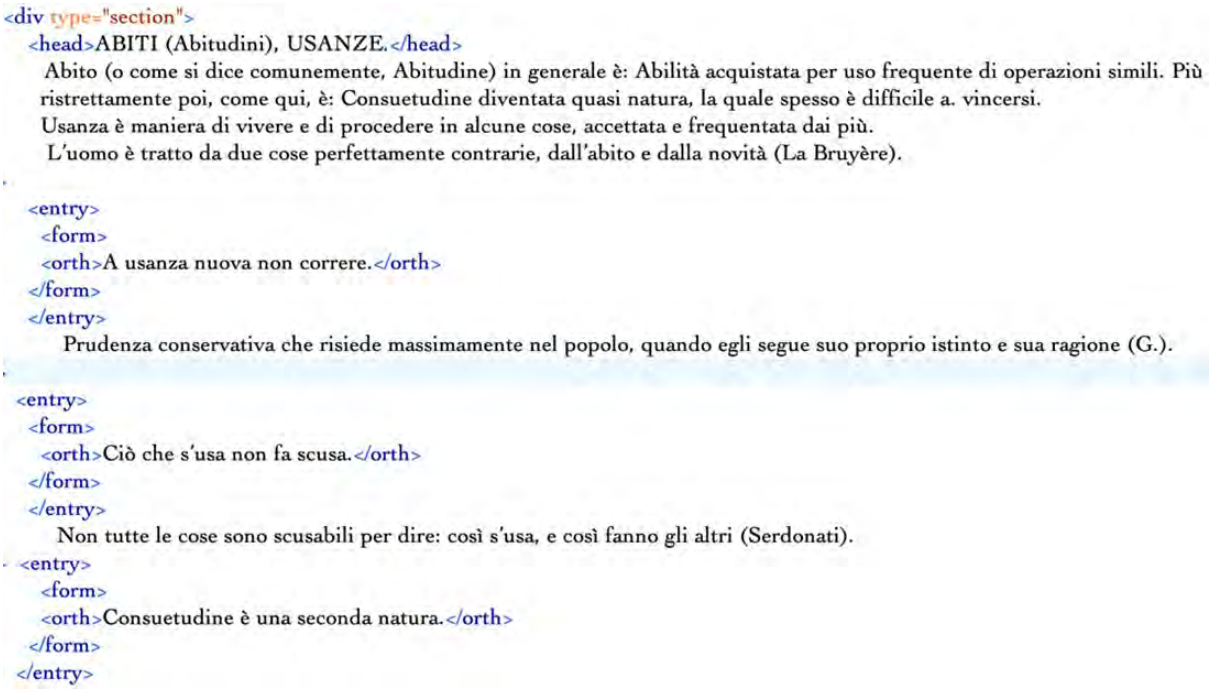



Fig. 15: Schermata tratta da Oxygen XML Editor con il risultato del mark-up automatico dopo la prima sessione.

Servirà allora un ulteriore step per migliorare e completare il mark-up, integrando le seguenti istruzioni (Fig. 16):

- l'elemento <entry> deve contenere tutto il testo compreso tra il simbolo # e il successivo #;
- il testo compreso tra * e # deve essere racchiuso all'interno di <p>;
- all'interno di <orth>, il contenuto deve estendersi a partire dal simbolo # fino al primo punto fermo, a eccezione delle abbreviazioni o *S.* (presenti nei proverbi che citano nomi di santi), nel qual caso il segmento si estenderà fino al secondo punto fermo;
- all'interno di <entry> tutto il testo successivo a <orth> (quindi definizioni, citazioni e commenti) deve essere racchiuso dentro il tag <sense>.

Fig. 16: Schermata tratta da ChatGPT con il riepilogo delle istruzioni aggiornate per il mark-up automatico.

In vista della progettazione di ricerche avanzate o guidate (per il sito che ospiterà la raccolta in versione interrogabile), sarà utile introdurre un'ulteriore istruzione: associare a ciascun proverbio una serie di parole chiave (estraendone da una a un massimo di quattro), da inserire come valori dell'attributo @ana (che viene assegnato a ogni elemento <entry>). Sulla base di queste nuove indicazioni – tra cui il criterio di escludere parole semanticamente vuote nella selezione delle *keywords* – ChatGPT aggiorna le regole per il mark-up automatico (Fig. 17):

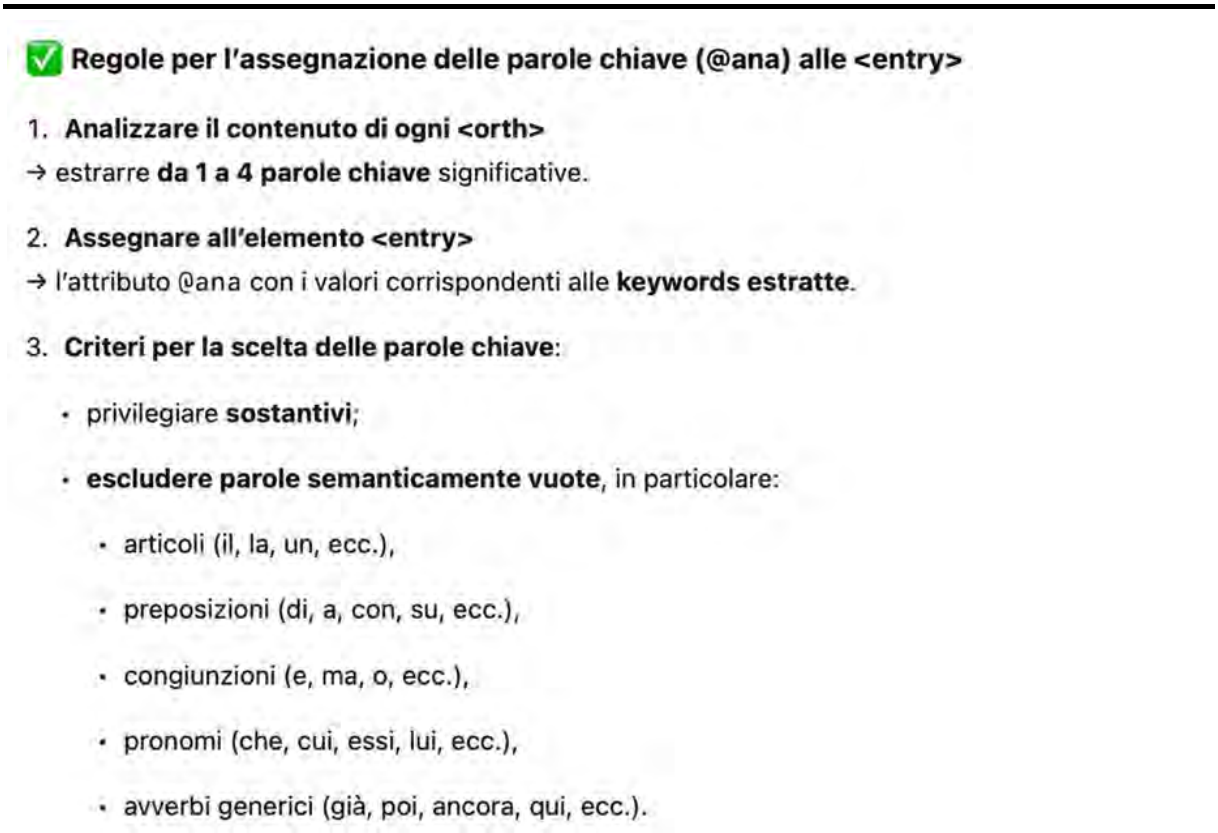



Fig. 17: Schermata tratta da ChatGPT con il riepilogo delle istruzioni aggiornate per il mark-up delle parole chiave.

ChatGPT sarà in grado di produrre un nuovo file .xml contenente le parole chiave:

```
<div type="section">
  <head>POCHEZZA D'ANIMO.</head>
<p>Pochezza d'animo è contrario a fortezza e coraggio, segnatamente morale; quando, cioè, l'uomo a ogni lieve ostacolo si smarrisce e avvilisce; ad ogni difficoltà o intimidimento che altri gli faccia, si turba e cede.</p>

<entry xml:id="pr1307" ana="piedi collo">
    <form>
      <orth>Chi non vuol piedi sul collo, non s'inchini.</orth>
    </form>
    <sense>Non sia vile d' animo, senta la propria dignità d'uomo, chi vuole che altri lo rispetti e non gli faccia soverchierie.</sense>
  </entry>

<entry xml:id="pr1308" ana="pecora lupo">
    <form>
      <orth>Chi pecora si fa, lupo la mangia.</orth>
    </form>
  </entry>

<entry xml:id="pr1309" ana="stimare">
    <form>
      <orth>Chi vuol essere stimato, stimi se stesso.</orth>
    </form>
  </entry>

<entry xml:id="pr1310" ana="uomo stimare">
    <form>
      <orth>Tanto vale l'uomo, quanto si stima.</orth>
    </form>
  </entry>
```

Fig. 18: Schermata tratta da Oxygen xml Editor con il risultato del mark-up automatico dopo la terza sessione.

## 2.4 I siti pilota

Per osservare ancora più concretamente i risultati dei primi test condotti sulle due raccolte paremiologiche – quella di Rampoldi e quella di Alfani – sono stati allestiti dei siti pilota[22], concepiti come prototipi leggeri per testare visivamente l'intero output marcato, ovvero il file .xml prodotto in modo semiautomatico con ChatGPT, e verificarne la struttura e gli elementi annotati (nella fattispecie sezioni, proverbi, commenti/spiegazioni, note, parole chiave). Sebbene non integrino un motore di ricerca vero e proprio basato su back-end (ossia gestito da un server che interroga un database), questi prototipi offrono funzioni di ricerca e filtri lato client, eseguite direttamente nel browser tramite JavaScript: si tratta di una soluzione tecnicamente più semplice, ma comunque sufficiente per un'esplorazione interattiva e una prima valutazione della marcatura.
Di seguito, la schermata principale che ospita la raccolta di Rampoldi (Fig. 19) e quella relativa alla raccolta di Alfani (Fig. 20) – si noti la possibilità di filtrare "tutte le sezioni" o di selezionarne soltanto una dal menù a tendina (opzione di ricerca permessa grazie alla presenza dei  tematici, marcati nel file .xml all'interno del

<body> di ciascun repertorio):

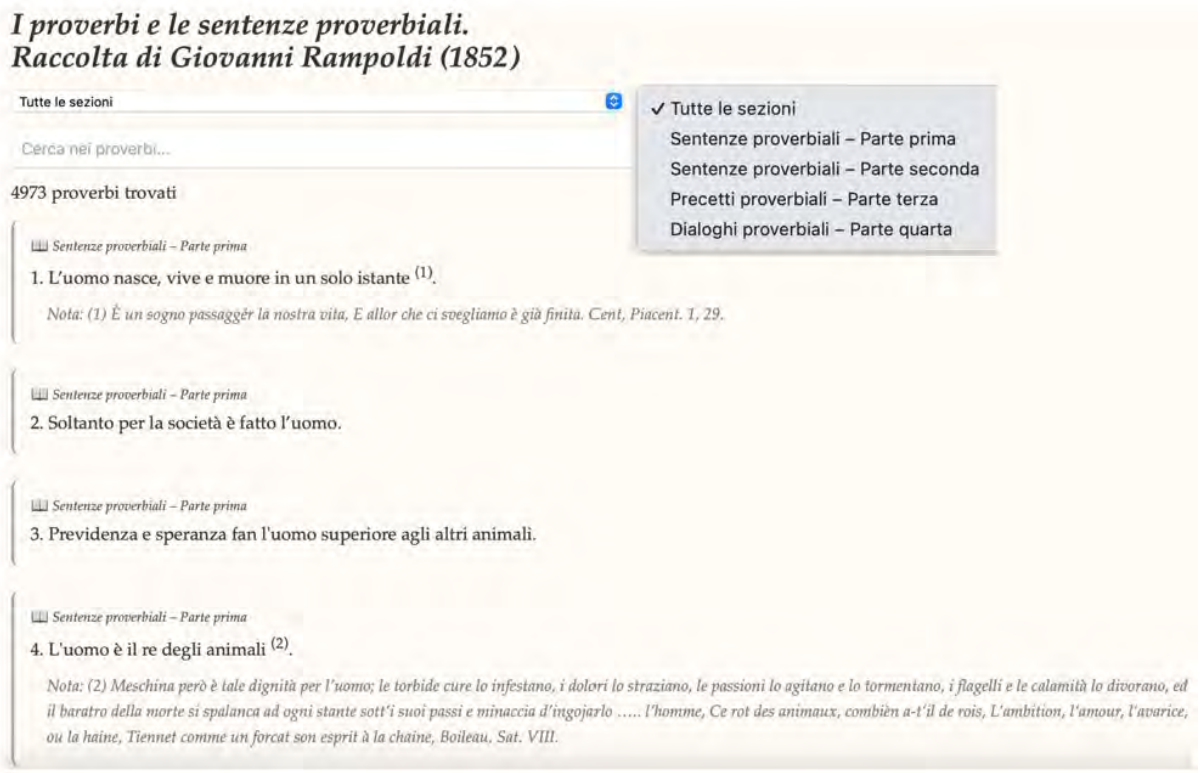



Fig. 19: Schermata principale del sito pilota con la raccolta paremiologica di Rampoldi.

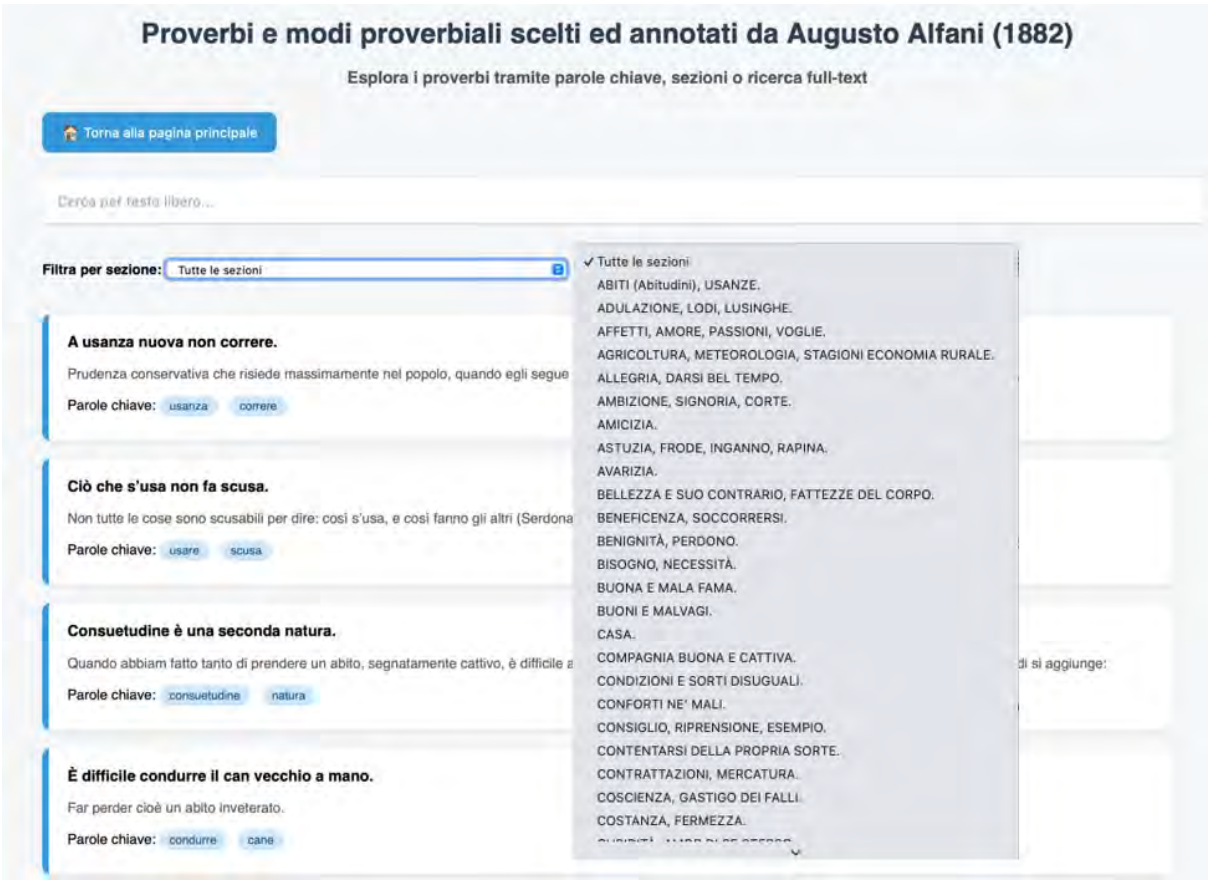



Fig. 20: Schermata principale del sito pilota con la raccolta paremiologica di Alfani.

Infine, per quanto riguarda la funzionalità delle parole chiave, questa si rivela particolarmente utile nelle ricerche sui repertori paremiologici: cliccando sui pulsanti associati alle *keywords* che sono state marcate, si potranno visualizzare tutti i proverbi della raccolta marcati per la parola selezionata. Ad esempio, selezionando "lode" oppure "adulatore", si otterrà l'elenco completo di tutti i proverbi in cui tali parole chiave compaiono:

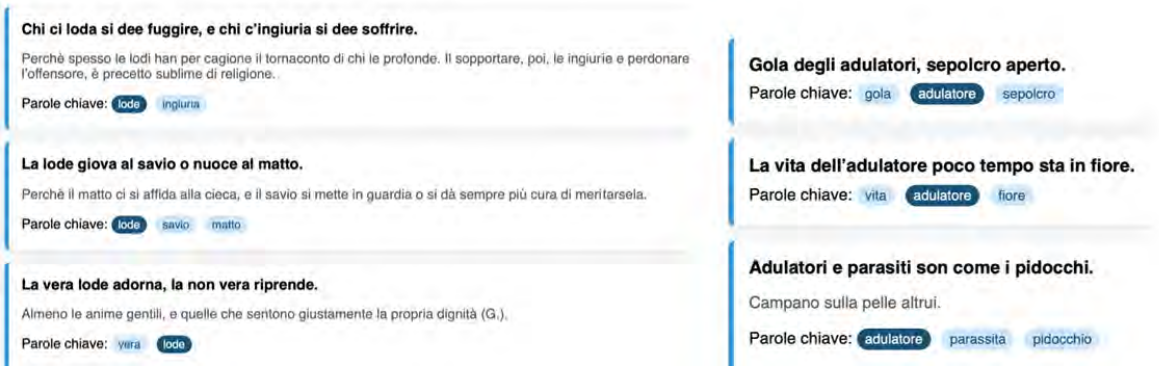



Fig. 21: Risultato della ricerca delle parole chiave "lode" e "adulatore" nel sito con la raccolta paremiologica di Alfani.

## 3. Conclusioni: verso una nuova velocità di crociera per i progetti di lessicografia elettronica?

Se finora la maggior parte dei progetti di lessicografia elettronica – già realizzati o tuttora in corso – ha comportato un notevole dispendio di tempo e di energie (soprattutto a causa di procedure prevalentemente manuali), l'impiego di strumenti basati sull'intelligenza artificiale – come ChatGPT (ma anche Claude, Gemini e altri modelli linguistici avanzati) – offre la possibilità di razionalizzare l'intero flusso di lavoro, automatizzando in larga parte il processo di marcatura. L'uso di questi modelli linguistici per il mark-up automatico in XML-TEI, basati su istruzioni ben definite e modellabili secondo la tipologia di testo da elaborare, consente un risparmio significativo: in termini quantitativi si può stimare una riduzione del lavoro tra il 75% e il 90% (variabile a seconda della conformità del testo sorgente, della complessità delle singole voci e del livello di granularità imposto dal progetto). Questa stima deriva da un confronto tra i tempi medi richiesti dalla marcatura tradizionale (calcolati sulla base di dati empirici ricavati da progetti già realizzati) e quelli ottenibili con ChatGPT mediante generazione automatica in batch (cioè insiemi di voci elaborate in blocco); trattandosi di una metodologia ancora in fase sperimentale, le stime relative all'automatizzazione poggiano, da un lato, sui primi test effettuati

sulle due raccolte di proverbi (Rampoldi 1852 e Alfani 1882) e, dall'altro, su proiezioni teoriche riferite ad altre tipologie lessicografiche. Partiamo da queste ultime.

Se consideriamo un dizionario di circa 5.000 voci, la stima minima del tempo necessario per la marcatura manuale si aggira intorno alle 375 ore complessive (calcolando una media di 2-3 minuti per una voce semplice, a cui va aggiunto circa 1 minuto per le operazioni di revisione e validazione). La stima massima, invece, può arrivare fino a 540 ore (equivalenti a circa 3 mesi di lavoro continuativo), laddove il dizionario presenti un'elevata complessità strutturale: voci più articolate (comprendenti, ad esempio, lemma, categoria grammaticale, definizioni, esempi, etimologie, citazioni, indicatori d'uso, sottolemmi, note, commenti, ecc.) possono richiedere fino a 4-5 minuti ciascuna – se si tiene conto anche di costanti tecniche (come la verifica formale della sintassi XML-TEI) o di variabili a livello di mediostruttura (es. rinvii e riferimenti interni) e di macrostruttura (es. gruppi di voci semanticamente correlate). ChatGPT, invece, opportunamente guidato e istruito (con prompt mirati, calibrati e personalizzati in base alla risorsa), è in grado di restituire automaticamente l'intero dizionario in formato .xml in un arco che va da pochi minuti a 1-1,5 ore; a questa fase automatica va aggiunta una revisione da parte del linguista, che richiede in media 0,5-1,5 minuti per voce: il tempo totale stimato per la procedura semiautomatica si colloca così tra le 43 e le 127 ore complessive (comprensive sia della generazione del file .xml con l'IA sia del controllo umano).

I dati rappresentati nel grafico (Fig. 22) mostrano il divario tra le due modalità operative, quella manuale e quella semiautomatica – si noti come la marcatura generata da ChatGPT, anche includendo la fase di revisione del mark-up (il cui peso varierà in funzione delle correzioni e delle eventuali integrazioni), consente un risparmio di ore notevole, rendendo possibile la gestione di progetti di ampia portata, in tempi finora considerati proibitivi.

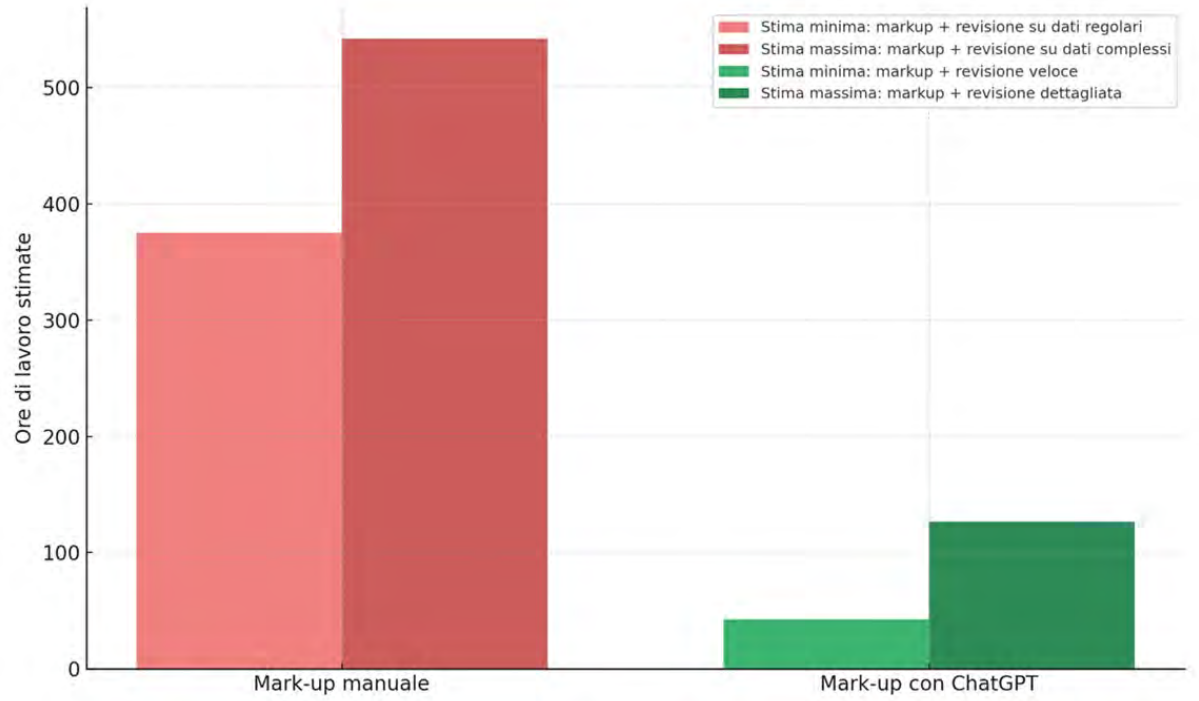



Fig. 22: Tempi di mark-up (manuale *vs* semiautomatico) su un dizionario di 5.000 voci.

Nel caso delle raccolte paremiologiche, caratterizzate da una struttura testuale mediamente non troppo articolata rispetto a quella dei dizionari, il risparmio temporale risulta ancora più vistoso. In scenari come questi, l'intelligenza artificiale non solo assiste, ma arriva a sostituire quasi totalmente l'operazione di marcatura: non contando il tempo di revisione, il risparmio rispetto al mark-up manuale è quasi del 100%; se invece si tiene conto delle ore di revisione, la percentuale si aggira attorno all'80% (restando comunque molto alta). Provando, dunque, a considerare solo l'automatizzazione pura (senza aggiungere il tempo di revisione, che richiederà meno di 50 ore) su una raccolta di 5.000 proverbi, il tempo del mark-up automatico sarà inferiore a 5 minuti, a fronte di circa 250 ore di marcatura manuale:

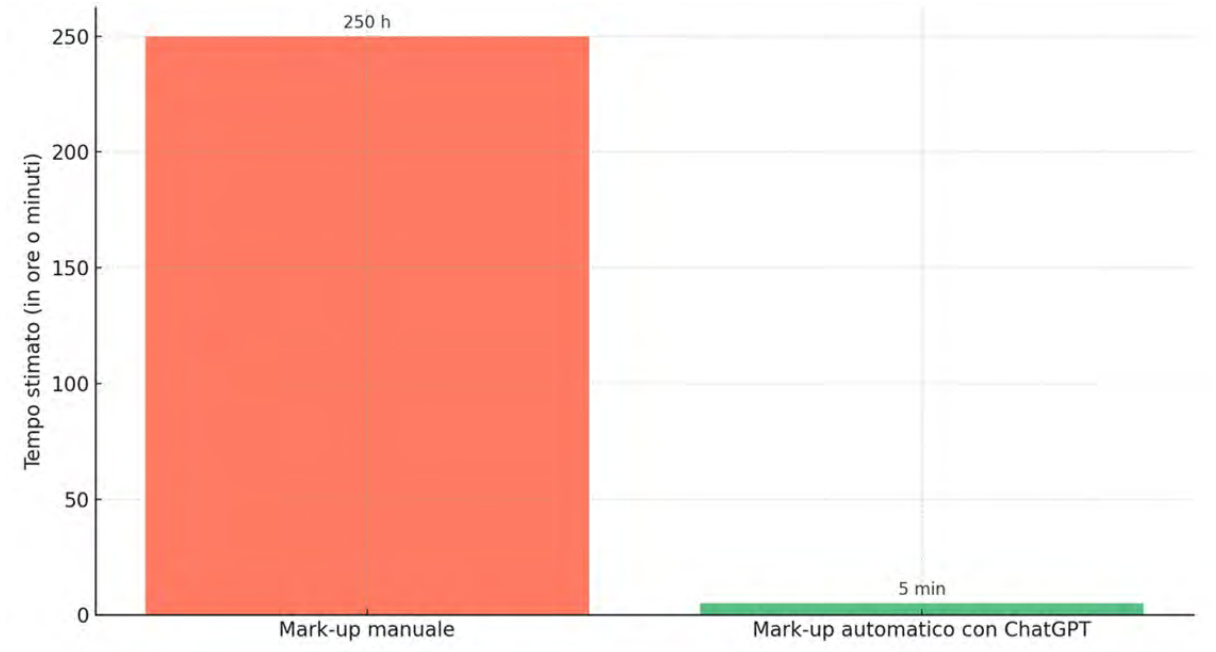



Fig. 23: Tempi di mark-up (manuale *vs* automatico) su una raccolta paremiologica di 5.000 proverbi.

In sintesi, rispetto a una costruzione manuale dell'intera struttura XML, con il supporto di ChatGPT il ruolo del linguista si trasforma e si sposta su un piano più "gestionale", di supervisione, concentrandosi in quattro passaggi principali: preparazione del file .txt da elaborare tramite IA; somministrazione delle istruzioni di marcatura; guida e verifica del flusso semiautomatico (che porta dal file sorgente al file marcato); revisione e arricchimento del mark-up prodotto con ChatGPT.
Come si è tentato di dimostrare, l'avvento dell'intelligenza artificiale ha buone probabilità di segnare una nuova era per la lessicografia elettronica. In particolare, ChatGPT potrebbe rappresentare una chiave di volta – e di svolta – nella creazione su larga scala di versioni elettroniche di repertori lessicali o lessicografici (ma anche di altri strumenti affini), grazie ai seguenti vantaggi:

- ottimizzazione dei tempi e delle risorse per la marcatura in XML-TEI;
- riduzione significativa degli interventi manuali a favore di procedure semiautomatiche;
- accelerazione del processo di informatizzazione;
- possibilità di operare su un numero più ampio di testi;
- maggiore efficienza operativa e produzione di risultati di livello medio-alto;
- flessibilità nella configurazione dei flussi di lavoro, personalizzabili in base alla complessità e alla struttura della singola risorsa;
- buon rapporto costo-efficacia nella realizzazione di progetti di lessicografia elettronica.

In un recente contributo di Salgado *et al.* (2024), a proposito dell'informatizzazione di dizionari di seconda generazione – e, in particolare, a proposito del progetto MORDigital, volto alla creazione di una versione elettronica delle prime tre edizioni del *Diccionario da Lingua Portugueza* (1789) di António de Morais Silva (noto anche come *Morais Dictionary*) –, si sottolinea l'importanza delle *best practies*, definite come «well-researched procedures, backed by evidence and experience, designed for broad adoption to ensure optimal working methods»[23]. Quelle proposte in questa ricerca potrebbero allora configurarsi come potenziali 'buone pratiche' che, seppur ancora in fase sperimentale, appaiono già orientate verso la definizione di linee guida e strategie operative di riferimento, avallate da metodi facilmente replicabili, adattabili a diverse tipologie di repertori lessicografici/lessicali e fondate su una sinergia ben bilanciata tra intervento umano – prevalentemente "gestionale" – e supporto dell'intelligenza artificiale per il mark-up automatico in XML-TEI.
Nell'introduzione, per sintetizzare le potenzialità dell'informatizzazione di risorse lessicografiche e lessicali, si è fatto riferimento a tre parole chiave: *valorizzazione*, *estendibilità* e *accessibilità*. Alla luce dei risultati emersi in questo studio – considerando l'intelligenza artificiale non solo come un potente acceleratore per l'attività di marcatura, ma anche come supporto facilmente accessibile e gestibile da parte dell'umanista digitale (senza richiedere competenze informatiche avanzate, se non la conoscenza del linguaggio XML-TEI) – si possono aggiungere, a buon diritto, altre due parole chiave: *velocità* e *sostenibilità*.

## Note

1. Si parla di un'era «marked by the emergence of mass digitization projects, revolutionizing the field of lexicography. These initiatives aim to preserve heritage materials and simplify access to historical documents, emphasizing the importance of best practices in ensuring data

quality and integrity. Technological progress has taken us beyond mere scanned texts […] to transform printed dictionaries into computational, readily exploitable lexical resources, enhancing searchability. […] This shift underscores the increasing significance of using advanced technologies and standards to enhance the accessibility of digitized dictionaries for research and academic purposes» (Salgado *et al.* 2024, p. 126). Questa nostra ricerca, infatti, rappresenta un piccolo tassello «of a broader landscape, where numerous […] dictionaries are undergoing digitization processes and becoming accessible online» (*ibidem*).

2. In un recente contributo Marco Biffi, gettando luce su un problema che da anni serpeggia in seno alla lessicografia elettronica italiana, vale a dire quello di una terminologia instabile e non ancora condivisa fra gli esperti del settore – linguisti e informatici –, ha avanzato una serie di proposte, tentando di risolvere una lotta ormai ventennale fra le polirematiche *dizionario elettronico* e *dizionario digitale* (a favore della prima) e di fissare dei puntelli terminologici per i *dizionari elettronici* (*di prima generazione* e *di seconda generazione*; *di primo livello* e *di secondo livello*). Per un approfondimento sulla questione si rimanda a Biffi 2024.

3. https://www.gdli.it.

4. https://www.tommaseobellini.it/.

5. http://new.lessicografia.it.

6. La banca dati è in fase di allestimento (cfr. Patella 2023a, Ead. 2023b e 2024a).

7. https://baldinucci.accademiadellacrusca.org/testo-del-vocabolario (cfr. Patella 2024b).

8. Tra le possibili soluzioni di mark-up in XML, le linee guida della Text Encoding Initiative (TEI) risultano particolarmente adatte a soddisfare l'esigenza di una codifica standard, ma al tempo stesso aperta, flessibile e ampiamente condivisa nel campo delle Digital Humanities, in grado di rappresentare strutture lessicografiche o lessicali complesse e/o non ancora completamente uniformate. In particolare, si è fatto riferimento alla sezione *Dictionaries* (cap. 10 delle *Guidelines*), che mette a disposizione un'ampia gamma di elementi e attributi, facilmente adattabili a progetti in fase esplorativa e non ancora vincolati a schemi predefiniti. Non è stato invece adottato, almeno in questa prima fase, il profilo TEI Lex-0, che propone un sottoinsieme ridotto e standardizzato degli elementi TEI, concepito per favorire l'interoperabilità tra risorse già codificate secondo standard comuni. Lex-0 è infatti orientato alla standardizzazione e all'allineamento di dizionari elettronici, ma – come ricordano gli stessi autori – non deve essere inteso come un «replacement of the Dictionaries Chapter in the TEI Guidelines or as the format that must be necessarily used for editing or managing individual resources, especially in those projects and/or institutions that already have established workflows based on their own flavors of TEI» (Tasovac *et al.* 2018). La sezione *Dictionaries* della TEI, al contrario, privilegia una rappresentazione più flessibile e dettagliata, che può essere costruita ad hoc, in base alle specificità di ciascuna risorsa, risultando maggiormente adatta al mark-up di strutture eterogenee e ancora in via di formalizzazione, come nel caso delle raccolte paremiologiche qui considerate (cfr. TEI P5).

9. Cfr. Tasovac *et al.* 2018.

10. Cfr. nota 2.

11. Biffi 2024, p. 66.

12. Questo bisogno fisiologico di accordo monosemico non può non emergere nel momento in cui gli addetti ai lavori avvertono la necessità di esprimere in maniera immediata e inequivocabile un concetto all'interno del proprio campo d'azione, specialmente quando vi

sono particolari progressi e avanzamenti tecnologici, come nel caso dell'umanistica digitale e delle sue branche, che vedono crescere e irrobustirsi tecniche, tecnologie e progetti; di conseguenza, anche il relativo bagaglio terminologico sarà suscettibile di consolidamento e perfezionamento.

13. Biffi 2024, p. 56.

14. Ivi, pp. 55-56. Va inoltre considerato che i repertori *di primo livello* e quelli *di secondo livello* comportano soluzioni molto diverse «sia dal punto di vista delle risorse da investire, sia, e conseguentemente, dal punto di vista della potenza dello strumento. Nel primo caso si potranno fare soltanto ricerche libere, come se il dizionario fosse un romanzo o un trattato (e comunque anche così il dizionario diventa un corpus rappresentativo della lingua: non è un aspetto da sottovalutare), nel secondo caso si potranno fare anche ricerche mirate tenendo conto della struttura della voce» (ivi, p. 55).

15. Un esempio è *GROBID-Dictionaries*, un software sviluppato da Mohamed Khemakhem come estensione di *GROBID* (acronimo di *GeneRation Of Bibliographic Data*) e ideato per marcare in modo semiautomatico dizionari *retro-digitized*. Il sistema, basato su tecniche di *machine learning* (in particolare modelli CRF, cioè *Conditional Random Fields*), permette di convertire documenti PDF in file .xml – dopo aver addestrato il modello su un campione di dati annotati – con tempi inferiori rispetto a quelli richiesti dal mark-up manuale. Tuttavia, la qualità dei PDF rappresenta un requisito essenziale: per assicurare un'elaborazione soddisfacente è necessario disporre di digitalizzazioni ad alta risoluzione e di un riconoscimento OCR accurato (naturalmente tale presupposto viene meno in presenza di scansioni di scarsa qualità o di testi con strutture particolarmente complesse e poco omogenee). Al di là di queste difficoltà, bisogna sottolineare che *Grobid-Dictionaries*, pur essendo applicabile a tipologie lessicografiche differenti, è progettato per dizionari semasiologici, costituendo così un ulteriore limite in termini di flessibilità e adattabilità (per approfondimenti si rimanda a Khemakhem *et al.* 2017 e Id. *et al.* 2018). Guardando al panorama italiano, a proposito delle procedure semiautomatiche applicate a dizionari di seconda generazione, si possono citare i lavori di informatizzazione legati al *Grande Dizionario della Lingua italiana* (GDLI), progetto promosso dall'Accademia della Crusca in collaborazione con l'Istituto di Linguistica Computazionale "A. Zampolli" del CNR, per cui si rimanda a Sassolini *et al.* 2019, Sassolini-Biffi 2020, Sassolini *et al.* 2021, Sassolini *et al.* 2024.

16. I test sono stati condotti utilizzando la versione *Plus* di ChatGPT (GPT-4), che consente funzionalità estese rispetto alla versione base.

17. Cfr. Riccio 2016, p. 64.

18. A un flusso di lavoro più ampio, che comprenda anche la fase di acquisizione del testo tramite OCR (e relativo post-processing), riserveremo uno studio e una trattazione a parte, in altra sede. L'intero processo è riassumibile in sette passaggi principali (che variano in base alla modalità di acquisizione del testo sorgente):

- *ipotesi A*: digitalizzazione del testo con OCR di alta qualità > post-processing e minima collazione > progettazione delle opzioni di ricerca > file .txt formalizzato (automatico, semiautomatico o manuale) > mark-up XML-TEI eseguito con ChatGPT > controllo ed eventuale arricchimento del mark-up > costruzione del sito;
- *ipotesi B*: file .txt ricavati da Google Libri/Archive/altro > collazione sorvegliata > progettazione delle opzioni di ricerca > file .txt formalizzato (automatico, semiautomatico o manuale) > mark-up XML-TEI eseguito con ChatGPT > controllo ed eventuale arricchimento del mark-up > costruzione del sito.

19. Con l'espressione *simboli-marcatori* ci riferiamo a dei simboli grafici (ad esempio >, *, [, #) che, scelti arbitrariamente nella fase pre-markup per formalizzare e strutturare il testo in modo omogeneo, nel passaggio successivo (cioè quando il file formalizzato viene dato in input a ChatGPT per la marcatura automatica) assumono la funzione di marcatori, quindi di elementi facilmente riconoscibili dall'intelligenza artificiale per marcare automaticamente righe o blocchi di testo secondo le regole prestabilite.

20. Per questo aspetto voglio ringraziare la consulenza di Lorenzo Gregori, che mi ha suggerito i primi criteri per formalizzare i testi, necessari per farli elaborare correttamente da ChatGPT.

21. In questa prospettiva, abbiamo condotto alcuni test su file non formalizzati, quindi privi di simboli-marcatori utili a segmentare le unità testuali. I risultati sono stati fortemente negativi: ChatGPT, in assenza di una struttura formale esplicita, non è in grado di interpretare correttamente le istruzioni, anche quando queste sono dettagliate e ben formulate. Anche su testi brevi, il modello tende a commettere errori di segmentazione, saltare porzioni di testo o attribuire in modo errato il mark-up, poiché non riesce a distinguere in modo affidabile i diversi elementi strutturali; questo dimostra quanto sia fondamentale la fase preliminare di formalizzazione del file pre-markup, per guidare in modo efficace l'elaborazione automatica.

22. Cfr. https://proverbi-rampoldi-prova.netlify.app e https://proverbi-alfani-prova.netlify.app. Poiché in questa sede l'obiettivo principale è descrivere il flusso di lavoro, il metodo sperimentale e mostrare il livello dei risultati in una forma quasi grezza, i file .xml caricati nei siti pilota non sono stati sottoposti a una revisione completa (ad esempio per le parole chiave), e conterranno quindi alcuni errori.

23. Salgado *et al.* 2024, p. 126.

## Bibliografia


- Biffi 2024 = Marco Biffi, *Per una terminologia condivisa dei dizionari elettronici/digitali*. «Ladinia», vol. XLVIII, pp. 53-70, ISSN:1124-1004 DOI: https://doi.org/10.54218/ladinia.48.53-70.
- Khemakhem *et al.* 2017 = Mohamed Khemakhem, Luca Foppiano and Laurent Romary, *Automatic Extraction of TEI Structures in Digitized Lexical Resources using Conditional Random Fields*, in *Electronic lexicography,* eLex 2017, Leiden, Netherlands, September.
- Khemakhem *et al.* 2018 = Mohamed Khemakhem, Axel Herold and Laurent Romary, *Enhancing Usability for Automatically Structuring Digitised Dicionaries*, GLOBALEX Workshop at LREC 2018 (May 2018), Miyazaki, Japan.
- Patella 2023a = Barbara Patella, *Dizionari metodici dell'Ottocento: verso una piattaforma interrogabile*, in Emiliano Picchiorri e Francesco Montuori (a cura di), *In fieri, 4. Ricerche di linguistica italiana*, Atti della IV Giornata dell'ASLI per i dottorandi (Firenze, Accademia della Crusca, 2-4 dicembre 2021), Firenze, Cesati, 2023, pp. 241-247. ISBN: 979-12-5496-088-2
- Patella 2023b = Barbara Patella, *Versione elettronica dei principali dizionari metodici ottocenteschi della lingua italiana,* tesi di Dottorato in "Filologia, Letteratura italiana, Linguistica" (curriculum: "Umanistica Digitale"), Università degli Studi di Firenze, a.a. 2022/2023.
- Patella 2024a = Barbara Patella, *Codifica XML-TEI: proposta di mark-up per i dizionari metodici*, in AA., *I dati linguistici. Metodologie e strumenti della ricerca*, Studi e ricerche del Dipartimento di Lettere e Filosofia, Società Editrice Fiorentina, pp. 321-338, DOI: 10.35948/DILEF/978-88-6032-750-5.17.
- Patella 2024b = Barbara Patella, *La versione elettronica del* Vocabolario toscano dell'arte del disegno *(1681) di Filippo Baldinucci*. «Studi di Memofonte», vol. 33, pp. 153-180, ISSN:2038-0488 DOI: https://doi.org/10.25433/2038-0488/15t9-7w77.
- Riccio 2016 = Anna Riccio, *Gli strumenti per la ricerca linguistica. Corpora, dizionari e database*, Roma, Carocci.
- Salgado *et al.* 2024 = Ana Salgado, Laurent Romary, Rute Costa, Toma Tasovac, Anas Fahad Khan, Margarida Ramos, Bruno Almeida, Sara Carvalho, Mohamed Khemakhem, Raquel Silva e Boris Lehečka, *The Morais Dictionary: Following Best Practices in a Retro-digitized Dictionary Project*, International Journal of Humanities and Arts Computing. 18(1), pp. 125-147 (https://doi.org/10.3366/ijhac.2024.0325).
- Sassolini *et al.* 2019 = Eva Sassolini, Anas Fahad Khan, Marco Biffi, Monica Monachini, Simonetta Montemagni, *Converting and structuring a digital historical dictionary of Italian: a case study*, in *Electronic lexicography in the 21st century: smart lexicography*. Proceedings of the eLex 2019 conference (1-3 October 2019, Sintra, Portugal), Brno, Lexical Computing CZ, pp. 603-621 (https://elex.link/elex2019/proceedings-download/).
- Sassolini-Biffi 2020 = Eva Sassolini e Marco Biffi, *Strategie e metodi per il recupero di dizionari storici*, in *Atti del IX Convegno Annuale AIUCD. La svolta inevitabile: sfide e prospettive per l'Informatica Umanistica*, a cura di Cristina Marras, Marco Passarotti, Greta Franzini, Eleonora Litta, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, pp. 235-239, DOI: 10.6092/unibo/amsacta/6316.
- Sassolini *et al.* 2021 = Eva Sassolini, Marco Biffi, Francesca De Blasi, Elisa Guadagnini, Simonetta Montemagni, *La digitalizzazione del GDLI: un approccio linguistico per la corretta acquisizione del*

*testo?*, in *AIUCD 2021: DH per la società: e-guaglianza, partecipazione, diritti e valori nell'era digitale. Raccolta degli abstract estesi della 10ª conferenza nazionale*, a cura di Angelo Mario Del Grosso, Federico Boschetti, e Enrica Salvatori, pp. 159-166. Pisa, 2021, DOI: 10.6092/unibo/amsacta/6712.

- Sassolini *et al.* 2024 = Eva Sassolini, Sebastiana Cuccurullo, Marco Biffi, *L'informatizzazione del GDLI: risultati, prospettive, sfide future*, in *Atti del XIII Convegno Annuale AIUCD. Me.Te. Digitali. Mediterraneo in rete tra testi e contesti*, a cura di Antonio Di Silvestro e Daria Spampinato, pp. 281-286. ISBN:978-88-942535-8-0, DOI: 10.6092/unibo/amsacta/7927.
- Tasovac *et al.* 2018 = Toma Tasovac, Laurent Romary, Piotr Banski, Jack Bowers, Jesse de Does, Katrien Depuydt, Tomaž Erjavec, Alexander Geyken, Axel Herold, Vera Hildenbrandt, Mohamed Khemakhem, Boris Lehečka, Snežana Petrović, Ana Salgado and Andreas Witt, *TEI Lex-0: A baseline encoding for lexicographic data.* Version 0.9.4. DARIAH Working Group on Lexical Resources, https://dariah-eric.github.io/lexicalresources/pages/TEILex0/TEILex0.html.
- TEI P5 2025 = *Guidelines for Electronic Text Encoding and Interchange*, Text Encoding Initiative Consortium, gennaio 2025 (consultabile su https://tei-c.org/release/doc/tei-p5-doc/en/Guidelines.pdf).