

STUDII SULLA LETTERATURA CINQUECENTESCA

IV

IL DIALOGO DEL FRACASTORO SULLA POETICA.

A chi chiede e ammonisce che le proposizioni dei filosofi siano da intendere «secondo la lettera» (come, del resto, i versi dei poeti e ogni altro modo di espressione) credo che non si possa altro che assentire. L'eccezione sorge soltanto quando quella richiesta e quell'ammonimento sono accompagnati, per espresso o per sottinteso, dalla negazione: «e non secondo lo spirito». Come mai si può intendere una proposizione secondo la lettera se non la s'intende secondo lo spirito? Che cosa è la «lettera», in questo caso, cioè fuori dalle mani dell'amanuense o dalla cassetta del tipografo, se non lo spirito stesso in una sua forma particolare e individuale e concreta, e dove è mai lo spirito se non nella particolarizzazione e individuazione e concretezza? Lo spirito intende esso solo lo spirito e parla solo con sè stesso, e mercè di sè stesso con gli altri uomini.

In effetto, coloro che si danno a narrare la storia della filosofia (e qualsiasi altra storia) secondo la lettera (la lettera, diciamo, non in sè, ma astratta da sè), non la narrano punto, ma o trascrivono materialmente frammenti di libri di filosofi senza rendersene conto e perciò senza poterne rendere conto ad altri, o li interpretano bensì secondo lo spirito, ma uno spirito loro arbitrario e fantasioso. Di che non occorrono citazioni di esempi, perchè abbondano consimili libri di storia, perfettamente, come li si vanta, oggettivi, cioè perfettamente inintelligenti sebbene la storia richieda intelligenza.

Pure c'è un caso nel quale giova raccomandare di attenersi alla lettera contro lo spirito, contro uno spirito intelligente bensì ma di un'intelligenza avvolta nell'affetto e nell'entusiasmo e alquanto dimentica del problema storico preciso che ha dinanzi e che le spetta risol-

vere. Come ciò sia possibile è schiarito dall'esame di un concetto per sé giusto ma, in questo rapporto, fuori di luogo, che è di ricavare le conseguenze logiche, come le si chiama, di un concetto, nel convincimento che un concetto porta a queste conseguenze e perciò le contiene.

Un esempio ovvio se ne ha quando un pensatore, uno scrittore, un maestro prediletto e venerato diventa per noi la fonte di ogni verità o, meglio, di tutte le verità che ci vien dato via via di pensare. Chi non è stato preso talvolta, specie negli anni giovanili, da questa passione di amore e dalla corrispondente cecità d'amore, verso colui che chiama il suo maestro, simile all'incanto della donna che si ama e che viene sublimata sulle altre tutte e in lei non si cessa di scoprire sempre nuove bellezze e nuove virtù? Anch'io, se ben ricordo e ben giudico me stesso, sono passato attraverso questo stato d'animo per alcuno di coloro dai quali avevo appreso verità che mi avevano aperto il mondo o un mondo, e, pieno per essi di gratitudine e di fiducia, ogni altra cosa che riuscissi io stesso a pensare la ritrovavo nelle loro parole e, dove queste non la dicevano chiaramente o addirittura la contraddicevano, trasferivo in esse la mia chiarificazione e la mia correzione, e non avevo neppure bisogno dell'eroico detto: « Preferisco errare con Platone anzichè dir giusto con altri », perchè l'errore che era in loro si dileguava innanzi al mio occhio o per opera mia era stato, senza che io me ne avvedessi, sostituito dalla mia verità. Solo tardi, ossia verso i cinquant'anni, ho acquistato la capacità di segnare i limiti e scorgere qualche errore in colui per esempio, che salutavo e venero ancora come mio primo e grande maestro, Francesco de Sanctis; e in questo riconoscimento ho attinto il coraggio di collocarlo nella storia, distaccandolo in certa misura da me, notando quanto restava in lui, che fu sì gran riformatore e novatore, di preconcetti romantici, di tracce della hegeliana costruzione della storia e simili, e in tal modo determinando il proprio valore dell'effettiva opera sua.

Ho detto che, nel processo onde da un concetto si traggono le conseguenze, c'è del giusto e c'è dell'esorbitante. Il giusto è, dunque, questo: che ogni genuino concetto filosofico ha virtù sistematica e totalitaria, e perciò tutti gli altri concetti sono in esso impliciti o, come si dice, in potenza, tantochè via via che si rendono espliciti si abbracciano con esso, lo confermano e ne sono confermati. Ma l'esorbitante (che si riconduce alla nota fallacia della divisione di potenza ed atto) è che quegli altri concetti si fanno da impliciti espliciti, passano dalla potenza all'atto, svolgono le loro conseguenze, solo quando, in una

nuova situazione mentale, un nuovo pensatore compie questi altri atti mentali e crea nuovi concetti, che perciò appartengono non a quel primo concetto ma alla storia della filosofia, di cui quel primo concetto è stato un momento imperituro ma non la totalità del vero. Il passato è « gravido dell'avvenire », ma l'avvenire è solo in quanto non è più quel passato. Se si smarrisce questa distinzione, non c'è ragione di non trovare bella e fatta nel *nous* di Anassagora, come in una noce fatata, tutta la storia della filosofia fino a noi, o (come usarono i filosofi della scuola detta di Marburgo) di leggere in Platone Emanuele Kant.

A questa distinzione metodologica ricorsi per salvarmi dalla tentazione di leggere in Giambattista Vico, come altri aveva fatto, il secolo decimonono, o l'iniziato ventesimo, che con meraviglia appariva già compendiato nella *Scienza nuova*, e perciò raccomandai di non determinare il pensiero proprio di lui proiettandovi entro il lavoro dei due secoli che l'avevano seguito e che era stato lavoro di quei due secoli, ma di guardarlo sempre in relazione coi sistemi e le scuole che lo avevano preceduto e che più prossimamente si era trovato innanzi, per intendere così gli avanzamenti da lui compiuti e il significato proprio e i limiti di questi avanzamenti, sempre che si voleva trattarlo come oggetto di storia e non già valersene, come anche si fa e si deve fare, quale *fermentum cognitionis*, fermento in noi e per noi di pensieri nostri. Questo nostro progresso mentale, questa nuova ricchezza nostra, crea in noi nuovi interessamenti e nuovi punti di vista, ma non cangia la realtà storica che illumina più vivamente.

E a questa distinzione metodologica ho ripensato rileggendo il bellissimo opuscolo di Girolamo Fracastoro, *Naugerius sive de poetica dialogus* (edito postumo nel 1557), del quale avevo augurato una versione italiana e un'illustrazione che ora ne sono state degnamente date⁽¹⁾. Le verità, che il Fracastoro espone criticando erronee teorie del tempo suo sulla poesia, le quali ebbero vita ancora fin quasi ai nostri giorni, sono tante e tali che parrebbero fare di quest'opuscolo una data solenne nella storia della scienza; e tuttavia, chi storicamente considera, pur non negando punto la novità e la coerenza di quelle verità, e anzi assai ammirandole e godendone, non gli assegna quel posto preminente nella storia della estetica, come spontaneamente è

(1) *Il Navagero ovvero dialogo sulla poetica*, a cura di Antonino Gandolfo (Bari, Laterza, 1947). Un giudizio del dialogo del Fracastoro è già nelle mie *Conversazioni critiche*, II, 36-39; cfr. 183-84.

tratto a fare per la *Poetica* aristotelica, per la *Scienza nuova*, per la *Critica del giudizio*. Perché? Perché quelle verità non assurgono da un'aspra battaglia interiore, e non sono sentite come una conquista, tanto più preziosa quanto più è costata di sforzi e di pericoli, ma vengono come ritrovate per un felice lume di buon senso, che coglie i caratteri della realtà e li segna, e non li approfondisce, investigandone le radici. Se ciò avesse potuto il Fracastoro, non sarebbe stato quell'ottimo medico che pare che fosse, nè l'elegante cantore della *Siphilis*, ma il tormentato e possente Vico.

Ottimamente egli esclude la spiegazione della poesia mercè del piacere, che pur fu ed è ancora di tanti edonisti, obiettando che il poetare è cosa seria, che possiede tutta l'anima e si fa con assidue e gravi fatiche e non per diletto che sarebbe da persona futile, nè per dilettere altrui. Ma noi che ora respingiamo la teoria edonistica della poesia, abbiamo dietro di noi in questo atto un lungo travaglio d'indagini sul piacere e sul dolore, e sulla differenza tra il piacere che è dell'organismo fisiologico e quello che si considera piacere superiore e si chiama consenso o approvazione spirituale, e sul legame che stringe l'uno all'altro, cosicchè il superiore consenso si traduce anch'esso, mediatamente, di riflesso, in un piacere sensuale, organico o corporeo. Parimenti, il Fracastoro con rapida dimostrazione nega che la poesia consista negli insegnamenti da essa somministrati, notando che cotesti insegnamenti sono di storia, di geografia, di politica e di tutte le discipline, e non sono poesia; ma noi ora possediamo la ben salda distinzione tra l'intuire e il giudicare, tra il conoscere poetico o estetico e il conoscere logico, ed escludiamo dalla poesia il fine dell'insegnamento, a conclusione di ben altra ricchezza di problemi posti e risolti in risposta a una assai complessa scienza della logica. Così anche il Fracastoro si libera, come chi con lieve moto della mano scaccia una mosca, della sentenza oraziana del *prodesse et delectare* insieme congiunti, argomentando giustamente che, se essa non è nè un *delectare* nè un *prodesse*, non può essere neppure le due cose poste assieme.

Aristotele aveva distinto la poesia dalla storia, facendo quella il dominio dell'universale, di un certo universale, questa del particolare; e il Fracastoro sente la forza di questa concezione aristotelica e dice che la poesia vede le cose nella loro idea universale. Ora, non risponde ciò per l'appunto al nostro moderno concetto che la poesia, e l'arte in genere, rappresenta la pura umanità, la pura spiritualità, eterna, perpetua, universale, di là dalle sue particolarizzazioni storiche? Ma quale viaggio ha compiuto il pensiero per arrivare dall'intravedimento

aristotelico alla nostra teoria odierna, che non è stata ottenuta mercè di uno spregio della storia, e una differenza e superiorità della poesia verso la storia, confinata a una sorta di cronaca, priva di universale e di pensiero, ma, per contrario, da un innalzamento della storia a vera e sola filosofia, e col differenziare l'universale della storia dall'universale della poesia, che non è logico ma intuitivo!

Che la rappresentazione dell'universale in poesia si faccia con espressioni belle e tutt'insieme convenienti è altresì bene affermato dal Fracastoro, ma è manchevole del processo dimostrativo, del passaggio dall'oggetto della poesia, riposto nell'universale, alla bellezza come propria dell'espressione poetica. L'espressione del puro e intuitivo universale è pura e universale espressione e, per questo suo carattere, bella, in virtù della coincidenza del contenuto con la forma estetica, principio che si è fatto sempre più dominante nella critica della poesia e dell'arte negli ultimi due secoli. Grande merito del Fracastoro è avere insistito che il proprio del poeta è il « modo di dire »; ma da questa verità, così sicuramente da lui sentita, ce n'è voluto per attingere il concetto desantisciano della « forma », e le ulteriori elaborazioni ed affinamenti che di esso si sono fatti.

E quando di recente è stato trattato in nuova guisa il rapporto tra poesia e arte retorica, poesia e letteratura, non è stato forse (si dirà) così inverato il suo concetto che l'oratore o retore o letterato è arbitro e maestro del ben dire, il quale conferisce agli scrittori, qualunque cosa trattino, la bellezza? Certamente, ma è stato « inverato », cioè si è riempito di un'altra e copiosa serie di nuove verità, soluzioni di difficili problemi che si sono venuti formando di poi e che il Fracastoro non si poneva e forse non sospettava. E che cosa vuol dire quel che egli dice, che solo al poeta è lecito « inventare »? Nel fondo di questa osservazione si scorge da noi la verità che il poeta, non legato al giudizio e conoscenza storica, spazia libero per tutti gli infiniti affetti e immagini dell'anima umana. E la interpretazione e la correzione che egli propone della critica di Platone alla poesia, che cioè da questa critica si tragga che il poeta sa bensì le molte cose di cui tratta, non già in quanto poeta ma in quanto le apprende da filosofi, ma sa, invece, di suo quel che egli scrive, perchè lo scrivere bene è cosa del poeta? Non è un modo inconsapevole di avviare la conclusione che il conoscere del poeta, e dell'artista in genere, è tutt'uno con questo suo fare intuitivo espressivo? Donde si ricava che i poeti non dicono mai il falso, come pure si ammetteva dicessero così da antichi come da moderni filosofi (e tal detto echeggia una volta perfino nel Carducci),

perchè il falso non esiste punto e le cose che dicono i poeti « esistono in certa guisa o per l'apparenza o per il significato o secondo le opinioni degli uomini o secondo l'universale »: cioè (diremmo noi) le cose dei poeti sono sempre gli affetti umani e le immagini che proiettano, che son cose bene esistenti.

Non è dunque il dialogo del Fracastoro una data solenne nella storia della scienza estetica, un evento rivoluzionario, drastico, eccitatore di nuovi ordini d'indagini; ma è pure un delizioso libretto, che il fine gusto della poesia e il diritto giudizio, che schiva e aborre il tortuoso e il fallace, dettarono a un italiano del primo cinquecento, e nel quale sono segnate le linee che il lento e indefesso lavoro secolare della critica filosofica avrebbe scavate, incidendole in modo non più cancellabile nella storia della scienza.

B. C.