

Libertà o legge. Il contributo di Melchiorre Cesarotti al dibattito scientifico, estetico e morale del Settecento

di Marco Maimone

Melchiorre Cesarotti ha cercato di esprimere con la sua filosofia una visione rasserenante di un cosmo ordinato ed armonioso, nel quale è sempre possibile percepire, oltre il velo delle sensazioni e delle passioni, l'agire ritmico della medesima struttura metafisica, costituita da leggi naturali di matrice divina¹. A

¹ Per la biografia di Melchiorre Cesarotti si vedano: I. Teotochi Albrizzi, *Ritratti*, Bertoni, Brescia, 1807; *Elogio funebre dell'abate commendator Cesarotti letto nella insigne basilica di S. Antonio di Padova dal pubblico professore Giuseppe Barbieri celebrandosi le solenni esequie all'illustre defunto*, dalla tipografia Remondiniana, Bassano, 1809; A. Mazza, *Elogio storico-critico di Melchiorre Cesarotti tratto dalla necrologia letteraria di Luigi Bramieri*, in Di Angelo Mazza *stanze sdruciole a Melchior Cesarotti*, Dai Torchj Del Maino, Piacenza, 1809, pp. 39-72; G. Zuccala, *Saggio sopra la vita e le opere dell'abate Melchior Cesarotti commendatore del real Ordine della Corona di Ferro*, Antoine, Bergamo, 1809; *Della vita e degli studj dell'abate Melchior Cesarotti. Memorie dell'abate Giuseppe Barbieri*, nel Seminario, Padova, 1810; S. A. Sografi, *Elogium Melchioris Cesarotti Patavini*, Typis Seminarii, Patavii, 1810; G. Barbieri, *Elogio dell'abate Cesarotti letto all'Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Padova il giorno 21 marzo 1811*, nel Seminario, Padova, 1811; G. Mazzoni, *Le idee politiche di Melchiorre Cesarotti. Saggio d'uno studio*, in «Nuova rivista internazionale», 1880, 11, 4, pp. 277-97; G. Mazzoni, *Testimonianze storiche d'un letterato*, in *Tra libri e carte. Studi letterari*, Pasqualucci, Roma, 1887, pp. 171-98; *Aspetti dell'opera e della fortuna di Melchiorre Cesarotti*, a cura di Gennaro Barbarisi e Giulio Carnazzi, Cisalpino-Istituto Editoriale Universitario, Milano, 2002; M. Cesarotti, *Parleremo allora di cose, di persone, di libri. Lettere di Melchiorre Cesarotti a Francesco Rizzo Patarol*, a cura di M. Fantato, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia, 2006; P. Del Negro, *Nel retrobottega di un'accademia di fine Settecento. Melchiorre Cesarotti e il terzo tomo dei 'Saggi scientifici e letterari dell'Accademia di Padova'*, in *Dall'origine dei Lumi alla Rivoluzione. Scritti in onore di Luciano Guerci e Giuseppe Ricuperati*, a cura di D. Balani, D. Carpanetto, M. Roggero, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2008, pp. 187-205; *Melchiorre Cesarotti*, a cura di A. Daniele, Esedra, Padova, 2011; C. Chiancone, *La scuola di Cesarotti e gli esordi del giovane Foscolo*, Edizioni ETS, Pisa, 2012; F. di Brazzà, *Melchiorre Cesarotti*, Bonanno,

parere del letterato, un'“Intelligenza immateriale, necessaria ed eterna” esercita la sua “bontà creativa” reggendo, in primo luogo, “con una mano”, l'intera “catena degli esseri”, dalle entità angeliche fino alle degradate forme di vita materiale², e stabilendo, inoltre, con la medesima autorità, le insindacabili leggi riguardanti la forma del “bello”, la giustizia del “diritto” e i precetti della “morale”³. All'interno di questa immobile cornice metafisica il nostro autore cercò, tuttavia, di valorizzare la dinamicità e la libera attività che contraddistinguono l'esistenza dell'essere umano. Pur formandosi in una comunità tradizionale, strutturata secondo ferree divisioni interne, Cesarotti non volle, infatti, negare l'esistenza di una sfera di autonomia dell'uomo, svincolata dall'apparato coercitivo della società.

Il sentimento della libertà dovette sorgere precocemente nel giovane animo di Melchiorre, nato nel 1730 in una famiglia padovana del terzo stato che, pur rispettando le tappe imposte dal sistema sociale consuetudinario, fondato sull'autorità dell'antica tradizione della Repubblica di Venezia, era riuscita ad aggregarsi al patriziato veneto a partire dal 1669 grazie all'attività e al pragmatismo di alcuni suoi esponenti, in particolare di un nonno di Melchiorre,

Aci Reale-Roma, 2015; M. Cesarotti, *Poesie di Ossian antico poeta celtico*, a cura di Guido Baldassarri, Mursia, Milano, 2018; V. Gallo, *Per Melchiorre Cesarotti. Un decennio di studi ed edizioni (2008-2017)*, in «Testo, studi di teoria e storia della letteratura e della critica», 2018, XXXIX, 75, 1, pp. 103-14.

² L'idea della catena dell'essere, formulata filosoficamente da Platone e da Aristotele, era d'altronde estremamente diffusa nel Settecento, a testimonianza della sopravvivenza dell'*epistémè* dell'età classica in buona parte della cultura illuministica. A.O. Lovejoy, *The great chain of being*, Harvard university press, Cambridge, Massachusetts-London, England, 2001.

³ “L'Intelligenza immateriale, necessaria, ed eterna” forma “il mondo per l'espansione della sua attiva bontà”, tiene “come con una mano la misteriosa catena degli esseri”. Dal “seno” di tale intelligenza viene creata “una folla graduata di spiriti marcati della sua impronta, altri sciolti affatto da ogni legame materiale; ministri delle sue volontà, e cooperatori del bene; altri destinati a informar un corpo per lottar incessantemente colle forze della materia, onde da questa specie d'attrito ne scintillasse la virtù, ed avesse esercizio e risalto [...] Da questi principj inconcussi” si genera “tutto il sistema della legge naturale, modello eterno delle legislazioni civili [...] la luce del bello morale e delle virtù che la riflettono [...] la necessità di adorar tacendo i decreti d'una Previdenza infallibile, di conservar il predominio della ragione sopra i sensi, d'imitar l'ordine costante dell'universo coll'armonia e l'accordo delle nostre facoltà [...] la fratellanza universale degli uomini, e i doveri della beneficenza sociale; il bisogno della temperanza che nel condire i piaceri conserva la materia docile al fren dello spirito, della fermezza che indura ai travagli, e ci fa sfidar i pericoli per la virtù; la compiacenza della veracità, la deliziosa prospettiva d'una vita migliore, infine il tesoro inestimabile della coscienza che paga del testimonio di sé stessa e della Divinità, spregia la calunnia, e sorride tranquillamente alla morte”. *Opere dell'abate Melchior Cesarotti padovano*, vol. XX, *Corso di letteratura greca*, t. I, Molini, Landi e Comp., Firenze, 1806, pp. 157-59.

Giampaolo⁴. Il nostro autore subì, tuttavia, proprio nel seno della sua famiglia, l'azione della legge tradizionale quando, all'età di nove anni, venne avviato alla vita ecclesiastica nel seminario patavino di Sant'Antonio, affidato alle severe cure di un altro esponente della famiglia Cesarotti, lo zio Gianangelo, frate bibliotecario presso il convento del Santo⁵. Tra quest'ultimo ed il nipote, che rifiutava le consuetudini e la disciplina della vita monastica, si generò un rapporto fortemente conflittuale⁶.

Eppure, nell'ambiente protetto del chiostro, Melchiorre, studente vivace ed attento, prese coscienza dell'esistenza di una nuova cultura che sembrava rispettare le istanze della sua vivacità interiore. Un'affinità intellettuale portò, infatti, il giovane ad instaurare, nel periodo della sua formazione, uno stretto rapporto di amicizia, che perdurerà senza rotture anche negli anni successivi, con l'abate Giuseppe Toaldo (1719-1797), accademico patavino e maestro presso il seminario⁷. Di pochi anni più anziano di Melchiorre, affermatosi negli ambienti culturali progressisti a seguito delle sue ricerche astronomiche e meteorologiche, l'abate era uno studioso talentuoso, che seguiva con attenzione il dibattito filosofico dei Lumi. Approfittando di tale guida spirituale, l'allievo si affacciò, dunque, su un orizzonte costellato da una serie di nuove questioni, in maniera particolare dai problemi relativi al ruolo svolto dall'intelletto e dal sentimento dell'uomo nelle questioni conoscitive, morali e, infine, politiche⁸.

⁴ M. Berengo, *La società veneta alla fine del Settecento: ricerche storiche*, premessa di P. del Negro, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2009. L'immobilità pratica ed ideologica dello Stato veneziano è descritta da F. Venturi in un passo relativo all'analisi dei rapporti commerciali tra la Serenissima e l'Impero. Vienna mirava ad isolare la Repubblica per sottrarle forza commerciale: "Per lunghi anni Venezia reagì a questa lenta opera di assorbimento, con il tipico riflesso repubblicano dell'immobilità, del conservatorismo programmatico, con il tentativo di astrarsi dalle vicende quotidiane per contemplare sé stessa nella propria perpetuità. All'immagine del Cinque e Seicento dello stato veneto perfettamente equilibrato, capolavoro della politica, si sovrappone sempre più quella d'uno stato basato sul diritto storico all'eterna esistenza". F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1970, p. 43. Per i rapporti della famiglia Cesarotti con il patriziato veneto si veda C. Chiancone, *La scuola di Cesarotti e gli esordi del giovane Foscolo*, cit., pp. 22-23.

⁵ Ivi, pp. 25-26.

⁶ Ne parla Giuseppe Barbieri, un allievo di Cesarotti e suo primo biografo. G. Barbieri, *Della vita e degli studj dell'abate Melchior Cesarotti*, cit., p. 5; C. Chiancone, *La scuola di Cesarotti e gli esordi del giovane Foscolo*, cit., pp. 25-26.

⁷ F. Biasutti, *Tra ragione ed esperienza, Melchiorre Cesarotti nella cultura filosofica del suo tempo*, in *Aspetti dell'opera e della fortuna di Melchiorre Cesarotti*, Monduzzi, Milano, 2002, pp. 1-17; C. Chiancone, *La scuola di Cesarotti e gli esordi del giovane Foscolo*, cit., p. 29.

⁸ Nel XVIII secolo "Il pensiero non tende soltanto a mètte nuove, fino allora sconosciute: vuole sapere dove sia diretto il viaggio e determinare la direzione con la propria attività. Esso si pone di fronte al mondo con una nuova gioia e un nuovo coraggio di scoperta; ne attende ogni giorno nuove spiegazioni: eppure la sua brama di sapere e la sua curiosità intellettuale non sono dirette

Proprio a partire da questi anni, Cesarotti impostò, infatti, la direzione generale della sua impresa culturale, volta a coniugare la concezione metafisica tradizionale del cosmo con l'idea di autonomia dell'individuo. L'aspirazione alla libertà contiene, tuttavia, implicitamente, alcune componenti che mal si associano all'idea di ordine definitivo e prestabilito. Nella filosofia cesarottiana si profilavano, dunque, i presupposti per una scissione ed un conflitto logico interno. Il presente contributo intende comprendere i tentativi compiuti dal nostro autore per affrontare e risolvere la contraddizione del suo pensiero. Sono state analizzate, in particolare, le dense opere di taglio scientifico, estetico e morale, che permettono di ricostruire un profilo critico della visione del mondo e della personalità di Cesarotti.

L'uomo e il mondo, lineamenti di filosofia veneta

La conflittualità tra il pensiero, ovvero la libertà dell'uomo, e l'essere, ovvero l'ordine del cosmo, era, tuttavia, già stata intuita dalla corrente filosofica degli scienziati progressisti patavini, più in generale veneti, alla quale apparteneva lo stesso Toaldo. Questo indirizzo culturale si era strutturato nei circoli accademici ed universitari della Repubblica di Venezia a partire dagli ultimi anni del XVII secolo, in opposizione all'insegnamento teologico e metafisico tradizionale, antigalileiano e anticartesiano⁹. Gli scienziati innovatori si riconoscevano in una corrente intellettuale che si richiamava, infatti, esplicitamente alle teorie di Galilei, il quale aveva trovato libertà di insegnamento proprio nell'università di Padova dal 1592 al 1610¹⁰. Sollecitati dallo scontro culturale, i galileisti, come sono stati recentemente definiti questi scienziati progressisti¹¹, si appropriarono con

al mondo soltanto. Il pensiero si sente preso e commosso ancora più appassionatamente da un altro problema: dal desiderio di sapere che cosa esso sia e che cosa possa. Da tutti i suoi viaggi di scoperta, intesi ad allargare l'orizzonte della realtà oggettiva, esso ritorna a quel suo punto di partenza. Le parole del Pope: "the proper study of mankind is man" racchiudono un'espressione viva e incisiva di quel sentimento fondamentale dell'epoca". E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, trad. it. *La filosofia dell'Illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1935, p. 19.

⁹ Tra i pensatori aristotelici si annoverano F. Darbi, F. Leoni, N. Concina, G.A. Leonati. Ancora nel 1783 un aristotelico, V. Ceccato, pubblicava un saggio volto alla confutazione delle tesi galileiane, intitolato: *Il moto della terra dimostrato contrario alla fede e alla ragione in sei lettere scritte ad un amico*. F. Biasutti, *La problematica filosofica*, in *Storia della cultura veneta*, vol. 5, t. II, *Il Settecento*, Neri Pozza, Vicenza, 1986, pp. 213-20.

¹⁰ M. Fardella fu uno tra i primi esponenti della scuola galileista. Il filosofo venne chiamato nel 1694 a Padova "dopo aver insegnato a Roma ed a Modena, e dopo soggiorni a Capodistria ed a Venezia, ma soprattutto dopo aver frequentato i circoli cartesiani a Parigi". Tra i numerosi filosofi galileisti si menzionano G. Poleni, A. Vallisneri, A. Conti, I. Riccati e G. Rizzetti. Ivi, p. 201.

¹¹ F. Biasutti, *Tra ragione ed esperienza, Melchiorre Cesarotti nella cultura filosofica del suo tempo*, cit., pp. 3-4.

consapevolezza degli elementi moderni e della portata critica della concezione dell'astronomo pisano, che aveva fatto proprio dell'aristotelismo l'oggetto delle sue osservazioni problematiche.

Nel corso del violento dibattito intorno alla struttura del sistema solare, Galilei aveva, infatti, sviluppato un metodo scientifico moderno, incentrato sull'argomentazione e sulla dimostrazione razionale, secondo il quale l'essere umano poteva contemplare e comprendere la verità che si celava al di là del fenomeno naturale visibile solamente ragionando criticamente sulle evidenze raccolte dai sensi, elaborando, ovvero, "certe dimostrazioni" a partire da "sensate esperienze". Pur se il metodo galileiano fondava, dunque, la sua legittimità scientifica ed il criterio della verità sul solo giudizio dell'intelletto, tale filosofia non si interrogò sul ruolo svolto dalla ragione nel procedimento conoscitivo¹². Tale questione venne, invece, considerata un tema problematico dagli esponenti del galileismo, che si confrontarono, infatti, con le nuove filosofie diffuse in Europa, in particolar modo con la dottrina di Cartesio¹³.

Secondo questi pensatori, per strutturare una teoria filosofica e fisica compiuta non era più sufficiente la sola esplorazione della natura, ma bisognava rivolgere il proprio sguardo all'essere umano e alla sua essenza razionale, autonoma e separata da ogni elemento materiale della realtà¹⁴. Questa nuova impostazione della problematica epistemologica determinò, tuttavia, tanto nella filosofia di Cartesio, quanto in quella galileista, una scissione tra la sfera dell'essere, nella quale è compresa la natura esterna, ovvero l'oggetto che si deve

¹² E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, trad. it. *Storia della filosofia moderna*, vol. I, *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, Il Saggiatore, Milano, 1968, p. 433-34. In generale si veda il capitolo su Galileo in *ivi*, pp. 421-62. Anche P. Rossi ha dimostrato la presenza di teorie di stampo neoplatonico nella concezione galileiana della verità. Nonostante ciò, secondo lo studioso le teorie galileiane hanno contribuito, in virtù dei loro contenuti empirici, all'affermazione della Rivoluzione Scientifica in Europa. P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 127.

¹³ A partire da M. Fardella, iniziatore della tradizione galileista, "Cartesio è ritenuto il solo ad aver escogitato un metodo filosofico corretto, perché aderente alla realtà della natura". A. Conti esprimerà l'autentico carattere del galileismo, una tradizione scientifica che intendeva conciliare Galilei "che cominciava dal senso" con Cartesio "che cominciava «dall'idee, e da Dio»". Altri esponenti della tradizione galileista, come R.G. Boscovich e F. Algarotti, criticheranno il filosofo francese per sostenere il moderno pensiero di Newton. L'eredità di Cartesio rimase, tuttavia, forte all'interno di tale tradizione scientifica, tanto che le basi filosofiche del pensiero cesarottiano rispecchiano ancora i lineamenti della filosofia cartesiana. F. Biasutti, *La problematica filosofica*, cit., pp. 201-11.

¹⁴ "Conobbi così di essere una sostanza la cui essenza o natura era esclusivamente di pensare, e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo e non dipende da alcuna causa materiale" R. Descartes, *Discours de la méthode*, trad. it. *Discorso sul Metodo*, Laterza, Roma-Bari, 1998, p. 45.

conoscere, e la sfera del pensiero, che circoscrive l'ambito della ragione umana, ovvero del soggetto che conosce¹⁵. La filosofia, per spiegare in che modo potevano essere concepite delle conoscenze autentiche e non illusorie del mondo nella dimensione indipendente della mente dell'uomo, doveva, allora, identificare il nesso logico attraverso il quale queste due sfere autonome e contrapposte potevano entrare in relazione tra loro.

Cartesio aveva risolto tale problematica ponendo Dio come l'anello intermedio tra la mente e il cosmo. L'esistenza di Dio, dimostrata razionalmente, comportava, infatti, la necessità dell'esistenza del mondo e legittimava i ragionamenti dell'uomo intorno alla verità¹⁶. I galileisti, pur non condividendo la medesima fiducia del filosofo francese nelle possibilità conoscitive della ragione, risolsero la questione con un argomento simile, appellandosi ad una facoltà più nobile rispetto all'intelletto, ovvero la fede, fonte di verità certe ed indubitabili¹⁷. Queste ultime rappresentavano un saldo ed inconfutabile fondamento per ogni successivo giudizio dell'intelletto, il quale poteva, perciò, comprendere effettivamente i contenuti della verità e, di conseguenza, l'autentica struttura del reale.

¹⁵ Si prenda, a titolo d'esempio, l'esposizione di I. Belgrado del 1777: "la geometria costituisce da un lato «la forma, l'anima, lo spirito e la bellezza del mondo», dall'altro è «la sede del raziocinio, della verità, dell'evidenza e di tutte le proporzioni»". F. Biasutti, *La problematica filosofica*, cit., p. 209. In chiave moderata, con meno chiarezza rispetto al celebre trattato del filosofo francese, anche il galileismo di G.B. Noghera, nel 1779, era riuscito ad intuire la distinzione tra pensiero ed essere. "È certamente doveroso citare la filosofia allo stesso «tribunale della filosofia e la ragion travicante al tribunale della dritta ragione»" dichiara, a titolo d'esempio, il Noghera, sostenendo, tuttavia, che: "la filosofia «elevata» è al tempo stesso «religiosa» e che la retta ragione è quella della Religione". Si veda, in generale, per la problematica: ivi, pp. 213-20; "L'evidenza dell'intuizione intellettuale che coglie il *cogito* non afferma solo il mio esistere, ma pone l'io pensante come sostanza pensante o anima, autonoma rispetto alla realtà materiale e quindi ne dimostra l'immaterialità e l'immortalità". T. Gregory, *Introduzione*, in R. Descartes, *Discorso sul Metodo*, cit., p. XXXVIII.

¹⁶ "le nostre idee - essendo «cose reali» - provengono da Dio; e in quanto chiare e distinte sono vere perché «messe in noi» da Dio dal quale le idee (che Descartes concepisce come «cose pensate», dotate quindi di una propria realtà) presenti nel pensiero dipendono come ogni altra realtà". Ivi, pp. XL-XLI.

¹⁷In un trattato anonimo, pubblicato tra il 1755 e il 1756, viene delineata chiaramente la concezione filosofico-religiosa galileista, caratterizzata dal tentativo di coniugare le dottrine dei filosofi moderni con l'insegnamento della religione: "benché venga riconosciuto che «non si deve confondere la Filosofia Morale con la Teologia», si asserisce comunque che non è possibile «ottenere la vera felicità senza la cognizione dei dommi della vera religione», laddove per quest'ultima si deve intendere «la nostra Religione Cattolica», al cui interno perciò «si contempla il solo vero modo di vivere»". F. Biasutti, *La problematica filosofica*, cit., p. 222.

Il contributo cesarottiano al dibattito galileista

Nel 1750 Cesarotti chiuse eccellentemente il suo percorso formativo all'interno dell'istituto ecclesiastico, ottenne la nomina ad abate, la cattedra di retorica presso la scuola del medesimo seminario e venne, inoltre, eletto membro dell'"Accademia dei Ricoverati", rinomata istituzione culturale patavina. A partire dagli anni '50 l'interesse cesarottiano per le scienze della natura conobbe, tuttavia, un deciso declino. Il nostro autore sospese, infatti, dal 1755, la sua partecipazione alle sedute accademiche, probabilmente a seguito di contrasti interni tra studiosi appartenenti a diverse scuole di pensiero, mentre, negli anni successivi, dedicò le sue fatiche di studioso alla lettura di opere di stampo umanistico e letterario¹⁸.

Cesarotti, pensatore poliedrico e sistematico, non volle, tuttavia, limitarsi a ricevere passivamente le coordinate concettuali galileiste e ritenne di dover intervenire attivamente nel dibattito scientifico per affrontare e risolvere personalmente la questione epistemologica. Ritornò, allora, a riflettere, negli anni della maturità, sulla sua concezione del metodo, che decise di rendere pubblica in occasione dell'apertura dei lavori dell'"Accademia di Scienze, Lettere e Arti", inaugurata nel 1780 a seguito della riforma dell'antica "Accademia dei Ricoverati", e declamò, infine, in veste di segretario perpetuo dell'istituzione, un'orazione intitolata *Riflessione sopra i doveri accademici*, pubblicata solo nel 1784, con il primo volume delle *Relazioni Accademiche*¹⁹. Questo breve componimento ridiscute i temi principali della tradizione galileista, ospita un'esposizione sintetica della concezione metafisica cesarottiana e si propone di definire gli elementi fondamentali del metodo di ricerca²⁰.

Nelle dense pagine Cesarotti ripropone, innanzitutto, il concetto cartesiano e galileista della libertà e dell'autonomia dell'intelletto. Il principio di ogni conoscenza e il criterio della verità riposano, infatti, secondo questa concezione, nell'"intima persuasione" della ragione, raggiunta a seguito di un "severo esame", volto all'elaborazione di una "dimostrazione" logicamente argomentata.

¹⁸ C. Chiancone, *La scuola di Cesarotti e gli esordi del giovane Foscolo*, cit., p. 31.

¹⁹ P. Del Negro, *Cesarotti segretario dell'accademia di Padova*, in *Melchiorre Cesarotti*, a cura di Antonio Daniele, Esedra, Padova, 2011, pp. 253 e ss.; *Le Relazioni Accademiche* furono raccolte e ristampate in due dei quaranta volumi delle opere complete cesarottiane: il vol. XVII e il vol. XVIII. Il brano citato può essere consultato nelle *Opere dell'abate Melchior Cesarotti padovano*, vol. XVII, *Relazioni accademiche dell'abate Melchior Cesarotti*, t. I, Della tipografia della società letteraria, Pisa, 1803, pp. 1-21.

²⁰ "Verità di ragionamento, verità di sentimento, verità di fatto abbracciano tutti i generi delle umane conoscenze", ovvero, in questi tre generi di verità, esterne all'uomo e autosufficienti, si trova tutto ciò che l'uomo può conoscere attraverso le sue facoltà: "e in ognuna di queste verità ne campeggiano tre altre relative all'esercizio del nostro spirito intorno di esse, verità d'osservazione, verità d'induzione, verità d'applicazione". Ivi, p. 2.

Ogni essere umano deve avere, dunque, in primo luogo, l'“orgoglio” di “pensar da sé stesso”, liberandosi dal “pregiudizio” e dall'“autorità” delle opinioni tradizionali²¹. Dopo essersi svincolato da ogni forma di influenza esteriore, l'individuo può autonomamente raccogliere e catalogare, con indipendente consapevolezza, le esperienze empiriche dei sensi, ovvero i “fatt[i]”, sperimentati in prima persona o riportati da “testimoni irrefragabili”²². Dall'attenta “osservazione” delle “parti diverse” di ogni “oggetto” della natura, lo studioso potrà trarre alcune impressioni, per poi “connetterle”, formare “un esatto ragguaglio” del fenomeno e comprendere, infine, l'evento studiato²³.

L'intelletto autonomo, basandosi soltanto sulle inferenze razionali per elaborare giudizi scientifici, può costruire, tuttavia, secondo il nostro autore, solamente degli imperfetti “sistemi del probabilismo”. Le conoscenze acquistate dalla ragione appartengono, infatti, all'ordine del “verosimile” e non costituiscono lo scopo ultimo della scienza. Per non vanificare gli sforzi della ricerca, è necessario, allora, oltrepassare il regno fallace dell'opinione dell'intelletto, risalire i vari “gradi” del verosimile²⁴, finché dall'“agitazione dello spirito” e dallo “sfregamento [...] delle idee” non scaturisce la forza irrazionale dell'intuizione, dalla quale si “sprigiona”, “quasi involontariamente”, il “vero”²⁵. La procedura scientifica non deve terminare, infatti, secondo Cesarotti, con l'elaborazione di un'opinione storicamente determinata, della quale è responsabile il singolo studioso. La ricerca deve, al contrario, condurre alla conoscenza della verità, dell'ordine assoluto del cosmo e dell'“interna struttura”

²¹“Abbiassi il nobile orgoglio di pensar da se stesso [sic]; non c'imponga il fantasma dell'antichità, il brillante fantoccio della moda non ci seduca; niente si adotti senza un esame severo, senza una piena conoscenza di causa; tutto sia dettato dall'intima persuasione, e vogliasi piuttosto errar giudicando, di quello che appagarsi di coglier nel vero credendo”. Ivi, p. 4; “non vaglia a convalidar un'opinione l'autorità d'interi nazioni, o la prescrizione dei secoli, quando una sola luminosa dimostrazione ne rivela la falsità”. Ivi, p. 3.

²²“Non si provi che un fatto non doveva essere, quando testimonj irrefragabili depongono altamente che fu”. *Ibidem*.

²³“Nè [sic] già dee pretendersi da noi che si trovi sempre la verità, ma sol che si cerchi con buona fede, e con industria, e con zelo.[...] Ma qualora con una sagace osservazione si cammini dirittamente per le sue orme; quando afferrato un principio sicuro e fecondo si segua il filo d'una esatta induzione [...] quando raccogliendone le parti disperse, connettendole insieme se ne formi un esatto ragguaglio [...]”. Ivi, p. 4-5. L'argomento deve essere provato “con quel rigor di ragionamento che lo porta alla dimostrazione”. Ivi, p.7.

²⁴“Dobbiamo, non v'ha dubbio, contentarci più d'una volta del verisimile, finchè [sic] ci riesca di essere o più fortunati o più sagaci; ma v'è una scala di verisimili, per cui dee sempre poggiarsi; e l'ultimo grado della verisimiglianza forma il limitar della verità”. Ivi, p. 9.

²⁵“ci giova sperare che i nostri sforzi non abbiano sempre a riuscir vani: senzachè [sic] la sola agitazione dello spirito, e lo sfregamento, dirò così, dell'idee sprigiona talora alcune improvvise scintille, per cui quasi involontariamente traluce il vero”. Ivi, p. 5.

del reale, dalla quale si origina l'“essenza” di ogni ente naturale e della stessa anima umana²⁶.

La questione dell'intuizione, espressa in maniera ancora confusa nell'orazione del 1780, verrà definita con maggior chiarezza dal nostro autore l'anno successivo, nel primo volume del *Corso ragionato di letteratura greca*²⁷. Il confronto con i dialoghi platonici rappresentò, infatti, per Cesarotti, un'occasione per descrivere con più precisione il legame sovrarazionale che sussiste tra l'uomo e la verità.

Secondo il letterato, un individuo, quando “è meno aggravat[o] dal peso della materia”, può, infatti, “travedere” qualche “lampo della scienza dei puri spiriti” tramite “rapid[e] e luminos[e] evidenze”, nelle quali il “raziocino” si fonde misticamente con la “sensazione”. Tali “visioni” e “verità intuitive” scaturiscono dall'oscurità del “sentimento del bene”, un'emozione radicata nel cuore umano, impossibile da comprendere razionalmente. L'intervento dell'intelletto in tali questioni è, anzi, dannoso, dato che “l'argomentazione suppone il dubbio e invita ad esso” in materie nelle quali sono ammesse solo la certezza e l'adorazione.

Questo profondo sentimento è presente, infatti, nel cuore dell'uomo a causa della “cognazione” sovrarazionale che stringe ogni “anima” alla potenza di “Dio”. In virtù di tale relazione, nella coscienza viene impressa, fin dalla nascita,

²⁶ Il vero “traluce” “qualora con una sagace osservazione si cammini dirittamente per le sue orme; quando afferrato un principio sicuro e fecondo si segua il filo d'una esatta induzione; quando con una accurata analisi si sgombri il viluppo eterogeneo che talor l'affoga e nasconde; quando raccogliendone le parti disperse, connettendole insieme se ne formi un esatto ragguaglio; quando il soggetto contemplato per tutte le faccie [sic] possibili non solo coll'occhio ignudo, ma coi vetri dell'arte ci riveli sino nei menomi elementi la sua interna struttura”. Ivi, pp. 4-5; non si è giunti al vero: “finchè [sic] il soggetto non è provato con quel rigor di ragionamento che lo porta alla dimostrazione, finchè non si è risalito alla prima origine ed all'essenza della cosa, finchè il pregiudizio non è snidato da tutti i suoi trinceramenti [sic], finchè la materia non è posta in quel lume vittorioso che trionfa dei sofismi e del dubbio, finchè tutte le parti integrali d'una dottrina non sono raccolte, ravvicinate e connesse, finchè non se ne sono sviluppate tutte le ultime conseguenze, il soggetto è sempre nuovo”. Ivi, p. 7; “Confonderemo noi tutte queste, non dirò verità, ma notizie e realtà inanimate, con le verità solide, vivifiche, interessanti, dirette ad alimentarla ragione, a perfezionar le discipline, a promuovere i vantaggi della società? [...] Il sistema del probabilismo deve essere ugualmente proscritto nella letteratura e nella morale”. Ivi, pp. 8-9; anche in questi ambiti non bisogna, dunque, affidarsi all'opinione del singolo individuo, ma ricercare la verità: “[...] non si citi il sentimento al tribunale della fredda Ragione, ma il Gusto assistito dalla Ragione rintracci le vie per cui opera il sentimento, e le indichi a chi vuol destarlo, acciocchè [sic] ottenga più sicuramente il suo fine”. Ivi, p. 3.

²⁷ M. Cesarotti, *Corso ragionato di letteratura greca*, ossia scelta delle migliori produzioni de' greci autori trasportate nella favella italiana e accompagnate da osservazioni e ragionamenti critici, p. I, Eloquenza oratoria, t. I, Oratori propriamente detti, Penada, Padova, 1781-1784. Opera ristampata successivamente nelle Opere dell'abate Melchior Cesarotti padovano, vol. XX, cit.

“l'impronta di alcune idee primitive della verità”²⁸. Affidandosi a queste ultime, l'individuo può superare la “sapienza” imperfetta e lacunosa dell'intelletto, una forma di conoscenza “negativa e pratica”, e comprendere la superiore scienza “positiva e contemplativa” di Dio, annunciatrice del “vero”, fondamento necessario per ogni altro concetto elaborato dalla ragione²⁹.

La rivelazione dell'intuizione, disciplinando la spontaneità creatrice del libero arbitrio umano, garantisce, infatti, che i concetti sviluppati dalla ragione siano adeguatamente allineati con la verità e con l'ordine universale del cosmo. All'intelletto viene riservato, dunque, il compito subalterno di raccogliere ed analizzare dati particolari sprovvisti di un autentico valore veritativo. Le conclusioni dedotte razionalmente devono essere, infatti, sempre rapportate e

²⁸ Si vedano i seguenti passi: Socrate pensa che “l'anima umana abbia una stretta cognazione con Dio, che porti seco nascendo l'impronta di alcune idee primitive, che nei momenti in cui si trova meno aggravata dal peso della materia senta la sua naturale attività, e travegga qualche lampo della scienza dei puri spiriti”. Ivi, p. 257; sempre il filosofo greco, con il suo insegnamento, “fa sentir all'uomo l'infinita distanza che passa tra un atomo pensante e l'Autore del pensiero e del tutto, fa che lo spirito tremi d'appressarsi al sacrario della Provvidenza, impedisce che si passi dalla curiosità alla baldanza, dalle ricerche alla censura, ispira finalmente per mezzo del mistero quella timida riverenza, quell'ammirazione religiosa, che dispone alla modestia, alla docilità, e alla rassegnazione ai decreti d'una sapienza che deve ben più adorarsi che intendersi”. Ivi, p. 254; “sono certe verità che devono essere più sentite che ragionate. L'esistenza di Dio è per così dire il primo vagito della ragione. Se alcuna verità potesse credersi innata, niuna ci avrebbe maggior diritto di questa: e poich'è [sic] certo che non è tale, trovandola così universalmente abbracciata, così profondamente radicata nei nostri animi, forza è di credere, che questa idea porti seco una così rapida e luminosa evidenza, che il raziocinio si confonda colla sensazione. [...] un'assioma [sic] incontrastabile, una verità intuitiva, e si appoggiasse sopra quelle ragioni di sentimento che la piantarono naturalmente in tutti i cuori. A che provar una cosa evidente con ragioni meno chiare della cosa che vuol provarsi? L'argomentazione suppone il dubbio ed invita ad esso”. Ivi, p. 292; “la virtù avvilita se stessa [sic] giustificandosi”. Ivi, p. 284. Sul sentimento innato del bene: ivi, pp. 276-77. Infine, una nota sulle riflessioni cesarottiane intorno al demone socratico può aiutare a comprendere ancor meglio il misticismo del letterato patavino. Socrate sentiva, infatti, una “voce interna che lo ispirava, che gli serviva di guida, era infatti voce d'un Dio o d'un Genio; e un Genio che veglia alla cura d'un uomo, che gli si comunica, che si fa sentire ogni volta ch'egli ha bisogno del suo consiglio [...] L'esistenza degli spiriti superiori, oltre l'esser autorizzata dalla religione la più santa, è degnissima d'un vero Filosofo [...] Se poi questi spiriti esistono, qual ufficio più nobile che di vegliar al bene d'altri spiriti lor fratelli, ma più imperfetti e bisognevoli della loro assistenza? E se questa assistenza non è punto indegna di loro, come potranno esercitarla senza comunicarsi in qualche modo occulto o sensibile agli uomini stessi, secondo la facoltà e le leggi arcane prescritte loro dal padre sovrano dell'intelligenza e degli esseri?”. Ivi, pp. 299-300.

²⁹ “due possono dirsi le specie della sapienza: l'una positiva e contemplativa, che sta nel conoscer il vero, e che nella sua pienezza non s'appartiene che a Dio: l'altra negativa e pratica, propria dell'uomo, che consiste nel guardarsi dall'errore, nel dubitar saggiamente e delle cose, e di se [sic], e nel dedicarsi principalmente allo studio e all'esecuzione de' suoi doveri”. Ivi, p. 268.

conciliate con le istanze sovrarazionali della fede, ovvero del cristianesimo razionale proprio della concezione filosofica galileista.

Per accedere alla verità, che scaturisce dall'oscurità del sentimento e non da una motivazione razionale ed argomentata, l'individuo deve possedere, secondo Cesarotti, un radicato e vigoroso senso della moralità, tramite il quale poter entrare in relazione con la sfera del sovrannaturale. Il letterato attribuisce, infatti, agli individui che si oppongono alle sue opinioni, un difetto, od un vizio, di natura etica, che impedisce il contatto con le radici trascendenti della propria essenza. Lo studioso che "trascura" la virtù posponendola agli studi, ovvero al raziocinio, "merita", infatti, secondo il letterato, "tutt'altro nome" che quello di "sapiente"³⁰.

Dibattito tra gli studiosi: l'armonia della verità e la dissonanza del vizio

Nella *Riflessione* del 1780 Cesarotti, identificando il fine ultimo di ogni accademia nella comprensione e nell'esposizione della verità, invita i suoi colleghi a collaborare per organizzare le "operazioni accademiche" all'interno dell'istituzione secondo le fasi del metodo elaborato. Gli esponenti di tale società culturale, contraddistinti da un animo profondamente virtuoso e da una conoscenza immediata delle leggi universali, dovranno definire, allora, collettivamente un "piano" volto alla risoluzione delle problematiche proprie della scienza "negativa" dell'intelletto, nell'ottica di coniugare le parziali nozioni prodotte dall'uomo con il sistema della verità³¹.

³⁰ Il nostro autore ritiene che "la scienza propria dell'uomo sia la morale, come quella che può conoscersi perfettamente, e influisce sopra ogn'altra nel bene dell'umanità. Se dunque l'uomo non è destinato ad altra scienza che a quella che ha relazione col suo ben essere, se il suo intelletto non s'innalza di molto sulla sfera dei particolari e dei probabili, se al di là non ha che barlumi e traveggole, ne risulta, che chi trascura la Morale, chi la pospone agli altri studj, chi la perverte, chi si vanta di aver in pugno la scienza universale, chi non sa dubitar di nulla, merita tutt' altro nome che di sapiente". Ivi, p. 268.

³¹ "Ma l'Accademico, membro di una repubblica sempre intenta a migliorare e a dilatar maggiormente le sue conquiste, l'Accademico, che non parla al popolo a cui tutto è nuovo, e che si pasce di fronde più che di frutti, nè [sic] a uno stuolo di docili e rispettosi discepoli tanto più pronti a credere, quanto men atti a giudicare, ma bensì alla Dieta generale di tutti i dotti, l'Accademico, la di cui lode privata dee perdersi nella gloria del Corpo, questi dee prefiggersi una meta più nobile e più sublime. A lui solo è lecito di piangere con Alessandro perché di tanti mondi non abbia ancora fatto conquista d'un solo; a lui è bello d'esclamar con Cesare che nulla s'è fatto ove qualche cosa resti da farsi. Inventare, migliorare, perfezionare, compire son le sue parti: s'egli non aspira che al mediocre, se si contenta di un vano e sterile applauso, se tien sempre gli occhi dietro di sè [sic], [...] egli smentisce il suo nome". *Opere dell'abate Melchior Cesarotti padovano*, vol. XVII, cit., p. 11.

Per assolvere a questa missione, gli scienziati devono, innanzitutto, volgersi ad uno studio attento ed aggiornato del proprio settore scientifico, per circoscrivere con esattezza “l’essenza” della loro particolare disciplina, il suo sviluppo storico e “lo stato attuale” della ricerca. In questa prima operazione, ogni scienziato dovrà contribuire secondo i talenti fornitigli dalla natura, la quale distribuisce, infatti, agli uomini le medesime facoltà, ma secondo gradi e ordini diversi³². Gli studiosi che possiedono per talento una ferrea memoria e l’abilità di saper collezionare dati sensoriali, dovranno prodigarsi per raccogliere e per fornire nozioni erudite³³. Gli scienziati provvisti di un sottile intelletto dovranno, invece, discutere intorno alle cause dei singoli fenomeni³⁴. I filosofi, i “metafisici”, in virtù delle loro facoltà intuitive sovrarazionali, dovranno, infine, congiungere le nozioni del senso e le leggi dell’intelletto al sistema onnicomprensivo della verità³⁵.

“Esaminati in comune” tali numerosi “pensamenti”, gli esperti di ogni singola disciplina saranno, così, in grado di indicare con chiarezza le lacune e le nuove possibilità di sviluppo della loro “facoltà”. Un congresso generale dovrà, infine, riunire e combinare le proposte degli studiosi delle varie scienze in un “piano universale e sistematico”, ovvero un progetto complessivo per nuove ricerche accademiche, finalizzato alla conoscenza e all’esposizione della verità³⁶.

³² Lo studioso deve applicarsi a quella parte della scienza: “che più si trovi confacente al suo carattere e alla natura de suoi talenti”. Ivi, p. 17.

³³ “Osservate [...] nel curioso raccoglitore quell’utile e laborioso erudito, che ammassa nella sua memoria que materiali che alla ragione architettatrice servon di base per alzarvi sopra un ben inteso edificio”. Ivi, p. 13.

³⁴ “vedete nel facitor d’un gabinetto il conoscitor giudizioso e l’uomo di gusto, che apprezza il valor delle cose e ne sa far uso: applaudite negli artefici agli scrittori d’immaginazione e di spirito, che abbelliscono ed avvivano le cognizioni, rendono la verità più brillante, e adornano Minerva della cintura di Venere”. *Ibidem*.

³⁵ “Ma chi indovina, chi scuopre una verità non preveduta, chi acquista un nuovo regno all’intelligenza, chi sbosca la selva delle difficoltà, chi si fa strada fra precipizi e torrenti, chi snida gl’insetti venefici del pregiudizio, chi feconda i deserti dell’ignoranza, chi porta la face tra le nebbie dell’errore, chi osserva sagacemente le proprietà delle cose, chi consultando la natura colle sperienze, o tormentandola coll’analisi le strappa i più profondi segreti, chi d’alcune cognizioni sparse forma un corpo sistematico di soda dottrina, e lo incatena colle savie leggi del metodo; questi (contemplate voi stessi) son gli Accademici”. Ivi, pp. 13-14, ma anche ivi, p. 16.

³⁶ “ciascheduno dei Membri metta in iscritto le sue idee e i suoi pensieri relativi allo stato della facoltà ch’ei professa, e ai mezzi di perfezionarla tanto nella speculazione che nella pratica. Da tutti questi vari scritti esaminati e discussi in comune tra i Membri di ciascheduna classe, e combinati insieme giudiziosamente, si verrebbe a formar un piano ragionato di ciascheduna facoltà; e dalla riunione di questi piani si formerebbe un piano universale e sistematico, che sarebbe come la carta itineraria del nostro viaggio accademico”. Ivi, pp. 16-17; “Premesso un tal esame, potremo ravvisar con precisione qual parte dello scibile ricerchi miglioramento o ristoro, qual manchi di principi, o di metodi, o di dettagli interessanti, o d’applicazioni felici; quale

Il lavoro degli studiosi dovrà, inoltre, superare gli angusti confini della politica per coordinarsi con le “varie Accademie” della Penisola e dell’Europa intera, in una “spezie di repubblica federativa” della scienza³⁷. A conclusione di tale processo le singole voci degli studiosi andranno a fondersi nell’armonia del coro del “Corpo” accademico, nel quale i contorni della particolarità di ogni individuo sfumeranno nell’ideologia sostenuta dall’intero gruppo³⁸.

Nella concezione di Cesarotti, il dibattito scientifico deve problematizzare, dunque, casi formali ed empirici, che vanno analizzati e compresi dal punto di vista di una verità universale predeterminata, la quale offre le categorie concettuali per inquadrare ogni fenomeno³⁹. Il discorso filosofico che intende, invece, problematizzare e mettere in discussione la stessa idea di verità va, invece, ostracizzato dal dibattito scientifico, insieme ai sostenitori di tale teoria eterodossa, ovvero i “begli spiriti libertini”, i pensatori dell’illuminismo radicale.

Secondo Cesarotti, questi “scelerati”, moralmente aridi, avevano ribaltato infondatamente i presupposti della filosofia, dato che, in primo luogo, consideravano le idee della verità e dell’ordine cosmico dei semplici “pregiudizi”, elaborati dalla ragione umana in un momento di offuscamento, e

solleciti l'occhio d' un osservatore sagace, o le ricerche d'un raccoglitor diligente; qual'altra [sic] il severo giudizio d'un critico, quale i tentativi d'uno sperimentator giudizioso, o le viste animatrici d'un uomo di genio, o l'industria d'un assiduo coltivatore che la renda più feconda e più vegeta”. Ivi, p. 16.

³⁷ “L’Italia ha finalmente nel suo seno varie Accademie fornite di illustri soggetti: perchè [sic] non tentare di riunirle tutte insieme e formare una specie di repubblica federativa, che a guisa delle repubbliche civili di questo genere abbia un piano di regolamenti comune, e in cui ciascuna provincia prenda in comune le sue deliberazioni e cospiri al maggior bene di tutte?”. Ivi, p. 21; “abbiamo al fine tutto il ceto letterario diffuso per l’Europa che sarà da noi annualmente allettato co’ premj ad esercitarsi in qualche soggetto d’erudizione o di scienza”. Ivi, p. 19.

³⁸ “L’Accademico, la di cui lode privata dee perdersi nella gloria del Corpo”. Ivi, p. 10.

³⁹ “So che vi sono in certe materie alcuni soggetti che sogliono risguardarsi come problematici, in cui perciò l’ingegno si crede comunemente permesso di sbizzarrirsi a suo senno, prefiggendosi per oggetto piuttosto l’uso e la pompa delle sue forze, che la scoperta del vero. Ma quando la cosa si esamini profondamente, si troverà che così fatti argomenti il più delle volte non sono problematici che per equivoco di termini, o per poca esattezza e precisione d’idee, e che perciò il nostro intelletto non è mai libero. Il sistema del probabilismo deve essere ugualmente proscritto [...]”. Ivi, pp. 8-9. Il “metodo” apre “le vie della Natura” perché permette di “osservarne le tracce [sic], indovinarne i misteri [...] consultarne gli oracoli. [...] Ci voleva troppo di dottrina per sospettar la nostra ignoranza, troppo di ragionevolezza per conoscere i limiti della ragione, troppo infine d’umiltà e di pazienza per contentarsi dell’uffizio subalterno di raccoglitor di particolari, e per credere d’aver fatto assai se da una serie di fortuite scoperte, o di slegate osservazioni, quasi dai fogli dispersi della Sibilla, si giungesse a raccapezzare alcuni frammenti enigmatici. della scienza immensa della Natura”. *Opere dell’abate Melchior Cesarotti padovano*, vol. XX, cit., p. 155.

che, in secondo luogo, invitavano gli individui ad abbandonare i falsi “principi” della morale per confidare sulla sola “forza” dell’intelletto⁴⁰.

Già nel primo volume del *Corso ragionato di letteratura greca*, Cesarotti aveva dedicato un ardente requisitoria allegorica contro tali pensatori eterodossi, infondendo il loro carattere nel personaggio storico del sofista. I “sofisti” ritenevano, infatti, nell’esposizione del nostro autore, che “tutto” fosse “permesso all’audacia della lingua, alla malizia dello spirito” e dimostravano, infine, “che il vero e il falso” erano “modi” soggettivi “di concepire” il mondo, “spogli di realtà”⁴¹. Ispirati dalla malvagità e dall’orgoglio riducevano, infine, il

⁴⁰“Veramente le nuove di Francia non mi sono tanto care quanto avrei bramato, pure mi è carissima la vostra ufiziosità [sic]. Dio mi guardi dal far l’apologia degli orrori parigini [...] ma poiché si parla tranquillamente delle guerre politiche, e si racconta tutto giorno a sangue freddo anzi spesso con allegrezza che i Turchi o gli Austriaci, i Svezzesi, o i Russi trucidarono bravamente dieci o venti migliaja di nemici, e desolarono cento villaggi senza una ragione, nè [sic] collera, parmi che sia da stupirsi un po’ meno degli eccessi a cui si lascia trasportare un popolazzo infuriato che crede di vendicare i suoi torti. Del resto le Storie di tutte le nazioni presentano di queste scene d’atrocità quando appena era noto il nome di filosofia, e i filosofi appunto diranno che se si veggono ancora di questi spettacoli, quest’è perchè [sic]: lo spirito filosofico non è diffuso abbastanza. Voi però ben sapete ch’io sono assai lontano dal favorire il filosofismo del secolo, e che se fosse stato in me avrei da molto tempo confinati alle *petites-maison* molti di cotesti celebri Filosofanti, e più d’uno anche in galera. La mia Filosofia non è che quella di Necker, e questa è ugualmente nemica della sedizione che della tirannide e abborrisce la violenza di qualunque specie. Tocca a voi rispondere alle accuse contro il secolo filosofico, a voi dico begli spiriti libertini che trattate da pregiudizi tutti quei principi che sono l’unica base della morale e della politica, l’unico vincolo della società, l’unico freno che serve a reggere e ad ammazzar questa fiera da due piedi, chiamata uomo, e che dopo aver diffuso in tutte le classi la licenza la più sfrenata di spirito e abolito [sic] il fondamento d’ogni rimorso, v’immaginate poi che le vostre miserabili leggi, i vostri imperfettissimi ordini, la vostra forza precaria, i vostri sistemi sofistici possano supplire alla religione, all’idee ingenite dell’onesto e alle speranze future. Sì, le turbolenze istesse di Francia rendono un tristo omaggio alle dottrine di Necker: senza religione non v’è onestà naturale, senza onestà naturale non v’è dovere, senza dovere non si ubbidisce che alla forza. E quando è così non è che il calcolo delle forze che decida della ragione fra chi comanda e chi serve, fra il povero e’l ricco, il basso e il potente. Scusate questa tirata predicatoria”. *Opere dell’abate Melchior Cesarotti padovano*, vol. XXXVII, *Dell’epistolario di Melchiorre Cesarotti*, t. III, Molini, Landi e Comp., Firenze, 1811, pp. 329-31; “mi trovo nel mio ritiro di Selvagiano, ch’è divenuto abitabile, e che promette un asilo dolce e piacevole alla mia sentimentale e un po’ trista filosofia, se pure dopo l’abuso atroce che si è fatto di questo nome, è più permesso a un uomo onesto di chiamarsi filosofo. Il mio abbominio anzi orrore per cotesti Masanielli ragionatori non può giunger più oltre, nè [sic] mi consola che la speranza anzi certezza, che il loro mal accozzato edificio cadrà necessariamente sui loro capi, e i loro nomi saranno consacrati all’esecrazione dei secoli [...] lo compatisco perfettamente Hobbes che divenne partigiano del despotismo per l’orrore concepito delle scelleraggini prodotte dal fanatismo di libertà”. Ivi, pp. 332-33.

⁴¹ “La mania di far pompa d’ingegno e di facondia portandoli a parlar di tutto leggermente, e a sostener le proposizioni più strane, avvezza il popolo a creder che il vero e il falso non fossero

fondamento del sapere al solo intelletto, sciogliendo l'uomo dai limiti della tradizione⁴².

Contro questa tendenza, Cesarotti si sentì investito, come "Socrate", da una superiore "missione", quella, ovvero, di combattere la "soverchia fiducia" che nutrono gli uomini "nel loro ingegno", per guadagnare "proseliti alla religione e alla virtù"⁴³. Il nostro autore si apprestò, dunque, a negare le opinioni non allineate al suo pensiero attraverso i mezzi della condanna morale, applicando i cardini sovrarazionali della sua filosofia.

In conclusione, il letterato riuscì, quindi, a comprendere con profonda intelligenza il principio generale della filosofia illuministica radicale, ovvero l'idea della libertà e dell'autonomia dell'intelletto umano. Questo gli permise, da un lato, di elaborare attacchi precisi e mirati contro i filosofi eterodossi. D'altro lato, le sue opere, riecheggiando ed introducendo in Italia molti aspetti del dibattito illuministico, favorirono involontariamente proprio la diffusione di tematiche riconducibili alla filosofia del Settecento. Già nel ristretto circolo degli allievi cesarottiani due giovani letterati, Sografi e Foscolo, coglieranno, infatti, la nuova concezione del soggetto e della libertà depositata nelle opere dell'abate, registrando sensibili progressi rispetto alla visione del loro maestro⁴⁴.

che modi di concepire spogli di realtà, a dubitar delle verità le più sacre, a non sentir più le differenze morali delle azioni; presentava alle passioni sofismi per giustificar tutti gli eccessi, generava una folla di cervelli stravaganti, d'uomini superficiali, di ciarlatori prosuntuosi atti a rovesciar lo Stato colla loro temerità; invitava finalmente i malvagi a creder tutto permesso all'audacia della lingua, alla malizia dello spirito, e somministrava loro i mezzi di sedur la giustizia, e sacrificar l'innocenza". *Opere dell'abate Melchior Cesarotti padovano*, vol. XX, cit., pp. 163-64.

⁴² "I Filosofi applicati alla Fisica o si rendevano oscuri con un gergo misterioso, o scandalezzavano del paro la moltitudine con opinioni assurde, e con verità poco caute. Pur le loro dottrine spargevano nelle menti più audaci dei dubbj forieri d'un scetticismo religioso, e fomentavano il libertinaggio dello spirito". Ivi, p. 161.

⁴³ "Socrate all'opposto avea motivo di credersi grato alla Divinità di cui egli potea dirsi l'Apostolo nel Paganesimo. Qual difficoltà di credere ch'ella potesse degnarsi di decorar il suo campione d'un titolo onorifico, titolo che rendendo giustizia al suo merito gli dava un carattere sacro, autorizzava la sua missione, e conciliava in tal guisa nuovi proseliti alla religione ed alla virtù? Innoltre [sic] la lode diretta di Socrate conteneva indirettamente un'istruzione profonda, nè [sic] facile ad esser osservata e creduta dagli uomini pieni di soverchia fiducia nelle forze del proprio ingegno". Ivi, p. 261. "Non bastava a Socrate di sentir profondamente queste verità innanzi a lui o del tutto ignote o problematiche: voleva egli adattare all'intelligenza de' suoi coetanei, e farle scender nei loro cuori. Non gli erano ignoti gli ostacoli e le difficoltà quasi insormontabili che doveva egli scontrare nella sua missione". Ivi, p. 159. "Tal fu la vita, tale la morte di Socrate, uomo che senza taccia d'arditezza può chiamarsi il foriere del Cristianesimo, il Santo della Ragione". Ivi, p. 180.

⁴⁴ Tanto Foscolo quanto Sografi, pur ereditando molti dei temi cesarottiani e pur rimanendo a lungo legati alla sua concezione politica, si discostarono dal pensiero del maestro, cercando di

Cesarotti e i "Lumi Francesi"

Le opere scientifiche degli anni '80 offrono un quadro preciso delle coordinate filosofiche maturate dal nostro autore a seguito della frequentazione degli ambienti galileisti nel corso della sua formazione. L'influenza di questa corrente filosofica si riscontra, d'altronde, già in alcune opere più giovanili del letterato, anche se declinata nella forma della trattazione estetica e morale. Il nostro autore, pur interessandosi vivamente, come si è visto, al dibattito della scienza naturale, aveva sempre mostrato, infatti, una particolare predilezione per le questioni relative alle discipline letterarie ed umanistiche⁴⁵. Attraverso queste ultime riteneva di poter approfondire ed intendere con maggior nitidezza la natura dei sentimenti morali, i quali, come è stato accennato, svolgevano una funzione determinante nel suo sistema filosofico.

Cercò, dunque, nei primi anni del suo magistero di retorica presso il seminario patavino, di confrontarsi con nuovi interlocutori, competenti nelle discipline letterarie. Tra questi, i due letterati che influirono maggiormente sulla formazione del giovane Melchiorre furono Giannantonio Volpi, professore universitario di eloquenza, che mise a disposizione del nostro autore la sua conoscenza dell'arte oratoria e la sua personale biblioteca, e Paolo Brazolo Milizia, un grecista ammiratore di Omero, al quale il giovane Melchiorre dedicò

valorizzare gli elementi radicali presenti nelle opere del letterato. Sul rapporto tra Cesarotti e Foscolo, descritto minutamente con erudite annotazioni biografiche, si veda: C. Chiancone, *La scuola di Cesarotti e gli esordi del giovane Foscolo*, cit., pp. 218-302. Sografi muoverà dalle riflessioni cesarottiane sulla filosofia del cuore per elaborare un pensiero molto simile a quello di Rousseau, almeno nella dimensione privata degli affetti familiari: P. Themelly, *Dall'ingratitude alla riconoscenza. Responsabilità morale e impegno civile nel teatro di Antonio Simone Sografi in età rivoluzionaria e napoleonica (1789-1813)*, in «Eurostudium3w», n. 49, ottobre-dicembre 2018, consulted [online] on 12/12/2019.

⁴⁵Come mostrano chiaramente le prime lettere del corposo epistolario, nelle quali il nostro autore predilige, probabilmente anche in virtù del suo magistero di retorica presso il seminario patavino, problematiche relative all'arte oratoria. Il nostro elenca i suoi interessi letterari in una lettera indirizzata a Girolamo Silvestri, nobile e letterato: "E alquanto ch'io mi son messo in capo di fare per solissimo piacere e uso mio, una raccolta di tutto quello che, secondo il mio intendimento, è più eccellente di tutti gli Oratori, Istorici, e Poeti antichi, moderni di tutte quelle lingue, delle quali ho qualche poco di pratica, cioè della Greca, Latina, Italiana, e Franzese. Ora, per tralasciare le altre cose che ho raccolte, mi trovo nei poeti Latini. Ella intenderà da ciò pienamente il mio desiderio; cioè ch'io bramo d'avere tutte le iscrizioni in versi o legittime, o spurie, o corte, o lunghe, di qualunque metro, purché dal suo purgato giudizio sieno riputate buone, e degne d'esser lette". M. Fantato, *L'epistolario 'veneto' di Melchiorre Cesarotti: edizione critica e commento*, tesi di dottorato, tutor: prof. Gilberto Pizzamiglio, università Ca' Foscari di Venezia, Dipartimento di Italianistica e Filologia romanza, a.a. 2002-2003, p. 2.

la sua prima opera a stampa, il *Prometeo legato*, pubblicato nel 1754⁴⁶. Cesarotti non trovò, tuttavia, particolari novità ispiratrici nell'orizzonte letterario patavino, che gli dovette apparire più arretrato rispetto al livello filosofico raggiunto, in ambito scientifico, dagli esponenti del galileismo. Il nostro autore troncò, infatti, il rapporto con Brazolo, che, caratterialmente dogmatico, fautore di un canone classico, non tollerava gli elementi moderni del pensiero dell'allievo⁴⁷.

Per definire la propria dottrina morale, il nostro autore esplorò, allora, il dibattito europeo del suo tempo, facilitato, in questo, dal clima di apertura culturale presente nella Repubblica di Venezia⁴⁸. Familiarizzò, grazie alla conoscenza della lingua, principalmente con i "Lumi francesi", prediligendo, in particolare, le opere di Voltaire e Rousseau.

A partire dal 1751, poco più che ventenne, Melchiorre iniziò a dedicare, infatti, ampi brani delle sue lettere, le prime del corposo epistolario, alla celebrazione del filosofo di Ferney⁴⁹. Fu proprio in questi anni che il letterato tradusse, pieno di entusiasmo, *la Mort de César* e *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète* ed ottenne l'autorizzazione del vescovo di Padova, futuro papa Clemente XIII, di rappresentare quest'ultima *pièce* nel seminario, aiutato dai suoi discepoli⁵⁰. Lo stesso pontefice Benedetto XIV, al quale l'opera era stata inviata da Voltaire nel 1745, aveva, d'altronde, approvato il *plot* della tragedia, non intendendo, infatti, il sottile sarcasmo del patriarca dei Lumi, il quale, nella dedicatoria, dopo aver sottolineato la pericolosità del fanatismo religioso che animava "il fondatore d'una falsa e barbara setta", si congedava baciando "i sacri piedi" del pontefice⁵¹.

⁴⁶ C. Chiancone, *La scuola di Cesarotti e gli esordi del giovane Foscolo*, cit., pp. 32 e ss.; M. Cesarotti, *Prometeo legato tragedia di Eschilo trasportata in versi italiani*, per li Conzatti, Padova, 1754.

⁴⁷ C. Chiancone, *La scuola di Cesarotti e gli esordi del giovane Foscolo*, cit., pp. 35.

⁴⁸ Ivi, pp. 20-21.

⁴⁹ Ivi, pp. 30-31.

⁵⁰ Ivi, pp. 26-27, 31, 34-35. Come racconta lo stesso Cesarotti: la "Tragedia incontrò l'approvazione di due sommi Pontefici Benedetto XIV e Clemente XIII, l'ultimo de' quali essendo ancora Vescovo di Padova permise ch'ella fosse rappresentata nel Teatro del suo Seminario da quella gioventù ch'ivi si educa nella pietà e nella dottrina". M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, Gianbattista Pasquali, Venezia, 1762, pp. 90-91.

⁵¹ Si riconosce facilmente l'ironia di Voltaire: "A chi potrei più convenevolmente dedicare la satira della crudeltà e degli errori d'un falso profeta, che al vicario ed imitatore d'un Dio di verità e di mansuetudine?" Lo scambio epistolare tra Voltaire ed il papa è stato pubblicato nell'edizione del 1792 del *Maometto*: M. Cesarotti, *Il Fanatismo, ossia Maometto Profeta tragedia di Voltaire*, dalla tipografia pepoliana presso Antonio Curti q. Giacomo, Venezia, 1796, pp. XIII-XX. Questa edizione è stata ristampata in ristampa anastatica, con lo stesso titolo, nel 1995. Sembra, tuttavia,

Cesarotti aveva stretto, inoltre, rapporti amichevoli con alcuni esponenti della famiglia patrizia dei Querini. Da tale lignaggio discendeva anche il cardinale Angelo Maria,⁵² corrispondente di Voltaire, che aveva ricevuto con dedica la *Sémiramis*, pièce teatrale corredata da una corposa *Dissertation sur la tragédie antique et moderne*⁵³. Il nostro autore studiò attentamente anche questa tragedia, pubblicandone la traduzione nel 1771⁵⁴.

All'ammirazione del periodo giovanile subentrò, tuttavia, con il tempo, una sempre maggior diffidenza nei confronti delle spregiudicate tesi del filosofo francese, in maniera particolare contro le sue blasfeme opinioni religiose. Nel decimo volume delle *Relazioni Accademiche*, pubblicato nel 1789, Cesarotti, pur continuando a riconoscere grandi virtù sul piano letterario al maestro d'Oltralpe, lo condannerà, infatti, per la sua "empietà", considerandolo, insieme a Rousseau, il "cap[ò]scuola della moderna incredulità"⁵⁵.

Il nostro autore mantenne, invece, sempre un giudizio negativo nei confronti del filosofo ginevrino e della sua opera. Dopo aver letto, intorno al 1760,

che anche il pontefice serbasse qualche sospetto sulla buona fede del patriarca dei Lumi. R. Campi, *Introduzione*, in M. Cesarotti, *Il Fanatismo, ossia Maometto Profeta tragedia di Voltaire*, Mucchi, Modena, 1995, pp. 23-24.

⁵² C. Chiancone, *La scuola di Cesarotti e gli esordi del giovane Foscolo*, cit., p. 33; Componimenti per le felicissime nozze di Sue Eccellenze Il Signor Zuanne Quirini e la Signora Caterina Contarini dedicati a Sua Eccellenza il Sig. Procuratore Zuanne Quirini avo amorosissimo dello sposo, Nella Stamperia Remondini, Venezia, 1755.

⁵³ "The Dissertation which serves as a preface to *Sémiramis* is in the form of a letter addressed to Cardinal Quirini or Querini who had been bishop of Brescia since 1728 [...] Voltaire had been in correspondence with Quirini since 17 August 1745". R. Niklaus, *Introduction*, in *The complete works of Voltaire*, vol. 30A, The Voltaire foundation, Taylor institution, Oxford, 2003, p. 94.

⁵⁴ *La Semiramide del signor di Voltaire trasportata in versi Italiani dal sig. abate Melchiorre Cesarotti, Allegrini, Pisoni e Comp.*, Firenze, 1771; la traduzione della *Dissertation sur la tragédie antique et moderne* verrà pubblicata solamente nel 1784 nella *Raccolta compiuta delle tragedie del sig. di Voltaire*. P. Ranzini, *Verso la poetica del sublime: l'estetica «tragica» di Melchiorre Cesarotti*, Pacini, Pisa, 1998, p. 123.

⁵⁵ Il letterato continua a difendere, infatti, le opere letterarie "innocenti e di puro spirito" di Voltaire dagli attacchi di un suo collega accademico: "Quando la causa della religione si separi, come è giusto, da quella della letteratura, il merito assoluto e comparativo di questo autore non è che un problema accademico". Può, quindi, essere discusso in libertà dai membri dell'accademia. Eppure, Cesarotti concorda con la netta condanna morale formulata dal suo collega. Voltaire, pur così diverso da Rousseau, conviene, infatti, con quest'ultimo nell'"empietà": "Rousseau attacca la vera credenza con tutto l'apparato della dialettica e colle macchine d'un'eloquenza abbagliante: Voltaire la importuna e la strazia cogli scoppietti e le scintille del bello spirito, colle caricature d'un mimo, e colle ciurmerie d'un barattiere". *Opere dell'abate Melchior Cesarotti padovano*, vol. XVII, cit., pp. 369-72.

il *Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*⁵⁶ del 1755, come dimostrano alcuni cenni nell'epistolario⁵⁷ e, come vedremo, chiari rimandi nelle opere degli anni '60, Cesarotti giudicherà, infatti, Rousseau un misantropo, un filosofo poco perspicace, falso, eretico⁵⁸. Pur condannando pubblicamente il ginevrino, il nostro autore trasse, tuttavia, profonde ispirazioni dai suoi scritti; ne rielaborò, infine, alcuni brani, per ripresentarli, trasformati, nelle sue stesse opere, senza citare, tuttavia, la fonte.

L'insieme degli studi, delle ricerche e delle esperienze intellettuali degli anni giovanili e della prima maturità, verrà, infine, sintetizzato dal letterato nelle pagine della raccolta del 1762 intitolata *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*⁵⁹, che contiene la traduzione delle due tragedie e quattro *Ragionamenti* cesarottiani: ovvero due brevi commenti per ogni singola *pièce*, un più generale *Ragionamento sul diletto della tragedia* e un *Ragionamento sopra l'origine e i progressi dell'arte poetica*. Il letterato, che nel 1760 si era trasferito a Venezia alla ricerca di nuove

⁵⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, trad. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, vol. I, Laterza, Roma-Bari, 1994.

⁵⁷ In una lettera del dicembre del 1760 indirizzata al maestro Toaldo, Cesarotti fornisce un lungo elenco degli autori oggetto del suo studio. Il letterato mostra di avere una profonda conoscenza del dibattito illuminista francese, in particolare, del pensiero di Voltaire. Il nostro autore ricerca, infatti, con attenzione le nuove opere pubblicate dal patriarca dei Lumi: "È uscito il primo Tomo della Storia di Moscovia di Voltaire. È scritta sullo stile dell'altre sue cose in questo genere. Il Russo a Parigi, e il Povero diavolo sono due satire assai graziose, e forti contro Freron, Chaumeix, Gauchat, Polissot e gli altri persecutori dell'Enciclopedia". Il letterato è molto informato, tuttavia, anche sulle pubblicazioni degli intellettuali veneti, come quelle di "Goldoni" e di "Gozzi [Gasparo]". In questa lettera troviamo anche il primo cauto e perplessivo giudizio cesarottiano su Rousseau, formulato a seguito della lettura del *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini*: "La prefazione di Rousseau m'è sempre paruta un vero capo d'opera [da imitare per la redazione di una storia della poetica]. Quanto al suo discorso che anche a me sembra eccellente non vi pare ch'egli s'impegni troppo nei dettagli [sic] della vita selvaggia, e che voglia venderci molte conghietture [sic] per moneta contante e sicura?" *Lettere di uomini illustri*, ms. 721, t. II, c. 648, Padova, Biblioteca del Seminario, in M. Fantato, *L'epistolario 'veneto' di Melchiorre Cesarotti*, cit., p. 12.

⁵⁸ In una lettera diretta all'abate Taruffi, scritta intorno al 1766, Cesarotti condanna apertamente il ginevrino, descrivendo il suo empio carattere: "Il aime l'humanité, dit-il, mais il hait, et il deteste [sic] tous les hommes; il prêche par tout la tolérance, et il est le plus intolérant des hommes [...] Ses principes ne tendent à moins qu'à bouleverser les états, et à sapper les fondements [sic] des religions". *Opere dell'abate Melchiorre Cesarotti padovano*, vol. XXXV, *Dell'epistolario di Melchiorre Cesarotti*, t. I, Molini, Landi e Comp., Firenze, 1811, pp. 77-78.

⁵⁹M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del Signor di Voltaire trasportate in versi italiani, con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit.

opportunità per la sua carriera⁶⁰, lavorava, infatti, ad un'edizione critica delle opere tragiche di Voltaire almeno dal 1760⁶¹. Appresa la notizia dell'imminente partenza di Goldoni per Parigi, avvenuta proprio nell'agosto del 1762, il nostro autore vide configurarsi l'"occasione" di poter consegnare allo stesso Voltaire, tramite l'ambasciata del rinomato commediografo, il frutto delle proprie riflessioni. Si prodigò, allora, per terminare il proprio scritto, ne incentivò la stampa e consegnò, infine, la raccolta a Goldoni, con il compito di inoltrarla a "quel Genio della Francia", come "atto d'omaggio"⁶². Il commediografo variò, tuttavia, l'itinerario programmato e Voltaire non ricevette immediatamente l'opera, rispose, quindi, al letterato patavino solo in una lettera del 1766⁶³.

La breve epistola del filosofo francese riporta un apprezzamento generico, ricco di epiteti elogiativi, tanto per i "beaux vers" della traduzione, quanto per il teoretico "discours sur la tragédie". A causa del tono compiacente e dell'assenza di annotazioni critiche l'epistola appare più una sottile derisione, che un sincero apprezzamento dell'opera cesarottiana⁶⁴. Tempo addietro, a partire dalla prima

⁶⁰ "protetto da almeno un importante patrizio Cesarotti alle soglie dei trent'anni [...] sbarcava nella capitale [...] il 9 gennaio 1760 [...] alla ricerca di un nuovo impiego". C. Chiancone, *La scuola di Cesarotti e gli esordi del giovane Foscolo*, cit., p. 39.

⁶¹ Dalla lettera al maestro Toaldo datata 15 dicembre 1760, già precedentemente citata, si apprende: "Potrebbe darsi che questa Poetica [ovvero un saggio sull'epica e la tragedia simile a quello aristotelico] si eseguisse; io cerco ora di leggere quella d'Aristotele tradotta da Dacier". *Lettere di uomini illustri*, ms. 773 D.4, t. II, lettera 1, Padova, Biblioteca del Seminario in M. Fantato, *L'epistolario 'veneto' di Melchiorre Cesarotti*, cit., pp. 11-12. Nel maggio del 1761 Cesarotti aggiorna il maestro Toaldo sul proseguimento dei lavori: "Son dietro al discorso preliminare della mia Poetica; compito che sia, ve lo manderò; e poscia vi spedirò il disegno dettagliato di tutta l'Opera. Avrò molto bisogno dei vostri lumi e della vostra assistenza". *Lettere di uomini illustri*, ms. 773 D.4, t. II, lettera 5, Padova, Biblioteca del Seminario, in M. Fantato, *L'epistolario 'veneto' di Melchiorre Cesarotti*, cit., p. 20; in un'altra lettera al Toaldo, nel dicembre 1761, nella quale chiede il consiglio e "l'Imprimatur" del maestro, il nostro autore dichiara, infine, di aver già ultimato la trattazione su *la morte di Cesare*, mentre si stava adoperando per corredare il *Maometto* di una "dissertazione formale sopra la compassione, il terrore e l'orrore". Nel corso della stesura del ragionamento il letterato dovette constatare tuttavia l'impossibilità di sintetizzare le sue argomentazioni in un breve commento di un'opera. Nell'edizione definitiva del 1762 questi temi verranno, infine, ampiamente trattati in un saggio specifico, il *Ragionamento sul diletto della tragedia*, mentre il commento al *Maometto* conterrà solo brevi cenni al contenuto della *pièce*. P. Ranzini, *Verso la poetica del sublime: l'estetica "tragica" di Melchiorre Cesarotti*, cit., pp. 114-15, 125

⁶² Lettera a M. Van-Goens, databile tra il settembre del 1767 e il febbraio del 1768 in *Opere dell'abate Melchior Cesarotti padovano*, vol. XXXV, cit., p. 105.

⁶³ R. Campi, *Introduzione*, cit., p. 31, nota 30.

⁶⁴ Il seguente brano è estratto dall'epistola inviata al nostro letterato da Voltaire: "Votre discours sur la Tragédie, Monsieur, est digne de vos beaux vers; il est aussi judicieux que votre poësie [sic] est séduisante: il me parait que vous découvrez d'une main bien habile tous les ressorts du cœur humain; et je ne doute pas que si vous avez fait des Tragédies, elles ne doivent servir d'exemples,

rappresentazione dell'opera nel 1742, il patriarca dei lumi aveva già assistito, d'altronde, con irrisione, alle reazioni dei devoti più radicali, che ravvisavano nel protagonista del *Maometto* la requisitoria contro un infedele, piuttosto che una generale e tragica critica al fanatismo religioso⁶⁵. Cesarotti, non percependo l'ironia dell'epistola, rimase, tuttavia, entusiasta della risposta del "grand Voltaire", come confidò, sempre nel 1766, ad un suo amico, l'abate Taruffi⁶⁶.

La riforma del teatro, il maestro e il discepolo

Nei *Ragionamenti* dell'opera del 1762, Cesarotti, rimasto estasiato dalla lettura della *Dissertation sur la tragédie antique et moderne*, espone una serie di considerazioni di natura estetica e morale, con lo scopo di introdurre nel dibattito italiano la riforma dell'arte tragica elaborata dal patriarca dei Lumi. Quest'ultimo, affrontando nuovamente nella prefazione della *Sémiramis* alcune riflessioni estetiche già espone nel suo *Discours sur la tragédie à Milord Bolingbroke* del 1731⁶⁷, aveva proposto, infatti, un nuovo modello di tragedia, che, da un lato, curava con maggior attenzione lo svolgimento dell'azione scenica, il quale, per suscitare interesse, doveva essere vivace ed avvincente, dall'altro affidava all'arte teatrale il compito di veicolare valori eminentemente morali.

comme vos raisonnements servent de préceptes". *Opere dell'abate Melchior Cesarotti padovano*, vol. XXXV, cit., pp. 55-56. Dello stesso parere R. Campi, *Introduzione*, cit., pp. 30-31.

⁶⁵ "Il partito dei devoti, soprattutto la fazione giansenista, si dimostrò estremamente suscettibile di fronte al fosco ritratto che Voltaire offriva del fanatismo e della superstizione, e, in particolare, dovette scorgere nel "miracolo" che al quinto atto fulmina *Séide* la pesante caricatura dei miracoli del diacono *Pâris* e dei convulsionari". Ivi, p. 17. L'introduzione riporta anche una lettera di Lord Chesterfield a C. J. de Crébillon dell'agosto del 1742, nella quale risultano tangibili i sentimenti contrastanti che l'ironia di Voltaire era in grado di innescare: "mi sono subito accorto che egli [Voltaire] se la prendeva con Gesù Cristo, sotto le spoglie di Maometto, ed ero stupito che non se ne fossero avveduti a Lille, dove esso [lo spettacolo] venne rappresentato [...] A Lille incontrai addirittura un bravo cattolico, il cui zelo superava la penetrazione, che era estremamente edificato dal modo in cui veniva dipinto questo impostore e nemico del cristianesimo". Ivi, p. 20.

⁶⁶ Per Cesarotti, Voltaire è il più grande poeta tragico della storia della letteratura: "Era riserbato al Sig. di Voltaire questo pregio massimo d'ogn'altro d'ispirar la Tragedia ad esser benemerita dell'umanità col dar veramente grandi ed importanti lezioni di virtù e di morale. Se per l'altre doti questo Poeta è superiore agli altri Tragici, per questa egli è fuori affatto di comparazione". M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., p. 89. Cesarotti rimase comunque entusiasta della risposta. Scrisse infatti poco dopo all'abate Taruffi: "Vous saurez que le grand Voltaire a bien voulu m'honorer d'une lettre pleine de politesse, et d'éloges, qui me flattent sans me séduire: on aime à être [sic] généreux quand on est grand". *Opere dell'abate Melchior Cesarotti padovano*, vol. XXXV, cit., p. 54

⁶⁷ Voltaire, *Discours sur la tragédie à Milord Bolingbroke*, in *The complete works of Voltaire*, vol. 5, The Voltaire foundation, Taylor institution, Oxford, 1998; F. Finotti, *Introduzione*, in M. Cesarotti, *Sulla tragedia e sulla poesia*, Marsilio, Venezia, 2010, p. 37.

La natura e lo scopo dell'arte tragica consistono, infatti, secondo questa interpretazione, nell'"instruire la terre" e nel "bénir le ciel", ovvero nell'edificazione morale e nell'educazione etico-pratica. La tragedia, autentica "école de la vertu", si differenzia, tuttavia, da un "livre de morale" proprio per la sua struttura espressiva, per l'"action", dunque, per la forma retorica attraverso la quale il messaggio morale deve essere comunicato allo spettatore⁶⁸. Analizzando le opere dei tragici più celebri, dall'età classica ai tempi moderni, Voltaire non riscontra, tuttavia, alcun esempio concreto nel quale questi due poli, azione e moralità, sono stati tra loro ben sintetizzati.

Nelle opere degli autori dell'età classica sono riscontrabili, innanzitutto, numerose imperfezioni di carattere stilistico, dovute all'incapacità di tali tragediografi di riuscire nell'arduo compito di imitare la natura⁶⁹. In secondo luogo, i contenuti e le vicende di queste antiche tragedie non sono ispirati dai canoni di una virtù forte, orgogliosa ed autentica⁷⁰. Generalmente il protagonista dell'arte classica è, infatti, privo di grandezza d'animo, incostante, oscilla, anzi, indeciso ed intemperante tra gli impulsi delle sue passioni. Data questa sua ridicola inettitudine sembra, infine, un personaggio più adatto ad una "comédie", libera dalla pretesa di dover veicolare un messaggio morale⁷¹.

Delle tragedie dell'antichità è, allora, legittimo conservare solo l'armonia del coro e la divisione razionale della trama, elementi che, d'altronde, contraddistinguono meritoriamente la scuola italiana e francese. Anche le operette melodrammatiche moderne non riescono, tuttavia, a bilanciare

⁶⁸ "La véritable tragédie est l'école de la vertu; et la seule différence qui soit entre le théâtre épuré et les livres de morale, c'est que l'instruction se trouve dans la tragédie toute en action; c'est qu'elle y est intéressante, et qu'elle se montre relevée des charmes d'un art qui ne fut inventé autrefois que pour instruire la terre, et pour bénir le ciel, et qui par cette raison, fut appelé le langage des dieux". Voltaire, *Dissertation sur la tragédie*, in *The complete works of Voltaire*, vol. 30A, cit., p. 164.

⁶⁹ "nos tragédies [dei moderni] devinrent une imitation plus vraie de la nature. Nous substituâmes l'histoire à la fable grecque. La politique, l'ambition, la jalousie, les fureurs de l'amour régnerent sur nos théâtres". Ivi, p. 149. "On admire Sophocle ; mais combien de nos bons Auteurs Tragiques ont-ils de traits de Maître que Sophocle se fût fait gloire d'imiter, s'il fût venu après eux !". Ivi, p. 150.

⁷⁰ "Ce grand mérite de l'art n'était point connu aux inventeurs de l'art. Le choc des passions, ces combats de sentiments opposés, ces discours animés de rivaux e de rivales, ces contestations intéressantes, où l'on dit ce que l'on doit dire, ces situations si bien ménagées les auraient étonnés". Ivi, 150-51.

⁷¹ "Voltaire chose to Gallicise the Greeks so that they could convey a Voltairean message in terms of prevailing mores. The introduction of sentiment and sensibility was seen as necessary [...] In his conception of the stage Voltaire foreshadows a neo-classical setting, a combination of a grand resurrected Greco-Roman architecture and a type of sentimental *décor*". R. Niklaus, *Introduction*, cit., p. 102.

adeguatamente le istanze morali con quelle stilistiche, dato che la ricerca dell'eleganza affettata delle "ariettes", slegate dal *plot* principale della tragedia, esalta, spesso, il "valoir" delle voci angeliche "aux dépens de l'intérêt et du bon sens", rendendo, di conseguenza, la tragedia tediosa e vuota⁷².

Tra gli autori moderni, solo nelle opere di Shakespeare, un autore controverso a parere del filosofo illuminista, è possibile trovare i lineamenti di un nuovo e più efficace paradigma dell'arte tragica⁷³. Il rozzo tragediografo inglese, un "Sauvage ivre", tendeva, certo, ad esprimersi secondo scelte stilistiche "abominables" e "dégoûtantes", che rappresentavano indiscriminatamente la violenza e la morte, infrangendo le norme della pietà. Nonostante questo suo rozzo carattere, Shakespeare riuscì, tuttavia, ad elaborare una forma espressiva in grado di coniugare felicemente l'"action" interessante con l'insegnamento etico e religioso⁷⁴. Per dare vita e forma concreta al nuovo paradigma teatrale basterà, dunque, raffinare i densi intrecci shakespeariani applicando le norme francesi del buon gusto, purificando, dunque, il teatro anglosassone dalla sua caratteristica violenza "si absurde e si barbare"⁷⁵.

Le conclusioni esposte in questa breve dissertazione colpirono profondamente il letterato patavino, che accolse entusiasticamente la visione dell'illuminista francese e si propose di introdurre nel dibattito letterario italiano il progetto di tale riforma, esponendo, a volte attraverso delle parafrasi, le medesime riflessioni di Voltaire⁷⁶. Anche per Cesarotti la nuova arte teatrale

⁷² A causa dell'eccessivo peso dato ad alcune ariette slegate dal *plot* della tragedia, Voltaire "believed that both French and Italian opera were moving in the wrong direction by losing sight of the main function of theatre: to depict human passions and provide a school of virtue. They were turning away from *le naturel*". Ivi, pp. 98-99.

⁷³ Nelle opere dell'artista inglese permangono alcuni elementi problematici. "Il semble que la nature se soit plu à rassembler dans la tête de Shakespeare, ce qu'on peut imaginer de plus fort et de plus grand, avec ce que la grossièreté sans esprit peut avoir de plus bas et de plus détestable". Voltaire, *Dissertation sur la tragédie*, cit., p. 161.

⁷⁴ Voltaire rimarrà affascinato dagli eventi soprannaturali e fantastici delle tragedie shakespeariane. Ispirandosi alle ombre misteriose del teatro anglosassone, ritenendole foriere di preziose istruzioni morali, il filosofo francese comporrà, infatti, la *Semiramide*: "Here at all events the Supreme Being has the function of punishing crime and is invoked as a justification for the role of the ghost. All is predetermined by a vengeful God, and the cries of Ninus are necessary to inspire remorse in *Sémiramis* and bring about her downfall". R. Niklaus, *Introduction*, cit., p. 101.

⁷⁵ "Hamlet, sa mère, e son beau-père boivent ensemble sur le théâtre; on chante à table; on s'y querelle; on se bat; on se tue. On croirait que cet ouvrage est le fruit de l'imagination d'un Sauvage ivre. Mais parmi ces irrégularités grossières, qui rendent encore aujourd'hui le théâtre anglais si absurde et si barbare, on trouve dans Hamlet, par une bizarrerie encore plus grande, des traits sublimes, dignes des plus grands génies". Voltaire, *Dissertation sur la tragédie*, cit., pp. 160-61.

⁷⁶ Paola Ranzini sostiene, invece, una tesi opposta. Secondo la studiosa non è, infatti "del tutto azzardato supporre che, su talune questioni riguardanti la teoria della tragedia, Cesarotti e Voltaire si siano mutualmente influenzati, anche se risulta impossibile distinguere in modo certo

doveva essere imperniata sui presupposti della “morale” e della “verità”⁷⁷ e divenire un’autentica “scuola di vita civile”⁷⁸. Il letterato, condividendo le osservazioni voltairiane, critica, inoltre, tanto il teatro dei “Tragici Greci”⁷⁹, per il lassismo morale delle loro *pièces*⁸⁰, quanto l’arte dei “Moderni”, che sacrifica sovente alla “fredda galanteria” dello stile affettato il “vantaggio” dell’istruzione

quanto Voltaire abbia preso dal *Ragionamento*; infatti i numerosi parallelismi potrebbero trovare una spiegazione soddisfacente nel ricorso a una fonte comune, che fu con ogni probabilità il commento della Poetica di Aristotele a cura di André Dacier”. Ritengo, tuttavia, erronea questa interpretazione, dato che nei *Ragionamenti* cesarottiani sono presenti numerosi richiami testuali e concettuali alla *Dissertation* di Voltaire. P. Ranzini, *Verso la poetica del sublime: l’estetica «tragica» di Melchiorre Cesarotti*, cit., p. 120.

⁷⁷ M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., pp. 89-90.

⁷⁸ “Una gran massima stabilita, una verità profonda esposta in un lume vittorioso, un gran pregiudizio combattuto, tutta l’umanità interessata, ecco quello che s’era in dritto d’esigge [sic] da lei [la tragedia], e ch’ella ha rare volte adempiuto”. Ivi, p. 89.

⁷⁹ “Però non v’è nulla di più vano, nè [sic] di più falso quanto l’utilità dell’antica Tragedia tanto decantata da’ Critici prevenuti”. Ivi, pp. 217 e ss. Cesarotti si ispira chiaramente alla critica elaborata da Voltaire contro i medesimi oppositori, anche se con maggiore ironia: “Un célèbre auteur de votre Nation dit, que depuis les beaux jours d’Athènes, la tragédie errante et abandonnée, cherche de contrée en contrée quelqu’un qui lui donne la main, et qui lui rende ses premiers honneurs, mais qu’elle n’a pu le trouver. S’il entend qu’aucune nation n’a de théâtres, où des chœurs occupent presque toujours la scène et chantent des strophes, des épodes e des antistrophes accompagnées d’une danse grave ; qu’aucune nation ne fait paraître ses acteurs sur des espèces d’échasses, le visage couvert d’un masque qui exprime la douleur d’un côté e la joie de l’autre ; que la déclamation de nos tragédies n’est point notée e soutenue par des flûtes, il a sans doute raison, et je ne sais si c’est à notre désavantage. J’ignore si la forme de nos tragédies, plus rapprochée de la nature, ne vaut pas celle des Grecs, qui avait un appareil plus imposant”. Voltaire, *Dissertation sur la tragédie*, cit., pp. 141-42.

⁸⁰ “Molto tempo che si ripete, che la Tragedia è la scuola della vita civile; ma dacchè [sic] si coltiva quest’arte non mi par ch’ell’abbia insegnate gran cose. Una sterile compassione è tutto il frutto che si ricava dai Tragici Greci”. M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., p. 89; “Perchè [sic] piangi, diceva uno a Solone afflitto per la morte del figlio, se il male è irrimediabile? Appunto per questo io piango, rispose, perch’è [sic] irrimediabile. Ma posto che l’orrore della Tragedia potesse per questa parte giovarci, ciò non sarebbe se non in caso ch’ella ci presentasse esempj di forza e costanza nelle disgrazie; dal che sono molto lontane le Greche Tragedie, in cui gli Eroi soffrono i loro mali con estrema debolezza. Come potrò consolarmi nelle mie sventure, s’io veggo gli uomini più grandi che si disperano nelle proprie?” Ivi, p. 218. Voltaire paragona, invece, l’arte moderna di Racine del *Fedro* con l’*Ippolito* di Euripide: “Ce désespoir de Phèdre en découvrant sa rivale, vaut certainement un peu mieux que la satire des femmes savantes, que fait si longuement et si mal à propos l’Hippolyte d’Euripide, qui devient là un mauvais personnage de comédie. Les Grecs auraient surtout été surpris de cette foule de traits sublimes qui étincellent de toute part dans nos modernes”. Voltaire, *Dissertation sur la tragédie*, cit., pp. 151.

morale⁸¹. In questo panorama desolante emergono, tuttavia, le opere teatrali di Voltaire, che rappresentano, infatti, per il nostro autore, una forma artistica in grado di rispettare le esigenze etiche della tragedia⁸². Il filosofo francese è riuscito con merito a reinterpretare la “naturalzza” interessante dei rozzi versi delle *pièces* shakespeariane, rettificando quindi il “veleno” anglosassone con l’“antidoto” dell’eleganza e della regolarità⁸³. Fondendo gli elementi pregevoli di questi diversi stili teatrali, il patriarca dei Lumi ha, infine, fornito un esempio concreto dell’applicazione della nuova “regola generale” “del gusto”, finalizzata all’efficace diffusione dei contenuti etico-pratici dell’arte tragica⁸⁴.

L’onore e l’amor proprio, l’eroismo di Bruto

La *Mort de César*, prima tragedia tradotta dal letterato, che ha tentato di riprodurre fedelmente lo spirito dell’originale limitandosi ad intensificare attraverso semplici espedienti formali il patetismo di alcune scene⁸⁵, venne ideata

⁸¹ “Abbiamo dalla maggior parte dei moderni una fredda galanteria, qualche sorpresa, qualche situazione interessante, un Eroismo Romanzesco, e poco più. Non è già che la viva pittura dei caratteri e delle passioni non giovi sempre in qualche modo; ma finalmente non è quello il gran vantaggio che s’attendeva dalla Tragedia. Una gran massima stabilita, una verità profonda [...]”. M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., p. 89.

⁸² “Si deve concludere che la “perfetta tragedia”, così come è abbozzata nel Ragionamento sopra il diletto della Tragedia, non è un modello ideale non ancora realizzato: essa è costruita a partire dalle caratteristiche delle tragedie di Voltaire”. P. Ranzini, *Verso la poetica del sublime: l’estetica “tragica” di Melchiorre Cesarotti*, cit., p. 117.

⁸³ “Il Sig. di Voltaire restrinse il discorso di Shakespeare, troncò alcuni tratti o bassi, o che potevano sembrar tali all’uditorio Francese; vi mise un ordine più sensibile, e fece risaltar maggiormente l’artificio di tutto il discorso”. Lo stile dello Shakespeare è, secondo Cesarotti, simile all’“abbondanza e [al]la naturalezza Omerica”. *Opere dell’abate Melchior Cesarotti padovano*, vol. XXXIII, *Versioni, poesie latine e iscrizioni di Melchior Cesarotti*, Molini, Landi e Comp., Firenze, 1810, pp. 240 e ss.

⁸⁴ “Tutto è narrazione appresso i Greci, tutto azione appresso gl’Inglesi; non è proprio, che degli spiriti d’un gusto delicatissimo, e di un giudizio assai fino di sfuggir ugualmente il difetto degli uni e degli altri, e distinguer con precisione quali fatti debbano nascondersi intieramente, quali intieramente mostrarsi, e quali in parte esporli alla vista, in parte rimetterli all’immaginazione”. M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., pp. 223 e ss.

⁸⁵ Come era stato già sostenuto: “lo studio delle traduzioni cesarottiane per il teatro rivela, dunque, due componenti fondamentali: la fedeltà allo “spirito” dei testi tradotti e il tentativo di elaborazione di uno stile “tragico” corrispondente alla definizione data della sfera del “tragico”, compresa entro i limiti del terrore e della compassione”. P. Ranzini, *Verso la poetica del sublime: l’estetica “tragica” di Melchiorre Cesarotti*, cit., p. 217.

da Voltaire nel 1731 in Inghilterra⁸⁶, nel vivo confronto con la tradizione tragica anglosassone, e circolò, successivamente, grazie ad alcune pubblicazioni clandestine, fino all'edizione ufficiale del 1736, riconosciuta dall'autore⁸⁷. La *pièce* rappresenta allegoricamente, attraverso la rievocazione degli ultimi istanti della vita di Cesare, un conflitto che investe, secondo Voltaire, ogni aspetto dell'esistenza dell'essere umano, ovvero l'irriducibile contrapposizione di bene e male, virtù e passione⁸⁸.

Tale dilacerante scontro viene reso, in primo luogo, sulla scena teatrale attraverso l'antitesi politica tra i repubblicani guidati da Bruto, ovvero l'*élite* dei sapienti, e Cesare, feroce ed ambizioso tiranno⁸⁹. Quest'ultimo, uomo grandioso e generoso, è vittima degli influssi della sua sfrenata "ambizione". Concentrato su di sé, diffidente nei confronti dell'altro, rifiuta ogni rapporto fondato sulla reciproca fiducia e cerca, invece, di asservire i suoi concittadini attraverso

⁸⁶ D.J. Fletcher, *Introduction*, in *The complete works of Voltaire*, vol. 8, The Voltaire foundation, Taylor institution, Oxford, 1988, p. 6.

⁸⁷ Ivi, p. 8.

⁸⁸ "C'est en voyant dans ces lois – avec Voltaire – l'expression « naturelle » d'une volonté divine éternelle et immuable qu'elle s'explique également sa nouvelle aisance [...] Dans ce contexte, on comprend aussi pourquoi les héros des tragédies de Voltaire ne s'opposent jamais à Dieu que par accident ou par erreur (ou parce qu'il s'agit de personnages diaboliques), et n'enfreignent jamais le lois naturelles qu'Il a instituées que par ignorance de ces lois. D'où la dichotomie assez marquée, dans ses tragédies, entre les « méchants », qui circonviennent systématiquement aux lois, qui « ne connaissent pas la nature », et les « bons », qui leur obéissent toujours". N. Scippa, *La loi du père et les droits du cœur, Essai sur les tragédies de Voltaire*, Librairie Droz S.A., Genève, 1993, p. 52; "In *La Mort de César* certain themes are clearly articulated [...] These themes appear as binary oppositions - nature / culture, mercy / justice, moderation / extremism, pragmatism / doctrinarism [...] filial feelings and [the] strong sense of civic responsibility". D.J. Fletcher, *Introduction*, cit., p. 71.

⁸⁹ "benchè [sic] la sua magnanimità, la sua clemenza, la vastità, e la forza del suo spirito risplendano in tutto il suo lume, pure in mezzo a tali qualità si presenta sempre la sua ambizione, di cui erano ugualmente strumenti i suoi vizi, e le sue virtù". M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., p. 16. Al grido "Libertà, Libertà" dei "Repubblicisti" Cesare risponde: "Adunque/ Stancar volete coll'audacia vostra./ La mia bontà, la mia clemenza? Voi,/ Che per diritto di mia spada invitta./ M'appartenete giustamente: Voi/ Servi di Mario, schiavi di Pompeo,/ Voi che non respirate altro che tanto/ Quanto lo sdegno mio, più del dovere/ Già trattenuto, sopra voi s'arresta/ Repubblicisti ingrati, e resi audaci/ Dalla clemenza mia, che innanzi a Silla./ Muti stareste, e che a oltraggiarmi invita/ La mia sola bontà, senza temere/ Che Cesare s'abbassi a vendicarsi/ Sopra di voi: quest'è, quest'è che solo/ Vi presta, indegni, un così ardito spirto/ Per parlarmi di Roma, ed ostentare/ Sì pomposa alterezza. innanzi al vostro/ Conquistator. Là là doveasi averla/ Lì sopra i piani di Farsaglia: or troppo/ Cangio 'l destin; se vincer non sapeste,/ Imparate a servir". Ivi, Atto I, 3.

cospicui doni materiali⁹⁰, offrendo protezione e sicurezza in cambio dell'obbedienza⁹¹.

In un clima opposto, nel quale regna la fiducia fraterna e solidale, *L'élite* illuminata dei senatori condivide, invece, i valori e gli insegnamenti dell'"aspra virtù", ovvero dell'onore, della libertà, della patria e della legge. Questi valorosi sapienti disprezzano, di conseguenza, le tentazioni materiali offerte dal dittatore, sono, anzi, disposti a sacrificare ogni ricchezza e la loro stessa vita⁹². La "morte", l'estremo sacrificio, deve essere considerata, anzi, uno strumento per liberare Roma, un'occasione gloriosa per "spira[re]" su "Cesare spirante"⁹³. Contro il tiranno i repubblicani ordiranno, dunque, una rischiosa congiura⁹⁴.

⁹⁰ "assai conosco/ Il costume del popolo; ei si cangia/ In un sol giorno, prodiga ugualmente/ Dell'odio, e dell'amor: se l'innasprisce [sic]/ La mia grandezza, la clemenza il compra,/ Un perdono politico concesso/ A chi nuocer non puote, un aria [sic] vana/ Di libertà nelle catene istesse,/ Ha verso me già ricondotto il suo/ Debol voler: convien coprir di fiori./ Quel precipizio, il cui di trarlo intendo,/ Lusingar questa tigre anche in quel punto/ Che s'incatena, opprimerla piacendo,/ Farla soggetta, e accarezzarla, in fine/ Vincer i miei rivali, e trionfarne,/ Col farmi amar." E successivamente: "Gli avrei puniti/ Se i potessi temer; non consigliarmi/ A farmi odiar: so guerreggiar [sic], so vincer,/ Non so punir: andiamo e non badando/ A sospetti, o vendette, esercitiamo/ Sull'universo, volontario servo,/ Senza violenza un generoso impero". Ivi, Atto I, 4.

⁹¹ L'amico Antonio è anche un servitore, che descrive così la propria condizione esistenziale: "Io la tua gloria sempre/ Cercai, più che tu stesso, e questa destra/ Ordì que' lacci, in cui tu Roma avvolgi/ Sotto di te bastommi esser secondo/ Infra i mortali: avido sol di porti/ Sul crine il Regal serto, e viepiù altero/ Di te servir, che di regnare io stesso". Ivi, Atto I, 1.

⁹² Esclama Bruto: "Servir, compagni?! Morte morte piuttosto: ordini, o Giulio,/ Non pensar d'avvilirci: alcun di noi/ Spirto non ha così di Roma indegno,/ Che là in Farsaglia s'abbassasse a tanto/ Di chiederti la vita: a noi la desti,/ Ma sol per farci col tuo don più vili,/ E noi la detestiam, se sì gran prezzo/ Costar ci dee: se di regnar tu brami,/ Non risparmiarci più, ferisci, uccidi,/ E comincia da me." Ivi, Atto I, 3. I valori dei senatori repubblicani vengono elencati in un monologo di Bruto: ivi, Atto II, 2; "The patriotism of the conspirators is [...] a strong sense of public virtue", sintetizzata da Montesquieu nel binomio "amour des lois et de la patrie". D.J. Fletcher, *Introduction*, cit., p. 73

⁹³ "Nò [sic] non s'imiti alcuno, e siam noi stessi/ D'eseempio altrui: siam noi, siam noi, compagni,/ Cui riguarda la terra; e tocca a noi/ Giustificar l'ammirazion che 'l mondo/ E la patria conserva al nostro nome/ Anche morendo: se Catone avesse/ Creduto a me, nel suo furor più giusto,/ Spirato avria sù [sic] Cesare spirante/ Sotto i suoi colpi: ei contro sè [sic] rivolse/ La sua mano innocente, e la sua morte/ Alla patria fu inutile; egli tutto/ Fe' per la gloria sua, nulla per Roma./ Questo è il solo difetto in cui cadeo [sic]/ Quel grande Eroe". M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., Atto II, 4.

⁹⁴ Nella tragedia di Voltaire "le héros est devenu l'intermédiaire de Dieu, et le témoin de Son règne. En l'absence de ce Dieu, lointain et inaccessible, conçu à l'image d'un père bienveillant, certains de ses « enfants » se conduisent bien ou mal, arrivant parfois à faire triompher la vertu ou à provoquer des catastrophes. La fonction du héros voltairien est de rétablir la foi des spectateurs dans les lois immuables qu'il a établies". N. Scippa, *La loi du père et les droits du coeur*, cit., p. 55.

Il medesimo ed irriducibile contrasto tra bene e male viene rappresentato da Voltaire nella stessa *pièce* anche tramite le sofferenze interiori del protagonista della tragedia, Bruto, il quale, dopo aver ordito la congiura, scopre di essere il figlio di Cesare. A seguito di tale rivelazione, nel cuore del protagonista i dolci sentimenti dell'affetto filiale nei confronti del padre ritrovato si contrapporranno con angoscia all'odio feroce contro il tiranno.

Bruto respingerà, infatti, l'eredità del trono offertagli da Cesare⁹⁵, invitando, anzi, il dittatore a sciogliere la patria "da' suoi ceppi" e a "rinunzia[re] al regno" per la sua stessa incolumità⁹⁶. L'eroe, preoccupato per la sorte del padre, lo informerà anche delle segrete trame politiche e dell'imminente colpo di stato⁹⁷.

Il tiranno rifiuterà, tuttavia, ogni genere di mediazione con la fazione repubblicana⁹⁸. Di fronte alla ferrea volontà del padre, Bruto rinnoverà, allora, l'impegno con i congiurati e porterà a termine, assistito dagli altri senatori, un patricidio in nome della libertà⁹⁹. Il "turbamento", "l'interno mormorio" degli affetti familiari, che per un vano "pregiudizio" sono ritenuti dal "volgo" una conseguenza dell'ordine della natura, non deve corrompere, infatti, secondo Voltaire, il valore universale dell'"amor della patria" e non scioglie l'essere umano dal "dovere" e dai pregressi "giuramenti"¹⁰⁰. La volontà del singolo individuo, influenzata dall'"amor proprio" e dai "sentimenti", non può, infatti, costituire il fondamento di un sistema della morale, la quale consiste, invece, nell'insieme delle norme appartenenti ad un "ordine" cosmologico "superiore" rispetto a quello umano e terreno¹⁰¹.

Come l'illuminista francese sintetizzerà nel *Dizionario filosofico* del 1764, la "morale" è costituita, infatti, da un insieme di norme oggettive e reali quanto quelle geometriche¹⁰². L'individuo virtuoso deve educare ed orientare la propria

⁹⁵ "tu temi dunque/ D'esser mio figlio? questo sacro nome/ T'è oggetto di terror? temi ch'io t'ami?/ Temi ch'io voglia della mia grandezza/ Chiamarti a parte? il nascer del mio sangue/ È per te una sventura? ah quell'istesso/ Scettro dell'universo, quella stessa/ Tanto sgridata autorità sovrana,/ Quel Cesare che abborri, la volea/ Solo per te, volea divider teco/ E con Ottavio il glorioso prezzo/ Di tante guerre, e il titolo regale". M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., Atto II, 4.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Ivi, Atto III, 4.

⁹⁸ "L'universo/ Si può cangiar, ma Cesare non mai". *Ibidem*.

⁹⁹ Come afferma, infatti, Bruto: "[...] credi adunque/ Tanto la mia virtù debole, e vile/ Che avesse bilanciato un sol momento/ Fra la patria, ed un empio?" Ivi, Atto III, 2.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Voltaire, *Dizionario filosofico*, Garzanti, Milano, 2017, p. 51.

¹⁰² "Non c'è una morale [...] come non c'è che una geometria [...] La morale non sta nella superstizione, non sta nelle cerimonie, non ha nulla in comune con i dogmi. Non si ripeterà mai abbastanza che tutti i dogmi sono diversi, mentre la morale è la medesima in tutti gli uomini che

azione secondo le prescrizioni di tali leggi universali, reprimendo i moti della coscienza e le spinte passionali che violano i limiti imposti dalla norma. Tra la legge morale e l'amor proprio si genera, dunque, come nel caso di Bruto, un intenso conflitto, che si risolverà esclusivamente nel trionfo eroico di un termine sull'altro¹⁰³. Solamente una personalità fuori dall'ordinario, quella, appunto, dell'eroe, può, infatti, gettare "ombra su sé stess[a]"¹⁰⁴, sacrificando la spontaneità della sua individualità per adeguare il proprio comportamento ai modelli estranei e predeterminati della legge morale universale¹⁰⁵.

In virtù della loro eccezionalità, gli individui eroici formano una superiore cerchia elitaria, che si riconosce unitariamente in determinati ed indiscutibili valori. All'interno di tale comunità non viene, di conseguenza, lasciato alcuno spazio alla libera autodeterminazione dei singoli membri. I *philosophes*, lungi dal potere autonomamente orientare la propria attività, devono, al contrario, imitare la morale eroica ed adeguarsi, quindi, all'insieme delle norme legittimate dall'opinione dell'intero gruppo.

Nella *pièce* in questione, gli eroi illuminati, ovvero i congiurati, una volta compiuto il tirannicidio, annunciano, tra le acclamazioni della piazza, la morte di Cesare ed il ritorno dei valori repubblicani romani¹⁰⁶. Il servo di Cesare, Antonio, approfittando della temporanea assenza del rappresentante dei senatori, entra, tuttavia, in scena per arringare il popolo, con l'intenzione di arrestare il processo di restaurazione della repubblica. Dopo un lungo discorso d'accusa contro i congiurati, che raggiunge l'apice patetico con l'improvvisa comparsa del cadavere di Cesare, Antonio riesce, infine, a guadagnare la benevolenza della

fanno uso della ragione. La morale viene dunque da Dio, come la luce. Le nostre superstizioni non sono che tenebre". Ivi, pp. 280-81.

¹⁰³ Sul contrasto tra vizio e virtù si veda sempre ivi, pp. 366 e ss. Il manicheismo voltairiano è, infatti, insanabile: "C'est ce qu'il [Voltaire] illustre dans ses tragédies en nous faisant voir que la nature trahie ou corrompue impose toujours sa vengeance, et à l'inverse, sa récompense lorsqu'elle est reconnue ou respectée. Le Dieu vengeur poursuit le crime – dont l'existence reste quand même inexplicquée – et le Dieu rémunérateur récompense le bien. Entre les deux, le héros voltairien ne peut pas déroger à la bonté sans se dénaturer, et donc tomber dans la catégorie des méchants, qui sont des anti-héros, ni rester bon sans cesser d'être tragique". N. Sclippa, *La loi du père et les droits du coeur*, cit., pp. 54-55.

¹⁰⁴ J. Starobinski, "Su Corneille", in *L'occhio vivente. Studi su Corneille, Racine, Rousseau, Stendhal, Freud*, Einaudi, Torino, 1975, pp. 38-43.

¹⁰⁵ Per un approfondimento sul concetto di morale universale eroica e sul processo di demolizione dell'ideale trascendentale per la riscoperta dell'individuo concreto vedi P. Themelly, *Dall'ingratitude alla riconoscenza. Responsabilità morale e impegno civile nel teatro di Antonio Simone Sografi in età rivoluzionaria e napoleonica (1789-1813)*, cit., pp. 93-106.

¹⁰⁶ "Cesare fu un Tiranno/ Pera la sua memoria". M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., Atto III, 7.

“volubil turba”, ottenendo la condanna pubblica contro gli autori della congiura¹⁰⁷.

A differenza di Cesare che, accecato dalla sua grandezza, compie il male inconsapevolmente, convinto, anzi, di star perseguendo il bene, Antonio, più subdolo e malvagio, sembra essere a conoscenza delle norme universali della virtù, ci si adegua, anzi, formalmente ed esternamente, ma non ne riconosce la validità¹⁰⁸. Per questo suo carattere ambiguo, Antonio si presta meglio, dunque, ad ingannare il prossimo e riesce, infatti, a far leva sulla confusione e sull'incostanza del popolo, lo ciruisce con parole formalmente virtuose, mentre mira, intanto, a soggiogarlo¹⁰⁹. La conclusione della *Mort de César* solleva, infine, nuove riflessioni sul rapporto tra sapienza e bontà, tra pregiudizio e vizio, e, infine, la questione politica della relazione tra “persone illuminate” e uomini “volgar[i]”, che verrà più accuratamente affrontata da Voltaire ne *Le fanatisme ou Mahomet le Prophète*.

La bramosia di potere, l'arte dell'inganno e la punizione metafisica. La storia di Maometto

Il *Maometto* fu rappresentato per la prima volta nel 1739, ma pubblicato, con l'autorizzazione di Voltaire, solamente nel 1742¹¹⁰. In quest'opera il filosofo francese indagò nuovi aspetti del conflitto tra bene e male, considerandolo dal punto di vista di un uomo consapevolmente e spietatamente malvagio, ovvero Maometto. Nonostante il richiamo ad un individuo e a delle vicende storiche, il personaggio è, tuttavia, solo un'invenzione della fantasia di Voltaire¹¹¹.

¹⁰⁷ “Bruto, il capo/ Degli assassini suoi, Bruto, quell'empio/ Quel barbaro [Bruto]... quel mostro ... era suo figlio. [...] Roma è l'erede sua, son beni vostri/ I suoi tesori, Cesare ha voluto/ Giovarvi ancor dopo la morte, voi/ Soli egli amava, per voi soli adesso/ Iva nell' Asia, iva a versar per voi/ I suoi sudori, il sangue suo: Romani,/ Egli dicea, Popolo Re, ch'io servo,/ Regni, e comandi Cesare sul mondo,/ E su Cesare Roma: Bruto e Cassio/ Avrien fatto altrettanto?” Ivi, Atto III, 8.

¹⁰⁸ Cesare ritiene, infatti, di star agendo per il bene dell'Urbe: “Roma chiede un sovrano: te ne avvedrai/ Fors'anche un dì con danno tuo: tu vedi/ I nostri cittadin fatti potenti/ Vieppiù che Re: si cangiano i costumi/ Bruto, convien cangiar le leggi: il pregio/ Di libertà tanto pomposo e grande, / A' nostri giorni è divenuto il dritto/ Di nuocersi l'un l'altro. Roma un tempo/ Distrusse tutto, ed or strugge se stessa: [sic]/ Quel vasto formidabile colosso/ Che col suo peso l'universo oppresse, / Opprimendol si scosse, or fin dal fondo/ Vacilla, e già rovina, e sol domanda/ Contro il suo precipizio il braccio mio”. Ivi, Atto III, 4.

¹⁰⁹ Come ammetterà lo stesso Antonio: “Non si lasci, amico,/ Estinguer questo foco o raffreddarsi;/ Precipitiam questa volubil turba,/ Strasciniamla [sic] alla guerra, e senza indugio/ Destramente di Cesare rendiamci [sic]/ E vindici ad un tempo, e successori”. Ivi, Atto III, 8.

¹¹⁰ C. Todd, *Introduction*, in *The complete works of Voltaire*, vol. 20B, The Voltaire foundation, Taylor institution, Oxford, 2002, pp. 17-18, 32-33.

¹¹¹ “In *Mahomet*, therefore, the real Mohammed is misrepresented from the start. Not only is he transformed into a hypocritical, love-sick, ambitious and bloodthirsty villain, but he is also seen

L'antieroe è un sagace miscredente che, simulando abilmente attitudini profetiche, intende acquistare il sostegno della popolazione attraverso l'inganno e conquistare, così, il dominio della Mecca¹¹². All'ascesa del controverso impostore si oppone Zopiro, governatore della città araba, saggio principe virtuoso, che regna affiancato da un senato di pari¹¹³. Costruendo una fitta trama di segreti e menzogne, Maometto riuscirà, tuttavia, ad abbattere l'intera stirpe regnante. Convincerà, in primo luogo, Seid, figlio di Zopiro, ma cresciuto con la sorella Palmira nella corte maomettana e quindi ignaro delle sue origini, a pugnalare in segreto il padre. Avvelenerà, inoltre, lo stesso Seid, il quale, dopo aver scoperto l'inganno, non potrà portare a termine la propria vendetta contro il profeta. Il "basso popolo"¹¹⁴, vittima del pregiudizio e del fanatismo, vedrà, infine, nella vittoria di Maometto l'azione della divina provvidenza ed innalzerà il profeta tra gli onori politici e la riverenza religiosa alla dignità regale.

L'inganno, pur se inefficace contro la virtuosa *élite* guidata da Zopiro, è in grado, infatti, di incantare gli ingenui abitanti della Mecca, che divengono dei complici inconsapevoli del vizioso antieroe. Sebbene secondo Voltaire la ragione naturale permetta a tutti, in potenza, di comprendere le leggi dell'universo, solo le "menti illuminate", i "saggi", hanno, infatti, un immediato accesso alla conoscenza della verità e della giustizia. Gli altri "uomini", i "molti", in particolare se appartengono al "volgo"¹¹⁵, perdono, invece, a causa "di qualche pregiudizio", anche le facoltà più elementari della loro "ragione", finendo per ingannarsi "grossolanamente" perfino sulle questioni più semplici, che l'ordinario "senso comune" basta a risolvere¹¹⁶.

Si produce, dunque, all'interno della società teorizzata dal filosofo francese la medesima scissione tra bene e male che riposa nell'anima di ogni individuo,

as the lowest of the low, with an exaggerated view of his former poverty". Ivi, p. 12; "The scant respect for historical truth is compounded by a certain amount of invention". Ivi, p. 15.

¹¹² Maometto è il tiranno consapevole di sé. Ritiene di possedere una superiore qualità antropologica e di avere il "dritto/ Che una mente sublime, e vasta, e forte/ Ha sul debole volgo de' mortal". M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., Atto II, 5.

¹¹³ "io vado, se il Senato/M'ascolta e mi seconda; a liberare/Da un, perfido tiran la patria e'l mondo". Ivi, Atto I, 4.

¹¹⁴ Il popolo, proprio per la distinzione voltairiana tra persone razionali e uomini volgari, viene descritto attraverso epiteti negativi, come "basso", "vile", "incostante", "volubile". A titolo d'esempio: ivi, pp. 122 e ss. Il disprezzo per la società risuona, inoltre, in primo luogo nell'amarezza di Zopiro, incapace di fare della sua città un baluardo della virtù, in secondo luogo nelle parole di Maometto, cosciente di poter approfittare dei pregiudizi della popolazione della Mecca: "Sì, Zopiro;/ Io conosco il tuo popolo, bisogna/ Pascarlo con errori: o vero, o falso/ Necessario e 'l mio culto". Ivi, Atto II, 5.

¹¹⁵ Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., p. 56.

¹¹⁶ Ivi, p. 338.

una spaccatura netta, che divide gli eccellenti, gli uomini eroici, che si riconoscono nei medesimi riti quotidiani e nelle stesse predisposizioni virtuose, dal popolo “volgare”, incapace di emanciparsi dall’oscurità dei pregiudizi e di comprendere e applicare le prescrizioni delle leggi naturali del bene¹¹⁷. Come nell’individuo la legge morale doveva, tuttavia, trionfare sulle passioni particolari, così nella società la verità e la legge della virtù devono imporsi sui costumi viziosi e sul pregiudizio del popolo¹¹⁸. Per conseguire questo risultato, gli individui eccellenti, che non conoscono passioni “particolari” e parlano solo in nome “della ragione” e dell’“interesse pubblico”, devono assumersi la responsabilità di illuminare la società, offrendo così alla monarchia assoluta un fondamentale servizio, “en détruisant la superstition, qui est toujours l’ennemie des princes”¹¹⁹.

¹¹⁷ Per la netta distinzione che Voltaire pone tra gli uomini, distinguendo i filosofi dai volgari, è eloquente un paragrafo che troviamo nella prefazione al *Dizionario filosofico*: “Soltanto da persone illuminate può essere letto questo libro: l’uomo volgare non è fatto per simili conoscenze; la filosofia non sarà mai suo retaggio”. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., p. 4. La tragedia di Zopiro è causata proprio dal pregiudizio e dall’ignoranza del popolo. Quest’ultimo, accecato dagli inganni che Maometto vende come prodigi, non si lascia più guidare dal saggio governante, ma si abbandona al culto fanatico del profeta: “Io conosco il tuo popolo, bisogna/ Pascerlo con errori: o vero, o falso/ Necessario e ‘l mio culto: a che finora/ Ti giovarò [sic] i tuoi Dei? che pro n’ hai tratto?/ Che allori, dî, crescer vedesti al piede/ De’ loro altari?” M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., Atto II, 5.

¹¹⁸ “Gli uomini sono ben di rado in grado di governarsi da soli”, e lo Stato migliore in cui vivere è solo “Quello nel quale si obbedisce solo alle leggi”. Certo queste leggi sono accessibili solo al filosofo, rimangono oscure al volgo. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., pp. 345, 347.

¹¹⁹ Secondo F. Diaz, Voltaire elabora tra il 1750 e il 1752 una teoria politica che definisce il ruolo dei *philosophes*, gli illuministi, all’interno dello Stato: “I Filosofi devono rivendicare la loro posizione di *élite* dirigente nel processo di liberazione della vita sociale dalle ingiustizie e dalle superstizioni, verso forme di governo più razionali, più vantaggiose per il benessere di tutti i cittadini”. F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Einaudi, Torino, 1962, pp. 89-90; se Diaz opta per un’interpretazione repubblicana-oligarchica del pensiero politico del filosofo francese, P. Alatri ha, invece, ravvisato nell’opinione di Voltaire dei medesimi anni un modello politico più vicino a quello della monarchia assoluta, illuminata dalla ragione: “poiché egli si teneva così saldamente con i piedi per terra, nella situazione istituzionale e politica della Francia del suo tempo, non pensò mai di adottare, non dico le idee repubblicane, ma neppure progetti di costituzionalismo all’inglese, e si batté invece perché, tra le forze operanti che si confrontavano in Francia – la monarchia, l’aristocrazia e i parlamenti-, fosse la prima a prevalere, considerandola la sola in grado di imporre quelle riforme che avrebbero dato al paese istituzioni e prassi politica più giuste e più libere. Quindi, non soltanto monarchia, ma monarchia assoluta, e al tempo stesso illuminata: quell’assolutismo illuminato che, fatte poche eccezioni, costituì l’ideale politico dei *philosophes*”. P. Alatri, Introduzione a Voltaire, Laterza, Roma-Bari, 1989, pp. 49-50; Voltaire, *Oeuvres complètes de Voltaire*, t. V, Chez Furne, Libraire-éditeur, Paris, 1836, p. 548; Voltaire, *Oeuvres complètes de Voltaire*, Tomo XXIX, Armand-Aubrée, éditeur, Paris, 1829, p. 23.

Nella tragedia, le forze politiche del bene, incarnate nella corte di Zopiro, vengono, tuttavia, abbattute dalla controparte dell'ignoranza e del vizio, che avrebbero dovuto, invece, controllare ed addomesticare. La *pièce* non intende, però, siglare pessimisticamente l'inapplicabilità del sistema etico-politico teorizzato, come dimostrano gli svolgimenti successivi.

Nell'ultimo atto Palmira, dopo aver assistito alla morte del padre e del fratello, constatata l'inesorabile caduta della dinastia, si toglie la vita¹²⁰. Maometto, che coltivava nel cuore un segreto amore nei confronti della figlia di Zopiro, assistendo disperato ed impotente al suicidio dell'amata, sospinto dalla sofferenza dovuta all'irrimediabile perdita, si ritrova ad analizzare criticamente le sue azioni ed i propri successi. Il profeta, disgustato dalla fitta rete di menzogne su cui si fonda il suo potere politico, vergognandosi per aver abbandonato la strada della virtù, comprendendo l'orrore della sua spietatezza, condanna, infatti, nell'ultima battuta della tragedia, sé stesso e la propria infelicità¹²¹.

All'interno della narrazione filosofica di Voltaire, la tristezza, che sembra sorgere spontaneamente nell'animo di Maometto, viene, in realtà, causata dall'azione punitiva delle leggi universali della morale. L'insieme delle prescrizioni della virtù descrivono, infatti, i limiti dell'agire all'interno dei quali ogni essere umano può e deve esprimere l'autenticità della sua essenza. Le condotte viziose, che non rispettano, dunque, le direttive dell'etica trascendentale, allontanano l'uomo dalla sua stessa natura, generando sentimenti di infelicità, inadeguatezza e senso di colpa. Nessuna azione o pensiero può, dunque, delegittimare e mettere in discussione la validità di tali norme, che esercitano eternamente la loro giurisdizione sul mondo. Questa tematica verrà approfondita ulteriormente da Voltaire nella *Semiramide*.

Semiramide ed il "terribile" tribunale della morale

La *Sémiramis* esordì in teatro nel 1748 e fu pubblicata nel 1749 con il sopracitato discorso sulla tragedia dedicato al Querini¹²². Cesarotti diede alle stampe la traduzione solo nel 1771 senza prefazione né apparato critico e l'opera rimanda, perciò, per i risvolti teorici, ai *Ragionamenti* della raccolta del 1762. Come

¹²⁰ M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., Atto IV, 4.

¹²¹ "io ben potei/I mortali ingannar, ma non me stesso. /Padre, figli infelici, al furor mio/ Sacrificati, vendicate il mondo/ Voi stessi, e'l Ciel; toglietemi una vita/ Colma d'orror, strappatemi dal petto/ Quello perfido cor, questo cor nato /Sol per odiar, che nell'amore istesso/ È barbaro ed atroce, e tu cancella/ La rimembranza della mia vergogna,/ Nascondi almen la debolezza mia,/ Conserva ancora la mia gloria: io deggio/ Regger qual Nume il prevenuto mondo:/ Distrutto è'l regno mio, se l' uom si scopre". Ivi, Atto V, 4.

¹²² R. Niklaus, *Introduction*, cit., pp. 39-48.

accennato più sopra, il patriarca dei Lumi intende rappresentare allegoricamente in questa tragedia le modalità attraverso le quali le leggi universali della morale esercitano il loro influsso sulla dimensione dell'esistenza terrena. Per realizzare una *performance* materiale e percepibile di tale problema metafisico, nel *plot* della tragedia Voltaire intreccia le vicende umane con l'intervento concreto della divinità.

Semiramide, l'eroina di questa *pièce*, ha conquistato il trono del regno di Persia dopo aver avvelenato il marito, il Re Nino. Gli onori e la gloria di quindici anni di governo non sono bastati, tuttavia, per compensare il rimorso e le sofferenze interiori patite dalla regina per il tradimento ed il delitto compiuto. Senza rassegnarsi ai dolori della sua anima, la protagonista continua, comunque, a ricercare il perdono degli dei¹²³, i quali intervengono, infine, attivamente, favorendo il ritorno nella corte persiana di Ninia, figlio di Semiramide e Nino¹²⁴, salvato ancora in fasce dalle trame del palazzo e cresciuto con il falso nome di Arsace nella periferia del regno¹²⁵. Dopo essere stato informato dei tragici avvenimenti del passato, Ninia si rifiuta di compiere, tuttavia, il compito profetizzatogli dal fantasma del padre¹²⁶, ovvero quello di colpire a morte Semiramide per il suo tradimento. Gli affetti familiari prevalgono ed il figlio, dopo aver ascoltato le parole di pentimento della madre, decide, infatti, di perdonarla¹²⁷.

¹²³ "A' suoi dolori in preda/ Semiramide sparge in questi luoghi/ La tristezza che a lei divora il core./ L'orror che la spaventa è penetrato/ In tutti i spirti: or di lugubri strida/ L'aria ferisce, ed or cupa, abbattuta,/ Sbigottita, perduta, fuggir sembra/ Di qualche Dio vendicator lo sdegno,/ Che la persegue: ella si prostra a terra/ Tra questi luoghi tenebrosi e sacri/ Alla notte, al silenzio, ed alla morte./ Soggiorno ove giammai alcun mortale Di discender non osa, ove si serba/ il cenere di Nino: ella s'avvanza/ A passo lento, impallidita il volto,/ Tremante, ansante, e si percote il petto/ Dal suo pianto inondato; infra gli orrori/ D'un silenzio feroce alternamente/ Ora i nomi di figlio, ed or di sposo/ L'escon di bocca; implora i Numi, e i Numi/ Con lei sdegnati hanno interrotto il corso/ Di sue prosperità". *La Semiramide del signor di Voltaire trasportata in versi Italiani dal sig. abate Melchiorre Cesarotti*, cit., Atto I, 1.

¹²⁴ Ivi, Atto IV, 2.

¹²⁵ Ivi, Atto II, 7.

¹²⁶ Ivi, Atto III, 6; "Sì, così t'impone/ L'ombra stessa di lui [Nino], con questo sacro/ Apparecchio là dentro aspetta il sangue/ Che da te dee versarsi ai piedi suoi./ Non pensar che a ferire, a vendicarlo,/ A placar il suo sdegno ivi disposta/ La vittima [Semiramide] sarà, questo ti basti". Ivi, Atto IV, 2.

¹²⁷ La Regina aveva pregato il figlio di colpirla a morte, per vendicare il regicidio. Ninia aveva, tuttavia, risposto amorevolmente: "Ah sorgi, io son tuo figlio, ogni tua colpa/ Non può mai far, che tu debba prostrarti/ A piedi miei, ti racconsola, o madre,/ Ninia t'implora, ei t'ama, egli ti giura/ La fé più viva ed il più puro affetto./ Sarà un novello suddito più caro/ E più sommesso, è già placato il cielo,/ Poichè [sic] ti rende un figlio: lascia solo/ L'infame Assur in preda alla vendetta/ Del Dio che ti perdona". Ivi, Atto IV, 4.

Semiramide e Ninia si recano, allora, all'interno della tomba del Re, dove si nasconde Assur, servo infedele della Regina, che aveva approfittato della confusione per ordire un colpo di Stato. Nell'oscurità del labirinto sotterraneo, il fantasma di Nino guida il figlio verso il presunto nemico e sprona il principe a colpire. Una volta fuoriuscito dall'oscurità del sepolcro, Ninia scopre, tuttavia, che Assur è stato catturato e che, all'ingresso della tomba, giace, in fin di vita, proprio Semiramide¹²⁸. Dato che la volontà dei singoli individui deve piegarsi alla giustizia depositata nelle leggi universali, il fantasma del padre trasforma, dunque, Ninia in un inconsapevole strumento dell'"alta giustizia" sovrumana, forzando con l'inganno il principe recalcitrante a collaborare con la divinità per ristabilire l'"eterna" legittimità della legge¹²⁹.

Voltaire, nella sua attività di polemista ironico e di indagatore acuto, centrata in maniera particolare sulla critica del fanatismo e delle tradizioni culturali, non intendeva, d'altronde, promuovere una concezione laica, o atea, della vita. La polemica antireligiosa voleva mettere in risalto, al contrario, una visione platonica, un culto del "Dio dei filosofi", spirito sovrano e razionale, creatore ed ordinatore dell'universo secondo leggi perfette ed armoniche¹³⁰.

L'Essere Supremo si manifesta chiaramente, infatti, nel complesso ordine di cause ed effetti dal quale dipenderebbe il funzionamento della natura, intesa quindi come un sistema chiuso e ritmico, simile al meccanismo di un

¹²⁸ Ivi, Atto V, 8.

¹²⁹ "va', nei cupi orrori/ Che ti turbano, il Ciel che t'ha parlato/ Esso ti guiderà: non riguardarti/ Come un uomo commun, sacro custode/ Degli eterni decreti, impresso in fronte/ Coll'impronte dei Dei, diviso in tutto/ Dal resto de' mortali, avanza e passa/ Per la notte che copre il tuo destino./ Cieco mortale, debole strumento/ Del Dio de' padri tuoi, tu non hai dritto/ D'interrogare i tuoi sovrani; tolto/ Alla morte da lor, Ninia infelice,/ Non mormorar, col cor prostrato a terra/ Rendi grazie, obbedisci, adora, e taci". Ivi, Atto IV, 2. La tragedia si conclude proprio con questo monito, pronunciato dal sommo sacerdote di corte: "Ella [Semiramide] spirò, la luce è tolta/ Agli occhi suoi; popolo, prenci, andate/ Soccorrete il Re vostro; abbiate cura/ Del viver suo. Da sì tremendo esempio/ Ciascuno apprenda, che i delitti occulti/ Hanno gli Dei per testimonj. Quanto/ Più grande è 'l reo, tanto è maggior la pena./ Re, tremate sul trono, e paventate/ L'alta giustizia e la vendetta eterna". Ivi, Atto V, 9.

¹³⁰ "È in nome dell'Essere celeste supremo che egli prende in giro la 'superstizione', in effetti tutte le forme positive della religione [...] Questo Dio voltairiano si definisce come il 'Dio dei filosofi' rinnovato dalla teologia newtoniana, questo antico Dio stoico, spirito puro e sovrano, ma lontanissimo e assai freddo". R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, Librairie Nizet, Paris, 1974, pp. 219-20; "Se Dio si manifesta all'uomo, non è affatto attraverso la rivelazione né attraverso gli oracoli. Egli è una voce interiore. La sua esistenza è attestata dalla legge morale universale". E. Cocco, *Voltaire tra ottimismo e pessimismo*, in *Il sommo male*, Rapallo, il ramo, Rapallo, 2004, p. 21; "Tutte le lingue sono uguali agli orecchi di Dio". Una frase che sintetizza il rapporto tra la dimensione umana, caratterizzata dal pregiudizio e dal dubbio, e quella dell'Essere Supremo, unica dimensione veritativa, che raccoglie e comprende al suo interno ogni ente particolare. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., pp. 151 e ss.

“orologio”¹³¹. Come verseggia Voltaire nel *Poème sur la loi naturelle*¹³², stampato nel 1756, ma scritto già intorno al 1751-52, l’ordine naturale è, infatti, “l’apostolo del culto eterno”, la prova innegabile in grado di convincere il “buon senso” dell’esistenza di Dio, non tramite la fede, ma attraverso una chiara ed immediata evidenza intellettuale della ragione¹³³.

Oltre che nell’ordine dell’“universo”, l’azione dell’intelligenza divina si manifesta anche nel fenomeno della morale, le di cui massime, poste da Dio come un “sigillo” sulla “fronte” di tutti i mortali, appaiono uniformi in ogni società umana, a prescindere dal “luogo” e dai “tempi”¹³⁴. “La virtù” che l’uomo deve imitare viene forgiata, dunque, dal “cielo”. Pur se è concesso all’individuo mortale di oltraggiarla, ricoprendola “d’impostura e d’errore” o preferendo il vizio, non è possibile, allora, “sfigurar[ne]” la superiore legittimità. Contro chi viola le prescrizioni universali si dispiega, infatti, l’azione di tale “terribile” “legge” morale, che colpisce il peccatore con l’adeguata punizione del doloroso “rimorso”¹³⁵

Un discepolo non allineato, il primato della tradizione sulla razionalità

Cesarotti ritrova nel pensiero di Voltaire un’ordinata struttura metafisica in grado di fornire una spiegazione filosofica ai fenomeni della morale e del gusto. Il nostro autore, aderendo con convinzione a tale concezione, si appropriò dei concetti fondamentali elaborati dal filosofo francese e, ricalcandoli, formulò i commenti redatti per le due opere teatrali pubblicate nel 1762.

¹³¹ Per Voltaire “il mondo è un tutto ordinato, soggetto a leggi immutabili, che conducono, in modo diretto e necessario, alla conoscenza dell’Essere supremo, il quale ha disposto liberamente ogni cosa”. E. Cocco, *Voltaire tra ottimismo e pessimismo*, cit., p. 35; “Quando vedo un orologio la cui lancetta segna le ore, ne concludo che un essere intelligente ha congegnato gli ingranaggi di quella macchina affinché la lancetta segni le ore”. Voltaire, *Trattato di metafisica*, in *Voltaire, Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Laterza, Bari, 1962, p. 135.

¹³² Voltaire, *Poème sur la loi naturelle*, trad. it. *Poema sulla legge naturale*, in *Il sommo male*, cit.

¹³³ “Che cos’è la fede? È il credere in ciò che appare evidente? No: per me è evidente che esiste un Essere necessario, eterno, supremo, intelligente; ma questa non è fede, è ragione. Non ho nessun merito nel pensare che questo Essere eterno, infinito, che è la virtù, la bontà stessa, voglia che io sia buono e virtuoso. La fede consiste” al contrario “nel credere non a ciò che sembra vero, ma a ciò che sembra falso al nostro intelletto”. *Dizionario filosofico*, cit., p. 171. Si veda anche: ivi, p. 353.

¹³⁴ Voltaire arricchisce le teorie teologiche dello Shaftesbury e Newton, basate sulla prova fisico-teologica di Dio, per la quale l’ordine del cosmo viene considerato una prova dell’esistenza dell’Essere Supremo, con la prova morale. Il Dio voltairiano si rivela, infatti, anche nella legge etica depositata nel cuore di ogni uomo. E. Cocco, *Voltaire tra ottimismo e pessimismo*, cit., pp. 20-21; R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, cit., p. 283.

¹³⁵ Voltaire, *Poema sulla legge naturale*, cit., pp. 59-61.

Per il letterato patavino “la natura” e “la società” sono, infatti, eternamente ordinate da leggi universali di matrice divina¹³⁶. Per conformarsi al comando di queste norme, rispettando, in tal modo, l’autenticità della propria essenza, l’essere umano virtuoso deve spogliarsi eroicamente delle sue passioni materiali ed egoistico-autoconservative¹³⁷. Gli uomini eccellenti che riescono a compiere questo difficile processo di purificazione interiore costituiscono la saggia *élite*, animata dall’“entusiasmo di libertà” e dallo “spirito di patriotismo [sic]”¹³⁸, che ha il compito di guidare ed educare il “popolo” superstizioso e fanatico¹³⁹. Cesarotti non coglie, tuttavia, gli elementi di natura critica e polemica contro la società e la cultura del suo tempo presenti nella filosofia del filosofo francese.

Nel *Maometto* il letterato patavino non intuirà, infatti, in primo luogo, la portata critica della concezione deista di Voltaire, la quale, pur senza emanciparsi dal bisogno filosofico di un agente morale sovranaturale, si iscrive, in virtù del giudizio negativo espresso contro le religioni positive e storiche, nel processo di lungo periodo che culmina con l’instaurazione di una cultura laica¹⁴⁰. Per il patavino la *pièce* rappresenta, al contrario, un’opera orgogliosamente cristiana, che smaschera le “note” delle “false religioni” e che “squarcia”, in particolare “il velo a quella formidabile impostura” ordita da un “seduttore”, ovvero l’islamismo¹⁴¹. Il fruitore del *Maometto*, osservando l’inganno perpetrato a danno

¹³⁶ I “sacri vincoli, i quali per comando della natura e di Dio stringono insieme la società umana”. M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., p. 90.

¹³⁷ “Il carattere di Bruto è il più interessante degli altri [...] Non si scorge in esso quello spirito che bilancia i motivi, i mezzi, le conseguenze, e dopo molti equilibrij cede all’impulso maggiore [...] Quivi egli è sempre uniforme, risoluto, inflessibile. L’amicizia e i benefizj sono cose troppo piccole e private per bilanciar in esso l’amor della patria, non ci vuol meno che tutta la forza della natura per scuoterlo, ed essa pura finalmente soccombe”. Per Cesarotti anche il primo carattere, meno impulsivo e più calcolatore, che governa le passioni con la ragione, appartiene, tuttavia, al modello della morale eroica: *ivi*, p. 18.

¹³⁸ I congiurati possiedono, infatti, “la fermezza, e l’amor della patria, qualità distribuite fra loro con delicata degradazione, e subordinate a quella di Bruto, in quella guisa, che la fortezza degli Eroi d’Omero, come osserva giudiziosamente il Pope, è distinta in ciascheduno, e subordinata a quella d’Achille”. *Ivi*, p. 15.

¹³⁹ *Ivi*, pp. 92-93. Il giudizio di Cesarotti sul popolo è sempre negativo. Negli strati sociali più bassi il letterato constata solamente la persistenza nel tempo di atteggiamenti irresponsabili e infantili. Il significato della tragedia non sarà mai, infatti, accessibile a tutti, proprio perché “Il popolo più vile incapace di principi, e di comparazioni, troppo rozzo per lasciarsi sedurre dall’illusion d’un’azione ben imitata, non vede vedendo, si sbalordisce in luogo d’ammirare, ride, piange, si distrae, s’interessa nel tempo stesso ugualmente senza soggetto”. *Ivi*, p. 224.

¹⁴⁰ R. Cambi, *Introduzione*, cit., pp. 12-13.

¹⁴¹ “Ella [la tragedia di *Maometto*] squarcia il velo a quella formidabile impostura, che nascondendo il capo nel cielo spazia sopra la terra col ferro e’l fuoco alla mano, e la cangia in un Teatro di straggi [sic]; ella mostra a quali orribili eccessi può lasciarsi indurre uno spirito virtuoso,

della fede, è portato, infatti, secondo il letterato, a rifiutare il culto ipocrita e a riflettere sul “distintivo carattere della vera” religione, dunque sul “Cristianesimo”. Anzi, per Cesarotti, proprio lo spettatore che più è “penetrat[o] dal sacro spirito”, potrà “gustare” a fondo la *pièce*, riconoscendo nei versi francesi un’apologia all’“umanità del Vangelo”¹⁴².

La medesima predisposizione a ricercare nelle opere di Voltaire aspetti di un pensiero cristiano razionale non permise al nostro autore di comprendere la concezione della legge espressa nella *Morte di Cesare*. Il carattere di Bruto simbolizza, infatti, l’idea di giustizia assoluta, valida universalmente, in particolar modo contro i soprusi dei privilegi e delle prerogative nobiliari. Il letterato, nel tentativo di rileggere il parricidio di Bruto secondo i precetti morali del “Cristianesimo depurato”, sprofonda, invece, in una complessa riflessione di casistica etica ed elenca i vari argomenti che vietano un tale abominevole atto¹⁴³. Ricolloca, infine, il gesto di Bruto nell’orizzonte mentale del “fanatismo di libertà”, ancora non illuminato dalla verità della religione cristiana¹⁴⁴. Il nostro autore non intende, d’altronde, abbandonare il terreno della cultura tradizionale, la quale, se può essere, appunto, riformata in chiave razionale, deve essere tutelata, allo stesso tempo, dall’arroganza dell’intelletto. Contrariamente rispetto a quanto sostenuto da Voltaire, Cesarotti ritiene, infatti, impossibile e presuntuosa la volontà di fondare il sistema della verità sulla sola “ragione” non “avvalorata dalla grazia celeste”¹⁴⁵.

ma debole, da un seduttore che s’abusi empicamente della divinità per sciogliere quei sacri vincoli, i quali per comando della natura e di Dio stringono insieme la società umana; ella finalmente mettendo in vista le note delle false religioni addita indirettamente il distintivo carattere della vera”. M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., p. 90.

¹⁴² “ella sarà gustata specialmente da quelli che sono più penetrati dal santo spirito del Cristianesimo, poichè [sic] confrontando la violenza e l’impostura del Maomettismo colla mansuetudine e l’umanità del Vangelo, avrà occasione di render maggiori grazie a Dio che ci abbia comandato di adorar una legge così amabile per se stessa [sic], e che porta così altamente scolpita l’impronta della divinità”. Ivi, p. 91.

¹⁴³ La riflessione è alquanto lunga e farraginoso. Cesarotti ammette la possibilità di sacrificare e tradire il figlio in nome della patria, come aveva fatto Lucio Bruto, ma vieta di tenere lo stesso comportamento se la persona da sacrificare è il padre. Questo perché l’amore del padre nei confronti dei figli non è un dovere impostoci dalla legge morale, bensì un’inclinazione del nostro cuore. Al contrario l’amore dei figli è un obbligo al quale bisogna obbedire, a prescindere dall’affetto. “L’amor paterno è una conseguenza dell’amor di noi stessi; più che una obbligazione”, “l’affetto filiale non è una tenerezza, è un dovere superiore ad ogni altro”. *Opere dell’abate Melchior Cesarotti padovano*, Vol. XXXIII, cit., pp. 318-22.

¹⁴⁴ Ivi, p. 321.

¹⁴⁵ Secondo Cesarotti, per comprendere l’istruzione morale della tragedia di Voltaire lo spettatore deve essere “rischiarato dalla più pura e più viva luce della ragione” ma, “sopra tutto”, deve

La lezione aristotelica e la felicità dei virtuosi

Se il fine della tragedia può essere ricondotto all'istruzione morale del suo contenuto, è ancora poco chiaro come uno spettacolo fondamentalmente doloroso, che tematizza sentimenti e vicende strazianti ed orribili, possa provocare non solo interesse, ma "diletto" e "piacere". Questo tema psicologico verrà affrontato nel capitolo più ampio della raccolta del 1762, ovvero nel *Ragionamento sopra il diletto della tragedia*¹⁴⁶. In quest'ultimo scritto il nostro autore, pur costellando la sua argomentazione con numerose citazioni erudite e rimandi bibliografici, si confronterà, principalmente, con il testo classico dell'arte imitativa, ovvero la *Poetica* di Aristotele, della quale Cesarotti possedeva la traduzione commentata in francese da André Dacier, pubblicata nel 1692¹⁴⁷.

A parere del filosofo greco, la tragedia produce negli spettatori l'effetto felice della catarsi, ovvero della purificazione delle passioni, svolgendo un ruolo altamente educativo all'interno della comunità politica. Lo spettacolo forma, infatti, tanto il carattere quanto la *phronesis*, ovvero l'intelligenza pratica, del buon cittadino, favorendo l'integrazione virtuosa del singolo individuo all'interno della comunità naturale della *polis*¹⁴⁸. Il Dacier, traducendo e commentando questo celebre trattato, non colse lo stretto legame tra virtù individuale e comunità politica del pensiero aristotelico, ma pose comunque l'accento sul valore morale della catarsi psicologica causata dallo spettacolo teatrale. La tragedia, scrive Dacier, è, infatti, "una veritable medecine, qui purge les passions" e che conduce l'uomo, in tal modo, alla felicità terrena, ovvero al rispetto di Dio e delle leggi etiche universali¹⁴⁹.

essere "avvalorato dalla grazia celeste". M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., p. 92.

¹⁴⁶ Ivi, pp. 187-224.

¹⁴⁷ "io cor ora di legger quella [la *Poetica*] di Aristotele tradotta dal Dacier, e poi forse comincerò [sic]". M. Cesarotti, *Opere scelte*, vol. II, a cura di G. Ortolani, Le Monnier, Firenze, 1945-1946, pp. 244-47; P. Ranzini, *Verso la poetica del sublime: l'estetica «tragica» di Melchiorre Cesarotti*, cit., pp. 87-104; André Dacier, *La poétique d'Aristote traduit en François avec des remarques*, chez Claude Barbin, au Palais, sur le second Perron de la sainte Chapelle, Paris, 1692.

¹⁴⁸ "Tragedia dunque è mimesi di un'azione seria e compiuta in sé stessa [...], mediante una serie di casi che suscitano pietà ed orrore, ha per effetto di sollevare e purificare l'animo da siffatte passioni". Aristotele, *Poetica*, 5-6, 1449 b, 20-30, in *Aristotele*, vol. II, Mondadori, Milano, 2008, p. 999. Per il ruolo educativo e politico della catarsi: Enrico Berti, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 231-41; Daniele Guastini, *Prima dell'estetica. Poetica e filosofia nell'antichità*, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 265-83; Mario Vegetti e Francesco Ademollo, *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, Einaudi, Torino, 2016, pp. 219-18.

¹⁴⁹ "la Tragedie [sic] est donc une veritable medecine [sic], qui purge les passions, puisqu'elle apprend à l'ambitieux, à moderer [sic] son ambition, à l'impie, à craindre les Dieux; à l'emporté, à retenir sa colere [sic], & ainsi du reste. Mais c'est une medecine agreable, qui ne fait son effet

Cesarotti aderì a questa interpretazione, che fondeva il concetto di felicità con quello di moralità e che, d'altronde, ben si coniugava con la concezione della tragedia di Voltaire. Il sentimento di piacere e di diletto causato dallo spettacolo tragico si origina, infatti, secondo il nostro autore, nel momento in cui nell'animo dello spettatore matura la consapevolezza di star assistendo ad una rappresentazione "utile", ricca di insegnamenti morali e di istruzioni per condurre una vita serena ed armoniosa. Il letterato, riproponendo alcuni contenuti del trattato aristotelico, elenca, allora, una serie di accortezze che il tragediografo deve adottare per stimolare l'edificazione morale del pubblico, tutte riconducibili al compito principale di ogni artista, quello di informare con chiarezza lo spettatore, mettendo in scena la "malignità della causa" viziosa e l'"atrocità degli effetti" che perseguitano l'uomo dissoluto. Dato che queste "disgrazie atroci" "non sono universali nè [sic] ingiuste, nè inevitabili", l'osservatore ben informato potrà, infine, rallegrarsi dell'istruzione ricevuta e si dedicherà, di conseguenza, alla comprensione e all'accettazione degli onesti principi della "virtù", che garantiscono la felicità¹⁵⁰.

Psicologia cesarottiana del piacere tragico: l'individuo privo di coscienza

Un semplice recupero dell'argomento aristotelico non era, tuttavia, sufficiente per il nostro autore, che voleva comprendere concretamente il meccanismo psicologico del sentimento catartico. L'argomentazione del *Ragionamento* procede, dunque, analizzando le dinamiche interiori che innescano sentimenti dolorosi e piacevoli nello spettatore. La forma artistica del teatro attiva, d'altronde, processi cognitivi singolari ed è, perciò, un ambito privilegiato per uno studio approfondito della psiche. Per il nostro autore, che richiama alla memoria un'osservazione del Gravina, l'arte scenica riesce, infatti, ad irretire il suo fruitore all'interno di un'illusione fantastica, per la quale "si vede e si sente

que par le plaisir". André Dacier, *La poétique d'Aristote traduit en François avec des remarques*, cit., p. 82.

¹⁵⁰ "vedrai molti mali, molte disgrazie atroci; ma non mormorare, non disperarti: sappi che queste non sono universali, nè [sic] ingiuste, nè inevitabili; esse sono tutte o una conseguenza necessaria de' vizj, e delle debolezze umane, o un effetto della giustizia particolar degli Dei. Tu porti in te stesso i germi della tua rovina senza saperlo. Tu non conosci la forza delle passioni; la ragione è imperfetta senza l'esperienza; l'affezione la più ragionevole, l'inclinazione la più indifferente, se non è ben diretta, se si lascia crescere senza freno, può divenir lo strumento della tua perdita, e può condurti ad essere infelice e malvagio. Gli esempj degli altri saranno tua scuola; dall'atrocità degli effetti, conoscerai la malignità della causa. Fatti forza, osserva, e rifletti". M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., pp. 205-06; per la casistica vizio-virtù: *ivi*, pp. 204 e ss.

quel che non è"¹⁵¹. Per definire con maggior precisione gli estremi di tale procedimento psicologico, il letterato si servirà, tuttavia, dei concetti di "pietà" e di "identificazione" elaborati da Rousseau nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini*¹⁵².

Secondo Cesarotti, l'arte teatrale non si limita a presentare agli uditori l'"imitazione" retorica della cosa, ovvero la finzione estetica, stilistica e poetica attraverso la quale un oggetto viene descritto negli altri "generi di Poesia", ma rappresenta, al contrario, "la cosa stessa"¹⁵³. Gli "spettatori", appassionati dalla verosimile evoluzione del dramma, dimenticano, allora, di star osservando un'opera prodotta da un artificio e cadono in un'"illusione" che li trasporta "fuor di [loro] stess[i]" e che genera nel loro animo un'"impressione similissima a quella" che si riceve da un'"azione reale", accompagnata da "sentimenti"

¹⁵¹ Ivi, p. 193; "Io non ardirei d'asserire, come il Gravina ed altri, che la rappresentazione faccia un'illusione completa, e continua all'animo degli spettatori: ma non mi par nemmeno che possa assolutamente stabilirsi, ch'ella non abbia luogo almeno per qualche spazio di tempo. Una meditazione più intensa dell'ordinario, una passione, che accenda la fantasia, ci trasporta per modo fuor di noi stessi, che non si vede chi ci sta intorno, nè [sic] si ascolta quel che si dice; anzi, quel ch'è più, talvolta si vede e si sente quel che non è. Or perchè [sic] non farà lo stesso effetto l'incanto della rappresentazion teatrale, che assedia con tante macchine la fantasia?" Ivi, p. 193. Cesarotti si richiama probabilmente ai seguenti passi dell'opera del Gravina: "Or la poesia con la rappresentazion viva, e con la sembianza, ed efficace similitudine del vero, circonda d'ogn'intorno la fantasia nostra, e tien da lei discoste l'immagini delle cose contrarie, e che confiutano la realtà di quello, che dal poeta s'esprime [...] E perche [sic] i moti dell'animo nostro non corrispondono all'interno delle cose, e non esprimono l'intrinseco esser loro, ma corrispondono all'impressione, che dalle cose si fa dentro la fantasia [...] chi con altri istromenti che le cose reali medesime, desta in noi l'istesse immagini già delle cose reali impresse [...] ecciterà gli affetti simili a quelli che son destati dalle cose vere, siccome avviene nei sogni". V. Gravina, *Della ragione poetica*, presso Francesco Gonzaga, Roma, 1708, p. 9; "Sicchè [sic] la Tragedia, benchè [sic] contenga operazione più breve; è però più perfetta dell'Epica poesia: perchè [sic] imita intieramente l'azione, e la rappresenta appunto come vera, e reale, ascondendo la persona del poeta [...] nella Tragedia il successo comparisce come vero, e presente: onde l'imitazione è più reale, e più viva". V. Gravina, *Della tragedia*, Nella nuova Stamparia, vicino la Parrocchial Chiesa di Santa Maria d'Ogni Bene, per lo Stampatore Nicolò Naso, Napoli, 1715, p. 7.

¹⁵² "la benevolenza e l'amicizia sono, a guardar bene, i prodotti di una pietà costante, rivolta a un oggetto particolare; infatti, desiderare che uno non soffra, che altro è se non desiderare che sia felice? [...] la compassione sarà tanto più energica quanto più l'animale che sta a vedere si identificherà intimamente con l'animale che soffre". J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, cit., pp. 165-66.

¹⁵³ "Vi è molta differenza fra la Tragedia e gli altri generi di Poesia, quelli presentano l'imitazione della cosa, questa pone sotto gli occhi la cosa stessa; in quelli l'imitatore si mostra ed esce a riscuotere gli applausi, in questa si nasconde totalmente, e crede d'esser giunto al colmo della perfezione, quando gli spettatori assorti negli Eroi del suo Dramma si scordano intieramente di lui". M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., pp. 197-98.

autentici e “meditazion[i] intens[e]”¹⁵⁴. La vicenda teatrale acquista, dunque, per lo spettatore, il valore di un’esperienza concreta di vita, che va ad influire sull’esistenza del soggetto, ovvero sul suo modo di percepire e di vivere il mondo. Per tale sovrapponibilità dell’esperienza teatrale con quella “reale”, il quesito di natura estetica sul diletto tragico rimanda direttamente a questioni psicologiche di natura etica ed esistenziale. Anche per l’elaborazione di questa problematica, il letterato attinge, infine, alla fonte del *Discorso sull’origine della disuguaglianza tra gli uomini*.

Rousseau, riflettendo sulle operazioni prelogiche della coscienza, aveva identificato due “principi” alla base dell’animo umano, l’“amor proprio”, ovvero le istanze egoistiche e autoconservative del soggetto, e la “pietà”, un sentimento di apertura e di compassione nei confronti di “ogni essere sensibile”¹⁵⁵. Tale sentimento permette all’individuo di identificarsi con il prossimo e di scoprire nell’altro un soggetto “simil[e]” a sé, animato dallo stesso istinto dell’amor proprio, travagliato dalle medesime sofferenze. La scoperta dell’uguaglianza tra gli uomini conduce, infine, gli individui a stringere un legame intersoggettivo, un contratto, attraverso il quale viene stipulata la legge fondamentale del sistema etico: “fai il tuo bene col minor male possibile per gli altri”¹⁵⁶.

Ricalcando questo brano del *Discorso* di Rousseau, anche Cesarotti identifica all’interno della coscienza un “principio” autoconservativo, ovvero l’“amor proprio”, dal quale si producono “tutti i fenomeni del cuore umano”, volti a procurare la felicità dell’individuo¹⁵⁷. Tra questi sentimenti va annoverato anche l’amore per “gli altri”, che sorge, dunque, a sua volta, dal sostrato dell’egoismo. L’essere umano riesce, infatti, ad identificarsi con l’altro, solo in

¹⁵⁴ “Una meditazione più intensa dell’ordinario, una passione, che accenda la fantasia, ci trasporta per modo fuor di noi stessi, che non si vede chi ci sta introno, nè [sic] si ascolta quel che si dice; anzi, quel ch’è più, talvolta si vede e si sente quel che non è”. Ivi, p. 193. “Io dico che la rappresentazione di un’azione Tragica fa un’impressione similissima a quella dell’azione reale, e che il sentimento che domina nell’una, è pur dominante nell’altra”. Ivi, p. 202.

¹⁵⁵ “riflettendo sulle prime più semplici operazioni dell’anima umana, io credo di scorgervi due principi anteriori alla ragione: di questi, uno suscita in noi vivo interesse per il nostro benessere e la nostra conservazione; l’altro ci ispira una ripugnanza naturale a veder morire o soffrire ogni essere sensibile e in particolare i nostri simili”. J.-J. Rousseau, *Discorso sull’origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, cit., p. 134.

¹⁵⁶ “La pietà tiene luogo, nello stato di natura, di leggi, di costumi e di virtù, con questo vantaggio: che nessuno è tentato di disobbedire alla sua dolce voce [...] è la pietà che, invece della massima sublime di giustizia razionale, *fai agli altri ciò che vuoi sia fatto a te*, ispira a tutti gli uomini quest’altra massima di bontà naturale, molto meno perfetta, ma forse più utile della precedente: *fai il tuo bene col minor male possibile per gli altri* [corsivi dell’autore]”. Ivi, p. 165.

¹⁵⁷ “Il nostro vantaggio e il nostro danno sono”, infatti, “la misura di tutti gli affetti, e di tutti gli odi, di tutti i piaceri, e di tutti i dolori”. M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., p. 203.

quanto “ama sè [sic]” e si “affligg[e]”, dunque, di fronte alla “disgrazia” di un individuo perché proietta sé stesso nell’amor proprio sofferente dell’altro¹⁵⁸. Nonostante l’apparente affinità tra le due argomentazioni, nell’esposizione di Cesarotti il sentimento della compassione non produce un sistema morale intersoggettivo ed empirico come nel rinomato *Discorso* del filosofo ginevrino. Il nostro letterato non poteva, d’altronde, riconoscersi pienamente nel pensiero di Rousseau, che aveva scardinato, infatti, il presupposto filosofico stesso sul quale riposava la concezione cesarottiana e galileista della verità, ovvero la scissione tra pensiero e verità, tra sentimento e moralità.

Per Rousseau, le leggi della morale non esistono, infatti, eternamente al di fuori della coscienza¹⁵⁹. Sono, al contrario, un’affermazione della libertà e della dignità dell’uomo sulla natura¹⁶⁰. Tali leggi non sono causate, ovvero, da una forza esterna all’uomo, ma sono il risultato del contratto che viene stipulato tra coscienze che si riconoscono reciprocamente autonome, a seguito del contatto produttivo instauratosi tramite il sentimento della compassione¹⁶¹.

Nella dottrina di Cesarotti, rimasto fedele alla concezione dualistica della filosofia galileista, la compassione svolge, invece, la funzione di attivare sentimenti di paura e di terrore nell’animo dell’osservatore di un “fatto atroce”. Commosso dal dolore dell’altro, lo spettatore di un evento tragico si prodiga, immediatamente, per porre in “vivo lume” la causa della “sciagura” che ha colpito il suo “simile”. Comprendendo, infine, che l’evento tragico è stato causato da un vizio o da una passione dell’individuo coinvolto, lo spettatore si appropria dei “mezzi” per emendare la propria condotta viziosa ed evitare di incorrere nella medesima sventura. In questa “istruzione” morale, ricevuta a seguito della

¹⁵⁸ “L’uomo non ama gli altri, se non perchè [sic] ama sè [sic], ed ama sè più che gli altri. Perchè [sic] m’affliggo della disgrazia d’un uomo? perchè son uomo anch’io; perchè la sua disgrazia può accadere anche a me”. *Ibidem*.

¹⁵⁹ “Per Rousseau l’interesse primordiale dell’uomo è l’uomo. L’uomo e la sua vita, nella filosofia di Rousseau si collocano in primo piano. Nello sfondo la visione dell’insieme degli esseri e delle cose è come un vasto paesaggio i cui contorni sfumano. La domanda: ‘chi sono io?’ precede il problema di Dio. La domanda: ‘cosa è l’uomo?’ precede il problema della natura. La visione della natura non costituisce il punto di partenza delle sue esperienze filosofiche. È, se mai, il complemento cosmico delle idee che si forma sull’uomo e sul suo destino”. B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau*, Gallimard, Paris, 1949, p. 238; E. Garin, *Introduzione*, in J.-J. Rousseau, *Scritti Politici*, vol. I, cit., p. VII.

¹⁶⁰ “È compito dell’uomo ed è il suo compito maggiore [...] produrre e dare forma egli stesso liberamente all’ordine secondo il quale vuole vivere”. E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, trad. it. *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, in E. Cassirer, R. Darnton, J. Starobinski, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 48.

¹⁶¹ “Quell’uomo, che è al centro del suo discorso, si fa uomo solo in società”. E. Garin, *Introduzione*, cit., p. VIII.

partecipazione psicologica alla sofferenza dell'altro, consiste l'“idea di vantaggio” personale, ovvero il “diletto” causato della tragedia¹⁶².

La “gratitudine” verso il prossimo sofferente, che con la sua rovina offre allo spettatore strumenti per la sua salvezza, non fonda, di conseguenza, un legame autentico tra individui liberi¹⁶³. L'osservatore, “nel tempo” in cui “compiang[e]” l'altro, lo abbandona, anzi, alle sue sofferenze e si “trov[a] costretto a rallegrar[si] per [sé]”¹⁶⁴. Dopo un contatto fugace, il sentimento della compassione, di apertura e di comprensione delle sofferenze altrui, deve, in altre parole, inibire sé stesso, l'individuo deve, ovvero, rimuovere dal suo animo la pietà, chiudendosi nel silenzio interiore del solipsismo. Rifiutando di confrontarsi con l'esperienza concreta e di interagire responsabilmente con la realtà esterna, il soggetto ripiega, allora, in una dimensione di isolamento, rasserene ed alienata, e livella lo spessore della propria personalità ai dogmi racchiusi nelle leggi universali della morale.

La giustizia della legge e l'imperfezione dell'uomo. Il problema della teodicea

Nel meccanismo teoricamente perfetto garantito dall'azione delle leggi universali continua, tuttavia, a sussistere il male, protagonista indiscusso di ogni tragedia. In alcune delle pagine più riuscite e drammatiche di questa sua opera, il letterato si trova, allora, a dover spiegare la provenienza del male in un universo che, governato dal bene, non dovrebbe ammettere al suo interno alcun genere di sofferenza. Il nostro autore espone la propria soluzione del problema della teodicea attraverso l'esposizione di una breve allegoria.

Nel regno ultramondano degli spiriti, un “Genio”, ovvero un essere angelico, si accosta ad uno “Spirito” di natura umana non ancora congiunto al

¹⁶² “Per ridurre i varj sentimenti di piacere ad un principio generale, io dirò, che questo non può nascere, se non dall'idea del vantaggio e dell'istruzione che l'uditore, o lo spettatore ricava da un fatto atroce, e compassionevole”. M. Cesarotti, *Il Cesare e il Maometto. Tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, cit., p. 203. “Ma se il suo caso mi mette in un vivo lume qualche importante verità non osservata o non sentita; se la sciagura d'un mio simile m'insegna i mezzi di prevenirla, o di superarla, nel tempo ch'io compiango lui, mi trovo costretto a rallegrarmi per me; la grandezza della sua disgrazia è la misura della grandezza del mio pericolo, e per conseguenza la consolazione ch'io provo nel fare acquisto de i mezzi di liberarmene, deve corrispondere al dolore ch'io sento per il suo male; e come l'amor di me stesso è più forte di quelle degli altri, il piacere prevalerà al dolore, e raddolcirà la tristezza”. Ivi, pp. 203-04.

¹⁶³ “io piangerò tanto più volentieri, perché [sic] sentirò tenerezza per un uomo che m'istruisce colla sua morte, le mie lagrime di compassione, diverranno in certo modo lagrime di gratitudine”. Ivi, p. 204.

¹⁶⁴ “se la sciagura d'un mio simile m'insegna i mezzi di prevenirla, o di superarla, nel tempo ch'io compiango lui, mi trovo costretto a rallegrarmi per me”. Ivi, p. 203.

suo “corpo” terreno per mostrargli lo “spettacolo della vita”¹⁶⁵, nel quale un’immensa “moltitudine d’ombre” che formano “l’uman genere” viene sopraffatta da una lunga serie di “atroci sventure”:

altro non si scorga che tradimenti, sceleraggini, nozze incestuose, parricidj, lacci, pugnali, veleni: gl’infelici viventi, parte disperati cerchino dalla morte rimedio alla loro funesta esistenza, parte alzino gli occhi pieni di lagrime al Cielo per implorar vanamente soccorso.¹⁶⁶

Gli esseri umani tentano disperatamente di divincolarsi dal loro funesto fato, dal “labirinto del male”, finendo per rimanere, tuttavia, sempre più “avvol[ti]” all’interno della morsa del dolore. In questo universo gli “Dei” sono, inoltre, solamente degli “oziosi” “spettatori” del “grande teatro di iniquità”, non intervengono per regolare secondo giustizia il corso del mondo, lasciando perire indiscriminatamente tra le sofferenze tanto i “giusti” quanto gli “ingiusti”¹⁶⁷. Di fronte ad una tale visione, l’anima dell’essere umano, colma di “orrore”, rifiuterebbe, certamente, “l’eseccabile dono della vita” e “abborrirebbe gli Dei”; preferirebbe, infine, “immergersi nelle tenebre” piuttosto che prendere parte ad uno “spettacolo così spaventevole”¹⁶⁸.

Questa pagina, che esprime un rifiuto generale della sofferenza e della vita è, forse, la più carica di spunti polemici e critici tra quelle redatte da Cesarotti. Al di là delle tinte fosche della lugubre disperazione, è possibile, infatti, rintracciare nelle accuse contro la natura e la vita i germi di una cultura che, mettendo in discussione i valori della mentalità tradizionale, dischiude nuovi orizzonti per comprendere l’individuo e il mondo. Non sono tuttavia queste le intenzioni di Cesarotti, che possiede un carattere più incline all’ordine rasserenante che ai tormenti interiori del dubbio. Attraverso questa iperbole tragica il letterato vuole, infatti, mostrare solamente le conseguenze assurde, illogiche ed inimmaginabili alle quali porterebbe la presunta esistenza del male assoluto.

¹⁶⁵ “Ma per distinguer più esattamente da quali azioni risultar possa quello vantaggio, e con ciò fissar meglio la natura, e la differenza della compassione, del terrore, e dell’orror Tragico; si supponga, che innanzi che uno spirito si unisca al corpo, qualche Genio gli presenti dinanzi lo spettacolo della vita umana”. Ivi, p. 204.

¹⁶⁶ Ivi, pp. 204-05.

¹⁶⁷ “Penda di sopra il destino inesorabile, che con una invisibil catena avvolga indistintamente i giusti e gl’ingiusti in un labirinto di mali; e quel ch’è più orribile, gli avvolga per quelle strade istesse, per cui cercano di sfuggirli; stiens dall’altro lato gli Dei oziosi, e indolenti spettatori di questo vasto teatro d’iniquità, e di sciagure”. Ivi, p. 205.

¹⁶⁸ “Che direbbe lo Spirito ad una tal vista? fremerebbe d’orrore, rivolgerebbe altrove lo sguardo inferocito, abborrirebbe gli Dei, detesterebbe l’eseccabile dono della vita, e vorrebbe tornar ad immergersi nelle tenebre del nulla, piuttosto che rimirar un’altra volta l’immagine non che la realtà d’uno spettacolo così spaventevole”. *Ibidem*.

Il “Genio” della favola cesarottiana, dopo aver terrorizzato l’anima, la rasserena spiegandole il significato della visione. Gli “esempj” del vizio e dell’empietà, ma in generale delle “passionj” che rendono l’uomo “infelice”, le sono stati mostrati solo per la sua “salute”, per farle comprendere come evitare le “atroci” sofferenze che colpiscono l’uomo “malvagio”. L’universo è, infatti, pervaso da una “giustizia” nascosta ed implacabile, diretta da una divinità tutt’altro che oziosa, che distribuisce premi e condanne all’uomo a seconda della sua condotta¹⁶⁹. Il male non può essere considerato, infatti, secondo Cesarotti, una forza ontologicamente esistente. L’esperienza della sofferenza, più che portare l’essere umano ad interrogarsi sui propri limiti, deve essere, al contrario, rimossa, ricondotta, anzi, all’azione punitiva delle stesse leggi del bene, che infliggono pene compensative contro le insufficienze del libero arbitrio.

¹⁶⁹ “Ma se innanzi d’aprir la scena il Genio dicesse allo Spirito: Io voglio rattristarti per tua salute: tu vedrai molti mali, molte disgrazie atroci; ma non mormorare, non disperarti: sappi che queste non sono universali, nè [sic] ingiuste, nè inevitabili; esse sono tutte o una conseguenza necessaria de’ vizj, e delle debolezze umane, o un effetto della giustizia particolar degli Dei. Tu porti in te stesso i germi della tua rovina senza saperlo. Tu non conosci la forza delle passioni; la ragione è imperfetta senza l’esperienza; l’affezione la più ragionevole, l’inclinazione la più indifferente, se non è ben diretta, se si lascia crescere senza freno, può divenir lo strumento della tua perdita, e può condurti ad essere infelice e malvagio. Gli esempj degli altri saranno tua scuola; dall’atrocità degli effetti, conoscerai la malignità della causa. Fatti forza, osserva, e rifletti. A tali parole lo Spirito s’accenderebbe di desiderio d’istruirsi, e pieno d’una grata perturbazione, dimanderebbe con impazienza, che si alzasse il sipario.” Ivi, pp. 205-06.