

ROBERTO CARDINI

**A PROPOSITO DEL COMMENTO
FOSCOLIANO ALLA «CHIOMA DI BERENICE»**

*Estratto da «Lettere Italiane»
XXXIII, 3/1981*

A proposito del commento foscoliano alla « Chioma di Berenice »

SU questo argomento qualche sostanziosa e tuttora utile pagina non è certo impossibile incontrarla negli studi foscoliani sia di questo, sia, e ancor più, dell'altro secolo. Ma sarebbe, credo, ben difficile imbattersi in un'altra fase di quegli studi in cui il commento alla *Chioma di Berenice* sia stato, come in questi ultimi anni (specie dopo la fondamentale ristampa curata da Giovanni Gambarin), al centro del dibattito. Ed è un ritorno di interesse in piena regola, repentino e vivace, il cui merito va soprattutto alla discussione che, a più riprese, si è intrecciata, fra gli altri, tra Sebastiano Timpanaro, Piero Treves e Giuseppe Fischetti, intorno al giudizio da dare di Foscolo filologo e del suo contributo agli studi classici: e quindi, in primo luogo, intorno al valore e al significato del commento alla *Chioma*. Né sarò certo io a sottovalutare la legittimità e l'importanza di un simile tipo di lettura e di utilizzazione. Sennonché ritengo anche legittima la preoccupazione che una discussione quasi esclusivamente centrata sulla filologia di Foscolo e una collocazione pressoché totale di questa sua opera all'interno della storia della filologia e della tradizione classica, comportino il rischio di una lettura riduttiva e l'obliterazione (certo involontaria) di altre questioni non meno importanti. Di tre o quattro di tali questioni toccherò in questi appunti.

In realtà, anche a prima vista, quest'opera è troppo accentuatamente, scopertamente ed estrosamente autobiografica, troppo stretta e immediata è l'identificazione del critico-poeta con l'oggetto studiato (sino – ed è il caso, ad esempio, del *Discorso quarto* – ad un vistoso scambio di ruoli tra Foscolo, Catullo e Callimaco), perché una sua collocazione, non dico esclusiva, ma preminente, all'interno della storia della filologia (e, credo, finanche all'interno della storia della critica), possa riuscire persuasiva. In essa Foscolo travasa tutto se stesso (o meglio, una fra le tante immagini – o « doppi » – che incessantemente

ha elaborato di se stesso), e vi immette tutti i suoi problemi: politici, ideologici, di scelte di autori, di tecnica poetica, di teoria e storia letteraria, di gusto. Dall'abbandono-superamento dell'ortisiana poetica del « cuore » — tanto per ricordarne solo alcuni — ad una revisione profonda di tale concetto (sicché, ora, il « cuore », trasformandosi in « passionato », nonché « sfogo » e « confessione » lirico-drammatica, è viceversa alimento di poesia patriottico-civile); da tale revisione alla ricerca di un intimo accordo fra « cuore » e « mente », donde la fondamentale scoperta della dottrina del « mirabile » e del « passionato » che tutta sostiene la maggior poesia foscoliana (ma non senza, volta a volta, essenziali approfondimenti e spostamenti, a cominciare dai presupposti filosofici e ideologici); dai problemi di una « lirica » nuova in quanto antichissima — e però non più « soggettiva » e « moderna », come nei sonetti — alla questione della lingua; dai « trapassi » al « chiaroscuro »; dalla « soppressione » delle « idee intermedie » alle « pitture passionate » e « sensibili »; dalla lirica antidescrittiva all'« armonia » frutto di « opposti » e di « digressioni »; dal « sublime », risultato di un processo di semplificazione e contrapposto all'« ornato », agli « emblemi »; dalla centrale polemica contro la « scienza » e la « poesia ragionatrice » e « argomentatrice » alla grande e decisiva riflessione sulla « favola » e all'interpretazione politico-ideologica di essa, vichiana sì, ma anche sensistica, e soprattutto « anticristiana ». E, ancora: da tutto un semenzaio di motivi, di versi, di spunti, di luoghi e di « memorie » poetiche e di « miti » personali poi variamente rifluiti nei *Sepolcri* e nelle *Grazie*, ai grandi temi della « noia », delle « illusioni », dello scacco storico-esistenziale, del presente sentito come scadimento e assenza e impossibilità di valori e di poesia, alla « nostalgia » dell'antico; dalla lirica patriottico-civile al fascino della poesia catartica e consolatrice e all'attrazione-repulsione verso la poesia alessandrina; dal contrasto fra « buon gusto » e « genio » all'esaltazione dei poeti « primitivi » e vichiani, « teologi e legislatori », e, al tempo stesso, alla scelta e alla proposta di un poeta come Callimaco e di una poesia come la *Chioma di Berenice*, significativamente caricata di sensi civili e religiosi, « passionati » appunto e « mirabili »; da tale contraddittoria e stridente, ma non casuale, giustapposizione di gusti, e da tale fraintendimento critico (un fraintendimento evidente, ma forse meno strano e scandaloso di quanto comunemente si creda, qualora si intenda la natura prevalentemente autobiografica della ricerca e delle aspirazioni presenti in questo libro, non si dimentichino, a cominciare da quella del Conti, le interpretazioni precedenti, e in parti-

colare si tenga presente il vario dibattito sulla cultura egiziana sviluppatosi nei libri di viaggio e sulle riviste e gazzette francesi coeve alla spedizione del Bonaparte in Egitto), alla polemica antidispotica, anticortigiana, antipetrarchistica, antiarcadica, antiilluministica, antipreromantica; dalla rivendicazione già compiutamente anticesarottiana di Omero alle riserve su Dante poeta cristiano e teologo; dal riesame, condotto alla luce di istanze non più giacobine, di gran parte della tradizione greca, latina e italiana, agli umori, malinconie, sfoghi e risentimenti personali legati alla pubblicazione dell'*Ortis* milanese.

Ne risulta un'opera singolarissima, anche contraddittoria e farraginoso, ma in cui sarà anzitutto da rilevare, da un lato, appunto, l'acceso autobiografismo, e dall'altro il carattere integrale, militante e vivo dell'approccio ai classici. Ossia la tensione ad una critica che è tutt'insieme autobiografia, ideologia, teoria letteraria, nuova sperimentazione poetica e stilistica (dai primi frammenti delle *Grazie* e dai primi esperimenti di versione omerica, ad una non trascurabile presenza di gusto e di motivi sterniani).

Di qui le disuguaglianze, gli squilibri e gli eccessi, ma soprattutto un'insistita e farraginoso costipazione di materia, di finalità personali e polemiche, di dottrina e di giudizi non sempre interamente maturati e controllati, e persino di registri stilistici, che non tanto dipendono dalla fretteosità della stesura, o da un intento « satirico », bensì da questa centrale tensione alla totalità e alla integralità che spinge Foscolo — senza scarti, priorità o limiti — a travasare e quasi a rovesciare tutto se stesso sulla pagina. Una tensione all'espressione globale e immediata di sé, non strana, peraltro, in chi appena era uscito dall'esperienza dell'*Ortis*. E una costante tendenza a riunire e mescolare molti « generi », stili e obiettivi, in forma deliberatamente satirica, paradossale, geniale, talora caotica e tutt'altro che sprovvista di *humor*, non priva, d'altra parte, di qualche affinità con celebri e coeve affermazioni di F. Schlegel, per quanto non dirette alla prosa e alla critica, ma alla « poesia romantica » (« Ma la suprema bellezza, anzi il supremo ordine son proprio solo quelli del caos »; « Il suo fine [della poesia romantica] non è solo quello di riunire nuovamente tutti i separati generi poetici e di porre in contatto la poesia con la filosofia e la retorica. Essa vuole, e deve anche, ora mescolare ora combinare poesia e prosa, genialità e critica [...], e animarle di vibrazioni di *humor* », *Frammenti critici e scritti di estetica*, a cura di V. Santoli, Firenze 1967, p. 193 e p. 64). Ma quella tensione e tendenza spingono altresì Foscolo, in particolare, a stipare e costringere tutti i suoi complessi

obiettivi nella forma di un tradizionale, diffusissimo « commento perpetuo », che per quanto costantemente sforzato e slargato in discorsi, considerazioni e contributi autonomi, non poteva che rivelarsi contenitore non solo inadatto, ma anche, probabilmente, ben contraddittorio a quel rinnovamento metodologico che egli si era proposto. Giacché di un rinnovamento si trattava che anche implicando la ricerca di un « pubblico » nuovo, di « giovani » e di non specialisti, cui far direttamente sentire, in tutta la sua attualità e drammaticità, la voce del classico, non tanto, forse, richiedeva la ripresa e l'aggravamento (« non a caso, ma pensatamente mi distenderò ») di quel tipico « genere » umanistico, quanto e invece un'innovazione conseguente nella stessa forma critica. Certo è che Monti, nel *Persio*, rivolgendosi in quegli stessi mesi allo stesso pubblico, al suo rinnovamento dette una forma tutt'altra. Non rinunciò certo, fra Dedicata, Prefazione, Note e Congedo, a far conoscere con chiarezza la sua opinione, nella situazione politico-letteraria presente, sui rapporti fra intellettuali e potere, sui compiti e il ruolo del letterato, sul significato, valore e attualità dell'autore tradotto, sui criteri della traduzione, sui traduttori precedenti, sulle « superstizioni » pedantesche e grammaticali, sulle proprie « impazienze » filologiche, sulle sue prospettive di poetica, sugli « ingegni » non « superstiziosi » e « assiderati », « pedanteschi » e « delicati », bensì « caldi e bollenti », che il « Quaquero » tradotto « voleva a lettori »; ma al contrario di Foscolo, che non volle scartare e sacrificar nulla di sé, dei suoi obiettivi, sfoghi e dottrina, si guardò bene – come dichiarò nella Prefazione – dall'« affogare » autore e lettori « in un lago di note ». Gli eruditi, i pedanti e i grammatici, nonché « combatterli » – come, nel Commiato ai lettori, affermò il Foscolo – « usando delle stesse armi degli uomini dotti », e pertanto sfidandoli sul loro stesso terreno con libri ancor più infarciti e massicci, tanto più efficacemente per Monti potevano essere combattuti e vinti non « distendendosi » nelle « note », col rischio di dissipare le carte migliori, novità di impostazione, di giudizio e soprattutto di stile, di impedire al classico di riemergere dalle « tenebre » in cui le « troppe note » lo avevano oscurato e sommerso, di « distrarre » il lettore da un rapporto diretto con esso e con la versione, e di provocare finanche (come documenta la reazione del Cesarotti al testo foscoliano) una qualche imbarazzante illazione sui veri fini, magari ambiguamente accademici, del nuovo commento; sibbene drasticamente spogliando e liberando il classico da ogni veste e incrostazione erudita, dal noto e dal superfluo, per puntare – non senza un recupero della lezione del

classicismo illuministico – ad una vibrata sprezzatura e concisione, ad una brillante e appassionata essenzialità insaporita di « sal samosatenso », e ad una chiarezza, concentrazione ed efficacia da realizzare persino a livello visivo e tipografico, mediante una dislocazione funzionale ed accorta di note, versione e testo.

E di qui inoltre, in Foscolo, da siffatta tensione autobiografica e complessità e contraddittorietà di obiettivi (non sempre peraltro sostenuti – sarà il caso di ribadirlo – da un intero e interamente maturato possesso delle sue forze, critiche e creative), lo sperticato e sorprendente elogio che, sin dalla Dedicata, vien fatto della « meravigliosa bellezza » di questi versi di Callimaco-Catullo (« Non credo che l'antichità ci abbia mandata poesia lirica che li sorpassi, e niuna abbiano le età nostre che li pareggi »). Ma che bene si spiega qualora appunto si pensi – con ciò rifiutando la reazione scandalizzata e superficiale di chi vi individua e denuncia una pura e semplice « cantonata » critica – alla ricerca e alle aspirazioni personali qui presenti, alle *poussées* provocatorie, avanguardistiche e incontrollate in cui inizialmente la forte consapevolezza dell'originalità di tale ricerca non poteva non tradursi, e alla complessità della nuova poetica che qui Foscolo per la prima volta enuncia e propone non solo come prospettiva personale e chiave di penetrazione critica ma come « ragion poetica » universalmente valida, e però come « manifesto » di un nuovo classicismo. Così come, del resto, è a questa stessa tensione autobiografica che va ricondotto il non infrequente pericolo di mandare in frantumi quella storicità e oggettività della critica e quell'alterità del classico che nel *Discorso primo*, e tante volte altrove, Foscolo dice di voler garantire. Ma da essa anche deriva il recupero e la valorizzazione della scoperta attualità degli antichi, del loro valore di alimento vitale, di modello e di guida per lo scrittore moderno. Come era detto, e con estrema chiarezza, fin dalla dedica dei versi di Catullo al Niccolini:

Perciò dopo averli illustrati, come io so, mandandoli a te, intendo mandarli [...] a tutti i giovinetti tuoi pari, come tentativo del metodo di studiare i classici, sole fonti di scritti immortali.

Un « metodo » nuovo, dunque, per penetrare davvero nei classici, « sole fonti di scritti immortali », e per fondare un nuovo classicismo non solo ben affiatato, ma direttamente connesso alle questioni politiche, ideologiche e letterarie emerse in Italia dopo Marengo. Un metodo che il classicismo tradizionale ed erudito, sia perché sganciato dall'urgenza dei problemi immediati sia perché abituato e interessato

a cercare nei classici, e a trovarvi, tutt'altro, — non possedeva. Giacché è qui, credo, in questa stretta connessione posta da Foscolo tra progettazione di un classicismo diverso (implicante a sua volta un nuovo tipo di letterato, cui era diretto, e dal quale soltanto poteva e doveva essere praticato) e difforme sperimentazione metodologica, che anche sarà da indicare la radice vera della violenta polemica antierudita che da cima a fondo percorre tutto questo commento. Una polemica, d'altra parte, in Europa e in Italia, a quella data, tutt'altro che insolita. Ed anzi strettamente saldata, fin dall'età illuministica, all'elaborazione di un « uomo di lettere » esplicitamente contrapposto e alternativo al letterato umanista e « grammatico » di « una volta », quello del « sedicesimo secolo e dell'inizio del diciassettesimo ». Che è quanto sostiene, com'è noto, il Voltaire nella voce dedicata, sull'*Encyclopédie*, agli « uomini » appunto « di lettere ». Ma se quella polemica foscoliana riprende e radicalizza posizioni già illuministiche, anche è evidente che l'« uomo di lettere » voltairiano è cosa ben diversa dal letterato rivoluzionario, o dalla Rivoluzione variamente segnato; così come del tutto diverso è il quadro storico in cui tale nuovo modello di letterato poté sorgere e affermarsi. La grande erudizione settecentesca (peraltro ormai provata ed esausta in gran parte dei suoi eredi più tardi: e son questi, di fatto, quelli che ha dinnanzi e contro il Foscolo) era stata operosa, pacata e paziente, era nata in un'Italia tutt'altra: operosa e pacifica, appunto, fiduciosa e serena; senza furori di patria e d'azione, e senza impazienze. Sicché non sorprende che non molto più di nudi materiali e di un bersaglio polemico abbia potuto offrire al recupero, militante e vorace, che, in età rivoluzionaria e repubblicana, si fece dei classici: guide di letteratura come di vita, da far uscire dai seminari e dalle biblioteche per portarli, come appunto si era visto durante il Triennio, nelle assemblee e nei « clubs », sulle gazzette e nelle piazze, e ai quali chiedere non solo i parametri che consentissero di generalizzare, e però di comprendere, il presente (giacché allora, contrariamente a quanto vorrebbe la formula più suggestiva che esatta di Rosario Assunto, l'« antichità » non tanto fu vista « come futuro », bensì, appunto, come strumento privilegiato di penetrazione e trasformazione del presente); ma la risposta ai nuovi problemi, morali, civili e politici, posti dalla Rivoluzione. Di qui, da parte del resto non solo di Foscolo, ma di Monti e di non pochi altri intellettuali 'impegnati' di allora, la critica aspra e frontale, senza esclusione di colpi, e le note, pesanti insolenze alla gestione filologico-erudita del patrimonio dei classici.

Pesanti ed aspre insolenze, appena occorre avvertire, che in nessun modo possono essere approvate né, tanto meno, oggi, ripetute, da chi ha fatto esperienza — nell'un campo e nell'altro — dei guasti provocati, in età invero non solo idealistica, dalla dissociazione operata fra erudizione e filologia da un lato, e critica e storiografia letteraria dall'altro. Così come, beninteso, neppure sarà il caso, quasi per un soprassalto di pudore, di velarle o sottacerle, o magari di ridurle ad uno sfogo e ad una vendetta un po' eccessiva, ma insomma giustificata e generosa, per il trattamento riservato all'*Ortis* dai « pedanti ». In realtà quelle insolenze non possono essere né neutralizzate né esorcizzate sia perché fanno corpo con un momento preciso della nostra storia letteraria, sia perché costituiscono (oltreché uno dei lasciti trasmessi da Foscolo ai primi romantici) una componente intrinseca ed essenziale, e nient'affatto isolabile, del commento foscoliano. E storicamente si intendono solo se ci si rende conto che la *Chioma* non volle essere, in primo luogo, un libro di erudizione e di filologia — « ché, ribadisce il Foscolo nel *Discorso primo*, non intendo parlare a' dotti, bensì a que' che tentassero nuova strada di studiare i classici » —; ma volle essere invece un « manifesto » teorico e pratico insieme, la formulazione di una nuova dottrina letteraria e al tempo stesso una sferzante lezione di metodo inferta al classicismo erudito: una lezione che se valse a rilanciare il classicismo comportò senza dubbio anche limiti gravi. E il problema è appunto questo: se, in quel contesto storico e da parte di quegli uomini, tali limiti potevano essere evitati; se una assunzione del classicismo a ideologia militante, e non solo letteraria, poteva essere indolore; se, insomma, il classicismo poteva diventare quello che Monti e Foscolo, in quei primi tre anni del secolo, vollero che fosse, senza affidarsi a un metodo che, nonché nutrirsi di filologia e di erudizione, di « quisquilie » e di « nude parole » (espressioni, e non è casuale, che si ritrovano in entrambi), si nutrisse al contrario di « filosofia » (ché « tutti — come ancora si legge nel *Discorso primo* dei commentatori precedenti — sono filologi [...] Niuno filosofo »), di diretta esperienza e passione letteraria e politica, e di testi nuovi e difformi. Di qui, da parte di Foscolo, non solo la reiterata affermazione che solo un poeta può intendere e penetrare davvero un altro poeta, ma il centrale e polemico ricorso, in tutti i settori essenziali dell'opera, a Tacito e a Machiavelli, a Bacone e a Vico, al Bianchini e al Conti, al Bellori e al Visconti, al Montesquieu e al Rousseau, all'Alfieri e al Winckelmann, che soli, egli afferma, o suggerisce, consentono di indagare le cause come gli effetti della storia umana, i

rapporti fra letteratura e politica, fra arti figurative e poesia, il ruolo del letterato; di penetrare le « favole antiche » come le origini delle nazioni e la loro storia ideale-eterna; di afferrare il « midollo » della storia e applicarne la lezione all'oggi, sì da trarre sino alle ultime conseguenze lo studio del passato e poter cogliere quindi, tanto per fare un esempio, i nessi non poi tanto oscuri che stringevano le « deificazioni » di Memnone, di Berenice e di Cesare a quella che di Napoleone stava avvenendo sotto gli occhi di tutti. E di qui anche, sempre in quest'opera, la violenta condanna che insieme ai « pedanti » investe e coinvolge i « settatori degli idiomi d'oltremonti », e cioè i responsabili di quello scempio che lungo tutto il secondo Settecento, ma con particolare intensità durante il « triennio giacobino », aveva infranciosato e imbarbarito la lingua nazionale. E, di contro, la rivendicazione nazionalistica e antifrancesa dei grandi italiani « primi scopritori del vero » che, come Francesco Bianchini, vergognosamente dimenticati in patria, venivano ora in Francia celatamente sfruttati e insieme disprezzati. E ancora, l'esaltazione orgogliosa della tradizione linguistica e letteraria nazionale da saldare, senza dubbi o esitazioni, alle sole radici classiche (ma in Foscolo, tutto al contrario di Monti, e già in questo commento, più greche che latine), e da recuperare e celebrare nella purezza e autonomia dei suoi momenti egemonici, e però umanistico-rinascimentali. Donde, da parte di Foscolo, e a datare sempre da questo commento, il non casuale ritorno al Quattrocento. Un ritorno che quanto sia stato fruttuoso sa bene, ad esempio, ogni lettore delle *Grazie*; ma che meglio si intende, e tanto meno, quindi, apparirà accidentale, qualora anche si sappia, da un lato, connetterlo all'insieme di questi moventi e programmi, e non si scordi, dall'altro, lo strettamente coevo e conforme ritorno di Monti, nelle Prolusioni e lezioni pavesi, al Cinquecento.

Giacché, all'indomani di Marengo, come con chiarezza risulta da un largo fronte di intellettuali « moderati », da Cuoco a Monti a Foscolo, il problema, politico e culturale insieme, era per l'appunto questo: elaborare una prospettiva che, muovendosi al di là e contro il modernismo iconoclasta illuministico, rappresentasse al contempo la critica e il superamento del cosmopolitismo politico e culturale dei giacobini, il nesso tanto esclusivo e diretto quanto illusorio da essi posto fra antiche e moderne rivoluzioni, la loro ignoranza storica, la loro improvvisazione, l'impazienza e il disprezzo per i vincoli e le condizioni reali di quell'Italia che, a cominciare dalla forza della Chiesa e del sentimento religioso, si era rivelata, alla prova dei fatti, per l'Ita-

lia effettiva. E un superamento, crollate ormai in tutti le illusioni sulla nazione sorella e su Bonaparte liberatore, che fosse anche un progetto di lunga durata, era possibile solo ricercando, recuperando e celebrando tutti quei beni, la cultura, l'arte, la tradizione, e, soprattutto, la lingua, che soli restavano all'Italia (« nazione », come Foscolo non si stancherà più di ripetere, « letteraria »), e in cui tutti gli italiani — come ebbe a dire il Monti a Pavia il 26 novembre 1803, nello stesso mese, cioè, in cui uscì la *Chioma* —, purché ne afferrassero il « sommo interesse politico », potevano e dovevano riconoscersi, sì da contrastare la secolare e attuale « decadenza » economica e morale, la divisione e frantumazione politica e l'umiliazione militare, e da essere — quando che fosse — « di nuovo una sola famiglia ».

Che poi sono tutti obiettivi polemici, tra loro strettamente congiunti e complementari, che si ritrovano peraltro e non casualmente (a parte, beninteso, non poche differenze importanti, sulle quali qui non è il caso di fermarsi) appunto anche nel Monti delle Prolusioni e lezioni pavesi. Ossia in quei testi in cui, essendo esplicitati in « presa di coscienza » non puramente personale, ma pubblica e generale, il senso e i presupposti della nuova attività letteraria di Monti successiva all'esilio, tra *Mascheroniana*, *Caio Gracco* e versione di Persio, anche sarà da indicare l'altro « manifesto » del nuovo classicismo repubblicano-consolare quale fu elaborato in Italia fra Marengo e fondazione e prima affermazione della Repubblica italiana. E insisto sulle date perché ritengo, e non da oggi, che far tutto un fascio di Neoclassicismo romano pio-clementino, reazione classicistica degli anni Ottanta, Classicismo giacobino, Neoclassicismo consolare-repubblicano, Neoclassicismo imperiale e Classicismo 1816, e insomma andare alla caccia di ininterrotte « continuità » capaci di passare indenni per eventi storici che si chiamano Rivoluzione francese, guerre napoleoniche, triennio giacobino, Repubblica e Regno d'Italia, tracollo napoleonico e Restaurazione: se far tutto ciò può essere certo un procedimento utile per molte e importanti altre cose, non so quanto anche sia utile per una puntuale intelligenza storica.

Sicché, per quanto ora più direttamente ci riguarda, non solo credo che i primi tre anni del secolo vadano ben distinti da quelli seguenti, quando maturano condizioni, politiche e culturali, tutt'altre; ma credo altresì che perfino all'interno di questi tre anni sia opportuna un'ulteriore distinzione fra prima e dopo i Comizi di Lione. E basti, come unico, certo, ma a mio avviso chiarissimo esempio, il solo rinvio alle vicende editoriali della *Mascheroniana*, opera, com'è noto,

da Monti condotta sino alla Pace di Amiens (25 marzo 1802), ma che sul più bello, ossia al momento di « dar sfogo alla bile » non più sulla prima ma sulla seconda Cisalpina, e cioè sul presente, prima e dopo i Comizi di Lione, non fu più data alle stampe, e quindi definitivamente interrotta. E quanto ai motivi non c'è bisogno di far congetture, basta cercarli nell'epistolario di Monti e in quelle « invettive » « contro papi », « preti e francesi » (e addirittura – come pare: cfr. E. BELLORINI, GSLI, 1908, 2, p. 130 – « contro le massime della stessa religione »), che anche impedirono la pubblicazione delle due prime prolusioni pavesi (24 marzo e 15 dicembre 1802). Il vento, dopo i Comizi, insomma, era di nuovo mutato, e quell'opera, concepita subito dopo Marengo a Parigi, non era più attuale. Nel nuovo clima di Amiens, del concordato e della legge sui culti (aprile 1802), e della conseguente trasformazione del Bonaparte in console a vita (maggio 1802), non più di invettive, di denunce e di vendette, né più di Dante e dei moderni ormai c'era bisogno, ma degli antichi; e fra questi, non più di Demostene, ma di Socrate e di Persio. Di qui, parlando appunto di Socrate dalla cattedra pavese, una dichiarazione come questa:

Dimanderà forse alcuno di voi, perché io, riportando ora l'uno, ora l'altro de' più bei tratti dell'antica eloquenza, e presentandoli come modelli, mi sia dimenticato del migliore di tutti, cioè di Demostene [...] Di questo mio silenzio [...] piacemi di dire alcune ragioni [...]: e dirò per la prima, che l'eloquenza di questo grande oratore essendo quasi tutta deliberativa e politica, e conveniente a una forma di Stato troppo diversa dal nostro, non parmi sano consiglio il proporre modelli pericolosi. Noi godiamo d'una libertà meno tempestosa, e più saggia che l'Ateniese; e i sentimenti che fanno fortuna in una turbolenta democrazia, non sono né da inculcarsi, né da seguirsi in una tranquilla e temperata repubblica. Dirò per seconda [...] che i migliori esempi da proporsi alla vostra meditazione sono quelli ove l'eloquenza è mescolata colla morale, ove il discorso non è che l'espressione della virtù.

E di qui anche, in piena coerenza con questi convincimenti, e in alternativa alla « satira » tutta diversa della *Mascheroniana*, la scelta di un « modello » « morale », « virtuoso » e « temperato », e soprattutto *non* « pericoloso », da proporre alla gioventù e con cui, in piena autonomia, « cooperare » con il potere della « tranquilla e temperata » Repubblica italiana alla « restaurazione dei costumi »: la scelta cioè di Persio, la cui splendida versione, non si dimentichi, fu strettamente coeva alla *Chioma*.

Giacché in giro, per l'appunto, come già si era cominciato ad avvertire a Lione, non c'era più odore di « normalizzazione » ma c'era sentore di regime, e però condizioni nuove che non consentivano più quella libertà di giudizio, quella possibilità di denuncia e di satira che Monti aveva anche troppo esercitato nel suo poemetto, e che Foscolo, proprio in quegli stessi mesi in cui Monti attendeva agli inediti canti quarto e quinto di esso, aveva teorizzato e subito applicato nella sua *Orazione* indirizzata a Bonaparte e stesa — « per comando », come tenne a far sapere, « del governo », ma certo anche con notevole indipendenza da esso — per quegli stessi Comizi. Di qui i margini di dissenso sempre più stretti, le possibilità sempre minori per quell'autonoma, libera e critica collaborazione col potere politico cui Foscolo aspirava, e il cui ridursi bene spiega, di lì a non molto, il suo ritrarsi e la sua fronda. E di qui anche quell'inquietudine, ma soprattutto quella curiosità acuta, presente ovunque nella *Chioma*, per tutte le epoche storiche (l'Alessandria dei Tolomei e di Callimaco, la Roma di Ottaviano e di Orazio, la Firenze di Lorenzo de' Medici e del Poliziano) in cui tirannide e mecenatismo, deificazioni di principi e splendore d'arte sempre si erano inestricabilmente congiunti. Si vuol dire, cioè, che è molto probabile che Foscolo all'illustrazione critica, e soprattutto, e con insistenza, storica e politica, di quel poemetto di Callimaco-Catullo, fosse stato sollecitato da precise e urgenti preoccupazioni etico-politiche e ideologico-letterarie nate in lui dopo Lione. E che insomma a veder chiaro nella genesi e nel significato di quel poemetto (come di ogni altro poemetto consimile, a cominciare da quelli del Poliziano: la *Vita di Lorenzo de' Medici* del Roscoe, citata e sfruttata nel commento, fu da lui insistentemente cercata e letta proprio per capir meglio la *Chioma* e i problemi ad essa connessi), fosse stato spinto anzitutto dal desiderio di veder chiaro in se stesso e intorno a sé. Di veder chiaro, cioè, come scrive nei *Frammenti su Lucrezio*, che sono di qualche mese appena precedenti, in quella « tirannide che ora è ne' Cesari, e che presto andrà agli Ottaviani ed a' Neroni ».

Sicché, sia per questo, sia per ciò che prima si accennava intorno ai nessi stretti e molteplici che si riscontrano nei programmi e negli scritti dei due poeti in questo periodo, non sembrerà a questo punto un caso che Monti, unico fra i letterati viventi, sia ricordato continuamente, e sempre con alti elogi, lungo tutto il commento alla *Chioma*. Probabilmente l'ancor molto giovane Foscolo, appena venticinquenne, sentiva e intendeva additare nell'ancor carissimo « amico suo » non solo un maestro di poesia, ma il collaboratore più prestigioso e autore-

vole di un progetto largamente comune. Donde, fra l'altro, in perfetto parallelismo al giudizio costantemente positivo espresso da Foscolo su *questo* Monti (classicista, anticattolico, antifrancese, sensibile come non mai alle « onorate e acerbissime ricordanze » di Parini e di Alfieri; e addirittura – come si è visto – ripetutamente censurato dal governo), il replicato elogio, e il consenso, di quest'ultimo – tre o quattro questioni filologico-erudite a parte –, a tutti i principali obiettivi e risultati di quell'opera foscoliana. E donde anche, in particolare, l'adesione piena al *Discorso quarto* di essa: « Il Foscolo [...] nel suo ricco commento alla *Chioma di Berenice* ha sviluppato assai bene la ragione poetica di Callimaco e le idee religiose dominanti in quel poema ». Un *Discorso* viceversa, non si scordi, che non solo aveva ricevuto, fin dal suo primo apparire, nette riserve e ripulse, ma che per l'« epicurea » tesi ivi sostenuta – secondo la quale « la religione di Cristo non può somministrare argomenti di alta poesia » –, e insomma per l'argomentata e polemica proposta di un classicismo nuovo, nutrito di sensismo e di materialismo, e dichiaratamente avverso e alternativo al Cristianesimo, anche provocherà nell'età successiva, e sull'appoggio ben sintomatico del contrapposto « esempio » degli *Inni sacri* del Manzoni, una lunga « confutazione » nella prima ristampa – altresì purgata e castrata di ogni « motto » e « offesa » alla « religione » e al « buon costume » – che nel 1833 (Milano, Silvestri, pp. V, 52, 232-242) si farà di quello scritto foscoliano.

Appena d'altra parte occorre avvertire (e proprio e anzitutto pensando a questo fondamentale *Discorso*) che fu il giovane e non l'anziano, l'ex-giacobino e non l'ex-abate, il poeta che si era nutrito anche di testi politici, filosofici e di estetica e non il letterato dal gusto eclettico, e però troppo compromesso col passato, fu insomma Foscolo e non Monti che nell'impresa seppe muoversi con ben diversa risolutezza e novità, profondità e complessità. Ed è al Foscolo, infatti, e non al Monti, che si deve la formulazione più compiuta di una nuova dottrina che costituisce insieme una giustificazione teorica del classicismo e la critica di tutte le principali correnti letterarie che avevano dominato la letteratura italiana nel secondo Settecento.

Si allude per l'appunto al *Discorso quarto* in cui Foscolo trattando della « Ragion poetica » di Callimaco, ossia della propria, incentra nell'accordo di « passionato » e di « mirabile » la sua prospettiva. Il passo è celeberrimo, ma soprattutto per l'inizio e per la fine, che vedo spesso un po' trascurati, come in genere un po' troppo trascurato è

il problema generale cui rinviano, metterà forse conto richiamarlo lo stesso:

La favola degli antichi trae l'origine dalle cose fisiche e civili che idoleggiate con allegorie formavano la teologia di quelle nazioni [...] Che l'umana mente abbia bisogno di cose soprannaturali, e quindi i popoli di religione, è massima celebrata dall'esperienza e dagli annali di tutte le generazioni [...] Ora la poesia deve per istituto cantare memorabili storie, incliti fatti ed eroi, accendere gli animi al valore, gli uomini alla civiltà, le città all'indipendenza, gl'ingegni al vero e al bello. Ha perciò d'uopo di percuotere le menti col meraviglioso, ed il cuore con le passioni. Torrà le passioni dalla società; ma d'onde il meraviglioso se non dal cielo? Dal cielo, poiché la natura e l'educazione hanno fatto elemento dell'uomo le idee soprannaturali.

Il *passionato* (che si rivolge al « cuore » e ai « sensi », e che però mantiene — come del resto il « mirabile », almeno a quest'altezza —, una fondamentale componente sensistica) fornisce cioè i contenuti emotivi, morali e civili, e alimenta e suggella la genesi e la destinazione sociale, politica e patriottica della poesia. Ma è il *mirabile*, alla cui base, e va sottolineato, stanno la « religione » e il « cielo » (purché sia, come quello greco, mitico-simbolico e insieme fisico, concreto e sensibile, e abbia perciò a « che fare con tutte le passioni e le azioni, con tutti gli enti e gli aspetti del mondo abitato dall'uomo »); è soltanto il *mirabile* che garantisce la dimensione « universale » e al tempo stesso « popolare » e non élitaria, ma soprattutto il valore conoscitivo della poesia (ché — si è visto — il suo oggetto è la « mente »). Donde una rivendicazione della classicità su ogni letteratura nazionale come questa:

Tornando alla religione, ciascuno de' poeti-teologi e storici da noi citati è pur poeta ebreo, inglese, italiano; ma Omero solo è poeta de' secoli e delle genti [...] Dunque è pur forza ascrivere questo effetto alla universalità di quella religione omerica, che distesa a tutte quasi le nazioni da cui le moderne discendono, la reputiamo eredità degli avi; e molto più alla allegoria che quegli Iddii hanno a tutte quante le passioni ed a tutte le cose naturali.

Donde anche il rifiuto di un accordo, come innaturale e impossibile (un accordo cui viceversa Monti ancora credeva, per quanto — come illustra la coeva prelezione pavese *Della necessità dell'eloquenza* — su basi rovesciate rispetto all'impostazione illuministica),

fra la « scienza » – « destinata a pochi », e per di più atta non a promuovere il « perfezionamento » morale del genere umano e a soddisfarne il bisogno inestinguibile alla felicità, bensì solo capace di determinare un assai dubbio « progresso » e soprattutto di far « più sovente ricordare » la « noia », le « ansietà » e i « dolori » della « vita » – e le « illusioni » e le « belle e care immaginazioni » « religiose » con cui la poesia non solo « consola » ma opera un formidabile « perfezionamento » e « risarcimento » estetico dell'umanità:

Non so se le scienze abbiano cooperato a far meno malvagia o più lieta l'umana razza, ch'io né dotto sono né temerario da giudicarne. Questo vedo; che essendo destinate a pochi, ove questi volessero rompere a noi popolo il velo dell'illusione da cui traspare un mondo di belle e care immaginazioni, ci farebbero essi più sovente ricordare la noia e le ansietà della vita, dove niuno va lieto senza il dolore dell'altro. Né mi smuoverò da questa sentenza se prima non mi abbiano compiaciuto di due discrete domande. Le arti veramente utili sono figlie del caso o delle scienze? E questi chiamati comodi ed utilità perfezionati dalle scienze han questo nome per intrinseca qualità, o per la nostra opinione?

E di qui infine la ben coerente e notevole dimostrazione della superiorità della mitologia greca su ogni altra (ebraica, cristiana, « petrarchistica », celtica), e la denuncia dei limiti della linea illuministica (« Leggeri conoscitori dell'uomo sono que' retori che disapprovando la favola e le fantasie soprannaturali, vorrebbero istillare ne' popoli la filosofia de' costumi per mezzo di una poesia ragionatrice [...]), come di quella preromantica (*Ossian*, Klopstock, la *Bibbia*), di quella petrarchesca come di quella cristiana e dantesca. A cominciare, verrebbe fatto di aggiungere, proprio dal Varano. La cui antimitologica Premessa alle *Visioni sacre e morali* (*Opere*, II, Parma 1799: una Premessa cui non fa certo difetto la chiarezza nell'indicare la valenza ideologica del progetto di arte cristiano-dantesca del poeta), il Foscolo, almeno a mio avviso, ha qui sicuramente presente:

Tornando dunque alla poesia la quale non è per gli scienziati che tutto veggono o credono di vedere discevrato dalle umane fantasie, bensì per la moltitudine, parmi provato ch'ella non possa stare senza religione. Non-dimeno quel poeta che volesse usare di una religione involuta da misteri incomprensibili, che rifuggisse dall'amore e da tutte le universali passioni dell'uomo, che tutti i piaceri concede alla morte, ma scevri di sensi, nulla fuorché meditazioni e pentimenti alla vita, che poco alla patria ed alla gloria, poco al sapere, è prodiga a sottili speculazioni ed avarissima al

cuore, che per l'ignoranza o il cangiamento di una idea, per la lite di una parola produce scismi ed attira folgori celesti, quel poeta procaccerebbe infinito sudore a se stesso, e scarsa fama al suo secolo. Che ove cotal religione fosse poetica, chi potea meglio maneggiarla di quell'ingegno sovrano il quale, dopo aver dipinta tutta la commedia de' mortali dove la religione prende qualità dalle azioni ed opinioni volgari, non sì tosto arriva allo spirituale, ch'ei s'inviluppa in tenebre ed in sofismi i quali se mancassero del nerbo dello stile e della ricchezza della lingua, e se non fossero interrotti dalle storie de' tempi, sconforterebbero per se stessi gli uomini più studiosi?

È anzitutto il *mirabile*, insomma, che consente a Foscolo la denuncia dei limiti e il rifiuto di tutti i modelli e di tutte le linee di gusto (peraltro quasi sempre molto intrecciate fra loro) che avevano dominato nell'età appena rivolta, e che appunto per questo dovevano esser criticate e respinte perché la nuova linea neoclassica potesse affermarsi.

Che sono tutte questioni, come si vede, di grande rilievo, e su cui varrebbe la pena insistere, riferendo tutti i passi relativi e munendoli di un commento adeguato (non foss'altro che per ribadire la tesi sostenuta, fin dal '73, da chi scrive — *Ideologie letterarie dell'età napoleonica*, Roma 1975², I, pp. CXV-CLIII —, secondo la quale anche sarebbe riduttivo indicare in queste pagine posizioni soltanto « personali », e insomma solo un testo di « poetica » foscoliana, mentre esse al contrario costituiscono un più generale « manifesto » di una nuova dottrina letteraria).

Un punto andrà tuttavia sottolineato. E cioè che per mettere davvero a fuoco un blocco di questioni siffatte (strettamente connesse peraltro a tutto il resto dell'opera), non ai commenti precedenti a Catullo né alla situazione, allora, della filologia classica, e neppure alle note fonti settecentesche del « mirabile » foscoliano, sarà in primo luogo da guardare; sarà invece da guardare altrove e più vicino, in Foscolo e nei suoi contemporanei. Sarà cioè da guardare ai problemi dibattuti in quel primo triennio del secolo, e agli autori e ai testi, da Monti a Cuoco a Gioia, in cui essendo liquidata l'esperienza giacobina (ed ogni esperienza rivoluzionaria), anche e conseguentemente vi sono elaborate le nuove prospettive socio-politiche e culturali che accompagnano e caratterizzano la cosiddetta « normalizzazione napoleonica » successiva a Marengo. E quanto al Foscolo sarà da guardare, al di là dei suoi assilli, indugi e rifacimenti dell'*Ortis* (ma non senza peraltro la ripresa e lo sviluppo di molti avvii e spunti in esso presenti), alla

seconda ode neoclassica e ai sonetti maggiori; ma soprattutto saranno da tener presenti i testi in prosa coevi: dai *Frammenti su Lucrezio* alla recensione alle *Novelle* del Sanvitale all'*Orazione a Bonaparte*. Ossia quegli scritti in cui Foscolo, come nell'*Orazione*, fa un bilancio fortemente critico, e talora spietato ed ingiusto, dell'esperienza giacobina, matura (e per sempre) nuove prospettive non più rivoluzionarie, e individua con grande chiarezza i problemi culturali e politici del dopo Marengo. E cioè, anzitutto, la drastica riduzione di « popolo » ai ceti dominanti e ai « proprietari di terre », e l'esclusione irrevocabile e « fatale » (ossia voluta dal Fato) delle « plebi » urbane e contadine da una possibilità qualsiasi di partecipazione attiva alla prospettiva risorgimentale (dove, non solo, di contro ai precedenti e seri dubbi – sollevati nel '98 sul *Genio democratico* – sul diritto « naturale » alla proprietà, la difesa, ora, di tale « eterno » diritto; ma anche il rifiuto, ora, di quella « riforma agraria » e di quella generale « manomissione delle ricchezze » da lui più volte caldeggiate durante il Triennio). E, ancora, ormai non più possibile l'organica identificazione giacobina di intellettuale e politico nelle stesse persone (nonché la connessa nozione di « politica » come più alta forma di « educazione »), la necessità di reimpostare in termini nuovi il rapporto fra cultura e potere, e di ridefinire il « ruolo » e il « mandato sociale » dell'intellettuale: sicché, ora, quest'ultimo è visto come « mediatore » fra governo e ceti sociali, come cemento essenziale dello stato e organizzatore di consenso, ma al contempo – e in cambio di tutto ciò – ne viene rivendicata l'indipendenza e l'autonomia, il diritto al dissenso, alla denuncia e alla critica. Infine, l'urgenza di riformulare in termini diversi il problema della riforma morale degli italiani, e di riaffrontare con altra sensibilità e con preoccupazioni difformi la questione dell'« egemonia », e quindi i compiti, nella nuova situazione, della cultura e della letteratura.

Quest'ultima questione è in questi scritti dovunque presente, ma è centrale nella recensione alle *Novelle* del Sanvitale, dove Foscolo per l'appunto (e in ciò anticipa una celebre pagina della *Prolusione pavese*), intende in tutta la sua portata e attualità il problema della prosa, del romanzo, della letteratura femminile, educativa e divulgativa. Ma al tempo stesso, come risulta dalla sua opera di scrittore, ribadisce la sua scelta, che è anche una specie di alta scommessa, per la lirica.

Una scommessa e una scelta per una poesia « passionata » e insieme « mirabile », « civile » e « religiosa », fondatrice di miti e di

valori; e quindi profondamente educatrice, ma solo in quanto letteratura e poesia, conoscenza e bellezza. E pertanto, da un lato, capace (oltreché di rispondere – come chiarisce la recensione al *Bardo della Selva Nera* – al problema decisivo su cui Monti si era affaticato tutta la vita: « cantare i solenni avvenimenti contemporanei ») di riassorbire in sé il programma pedagogico, nazionale e civile giacobino: ma senza scadere – come appunto quasi dovunque era avvenuto durante il Triennio – nella cronaca rimata e nell'invettiva, nella canzonetta e nel giornalismo, nello sfogo e nella propaganda, nel frettoloso e nell'effimero; e dall'altro lato consapevole che, come aveva insegnato Vico e ribadito il Cuoco, il popolo è « senso » non « ragione », e che davvero poteva essere educato, e di conseguenza sottratto agli « infernali delitti della licenza o del fanatismo » cui era stato spinto, nel '99, dagli « aristocratici studiosamente superstiziosi », solo nella misura in cui, nonché privarlo del « conforto » della « religione dei padri », si fosse elaborata una nuova ideologia e letteratura « religiosa », non astratta e remota dai sensi e dalle passioni umane (come quella cristiana e ancor più quella giacobina), ma al contrario fondata su « tutte le universali passioni dell'animo umano »: mitico-allegorica e insieme passionata e civile.

Che è per l'appunto quanto si ricava fra l'altro dai *Frammenti su Lucrezio*, dove è ripreso, approfondito e allargato un motivo che già nell'*Orazione* era centrale: e cioè l'analisi e la denuncia della politica culturale seguita nel Triennio, e in particolare dell'atteggiamento tenuto dai giacobini nei confronti della religione. Scartato l'ateismo come soluzione adatta a poche ed eccezionali élites intellettuali (e pertanto come soluzione non interessante la politica), e ribadito che la società come la poesia non possono « stare senza religione », Foscolo (sulla scia peraltro non casuale del *Saggio storico* di Cuoco) individua nell'anticlericalismo persecutorio dei giacobini e nel tentativo di sostituire a quello cattolico un nuovo culto fondato su simboli astratti ed estranei al sentire comune, una delle cause principali e dirette del loro fallimento politico, dell'ostilità delle « plebi » contadine, della reazione del '99.

I giacobini insomma fallirono sia perché, alienandosi la plebe, non seppero risolvere il problema delle alleanze e dell'egemonia, sia e conseguentemente perché, per fanatismo, astrattezza ed ingenuità, non seppero nemmeno impostare una duratura riforma intellettuale e morale del popolo italiano. Ed è precisamente qui, sulla base di questo bilancio critico, ma anche autocritico (E.N. VI, 31-32), del Triennio,

e all'interno del nuovo corso moderato-concordatario del 1802 (e non senza, ritengo, qualche stimolo dell'ultimo Alfieri; ma anche è chiaro che queste posizioni di Foscolo, per essere davvero intese, vanno anzitutto valutate come « risposta » a testi quali *Le génie du Christianisme*, pubblicato dallo Chateaubriand giusto un anno prima del commento alla *Chioma*), che si colloca e matura il progetto alternativo foscoliano. Alternativo e certo diverso, ma non opposto. E però non più diretto, com'era stato per i giacobini, a coinvolgere nel processo, almeno tendenzialmente, tutto il popolo, ad assegnare allo stato il compito istituzionale di « svellere da radice la religione, perché la religione aveva sino ad ora favorita la tirannide », e a contrapporre frontalmente a quello della Chiesa un nuovo culto; ma bensì solo interessato ai ceti intermedi fra le « regali famiglie » e la « plebe », e ad un gradualismo non privo di compromessi e di astuzie. Ma anche, chiaramente, tutt'altro che dimentico delle « democratiche », « patriottiche » e laiche celebrazioni che, durante il Triennio, si erano tenute intorno alla tomba di Dante, e poi, nel 1801, intorno a quella dell'Ariosto.

In realtà, per Foscolo, la soluzione più istintiva e ottimale sarebbe stata tutt'altra: « far morire », « non ad un tratto, ma di lenta consumazione tutte le religioni fratesche »; e, quanto ai « parrochi », « pubblicamente sieno venerati, e secretamente strozzati ». Sennonché, come mostrava l'esperienza, né i popoli né gli stati possono « stare » senza religione. E d'altra parte, come si era visto nel '99 (e Foscolo – né andrebbe mai scordato – soldato anche era stato contro gli « insorgenti »), la persecuzione antireligiosa così come l'imposizione violenta di un nuovo culto, erano risultati profondamente dannosi e controproducenti. Donde la necessità di impostare un ben diverso programma. E cioè avere, in primo luogo, la piena, e machiavelliana, consapevolezza – come è detto proprio in fine ad una delle Considerazioni decisive della *Chioma*, quella sulle *Deificazioni* – che « ogni nuovo stato », nonché « svellere da radice la religione », « deve [...] procacciarsi nuove divinità o almeno nuovi riti »; e che di tali « nuovi riti » e « nuove divinità », che « rendono più salde le fondamenta dello stato », gli elaboratori e inventori primi sono gli scrittori e i poeti, « teologi e legislatori ». E in secondo luogo legare strettamente (e romanamente: « unico modello ti sia la religione romana ») la religione vigente allo stato, riducendola a puntello politico, e svuotare dall'interno il vecchio culto creandone uno nuovo, non da contrapporre al vecchio, ma anzi da mescolare con esso; e confidare nel bene-

ficio del tempo. E insomma, apparentemente accanto ma in realtà di contro al vecchio, creare un nuovo culto, nazionale e civile, e porre accanto alle statue e alle tombe dei santi cattolici, le tombe e le statue dei nuovi « santi » laici.

In quanto alla magnificenza conviene ornare di assai edifici [*i.e.*: sacri] le città, e con somma pompa fare l'esequie de' cittadini, ed ogni festa sì lieta che trista tragga principio dalla religione, e sieno le vesti de' sacerdoti non dissimili da quelle de' grandi magistrati; e santificando molti egregi concittadini o nelle scienze, o nelle armi, o ne' costumi, le loro statue ponendo fra i simulacri de' nostri dèi, e celebrando sontuosamente i loro nomi e le loro solennità, fare a poco a poco dimenticare i nomi de' Giuseppi e de' Franceschi, facendo che lo Stato sia l'anima della religione [...] Né di lieve aiuto saranno a ciò i poeti e gli scrittori.

Così, sempre nei *Frammenti su Lucrezio*, che essendo del 1802-1803, cronologicamente si collocano, a pochi mesi di distanza dall'una e dall'altro, fra l'*Orazione a Bonaparte* e il commento alla *Chioma di Berenice*. Ed è un passo, quest'ultimo, che non costituisce soltanto un puntuale precorrimento della celebre replica all'abate Guillon sulla reale intenzione dei *Sepolcri*, sullo « scopo » « politico » dell'autore e sul vero significato sia della « santificazione » dei grandi italiani a Santa Croce nella non solo « bella » e « beata », ma « santa » Firenze (la quale pertanto non può che assumere un oggettivo, anche se implicito, significato di capitale – oltreché linguistica e letteraria – morale e « religiosa » d'Italia, in contrasto netto alla cattolica Roma), sia del non casuale « viaggio » a ritroso che da Firenze, senza tappe intermedie, l'ha direttamente condotto nell'antica Grecia; ma anche fornisce a quella replica un chiarimento importante. In quanto per l'appunto fa meglio intendere la problematica *reale* da cui quella « santificazione » e quel « nuovo rito » nascono, ed anche chiarisce sino in fondo non solo perché e quali personaggi (in alternativa duplice, dunque: sia a quegli attuali « Cesari » che « presto » sarebbero diventati « Ottaviani e Neroni », sia ai « Giuseppi e ai Franceschi » e, con loro, a tutti i santi più insigni della Chiesa cattolica) Foscolo intendesse « deificare », ma anche quali fossero le preoccupazioni che lo spingevano ad approfondire le « deificazioni » e il « mirabile » di Callimaco, e quale uso di tale « mirabile » egli intendesse fare.

Né sarà certo un caso, del resto, che Foscolo, ripercorrendo quasi al termine della sua vita – nell'*Apologetica* – la sua travagliata vicenda e il senso medesimo della sua opera, l'abbia definita, in ciascuna sua

parte, « politica » e « patriottica » (« io mi studiava che tutte le mie scritture sotto apparenza di versi e romanzi e pedanterie di letteratura e di tattica e profezie e bizzarrie d'immaginazioni, corressero tuttavia a una meta politica e all'utilità della patria »). E neppure sarà casuale, credo, che in tutta la sua riflessione sia così centrale l'assillo sull'origine e l'ufficio « religiosi » della letteratura e dei poeti, « teologi e legislatori ». Così come, d'altra parte, non può esser considerato accidentale che nell'*Essay on the present literature of Italy*, scritto nel 1818, e però ad opera di poeta e prosatore conclusa, facendo diretto e polemico paragone di sé con tutti i protagonisti dell'ultimo cinquantennio di letteratura italiana, abbia indicato la sua radicale novità, di uomo, di intellettuale e di scrittore (« [...] inoltre le condizioni nelle quali egli ebbe a scrivere si formarono troppo tardi per influire sullo *stile* di quelli, ed essendo ormai passate, potranno forse richieder secoli a riprodursi »), anzitutto nella sua formazione rivoluzionaria, e nel fatto di esser sempre rimasto – al di là di ogni evoluzione-involuzione « moderata » (« L'età virile ha raffreddato in me molte opinioni, e molte ne ho ripudiate » *E.N., Ep. II*, p. 482) –, « figlio e allievo della Rivoluzione » (*a pupil of the Revolution*). È molto probabile, credo, che così definendosi, abbia inteso non solo fornire un'immagine sintetica e conclusiva delle proprie convinzioni politiche e sociali e della propria diversità e novità di uomo e di intellettuale, ma per l'appunto anche suggerire un criterio di interpretazione che non può essere né ignorato né eluso qualora si intenda scendere ad alcune delle radici storiche, nello spazio e nel tempo, della sua poesia. Il che, naturalmente, a scanso di equivoci, non significa affatto che il « mirabile » o, tanto meno, il problema molto complesso della religione in Foscolo, si riducano solo a questo. Certo è tuttavia che la poesia foscoliana per intero si iscrive all'interno dei problemi aperti dalla Rivoluzione e poi variamente risolti nelle diverse fasi dell'età rivoluzionaria e napoleonica. Così come entro quegli stessi problemi si iscrive il recupero, a fondamento di ogni poesia, della religione, che ha le motivazioni che si sono viste, e che senza alcun dubbio è strettamente connesso al centrale e programmatico concetto – non solo per i *Sepolcri* – di « mirabile ». Un concetto che ha certamente – da Vico, a Conti ad altri – alcune premesse settecentesche. Ma, per così dire, solo in seconda istanza. In prima istanza, al contrario, esso rinvia alla problematica e al dibattito contemporanei di cui si è detto, e in particolare rinvia alla fondamentale polemica anticristiana e antiscientifica che, su base sostanzialmente sensistico-materialistica e insieme alfieriana

e russoviana, Foscolo conduce nella *Chioma*, e che non par dubitabile sia costitutiva della sua prospettiva.

E meglio, credo, quel concetto si intende, quando per l'istante si eviti di « tirarlo », col connesso concetto di *passionato*, « a una interpretazione personale » (G. DE ROBERTIS, *Saggi*, Firenze 1953, p. 87). *Mirabile e passionato*, in Foscolo, sono termini non allusivi e generici, statici o « neutri », bensì puntuali, in divenire, e soprattutto carichi di pregnanti significati non solo stilistici e psicologici, ma storico-politici e ideologici. Di qui, ritengo, l'opportunità, oggi, di un chiarimento e di un attento restauro, ed anzi di un preciso « risarcimento » storico-politico e concettuale-ideologico di essi; a cominciare per l'appunto dal *mirabile*, indubbiamente il termine più dilatato e svuotato, e a partire dalla sua prima e capitale formulazione, quella della *Chioma*. Un chiarimento, un restauro e un risarcimento che possono essere utilmente avviati qualora si sappia cogliere il nesso che stringe questo concetto alla formidabile riflessione « politica » intorno al « sacro » che – al di là delle « illusioni » giacobine e in una generale situazione, certo di « stabilizzazione », ma anche di evidente « riflusso » – Foscolo raccolse nel commento alla *Chioma* e nei testi coevi, e in cui si pose, come decisivo, il problema letterario e insieme ideologico e politico: e cioè se potesse mai darsi una poesia che non assumesse a « fonte unica » la lezione dei classici, e, a suo fondamento e ad « uso stabile e continuato », il « mirabile », appunto, e la « religione ».

ROBERTO CARDINI

