



INCONTRI DI STUDIO

Collana dell'Istituto Lombardo
Accademia di Scienze e Lettere

**GOETHE, HERDER
E LA CULTURA ITALIANA
NELL'ILLUMINISMO
EUROPEO**

a cura di
ELENA AGAZZI

FrancoAngeli



INCONTRI DI STUDIO

Collana dell'Istituto Lombardo
Accademia di Scienze e Lettere

NUOVA SERIE

n. 4

La collana “Incontri di Studio” nasce nel 1992 con lo scopo di pubblicare in una cornice unitaria gli atti di convegni tenuti presso l'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere di Milano, sino ad allora editi in monografie autonome. Nel corso degli anni sono stati pubblicati oltre 100 “Incontri di Studio”, caratterizzati da varietà di discipline e temi affrontati, secondo quella che è la natura dell'Accademia milanese e degli incontri che promuove.

La collana adotta un sistema di valutazione anonima (*blind peer review*) dei saggi.

Le opere della collana sono pubblicate con licenza *Creative Commons* non commerciale e sono disponibili in perpetuo e in modo completo su *Repository* certificati.

COMITATO SCIENTIFICO

Prof. Stefano Maiorana, Presidente

(Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere – Università degli Studi di Milano)

Prof.ssa Cinzia Bearzot, Vicepresidente

(Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere – Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)

Prof. Carlo Enrico Bottani, Segretario della Classe di Scienze matematiche e naturali

(Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere – Politecnico di Milano)

Prof. Giovanni Iamartino, Segretario della Classe di Scienze morali

(Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere – Università degli Studi di Milano)

Dott.ssa Rita Pezzola, Cancelliere

(Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere)

GOETHE, HERDER E LA CULTURA ITALIANA NELL'ILLUMINISMO EUROPEO

a cura di
ELENA AGAZZI

Atti dell'Incontro di Studio del 17-18 maggio 2023
Milano, Istituto Lombardo
Accademia di Scienze e Lettere

INCONTRI DI STUDIO
Collana dell'Istituto Lombardo
Accademia di Scienze e Lettere

FrancoAngeli 

Pubblicato con il contributo di: Università degli Studi di Milano, Politecnico di Milano, Università degli Studi di Pavia, Università degli Studi di Milano-Bicocca, Università degli Studi dell'Insubria di Varese, Università Commerciale L. Bocconi di Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Università degli Studi di Brescia, Università degli Studi di Bergamo.

Il presente volume è stato stampato con un contributo del Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture straniere dell'Università degli Studi di Bergamo.

Inoltre, per la collaborazione all'iniziativa, si ringraziano in modo particolare l'Istituto Italiano di Studi Germanici (IISG) di Roma, la Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII (SISSD) e l'Associazione Italiana di Germanistica (AIG).

Impaginazione e cura redazionale: Viola Bianchi

Progetto grafico di copertina: Elena Pellegrini

Copyright © 2025 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Pubblicato con licenza *Creative Commons*
Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale
(CC-BY-NC-ND 4.0).

Sono riservati i diritti per Text and Data Mining (TDM), AI training e tutte le tecnologie simili.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore.
L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni
della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Indice

<i>Prefazione</i> , di Stefano Maiorana	pag.	7
<i>Il tardo Illuminismo e la critica dei saperi. Introduzione</i> , di Elena Agazzi	»	9
Vincenzo Ferrone, <i>La rivoluzione epistemologica dell'Encyclopédie e le radici europee della Spätaufklärung</i>	»	21
Elio Franzini, <i>Goethe e l'estetica del Settecento europeo</i>	»	41
Gabriella Catalano, <i>Firenze, Fiesole e gli Etruschi. A proposito dell'Italia nella rivista goethiana «Propyläen»</i>	»	53
Stefania Sbarra, <i>Le Idee per la filosofia della storia dell'umanità di Herder e il Faust di Goethe</i>	»	67
Salvatore Tedesco, <i>Ars popularis. Il gusto e il vero dell'immaginazione nella prima stagione critica illuministica tra Germania e Italia</i>	»	81
Mario Marino, <i>Esemplarità di Paolo Sarpi negli scritti di Johann Gottfried Herder dal 1769 al 1781</i>	»	95
Elena Agazzi, <i>Mito, poetica e filosofia della storia: Herder e Mario Pagano</i>	»	111
Abstracts e Keywords	»	131

Prefazione

Il 17 e 18 maggio 2023, presso la Sala Adunanze dell'Istituto Lombardo, si è tenuto un convegno a cura del nostro membro effettivo, la Professoressa Elena Agazzi, dal titolo *Goethe, Herder e la cultura italiana nell'illuminismo europeo*. Data l'importanza del tema affrontato e la qualità assoluta dei relatori, il convegno è risultato di grande successo. Ora, grazie alla competente ed efficace regia della Professoressa Agazzi, è possibile rendere pubblici i contributi dei diversi oratori, raccolti nel volume che vede felicemente la luce.

Questo è il quarto volume che l'Istituto Lombardo pubblica, in poco più di un anno, all'interno della nuova collana "Incontri di Studio dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere", edita dall'Istituto Lombardo per i tipi di FrancoAngeli.

Desidero notare che, sin d'ora, la nuova serie di questa collana si profila come una "sfida vinta". Sia per la pubblicazione in ambiti disciplinari variegati: la storia, la filosofia, ora la letteratura tedesca in dialogo con la storia del XVIII secolo e, nelle prossime uscite già programmate, la chimica e la letteratura italiana. Sia per l'attivazione di un importante *referee board* all'interno dell'Istituto Lombardo, sia per l'attenta attività redazionale attivata all'interno dell'Istituto e con diverse figure professionali coinvolte. Così l'Istituto Lombardo, la nostra Accademia, cresce in capacità, coesione umana e professionale, oltre che per qualità degli obiettivi e delle realizzazioni.

È quindi con particolare soddisfazione che presento questo volume che, parlo da fruitore non professionale che ha seguito proficuamente il convegno, ha messo in relazione il contesto del Tardo Illuminismo europeo, incarnato allora dalle emblematiche figure di Goethe ed Herder, con l'influenza della cultura italiana sulla loro opera.

Temi centrali, che mi portano ad utilizzare la mia formazione disciplinare di chimico per ricordare l'importanza di quel periodo per la scienza. Una vera rivoluzione di pensiero e modalità operative. Rifacendosi a Galileo Galilei, si diffuse progressivamente il metodo scientifico come "universale",

per dare parola certa e provata, sia alla scienza che alle arti e alle lettere. Esorto tutti, quindi, non solo gli umanisti, a prendere visione di questo volume, che considero una perla della nostra nuova collana editoriale.

Prof. Stefano Maiorana
Presidente dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere
Professore emerito di Chimica organica presso l'Università degli Studi di Milano

Il tardo Illuminismo e la critica dei saperi.

Introduzione

Elena Agazzi*

Nel corso di una giornata e mezzo di studi dedicata a *Goethe, Herder e la cultura italiana nell'Illuminismo europeo*, svoltasi presso l'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere di Milano tra il 17 e il 18 maggio 2023, i partecipanti si sono confrontati, in modo diretto o esaminando la costellazione culturale nella quale si è sviluppato il loro pensiero, con queste due fondamentali figure della cultura tedesca tra XVIII e XIX secolo. Un primo importante nucleo di riflessione su temi qui trattati è sorto grazie a un progetto di ricerca intitolato *Dialoghi italiani: per una ricostruzione del viaggio di Herder in Italia*, coordinato dal 2021 da Gabriella Catalano e finanziato dall'Istituto Italiano di Studi Germanici di Roma, che ha visto anche il mio coinvolgimento, e in cui Mario Marino ha segnato il passo del lavoro. Marino si è dedicato allo sviluppo del tema indicato con la realizzazione di un ampio e dettagliato studio sui rapporti culturali tra Italia e Germania attraverso la figura di Herder, i cui risultati sono destinati a una monografia per la collana dell'IISG. Prendendo spunto dal viaggio italiano di Herder del 1788-1789, ricostruibile sulla base di lettere e di appunti relativi all'esperienza odepórica, è stato possibile riflettere e approfondire aspetti riguardanti la poesia, la storiografia, la filosofia e l'arte che hanno rappresentato il *trait d'union* tra la personalità culturale del pensatore tedesco e alcuni protagonisti della scena italiana della seconda metà del '700.

Il risultato scaturito dall'incontro scientifico milanese del maggio 2023 vede qui, oltre ad altri interventi degli studiosi coinvolti nell'attività romana, cioè Gabriella Catalano, Mario Marino, Salvatore Tedesco ed Elena Agazzi, la partecipazione di Elio Franzini, già Rettore dell'Università Statale di Milano e dello storico Vincenzo Ferrone, così come l'intervento di Stefania Sbarra, che si sofferma da un punto di vista critico-letterario sulla relazione tra due

* Professore Ordinario di Letteratura tedesca presso l'Università degli Studi di Bergamo.
E-mail: elena.agazzi@unibg.it

centrali interpreti del periodo definito convenzionalmente dai germanisti “classico-romantico”.

Dal tempo in cui apparve il saggio di Hans Dietrich Irmischer del 2005, intitolato *Goethe und Herder – eine schwierige Freundschaft* fino a un’interessante ricognizione di Gesa von Essen e Werner Frick, sintomaticamente e umoristicamente intitolata *Katzbalgereien* (lett. “Zuffe tra gatti”)¹ del 2022, non sono numerose le analisi che si sono focalizzate sulle dinamiche personali e culturali riferite alla relazione tra i due personaggi. Si può ipotizzare che l’attenzione prestata nell’ambito degli studi critico-letterari al primo incontro a Strasburgo di Goethe e Herder e all’impulso a sviluppare insieme il progetto culturale poi definito “movimento dello *Sturm und Drang*” abbia fatto velo all’interesse verso i loro successivi rapporti, fatto salvo quello per lo scambio epistolare instauratosi tra i due durante il soggiorno italiano del primo, nel periodo 1786-1788² e quello, assai più rarefatto in verità, e alimentato da Goethe, in occasione del viaggio di Herder in Italia nel 1788-1789³. Infatti, si è data spesso per assodata la successiva assimilazione di Herder, al fianco di Goethe, alla temperie del classicismo weimariano (*Hochklassik*) in seguito al suo arrivo nella cittadina turingia, nel 1776, certo in considerazione di un precedente ampio confronto di Herder con le opere di Johann Joachim Winckelmann nei *Kritische Wälder* (*Selve critiche*, redatte tra il 1767 e il 1769)⁴ e del suo sempre attento rapporto con il mito classico. Oggi si propende ad ascrivere Herder, in senso lato, al Tardo Illuminismo, ponendo l’accento sul preponderante interesse storiografico che ha caratterizzato il periodo maturo dei suoi studi⁵.

¹ G. von Essen, W. Frick, *Katzbalgereien. Herder im Wechselspiel mit Goethe und Schiller*, in *Der “andere Klassiker”. Johann Gottfried Herder und die Weimarer Konstellation um 1800*, hrsg. von H. Adler, Gesa v. Essen und W. Frick, Göttingen, Wallstein Verlag 2022, pp. 29-74.

² Cfr. ad esempio J.W. Goethe, *Diari e lettere dall’Italia (1786-1788)*, a cura di R. Venuti, Roma, Artemide 2002.

³ Si veda il titolo significativo di una breve pubblicazione di Stefan Greif, *“Ich bin nicht Goethe”. J.G. Herders Italienreise 1788/1789*, Kassel, AQUINarte Literatur 6 Presse 2016 oppure l’articolo di Markus Buntfuß, *Von Rom kuriert – in Neapel genesen: Herders andere Italienreise*, in M. Wallraff, F. Wöller (Hgg.), *Rombilder im deutschsprachigen Protestantismus: Begegnungen mit der Stadt im “langen 19. Jahrhundert”*, Tübingen, Mohr Siebeck 2011, pp. 87-100.

⁴ J.G. Herder, *Die kritischen Wälder zur Ästhetik*, in *Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767-1781*, in Id., *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von G.E. Grimm, Bd. II, Frankfurt am Main, DKV 1993, pp. 9-442.

⁵ Nel già menzionato volume del 2022, H. Adler si impegna a fare *tabula rasa* delle varie categorie critico-letterarie con le quali si è usi solitamente “classificare” autori e opere per invitare, poi, a ragionare sul fatto che le esperienze letterarie incrociano i fatti storici, ma anche gli eventi naturali; attribuisce perciò a Herder piena consapevolezza del fatto che, se il sapere è sempre “umano”, la sfera in cui esso si dispiega viene destabilizzata, a più riprese, da eventi provenienti dall’esterno (vale a dire, fenomeni catastrofici di carattere naturale o

Da non sottovalutare, peraltro, come evidenzia Irmscher, è la divergenza di opinioni tra Goethe e Herder in seguito al capovolgimento dei loro rapporti di forza nel corso degli anni '70 del XVIII secolo; in altre parole, dalla fase, testimoniata nelle pagine goethiane di *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*⁶ (*Dalla mia vita. Poesia e verità*), in cui il giovane francofortese presentava con timore reverenziale a Strasburgo le proprie riflessioni al pastore protestante, più anziano di cinque anni e, raccolte le sue opinioni, riesaminava in seguito le priorità culturali che avrebbero segnato il suo cammino, a quella in cui Goethe era ormai assunto a fama europea, garantendo all'amico una vita più che dignitosa nel Granducato turingio. Più tardi, Goethe s'indignò per l'attacco frontale di Herder nei confronti del pensiero di Kant⁷, esplicitatosi particolarmente nella *Kalligone* (1800)⁸, così come verso le personali teorie sull'autonomia della poesia e sull'importanza dello studio della morfologia. Come osserva Elio Franzini nel saggio qui presentato, proprio da Kant, infatti, scaturivano i presupposti per alcune riflessioni contenute nel saggio di Goethe, *Einfache Nachahmung, Manier und Stil* (*Semplice imitazione, maniera e stile*, 1788), perché:

il nesso di pensiero tra ragione, immaginazione e sensibilità è un tema settecentesco che Kant conduce al suo più alto grado di consapevolezza, facendo divenire il simbolo [associabile nel saggio goethiano al concetto di *Stile* in quanto “senso intrinseco” e “nucleo autentico della rappresentazione”, *E.F.*] il luogo paradigmatico di

bellico), sia dall'interno (grazie a nuove scoperte scientifiche o a un mutamento delle priorità culturali) che producono un “cambio di paradigma”. Dunque, Adler propone di definire “gnoseotopo” l'ambito al di qua dell'orizzonte della conoscenza umana – ispirandosi al concetto del “conoscere e sentire” herderiano – il quale non esclude anche ciò che ancora non si conosce o che si intuisce soltanto. In questo modo, il sapere e il conoscere possono essere considerati, da un lato, oggettivamente ricettivi agli eventi esterni e, dall'altro, soggettivamente produttivi in forza del potenziale cognitivo umano; H. Adler, *Offenheit und Ordnung. Herders Wünsche und Visionen*, in *Der “andere Klassiker”*, cit., pp. 93-113, qui p. 96.

⁶ *Dalla mia vita. Poesia e verità*, fu redatto tra il 1811-1814 e il 1831-1832 per i primi tre volumi, il quarto fu pubblicato postumo nel 1833. «Per tutto il tempo della cura andai a trovare Herder ogni mattina e ogni sera; capitava anche che restassi con lui tutto il giorno e ben presto mi abituai ai suoi rimbrotti e alle sue critiche, e a maggior ragione perché più il tempo passava e più apprezzavo le sue belle e grandi qualità, le sue vaste conoscenze, la sua profonda comprensione delle cose» (J.W. Goethe, *Dalla mia vita. Poesia e verità*, a cura di E. Ganni, Introduzione di K.-D. Müller, Torino, Einaudi 2018, p. 321).

⁷ A Herder tocca la punizione che Goethe aveva profetizzato: «Nessuno poteva rifiutare o opporsi a quella fondamentale corrente filosofica di cui Kant era stato l'anticipatore»; M. Heinz, «*Kalligone*». *Interpretationen zu Herders ästhetischem Humanismus*, in *Der “andere Klassiker”*, cit., pp. 189-210, qui pp. 189-190.

⁸ J.G. Herder, *Kalligone*, in *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792-1800*, in Id., *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von H.D. Irmscher, Bd. VIII, Frankfurt am Main, DKV 1998, pp. 641-964.

un pensiero che spazia sul sovrasensibile, mostrando in questo modo non specifici contenuti conoscitivi, bensì la matrice stessa del sapere.

Dunque, l'avversione nei confronti di Kant e dello spirito «scolastico e di sistema», cui Herder si riferisce guardando all'impianto delle tre *Critiche* del filosofo di Königsberg, ha indotto non solo i suoi contemporanei, ma anche i critici dei due secoli successivi, a prendere partito per il progetto più genuinamente filosofico di Kant. Il pensiero analogico di Herder aveva perso terreno nel confronto con la logica puntualità nella definizione dei concetti di Kant. Cadeva così, a lungo, nell'oblio, il contributo di Herder volto a promuovere una *Humanität* intesa come rispetto universale dei diritti dei popoli e come intima partecipazione alle sorti della patria, un concetto poi ideologicamente distorto in "nazionalismo" nella strumentalizzazione fattane dalla propaganda del dodicennio hitleriano.

Non si tratta, dunque, di formulare congetture semplicemente funzionali a commentare la costellazione culturale espressa nei saggi qui raccolti. Dinamiche attrattive e repulsive tra Herder e Goethe, di cui recano traccia anche gli autobiografici *Tag-und Jahreshefte* di Goethe (riferiti a un arco di anni che vanno dal 1749 al 1822), sono testimoniate nei carteggi tra i soggetti coinvolti e dalla contrarietà di Herder a considerare la "forma" l'aspetto più importante della poesia, come del resto ad accettare la "natura formalistica" della ragion pura. Ciò è quanto si evince a partire dall'ottava raccolta dei suoi *Briefe zu Beförderung der Humanität* (*Lettere sull'educazione del genere umano*), pubblicata nel 1796⁹. Goethe considerò le parole di Herder evasive, se non addirittura irrispettose della grandezza che aveva raggiunto la letteratura tedesca a quel tempo (intendendo, ovviamente, soprattutto se stesso): «Una certa reticenza, una certa cautela, un girare e rigirare, un ignorare, un'esigua distribuzione di lodi e biasimi rende estremamente scarno ciò che egli [Herder, *N.d.A.*] dice in particolare della letteratura tedesca»¹⁰.

⁹ J.G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität, Achte Sammlung, 104. Brief*, in Id., *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von H.D. Irmischer, Bd. VII, Frankfurt am Main, DKV 1991, pp. 559-563. Goethe viene citato da Herder con le sue opere in mezza paginetta, chiaramente racchiusa tra una frase di inizio in cui Herder scrive, «la forma è molto in arte, ma non è tutto. Ad animare le forme più belle del mondo antico è uno spirito, un grande pensiero che rende forma la forma e che in esso si rivela, così come nel suo corpo. Se si sottrae quest'anima, la forma non è altro più che uno spettro» e la ripresa del discorso, subito dopo la menzione di Goethe, con la frase: «Detto tutto questo, ritorno all'inizio della mia lettera: la forma non è tutto nella poesia; non è neppure opportuno imporre a una nazione delle forme che le sono assolutamente estranee»; cit., rispettivamente p. 559 e p. 561.

¹⁰ Lettera n. 204 di Goethe a Schiller del 14 giugno 1796, in J.W. Goethe mit F. Schiller, *Briefe, Tagebücher und Gespräche vom 24. Juni 1794 bis zum 9. Mai 1805*, Teil I (vom 24. Juni 1794 bis zum 31. Dezember 1799), hrsg. von V.C. Dörr und N. Oellers, Frankfurt am Main, DKV 1998, pp. 193-195, qui p. 195.

Ciò detto, se gli scritti qui presentati non si limitano a un dibattito all'interno della sfera estetico-letteraria nel bacino culturale tedesco, ma incrociano trasversalmente il progetto della costruzione di una nuova definizione dell'idea di "gusto" nel Settecento europeo, le questioni sostanziali che emergono nitidamente da queste pagine concernono il rapporto tra intelletto e fantasia, tra sensibilità e facoltà di giudizio, tra arte e scienza, tra formazione e conoscenza e sempre, comunque, tra modelli culturali del passato e criteri volti a sviluppare una nuova "scienza dell'uomo". È, perciò, opportuno, osservare più da vicino quali sono le reti problematiche che definiscono il perimetro di questa indagine a più voci, cercando di ricostruire in sintesi il quadro della temperie culturale che fornisce un decisivo impulso al transito tra il XVIII e il XIX secolo.

I saggi di Franzini e di Ferrone forniscono una prospettiva di ampio raggio sul contributo dei due tedeschi alla modernizzazione delle conoscenze sulle facoltà umane – si pensi al pensiero antropologico-culturale e storico-filosofico di Herder e agli studi sulla morfologia e sull'applicazione del principio della metamorfosi sia in ambito naturalistico, sia letterario e artistico, in Goethe. Ai saggi di Ferrone e di Franzini segue lo studio di Gabriella Catalano, che si concentra specialmente su uno dei due personaggi-chiave, cioè Goethe, in relazione al progetto della rivista «Propyläen» (1798-1800), mentre alla sinergia culturale sviluppatasi tra Goethe e Herder a Weimar, nel decennio tra il 1783 e il 1793, si rivolge il saggio successivo di Stefania Sbarra, che indaga sull'influenza del pensiero herderiano nel *Faust II* di Goethe. I contributi di Mario Marino e di Salvatore Tedesco intendono chiarire le ragioni dell'interesse di Herder per alcuni pensatori italiani, oggetto, a diverso titolo, della sua ammirazione: si tratta del teologo e storico Paolo Sarpi (1552-1623) e di Lodovico Antonio Muratori (1672-1750), uomo di Chiesa, storico e giurista. Da una mancata, esplicita menzione da parte di Herder, invece, della figura del giurista e storico Francesco Mario Pagano (1748-1799) che, nell'ambito della tradizione vichiana napoletana¹¹, tanto ha contribuito a formulare la costruzione di una filosofia della storia attenta allo sviluppo delle civiltà nei secoli, prende le mosse l'articolo conclusivo di Elena Agazzi.

L'amicizia tra Goethe e Herder, nata grazie a un incontro a Strasburgo, nel 1770 e divenuta espressione più pura del progetto dello *Sturm und Drang*, mutava per obiettivi e per scopi politico-culturali negli anni weimariani di Herder, che – come già ricordato – giunse nel Granducato di Sachsen-Weimar su invito di Goethe, nel 1776, assumendo la carica di Sovrintendente

¹¹ Cfr. Laura Follesa, «Martiri della verità» e modelli di umanità. Sulle fonti italiane di Herder, in «Filosofia italiana», XV (2020), pp. 25-42.

generale, membro del Consiglio superiore e della Chiesa e primo predicatore della Chiesa di San Pietro e Paolo e restando nella cittadina turingia fino alla morte. Proprio in questa stagione, così feconda per un mondo tedesco che guardava a Weimar come all'Olimpo della poesia e dell'arte, si trovano le radici di un rinnovamento radicale nei modelli culturali e nel sistema dei saperi.

Herder aveva posto le fondamenta per una costruzione dell'idea del *ganzer Mensch*, statuito nell'imprescindibile legame tra anima e corpo della natura umana, negli scritti del periodo giovanile; vie del tutto personali prendeva, intanto, l'attenzione per il problema filosofico-antropologico da parte di un altro protagonista della scena weimariana, cioè Schiller, che godeva di una preparazione scientifica di ampio respiro, maturata negli anni degli studi di medicina (1775-1780). Quest'ultimo, di fatto, scalzò Herder nel ruolo di confidente speciale di Goethe a partire dal 1793, mostrando peraltro in varie occasioni l'animosità di Schiller nei confronti dell'uomo di chiesa, da lui giudicato freddo e inadatto alla vita sociale. A Weimar, dove Goethe sovrastava tutte le altre figure oltre che per i numerosi incarichi a corte, anche per la fama internazionale di cui godeva già dall'epoca della prima pubblicazione di *Die Leiden des jungen Werthers* (*I dolori del giovane Werther*, 1774), la sua speciale attenzione per il rapporto tra arte e natura fu anche la ragione della sua attenta partecipazione alla stesura di un progetto di più ampio respiro di Herder in una fase ancora felice dei loro rapporti. Infatti, gli anni che si estendono anche oltre lo scoppio della Rivoluzione francese vedono Herder intento a cercare di concludere quella che è stata certamente la sua opera più complessa: le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, 1784-1791). Questa vasta trattazione di filosofia della storia è percorsa da accuse più o meno velate rivolte a Christian Wolff e a Immanuel Kant, costui già suo Maestro a Königsberg, per non aver «fatto i conti con ciò che oltre l'orizzonte della conoscenza umana è sconosciuto, non strutturato e incalcolabile»¹². Se l'arte, dunque, non è direttamente in causa nella monumentale opera herderiana, lo è il concetto di creatività dell'uomo, che segue la propria inclinazione sviluppando delle abilità atte a rispondere alle sfide del territorio in cui si organizza socialmente, evolvendosi in un contesto collettivo.

Individuando alcune questioni sostanziali di questo volume, balza prima di tutto all'occhio la valorizzazione dell'*immaginazione* nell'*Encyclopédie*, di cui fa menzione Vincenzo Ferrone nel proprio contributo, posta nell'Illuminismo francese sullo stesso piano della memoria e della ragione. Vi si evidenzia come il sostanziale intervento di Diderot nel promuovere la

¹² H. Adler, *Offenheit und Ordnung*, cit., qui p. 96.

conoscenza sperimentale dell'uomo, unendo l'interesse per la fisiologia con quello per la ragione e la memoria, abbia suggerito a Herder di lavorare attentamente sul rapporto tra conoscere e sentire umano e catturato l'attenzione di Goethe, «decretando altresì la fine del dominio indiscusso del razionalismo astratto e del primato della logica nel Seicento». “Immaginazione e Illuminismo” rappresentano un'endiadi dalla quale non si può prescindere se si vuole comprendere come Herder sia pervenuto alla propria “svolta antropologica”. A questa Herder giunge leggendo voracemente le opere fondamentali della filosofia del XVI, XVII secolo e del primo Settecento, confrontandosi in particolare con Shaftesbury e con Alexander Baumgarten, e notando fin dalla sua prima pubblicazione nello «Hamburgisches Magazin» del 1754 il contributo di Albrecht von Haller intitolato *Von den empfindlichen und reizbaren Theilen des menschlichen Körpers* (*Delle parti sensibili e irritabili del corpo umano*), così come valorizzando, in seguito, i suoi *Elementa physiologiae corporis humani* (1757-1766). Anche appunti sulla seconda parte della *Naturlehre* di Johann Gottlob Krüger (1715-1759), che concerne la fisiologia, rientrano in questo panorama di studi, troppo vasto per essere abbracciato qui. Sensibilità e sensualità sono sia per Herder che per Goethe inscindibili l'uno dall'altro. Così Franzini osserva a ragione che «Herder va più in là, e proprio nella direzione che appare in Winckelmann e in Goethe, esplicitando il legame tra “tatto” e “scultura”, quasi che quest'arte potesse costituire il riferimento assiologico del senso estetico-corporeo e ridefinire quel dibattito tra visibile e invisibile che, fino a quel momento, aveva coinvolto solo pittura e poesia, immagine e *logos*».

Anche l'opera di Lodovico Antonio Muratori è menzionata tra gli scritti di Herder del primo periodo (1764-1783) e specificamente nel saggio *Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern* (*Cause del declino del gusto presso i diversi popoli*, 1775) e molto prima che in Germania uscisse tardivamente a cura di Richerz (1785) la traduzione in tedesco del saggio muratoriano più interessante per il dibattito sull'immaginazione, ovvero *Della forza della fantasia umana* (1745)¹³. Questo fatto spiega l'attenzione di Salvatore Tedesco per ricostruzione dell'intreccio di interessi tra il mondo italiano e quello svizzero-tedesco intorno alla questione del rapporto tra *ars poetica* e sua popolarizzazione, così come tra immaginazione e gusto nel primo ventennio del Settecento; vi spiccano i pensieri di Muratori con il saggio *Della perfetta poesia italiana* (1706) e con il menzionato saggio del 1745, così come quelli degli svizzeri Johann Jakob Bodmer e

¹³ Cfr. G. Cantarutti, S. Ruzzenenti, *Muratoris Della forza della fantasia umana in Göttingen – Übersetzung und Kulturtransfer*, in C. Conterno, A. Dröse, *Deutsch-italienischer Kulturtransfer im 18. Jahrhundert. Konstellationen, Medien, Kontexte*, Bologna, Bononia University Press 2020, pp. 49-80.

Johann Jakob Breitinger. Il primo è noto soprattutto per la *Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie* (1740), il secondo per la *Critische Dichtkunst*, apparsa nello stesso anno. Considerando Muratori la fantasia una “facoltà passiva” diversamente dalla memoria ed essendo antia-ristotelico, mostra certamente audacia – come scrive Tedesco - quando asserisce che essa è «suscettibile di ordinamento, [...] possa essere formattata [...], così da accogliere in un ordine coerente con gli usi dell’intelletto i materiali del mondo esterno».

Tra Italia e mondo tedesco spinte convergenti volte a formulare teorie sulla poesia e sull’arte valorizzano una poesia che si esprime attraverso la verosimiglianza, restando nell’alveo di un buon gusto che Herder si impegna a più riprese a definire più tardi, negli scritti degli anni ’70 e ’80. Come è stato utilmente osservato, «[il gusto] ha anzitutto una funzione di promozione culturale. Prima di essere sinonimo di “stile di una data epoca storica”, il gusto è per Herder un principio ordinatore di forze creatrici, ma anche un principio regolatore che mantiene in vita ed equilibrio l’instabile galassia delle attività umane, impedendo loro di prevaricarsi a vicenda, di devastarsi e, in caso di predominanza dell’una sull’altra, di distruggersi reciprocamente, mandando in rovina le forze migliori»¹⁴. Le idee di Muratori raggiunsero Herder probabilmente anche attraverso Gottsched, che aveva intitolato *Vom guten Geschmacke eines Poeten* il terzo capitolo della parte I del suo trattato *Versuch einer critischen Dichtkunst* (1730)¹⁵.

La difesa della forma dal rischio di una sua disgregazione e la necessità di ricostruire, a partire dai frammenti rimasti, il carattere di un’opera d’arte del passato giudicata ancora rilevante per il presente, sono le priorità che guidano Goethe in epoca di spoliazioni napoleoniche, una volta fallito il progetto di realizzare un libro sull’Italia non potendovi ritornare proprio per la presenza delle truppe francesi nella penisola. La spinta teorica del suo progetto consiste nel rapporto tra *Bildung* (formazione) e *Umbildung* (riorganizzazione), che conferma l’importanza di riferire l’arte alla natura e alla cultura del territorio. Osservando il materiale preparatorio, poi convogliato nella rivista «Propyläen» (1798-1800) «il rapporto fra natura e figura, suggerito dalla parola chiave iniziale» – come scrive Gabriella Catalano – «prende

¹⁴ G. Gabbiadini, *Introduzione a Cause del declino del gusto presso i diversi popoli in cui era fiorito*, in J.G. Herder, *Saggi del primo periodo (1765-1787)*, a cura di E. Agazzi e G. Gabbiadini, Milano, Bompiani 2023, pp. 971-983, qui p. 980.

¹⁵ Cfr. F. Marri, M. Lieber, *Lodovico Antonio Muratori und Deutschland*, Frankfurt am Main et al., Peter Lang 1997, p. 39. Anche I.M. Battafarano, *Die deutsche Aufklärung und Ludovico Antonio Muratori. Die Auseinandersetzung mit dem Gelehrten, Literaturkritiker und Moralthologen in den deutschsprachigen Ländern*, in *Deutsche Aufklärung und Italien*, hrsg. von I.M. Battafarano, Bern et al., Peter Lang 1992, pp. 33-66.

forma in senso prima naturale, poi artistico, quindi antropologico e infine culturale». I quattro punti cardinali del progetto sono: l'omaggio al classicismo, l'armonia di intenti nella cerchia dei collaboratori principali, costituita da Goethe, dal pittore e storico dell'arte Johann Heinrich Meyer, da Schiller e da Wilhelm e Caroline von Humboldt, determinata a fronteggiare i fermenti romantici promossi dai fratelli Schlegel con la rivista «Athenaeum», che esce negli stessi anni; inoltre, la valorizzazione del rapporto tra storia e arte sul suolo italiano, ma in generale anche negli altri Paesi, col sottolineare l'indissolubile legame tra il territorio e l'opera che in questo è stato concepito e ha preso forma. Infine, un dovuto omaggio all'arte fiorentina (compresa quella etrusca) nel quadro delle esperienze artistiche italiane, perché Goethe aveva fatto solo una breve sosta a Firenze all'epoca della sua visita nel nostro Paese. È attraverso lo sguardo di Meyer, in Italia tra il 1795 e il 1797, che può colmare questa lacuna.

L'attenta lettura condotta da Ferrone sul testo autobiografico di Goethe *Dichtung und Wahrheit*, nonché lo scandaglio delle ragioni dell'interesse del poeta per l'ermetismo rinascimentale, che si sviluppava in gioventù accanto allo studio del *Vecchio Testamento* e dei dogmi cristologici e trinitari, getta un ponte significativo in direzione del contributo di Stefania Sbarra. Infatti, la sorte di Lucifero, dipendente dal *Kosmos* gnostico-ermetico, è paradigmatica per il problema della *hybris* del singolo che disconosce l'autorità divina; non stupisce, perciò, il fatto che Goethe, in gioventù vorace lettore di testi sacri, esoterici e mistico-cabalistici, concepisse in parallelo a uno dei suoi inni più famosi, *Prometeo*, redatto tra il 1772 e il 1774, l'*Urfaust*, primo nucleo del suo futuro capolavoro in versi, posto in una chiara costellazione scientifico-filosofica e alchemica. Al centro dell'interesse di Sbarra si colloca, di fatto, il peculiare «confronto con le *Idee* di Herder nell'impianto generale dell'opera goethiana, e più in particolare nelle ultime scene che Goethe concepì nel 1831 per il V atto del *Faust II*».

Nel processo di trasformazione dell'uomo-Faust intervengono sinergie concettuali che lasciando trasparire l'intervento sotterraneo del pensiero antropologico di Herder, per il quale la fallibilità umana è propria della specie e non viene direttamente associata a un "peccato originale", che graverebbe in modo insopportabile sullo sviluppo delle facoltà umane. Operosità e conquista della libertà attraverso l'uso della ragione rappresentano per Herder il *remedium* contro il progressivo allontanamento dalla dimensione divina. Viene però ben spiegato dalla germanista quale sia il prezzo di quella operosità, che può facilmente capovolgersi in sfruttamento e distruzione, come si evince dal V atto del *Faust II*.

Chiaramente, tra la realizzazione delle *Idee* herderiane e la conclusione del capolavoro goethiano, la lotta per la conquista dei diritti civili aveva

dimostrato di potersi trasformare in terrore, così come l'espansione di un popolo in sofferenza e schiavitù per altri popoli con il colonialismo.

Se Herder colse molto bene il fatto che Lodovico Antonio Muratori si era impegnato a progettare una *res publica litterarum*, che avrebbe dovuto avere in Roma, Venezia, Firenze, Modena e Parma i propri principali centri culturali, certamente lo colpirono i suoi sforzi per distinguere lo «sterile buon gusto dei recensori e degli estimatori» dal «fecondo buon gusto dei creatori», cioè dei poeti. Questo perché Herder stesso era convinto che salvaguardare il ruolo della poesia nella costruzione di una società civile significasse far valere “immaginazione” e “forza” come alleate del *buon gusto*, sfatando l'idea che la poesia fosse figlia dell'inganno (Muratori). Come ha precisato in modo limpido Wolfgang Proß in un recente contributo sull'impatto del concetto muratoriano di “fantasia” nel bacino culturale tedesco¹⁶, «solo allorché Alexander Baumgarten introduce nella propria *Aesthetica* (1750) il concetto di *ubertas aesthetica*, della “pienezza dei sensi”, diventano visibili le conseguenze di questo processo [innescato da Muratori, *N.d.A.*]: la dissoluzione della topica tradizionale e una crescente problematizzazione della categoria della “verosimiglianza”»¹⁷.

Ancora nella «Adrastea» e, precisamente, nel VI volume, pubblicato postumo nel 1804, si trova nella sezione aggiunta alla parte IX, intitolata *Nemesis der Geschichte* (*Nemesi della Storia*), questa considerazione, che ci permette di volgere l'attenzione al personaggio di cui si occupa Mario Marino nel proprio contributo, Paolo Sarpi:

A mio giudizio, Fra Paolo Sarpi è il più grande compilatore di un piccolo periodo tra i moderni; la sua storia del *Concilio Tridentino*, sebbene priva di ogni immaginazione poetica riguardante l'argomento più sgradevole, è la più perfetta *epopea storica* [...] Un'intera storia ecclesiastica scritta nello spirito di *Sarpi* sarebbe un capolavoro, anche se forse al di là delle capacità umane. Forse in nessun genere storico abbiamo così tanto raccolto e così poco curato come nella storia della Chiesa. Anche *Muratori*, *Walch*¹⁸, *Semmler*, ecc. rimangono semplici “raccoltori”.

¹⁶ W. Proß, «*Bilder von Dingen, die den Augen entzogen sind*». *Muratoris Bestimmung der fantasia und ihre Wirkung im deutschen Sprachraum*, in «Das achzehnte Jahrhundert» [Muratori – Ästhetik – Musik. Resonanzen im deutschsprachigen Raum], 47, 2 (2023), pp. 127-143.

¹⁷ Ivi, p. 129.

¹⁸ Johann Georg Walch (1693-1775), fu un teologo luterano e un lessicografo. Paradigmatica per quanto scrive Herder è la sua *Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außerhalb der evangelisch-lutherischen Kirche* (Introduzione storica e teologica alle controversie religiose al di fuori della Chiesa evangelica luterana) in cinque volumi (1724-1736); Johann Salomo Semmler (1725-1791) fu un teologo di scuola evangelica, ispirato dal pensiero illuminista, la cui opera più nota è la *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons* (Trattato sul libero esame del canone, 1771).

O “archivisti”, potremmo dire, seguendo le informazioni nel saggio di Salvatore Tedesco.

Parlando di Sarpi, di cui Herder fa costantemente menzione a partire dallo scritto redatto durante il trasferimento per nave da Riga per raggiungere la Francia, cioè il *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, fino al tempo della redazione dell’«Adrastea», Marino valorizza tra le carte di viaggio anche appunti sul resoconto del gesuita Joseph Gumilla sulle popolazioni native dell’Orinoco. Questi appunti gli forniscono l’occasione per percorrere con uno sguardo panoramico i modelli di educazione che in Europa hanno dato pregevoli frutti, identificando fra altri il Sarpi come un riuscito modello di *Bildung* per l’Italia. Le ragioni indagate da Marino per la definizione herderiana di “genio” associata a Sarpi meritano di essere apprezzate tramite la lettura del suo contributo. Modestia, capacità di cogliere il momento storico con grande «sapienza storica, teologica e giuridica» per il bene della repubblica e rintuzzando le prepotenze della Chiesa, sono tutte qualità che vanno a beneficio dell’ammirazione di Herder per l’italiano. Infine, gli anni ‘80, svelano attraverso le pagine dei *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* (1780-1781) come Herder si trovi con Sarpi in perfetta «sintonia [...] sulle vere radici della religione cristiana».

Il contributo conclusivo di Elena Agazzi che, come i precedenti, si propone come parte di una ricerca più ampia in corso da qualche anno, si concentra nello specifico sulla figura di Francesco Mario Pagano, un vero e proprio “martire per la libertà”. Pagano venne brutalmente ucciso nel 1799 durante la rivoluzione scoppiata per la proclamazione della Repubblica Partenopea. Il più che eloquente silenzio di Herder su questi fatti invita a riflettere sul suo conflitto interiore nell’ultimo decennio del Settecento, pur essendosi sempre dichiarato distante da “cose politiche” fin dagli anni giovanili. Lacerato tra l’empatica adesione nei confronti delle giuste rivendicazioni dei cittadini contro il dispotismo dei sovrani e un fondato timore verso il rischio di imbarbarimento del popolo, che si trovò nella condizione di lottare per i propri diritti con l’uso della violenza, Herder lascia una sorta di legato, auspicando tempi di pace, nei pochi appunti che restano sul progetto della rivista «Aurora» (1799). All’epoca, l’Europa era ancora traumatizzata dalla fase sanguinaria del Terrore scaturita dalla Rivoluzione francese e per la scioccante esecuzione capitale di re Luigi XVI. Diversamente dai casi di Lodovico Antonio Muratori e Paolo Sarpi, per Pagano non viene spesa neppure una parola da Herder, che pure ammira la scuola vichiana di cui fu allievo anche Pagano; è tuttavia possibile trovarne una traccia sensibile negli *Humanitätsbriefe* proprio dove si condanna la guerra e ci si riferisce a una impostazione nuova del pensiero storico-filosofico che, abbandonando la visione catastrofista di Boulanger espressa nell’*Antiquité dévoilée par ses usages*

(1766), si concentra sul progresso del genere umano cui tendono gli stessi *Scritti politici* di Pagano.

Bibliografia

- I.M. Bataffarano, *Die deutsche Aufklärung und Ludovico Antonio Muratori. Die Auseinandersetzung mit dem Gelehrten, Literaturkritiker und Moralthologen in den deutschsprachigen Ländern*, in *Deutsche Aufklärung und Italien*, hrsg. von I.M. Bataffarano, Bern et al., Peter Lang 1992, pp. 33-66.
- M. Buntfuß, *Von Rom kuriert – in Neapel genesen: Herders andere Italienreise*, in M. Wallraff, F. Wöller (Hgg.), *Rombilder im deutschsprachigen Protestantismus: Begegnungen mit der Stadt im "langen 19. Jahrhundert"*, Tübingen, Mohr Siebeck 2011, pp. 87-100.
- G. Cantarutti, S. Ruzzenenti, *Muratoris Della forza della fantasia umana in Göttingen – Übersetzung und Kulturtransfer*, in C. Conterno, A. Dröse, *Deutsch-italienischer Kulturtransfer im 18. Jahrhundert. Konstellationen, Medien, Kontexte*, Bologna, Bononia University Press 2020, pp. 49-80.
- G. von Essen, W. Frick, *Katzbalgereien. Herder im Wechselspiel mit Goethe und Schiller*, in *Der "andere Klassiker". Johann Gottfried Herder und die Weimarer Konstellation um 1800*, hrsg. von H. Adler, Gesa v. Essen und W. Frick, Göttingen, Wallstein 2022, pp. 29-74.
- L. Follesa, «Martiri della verità» e modelli di umanità. *Sulle fonti italiane di Herder*, in «Filosofia italiana», XV (2020), pp. 25-42.
- G. Gabbiadini, *Introduzione a Cause del declino del gusto presso i diversi popoli in cui era fiorito*, in J.G. Herder, *Saggi del primo periodo (1765-1787)*, a cura di E. Agazzi e G. Gabbiadini, Milano, Bompiani 2023, pp. 971-983.
- J.W. Goethe, *Dalla mia vita. Poesia e verità*, a cura di E. Ganni, Introduzione di K.-D. Müller, Torino, Einaudi 2018.
- , *Diari e lettere dall'Italia (1786-1788)*, a cura di R. Venuti, Roma, Artemide 2002.
- J.W. Goethe mit F. Schiller, *Briefe, Tagebücher und Gespräche vom 24. Juni 1794 bis zum 9. Mai 1805*, Teil I (vom 24. Juni 1794 bis zum 31. Dezember 1799), hrsg. von V.C. Dörr und N. Oellers, Frankfurt am Main, DKV 1998, pp. 193-195.
- S. Greif, *"Ich bin nicht Goethe". J.G. Herders Italienreise 1788/1789*, Kassel, AQUINarte Literatur 6 Presse 2016.
- M. Heinz, «Kalligone». *Interpretationen zu Herders ästhetischem Humanismus*, in H. Adler, G. von Essen, W. Frick (Hgg.), *Der «andere Klassiker». Johann Gottfried Herder und die Weimarer Konstellation um 1800*, Göttingen, Wallstein Verlag 2022, pp. 189-210.
- J.G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität, Achte Sammlung, 104. Brief*, in Id., *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von H.D. Irmscher, Bd. VII, Frankfurt am Main, DKV 1991, pp. 559-563.
- , *Die kritischen Wälder zur Ästhetik*, in Id., *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von G.E. Grimm, Bd. II, Frankfurt am Main, DKV 1993, pp. 9-442.
- , *Kalligone, in Schriften zu Literatur und Philosophie 1792-1800*, in Id., *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von H.D. Irmscher, Bd. VIII, Frankfurt am Main, DKV 1998, pp. 641-964.
- F. Marri, M. Lieber, *Lodovico Antonio Muratori und Deutschland*, Frankfurt am Main et al., Peter Lang 1997.
- W. Proß, «Bilder von Dingen, die den Augen entzogen sind». *Muratoris Bestimmung der fantasia und ihre Wirkung im deutschen Sprachraum*, in «Das achzehnte Jahrhundert» [*Muratoris – Ästhetik – Musik. Resonanzen im deutschsprachigen Raum*], 47, 2 (2023), pp. 127-143.

La rivoluzione epistemologica dell'Encyclopédie e le radici europee della Spätaufklärung

Vincenzo Ferrone*

Il carattere europeo e sostanzialmente unitario dell'Illuminismo è sempre stato oggetto di contestazione e di polemici attacchi da parte della storiografia ottocentesca venata di nazionalismo. Ultimo in tal senso, ma non meno importante dal punto di vista storiografico ancora in tempi più recenti, il volume apparso a Cambridge nel 1981, *The Enlightenment in National Context*, che mirava a sottolineare l'impronta delle culture nazionali rispetto al comune riferimento cosmopolita dell'intero movimento. In realtà i tratti unitari di quella rivoluzione culturale non andavano certo colti osservando le molteplici e differenti risposte, ma osservando in primo luogo l'evidente comunanza degli interrogativi, delle domande che erano sempre le medesime poste in ogni angolo del continente. Che cos'è l'uomo? Quali sono i suoi limiti e le sue potenzialità? Qual è il suo posto nella natura? Com'è possibile emancipare l'uomo attraverso l'uomo? Come creare una nuova "Scienza dell'uomo" facendo tesoro della rivoluzione scientifica del XVII secolo, anche arrivando a discuterne criticamente le stesse premesse epistemologiche, la natura, i fini e le modalità? In che cosa consiste davvero l'umanità e la dignità dell'uomo, a prescindere dal suo tradizionale rapporto con Dio e con la religione? È possibile migliorare l'esistenza umana attraverso le riforme, l'educazione, la scienza, l'arte, l'uso dell'opinione pubblica, con la costruzione di una nuova morale universale fondata sui diritti umani, e dunque esercitando lo spirito critico e la ragione in ogni campo come invitavano a fare tutti gli illuministi europei, da Bayle a Diderot, da Beccaria a Voltaire e per ultimo Kant alla fine del XVIII secolo?

Il grande rinnovamento storiografico internazionale negli studi illuministici, dopo la caduta del muro di Berlino nel 1989, ha profondamente ridefinito i confini e i contenuti di quel movimento settecentesco, staccandolo

* Professore Ordinario di Storia moderna presso l'Università degli Studi di Torino.
E-mail: vincenzo.ferrone@unito.it

definitivamente dal suo nesso riduttivo e obbligato con la Rivoluzione francese, che lo condannava a essere interpretato alla luce del paradigma delle origini intellettuali e culturali della Rivoluzione¹. Basti pensare per la germanistica in Italia al libro di Giuliano Baioni, *Classicismo e rivoluzione. Goethe e la Rivoluzione francese* del 1969. La nuova storia della scienza, nata dopo la comparsa, nel 1962, del volume di Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, ha molto contribuito a superare le vecchie tesi formulate da Ernst Cassirer nel suo volume *Die Philosophie der Aufklärung* del 1932, che inchiodavano l'Illuminismo al newtonianismo e al meccanicismo del Seicento:

La filosofia del secolo XVIII prende sempre per punto di partenza questo esempio particolare, il paradigma della fisica newtoniana, ma lo volge tosto all'universale. Essa non si accontenta di intendere l'analisi come il grande strumento intellettuale della conoscenza fisico-matematica, ma vi scorge l'armamentario necessario e indispensabile del pensiero in genere. Verso la metà del secolo la vittoria di questa concezione è ormai decisa. Per quanto i singoli pensatori e le singole scuole siano divergenti nei risultati, in queste premesse gnoseologiche sono pienamente d'accordo².

In realtà non era affatto così. Ci dicono il contrario molte voci dell'*Encyclopédie* e soprattutto il serrato e ricco confronto epistemologico tra Diderot e d'Alembert nel definire i limiti della rivoluzione scientifica del secolo precedente di fronte alla necessità di allargare il campo delle conoscenze e dei saperi alla creazione delle nuove scienze dell'uomo e allo studio della totalità degli esseri viventi. Oggi sappiamo che l'esigenza di un nuovo empirismo gnoseologico e di un umanesimo dei moderni differente da quello degli antichi e del Rinascimento era largamente diffusa in tutta Europa. Operavano in questa direzione personaggi come Vico con la sua *Scienza nuova* in Italia, Hume in Scozia e poi Herder in Germania, per non citare che i nomi più importanti. Fu tuttavia proprio l'*Encyclopédie* a dare una clamorosa voce comune a quell'esigenza. Quell'opera monumentale e dalla larga diffusione continentale che Robert Darnton ha giustamente definito il «testo supremo dell'Illuminismo»³ metteva, infatti, in scena una clamorosa svolta antropologica destinata a cambiare profondamente la cultura dell'Occidente, avviando un ripensamento critico nei confini e nelle stesse relazioni tra natura, uomo e divinità. Lo faceva collocando al centro del nuovo albero della

¹ Per un quadro riassuntivo del dibattito storiografico internazionale mi sia consentito rinviare a V. Ferrone, *Lezioni Illuministiche*, Roma-Bari, Laterza 2010.

² E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia 1974, p. 8.

³ R. Darnton, *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese*, Milano, Adelphi 1988, p. 233.

conoscenza proprio l'uomo nella sua autonoma finitudine di agente culturale, capace di diventare "interprete e ministro della natura" tramite le sue funzioni intellettuali, *memoria* e *immaginazione*, poste per la prima volta sullo stesso piano gnoseologico accanto alla *ragione*. Quella rivoluzione epistemologica prendeva corpo criticando e superando definitivamente il meccanicismo come rappresentazione vincente della natura e della scienza a favore di una nuova rappresentazione come *natura naturans*, dinamica, vitale, ricca di energia: denunciando i limiti dell'astratto linguaggio logico e matematico nella costruzione delle nuove scienze dell'uomo e dei viventi, ma soprattutto detronizzando l'astratto razionalismo e il dominio assoluto della logica nei processi conoscitivi; polemizzando, infine, aspramente, con quello spirito di sistema che aveva largamente dominato le grandi opere filosofiche del Seicento come, ad esempio, l'*Ethica more geometrico demonstrata* di Spinoza.

Rousseau nei suoi *Discorsi*, ma soprattutto Diderot, nel *Novum Organum* della scienza illuministica rappresentato dai *Pensées sur l'interprétation de la nature*, fornirono le basi di quella che *maître Denis* chiamò polemicamente la nuova «filosofia sperimentale», ovvero un modo del tutto differente di pensare la filosofia contraria a ogni forma di metafisica: contrapposta dalle avanguardie illuministiche alla scolastica e alla vecchia "filosofia razionale" degli accademici. Solo così la critica di aspetti specifici della Rivoluzione scientifica (dai limiti epistemologici del razionalismo secentesco alle logiche di dominio in essa presenti) poteva infatti essere finalmente rimessa sulla retta via emancipatoria di una scienza al servizio dell'umanità, capace di coniugare empirismo scientifico e umanesimo illuministico dei moderni.

Tutto questo processo, che oggi conosciamo molto meglio che nel passato, coinvolse studiosi in ogni angolo d'Europa decisi a mantenere al centro la svolta antropologica e la nuova cosiddetta "filosofia sperimentale", ancorata a una rivisitazione critica e aggiornata del metodo scientifico baconiano e dell'empirismo. Ciò vale in particolare anche per la Germania e per le origini intellettuali della *Spätaufklärung*. È infatti difficile non scorgere evidenti punti di contatto nelle riflessioni tra Diderot e Lessing, tra Rousseau e Goethe, tra Diderot e Herder nella loro comune indagine, ad esempio, sull'umanità dell'uomo come premessa necessaria all'umanesimo dei moderni.

Nella voce *Humanité* dell'*Encyclopédie*, Diderot definiva l'umanità anzitutto un sentimento e ne coglieva per intero il significato politico e filosofico prima ancora che scientifico affermando: «Si tratta di un sentimento di benevolenza verso tutti gli uomini, che non si accende che nelle anime grandi e sensibili. Questo nobile sublime entusiasmo si tormenta per le pene degli altri e dal bisogno di lenirle; vorrebbe traversare l'universo per abolire la

schiavitù, la superstizione, il vizio e la sventura»⁴. Herder, invece, distinguendo nettamente tra *Menschheit* (umanità dal punto di vista naturale, fisiologico e biologico) e *Humanität* (umanità come idea morale, ciò che il genere umano deve realizzare nella storia), andava oltre e arrivava alla conclusione che solo l'educazione dell'umanità era, però, capace di cogliere per intero il suo significato autentico, dando un senso e un fine alla vocazione scientifica e cosmopolita della *Spätaufklärung*: «Umanità è il patrimonio e il risultato di tutti gli sforzi umani, è per così dire l'arte della nostra specie. L'educazione all'umanità è un'opera che deve venir continuata incessantemente; altrimenti tutti noi, che si appartenga ai ceti superiori o a quelli inferiori, ricadiamo nella rozza animalità, nella brutalità»⁵.

Sappiamo che con il volume del 1784 delle *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, 1784-1791) Herder partecipò da protagonista alla lotta contro il colonialismo, la tratta degli schiavi e il feroce imperialismo della grandi potenze continentali europee⁶; una lotta che vide in prima linea la pubblicazione e il successo clamoroso anche di altre due importanti opere, apparse in quegli stessi anni prima della Rivoluzione francese: *La scienza della legislazione* di Gaetano Filangieri a Napoli e l'*Histoire philosophique et politique des deux Indes* di Raynal e di Diderot⁷ a Parigi. Pubblicate negli anni successivi alla Guerra dei sette anni conclusasi con il Trattato di Parigi del 1763 e la trasformazione dell'Illuminismo in un grande progetto emancipatorio universalistico con al centro il linguaggio dei diritti dell'uomo, quelle tre grandi e suggestive opere documentano come meglio non si potrebbe i tratti comuni tra il *Tardo Illuminismo* italiano, la *Lumière tardive* francesi e la *Spätaufklärung*⁸. Da qui la necessità di cominciare a esaminare la circolazione delle idee illuministiche, in ogni campo, tra le differenti culture continentali, partendo proprio dalle comuni origini epistemologiche nel segno della svolta

⁴ *Humanité* (s.v.), in D. Diderot, J.B. Le Ronde D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 17 voll., VIII vol., Paris-Amsterdam, Neuchâtel-Panckoucke 1765, p. 348.

⁵ Cfr. J.G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, in I. Kant, *Che cos'è l'Illuminismo?* a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti 2017, p. 121.

⁶ Cfr. W. Pross, *Kolonialismuskritik aus dem Geist der außereuropäische Welt-Anthropologie und Kolonialismuskritik aus dem Geist der Geschichtsphilosophie: Raynal, Herder, Dobrizhoffer und der Fall Paraguay*, in Y.G. Mix, H. Ahrend, Raynal – Herder – Merkel. *Transformationen der Antikolonialismusdebatte in der europäischen Aufklärung*, (Germanisch-Romanische Monatsschrift, Beihefte 79) Heidelberg, Winter Verlag 2017, pp. 17-73.

⁷ Cfr. A. Pagden, *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna e in Francia 1500-1800*, Bologna, Il Mulino 2005, pp. 266 e sgg.

⁸ Cfr. V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, Laterza 2014.

antropologica e del nuovo empirismo delineato nell'*Encyclopédie* mettendo per la prima volta sullo stesso piano, organicamente correlate, l'*immaginazione*, la *memoria* e la *ragione* nello studio delle scienze dell'uomo.

In questa direzione di ricerca qui brevemente delineata⁹, se tratti di strada sono già stati percorsi indagando il rilievo assoluto della *Memoria* come facoltà intellettuale nello studio delle numerose opere di storia universale e di filosofia della storia apparse in Francia, in Italia o in Germania, ancora da studiare in modo approfondito è invece la creazione di una estetica illuministica dai caratteri originali. Un'estetica definita finalmente come parte di rilievo dello studio empirico delle nuove scienze dell'uomo e del ripensamento critico della funzione e della natura autentica delle arti in generale, dalla pittura, alla scultura, al teatro: un'estetica fondata quindi sulla rivalutazione filosofica ed epistemologica della facoltà intellettuale dell'*Immaginazione* a scapito del dominio indiscusso del razionalismo astratto e del primato della logica nel Seicento. Una nuova concezione dell'estetica capace, insomma, di far tesoro anche della riformulazione del concetto di "genio" da parte di Diderot e dei successivi approfondimenti di Rousseau.

Differente e assai più complesso, resta invece il gran tema della "ragione" privilegiata dall'Illuminismo di Kant rispetto alla svolta antropologica di Herder e di altri protagonisti della *Spätaufklärung* come Lessing e Goethe, che la consideravano invece sullo stesso piano delle altre facoltà intellettuali dell'uomo nell'ambito del nuovo empirismo e del suo rapportarsi, ad esempio, a fenomeni cruciali come la religione e la fede.

Ed è proprio nell'ambito di quest'ultima questione che la nostra attenzione, seppure brevemente, sarà rivolta nelle pagine che seguono alla riflessione di Goethe e della *Spätaufklärung* al tema della religione e al suo intrecciarsi con tutte le altre facoltà intellettuali dell'uomo nel suo rapporto con Dio e il Mondo.

La tematica religiosa è certamente uno degli elementi più importanti e costanti dell'autobiografia goethiana ha scritto giustamente Klaus-Detlef Müller: «In modo quasi sistematico l'autore chiama in causa tutte le posizioni dogmatiche e le forme devozionali che caratterizzano la realtà religiosa. Non aderisce però a nessuna delle dottrine esistenti, bensì costruisce, a partire dal confronto con esse, una religiosità personale, che è espressione della sua individualità e rispecchia la storia delle sue esperienze»¹⁰. In realtà, il tema era ossessivamente presente non solo nel giovane Goethe, ma

⁹ Per un approfondimento complessivo rinviamo a V. Ferrone, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Torino, Einaudi 2019.

¹⁰ Cfr. l'*Introduzione* a J.W. Goethe, *Dalla mia vita. Poesia e verità*, a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi 2018, p. XVIII. D'ora in avanti nel testo il riferimento alle pagine di Goethe si riferisce a questa edizione.

ovunque in Europa così come in Lessing, in Herder e pressoché in tutti i massimi protagonisti della *Spätaufklärung*¹¹.

Sappiamo dalle pagine autobiografiche di *Dichtung und Wahrheit* (*Poesia e verità*) che la formazione religiosa di Goethe era stata particolarmente intensa, approfondita e ricca. Aveva cominciato da giovanissimo a studiare l'ebraico e le lingue antiche con l'obiettivo di «percorrere in lungo e in largo la Bibbia»¹² non più nella traduzione di Lutero ma direttamente, senza intermediari. Frequentando i pietisti della Comunità dei fratelli di Herrnhut aveva poi maturato anche il «desiderio di studi teologici» (Goethe, p. 115) approfondendo testi di patristica, immergendosi nelle speculazioni sui dogmi cristologici e trinitari, sulle eresie gnostiche. Non aveva infine esitato ad assistere personalmente ai riti e alle cerimonie nelle sinagoghe ebraiche, a informarsi dei fondamenti della loro religione consapevole del fatto che, al di là delle «antiche, sinistre storie sulla crudeltà degli ebrei nei confronti dei bambini cristiani», restavano «pur sempre ancora il popolo eletto da Dio» (Goethe, p. 120). Ma la prima grande svolta prese corpo nel periodo trascorso a Francoforte dal 1768 al 1770, dove, accanto alle consuete frequentazioni pietistiche, alle prime letture di Lessing e Winckelmann, Goethe riservò larghissimo spazio soprattutto agli studi approfonditi dei testi classici della tradizione chimico-alchemica, cabalistica e mistica, al *Corpus Hermeticum*, a partire dal *Pimander* e dall'*Asclepius*. Con ragione, Giuliano Baioni nel suo importante volume dedicato al *Giovane Goethe*, ha attribuito a questi studi un ruolo decisivo nella formazione di Goethe. Ne ha valorizzato però unicamente il loro significato culturale di «filosofia moderna dell'antimoderno»: di originale filosofia estetica capace di saldare, con esiti nichilistici, ermetismo e polarità dialettica tra bello e sublime della teoria di Burke enunciata nel celebre volume del 1756, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. In realtà quelle letture erano allora assai diffuse anche in altri paesi e avevano ben altra funzione e significato. Esse circolavano, ad esempio, largamente a Napoli e più in generale in molte logge massoniche del Continente, andando ad alimentare sia il grande scontro in corso nella comunità scientifica settecentesca tra la specifica immagine vitalistica della natura dell'ermetismo rinascimentale di Bruno e Della Porta contro l'universo-macchina di Newton, sia la funzione centrale

¹¹ La letteratura al riguardo è infatti ormai immensa. Basti pensare al recente interesse suscitato dallo studio del *Radical Enlightenment* da parte di Jonathan Israel, con la sua discutibile tesi circa la caratterizzante egemonia ateistica e materialistica di matrice spinoziana tra gli illuministi anche in Germania. Contro le tesi di Israel rinvio alla postfazione dell'edizione americana delle mie *Lezioni illuministiche, The Enlightenment. History of an Idea*, Princeton-Oxford, University Press 2015, pp. 155-160.

¹²G. Baioni, *Il giovane Goethe*, Torino, Einaudi 1996, p. 103.

dell'ermetismo gnostico per chiarire la questione religiosa¹³. Come ricordava con grande sincerità il vecchio Goethe nel libro ottavo di *Poesia e verità*, quella giovanile e appassionata adesione all'ermetismo gnostico e alla sua panteistica cosmogonia era allora intimamente connessa soprattutto alla sua ansia religiosa; partiva dallo studio appassionato della storia della Chiesa e delle sue eresie, tra cui quella gnostica, per approdare a una «religione propria» (Goethe, pp. 278-280), alla costruzione «di un mondo dall'aspetto davvero insolito». Un cosmo in cui era possibile «immaginare una divinità che dall'eternità crea se stessa» con energia perpetua, secondo il mito gnostico del pleroma originario e degli eoni emanati dalla divinità tramite un impulso creativo inestinguibile («il palpito originario della vita»), in cui gli eoni erano perennemente divorati dall'ansia di ritornare nel seno del pleroma in quanto frammenti divini anelanti al ricongiungimento. Rispetto a quel complesso *Kosmos* gnostico-ermetico e delle sue progressive creazioni, secondo il meccanismo dell'emanazione e del ricongiungimento, Goethe era affascinato soprattutto dalle vicende di Lucifero e dell'uomo come archetipi della caduta e della redenzione. Lucifero, spiegava Goethe, dopo la sua creazione-emanazione, «dimenticò la sua superiore origine e pensò di trovarla in se stesso», gloriandosi della creazione degli angeli, rivelandosi così come un ingrato per i poteri conferitigli dalla suprema divinità del Pleroma. La sua caduta inesorabile con parte degli angeli, a lui rimasti fedeli e pertanto tramutati in demoni, diede vita alla materia, al male, all'oscurità. Come risposta, il «polso della vita» del pleroma ripartì tuttavia inesorabile con una nuova emanazione, con «l'avvio di ciò che siamo soliti chiamare creazione», con l'apparizione della luce e dell'uomo, frammento divino, essere al «contempo assoluto e limitato», creatura felice e infelice, la più perfetta e la più imperfetta. Ma, come Lucifero, anche l'uomo, per il suo orgoglio smodato e la sua ingratitudine, per aver violato la logica della concentrazione e dell'espansione del pleroma, divenne oggetto del meccanismo della caduta e della redenzione e ciò in quanto la redenzione non solo era decretata dall'eternità ma eternamente necessaria. Precisava Goethe:

In questo senso appare del tutto naturale che la divinità stessa assuma le sembianze dell'uomo, dopo averle già predisposte per sé come involucro, e che per breve tempo ne condivida i destini per incrementare con questa assimilazione la gioia e lenire il dolore. La storia di tutte le religioni e filosofie ci insegna che questa grande verità,

¹³ Su ambedue questi aspetti, lo scontro tra rappresentazioni della natura e nuove immagini della scienza nel Settecento e l'ampia diffusione settecentesca dell'eresia gnostico-ermetica come forma di religiosità diffusa nelle logge massoniche dell'intera Europa, cfr. V. Ferrone, *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, Laterza 1989, pp. 240-250.

di cui gli esseri umani non possono fare a meno, è stata tramandata da popoli diversi, in epoche diverse e in vari modi e, conformemente al loro grado di limitatezza, addirittura in insolite narrazioni ed immagini. Sarà sufficiente riconoscere che ci troviamo in una condizione che, per quanto sembri opprimerci e tirarci verso il basso, ci offre comunque l'occasione, anzi ci impone, di elevarci e di adempiere alle intenzioni della divinità facendo sì che se da un lato siamo indotti a concentrarci in noi stessi, dall'altro non dimentichiamo di espanderci fuori a pulsioni regolari (Goethe, p. 280).

Va subito detto che quelle pagine assolutamente fondamentali dell'auto-biografia, dedicate dall'allora sessantenne Goethe ai miti e all'eresia gnostico-ermetica rimasero un riferimento costante della sua vita, con implicazioni straordinarie nella sua lunga esperienza d'intellettuale militante, di poeta e di scienziato sensibile all'idea panteistica della *natura naturans* e alla morfologia mutevole degli esseri viventi così cara anche a Diderot e a molti altri illuministi in ogni angolo del continente. Dopo questa prima fase giovanile, influenzata dalla cultura alchemica e gnostico-ermetica, l'incontro con Herder e la sua ricca cultura illuministica fu certamente la seconda e fondamentale tappa nel processo di maturazione di una personale sensibilità religiosa e morale all'altezza dei tempi.

Documentati da un fitto carteggio, quegli anni decisivi, segnati dal tormentato magistero di Herder, la lettura dell'*Encyclopédie* e dei libri dei *philosophes* parigini, mutò radicalmente l'orizzonte culturale di Goethe. La sua autobiografia spiega bene quanto fosse diffuso in quel periodo tra i giovani letterati in Germania il confronto tra la nascente letteratura tedesca e lo sfavillante mondo parigino; la presa di distanza, comune tra gli altri anche a Lessing e a Herder, contro Voltaire, l'antipatico patriarca del classicismo teatrale d'Antico Regime e lo sguardo d'ammirazione rivolto invece alle nuove avanguardie artistiche, letterarie e filosofiche del Tardo Illuminismo capeggiate da Diderot e da Rousseau. «Sentivamo profondamente affine Diderot – scrive Goethe – del resto è un autentico tedesco in tutto ciò per cui viene criticato dai francesi. Ma anche il suo punto d'osservazione era già troppo elevato, il suo orizzonte spirituale troppo ampio, perché potessimo accostarci a lui e sederci al suo fianco» (Goethe, p. 387).

Certo gli appariva innegabile la funzione dirompente di Diderot contro quello che noi oggi definiamo l'Antico Regime artistico e l'ingiusta società che rappresentava¹⁴. Fu infatti Diderot «al pari di Rousseau, a diffondere quel disgusto per la vita sociale che rappresentò un silente avvio agli immani cambiamenti universali che parvero sommergere tutto l'esistente» (Goethe, pp. 387-388). Ma dai loro scritti, Goethe svelava di aver appreso soprattutto i

¹⁴ Cfr. G. Tocchini, *Arte e politica nella cultura dei Lumi. Diderot, Rousseau e la critica dell'antico regime artistico*, Roma, Carocci 2016.

fondamenti di quella nuova poetica che, ostile al razionalismo meccanicistico dominante, alla teorizzazione logicistica e astratta dell'arte, poneva invece al centro la realtà la natura dinamizzata e temporalizzata, destinata a influenzare intensamente il movimento dello *Sturm und Drang*, la possibilità stessa di concepire finalmente «un teatro assolutamente nuovo», borghese, mai visto prima e così vicino e affine al realismo drammatico dell'amato Shakespeare «il nostro padre e maestro» (Goethe, p. 461). Si trattava di un modo originale di pensare sia l'artista che l'arte stessa: quest'ultima intesa non più come semplice imitazione della natura, ma creazione, interazione profonda tra poesia e natura, tra artista e pubblico: «Anche da qui ci guidarono, e dall'arte ci spinsero verso la natura» (Goethe, p. 387). La natura divenne infatti in quegli anni, dopo quelle letture, «il nostro idolo»! (Goethe, p. 389). Il suo studio empirico, l'attenzione verso la sensibilità, i sentimenti e le emozioni umane, la fisiologia, le forme mutevoli della *natura naturans*, le scienze dell'uomo in generale, divennero da allora il corredo indispensabile dell'artista e della sua nuova poetica: «Obiettivo supremo di ogni arte è creare tramite l'apparenza l'illusione di una realtà superiore. È invece errato avvicinare l'apparenza al reale sino al punto che in cui non resta che una banale realtà» (Goethe, p. 387). Esempio, pareva a Goethe, il successo del *Pigmalione* di Rousseau che aveva fatto epoca proprio per quel suo singolare contenuto che oscillava con ostinazione «fra natura e arte con l'errato intento di dissolvere questa nell'altra», così come fondamentale gli pareva l'*Emilio*, autentico «vangelo della natura» (Goethe, p. 407).

Il fatto è che intorno al gran dibattito europeo sui nessi da esplorare tra la condizione umana, la natura, l'arte, la religione, avviato dalla rivoluzione epistemologica di tutti i saperi nell'*Encyclopédie* e dalla sua svolta antropologica, simbolizzata dal nuovo albero della conoscenza e la loro rapida diffusione in Germania, non si giocò solo la nascita dello *Sturm und Drang* come movimento letterario, ma anche l'esperienza e la formazione intellettuale di Goethe tra Francoforte e Strasburgo e quella di molti tra i massimi protagonisti della *Spätaufklärung*: «Vennero così poste le basi – spiegava Goethe – anche per quella rivoluzione della letteratura tedesca di cui fummo testimoni e alla quale demmo, consapevoli o meno, intenzionalmente o meno, un diuturno contributo» (Goethe, p. 389).

Come non dar quindi ragione a un grande maestro della germanistica come Giuliano Baioni quando, rompendo i consueti canoni interpretativi così tenaci tra gli storici della letteratura graniticamente forgiati nel XIX secolo, definisce Herder «l'espressione più originale dell'illuminismo europeo». «Per nulla un passatista o un nemico della modernità, ma un illuminista militante con una fede nel progresso per certi versi

rivoluzionaria»¹⁵, Herder aveva in effetti una conoscenza straordinaria delle opere di tutti i massimi illuministi europei. Non ebbe perciò alcuna difficoltà a spiegare al giovane allievo la radicale trasformazione in atto della letteratura e dell'identità stessa del letterato settecentesco di fronte all'apparizione del moderno consumo culturale, dell'opinione pubblica, dei gusti e della moda del mercato. Tramite le discussioni preparatorie della *Plastik* – il vero manifesto della nuova estetica empirica della *Spätaufklärung* – Herder fece conoscere a Goethe la cosiddetta filosofia sperimentale di Diderot.

Questa filosofia dava largo spazio alla cultura dell'occhio elaborata nella *Lettre sur les aveugles* e gli articoli fondamentali dell'*Encyclopédie* come *Génie* che intronava tutti gli uomini eccezionali, e non solo scienziati come Newton e Galileo, ma anche l'artista, ripensato anch'egli, per la prima volta, baconianamente, come ministro e interprete della natura. Una concezione dell'uomo come interprete della natura capace finalmente di pervenire a un'estetica originale, tutta empirica, in cui l'idea di bellezza diveniva anzitutto esperienza della corporeità, del movimento e dell'azione. Certamente il *Prometeo* di Goethe, frammento divino, orgoglioso e sprezzante eone, mostrava ancora evidenti tracce gnostico-ermetiche, ma anche, e soprattutto, faceva i conti con la secolarizzazione illuministica dell'uomo illustrato nella *Plastik*.

Un uomo destinato a fare esperienza empirica del mondo urlando il suo liberatorio e antimetafisico: «Mi percepisco! Io sono!», a rivendicare di essere il dio della terra, «der herrschende Erdgott!»¹⁶, il genio prometeico, creatore di bellezza, padrone del mondo e capace di dar vita al sublime nella nuova estetica illuministica sapientemente elaborata da Herder proprio nella *Plastik*. E tuttavia proprio quel dibattito davvero fondamentale e di dimensioni europee sulla figura del genio, inafferrabile dalla sola ragione e assimilato di volta in volta da Goethe a Prometeo, al dio della terra o a un demone moderno, risulta ricondotto ancora una volta anche da insigni germanisti come Giuliano Baioni al solo ambito della letteratura, del sublime letterario, alla precoce testimonianza di quella volontà di potenza all'origine del nichilismo, rendendo così sfumate e irrilevanti le evidenti connessioni esistenti tra la questione del genio e l'intreccio tra arte e religione, tra scienze dell'uomo e costruzione del nuovo umanesimo illuministico. A farne le spese risulta essere la mancata possibile ricostruzione del carattere intrinsecamente religioso della riflessione complessiva di Herder, proiettato verso la costruzione di una religiosità davvero universalistica, nuova e originale, tutta da

¹⁵ G. Baioni, *Il giovane Goethe* cit., p. 143.

¹⁶ Cfr. J.G. Herder, *Sul significato del tatto*, in Id., *Saggi del primo periodo (1765-1787)*, a cura di E. Agazzi e G. Gabbiadini, Milano, Bompiani 2023, pp. 348-367, qui p. 351.

ridefinire, capace di fare i conti con la storia dei popoli, del lavoro umano, con il processo emancipatorio e la stessa ricerca illuministica dell'umanità dell'uomo, anche attraverso la militanza attiva in istituzioni come la massoneria. Un percorso, questo tra arte e religione, comune a molti altri *Aufklärer* tra cui Lessing e lo stesso Goethe, che tarda però a essere finalmente esplorato dalla storiografia internazionale. Come documenta bene *Poesia e verità*, Goethe non cessò mai di occuparsi di religione.

Insieme a Herder, sempre attento a insegnargli la dimensione tutta storica e umana delle grandi confessioni religiose, egli dedicò molto tempo, soprattutto dal 1771 al 1774, all'esegesi biblica, al *Vecchio Testamento*. Lesse e rilesse quelle pagine, anche direttamente in ebraico, con spirito critico e acuta sensibilità filologica. Non c'era del resto più bisogno, in quegli anni in Germania, di aver letto i libertini italiani, i *Freethinkers* inglesi o il *Trattato teologico-politico* di Spinoza per pensare ormai alla Bibbia come un testo umano: «un'opera eterogenea fatta in epoche diverse» piena di «contraddizioni» (Goethe, p. 404), da cui trarre solo specifici e personali insegnamenti, eventuali conferme, tracce e testimonianze di quella divinità svelata, con ben altra efficacia e sotto forma di grande e diffuso mito universalistico presso tutti i popoli della terra, dal panteismo gnostico.

Nella sua ostinata ricerca di una personale religione non piaceva affatto a Goethe l'approccio mistico e "sibillino" del Mago del Nord, di Hamann e dei suoi *Memorabili* di Socrate. Molto più utili gli parevano invece gli studi sull'origine della lingua e sulla Bibbia come poesia nazionale degli ebrei di Herder o persino le lotte dell'antipatico Voltaire con il caso Calas, a favore della libertà. Non a caso proprio alla difesa di quei valori ritenuti indispensabili e universali Goethe dedicò nel 1772 la sua anonima *Lettera del pastore di *** al nuovo pastore di ****, in cui, anticipando il *Nathan der Weise* di Lessing, predicava la fratellanza e la tolleranza tra musulmani, ebrei e cristiani. E che queste fossero davvero le sue convinzioni profonde lo dimostra la tesi di diritto canonico, *Jesus autor et judex sacrorum* che egli discusse a Strasburgo l'anno prima, dove, sollevando scandalo, spiegò che il cristianesimo, in ultima analisi, era stato fondato da alcuni sapienti al fine di dare soprattutto una disciplina religiosa al popolo. Ma queste coraggiose iniziative in odore di eresia non debbono tuttavia in alcun modo indurci a fare di Goethe un seguace del *Radical Enlightenment*, dominato dal panteismo e dal monismo ateo e materialistico ispirato a Spinoza, descritto da Israel. Dopo la Guerra dei Sette anni in cui più forte e intensa si sviluppò la propaganda materialistica dei circoli parigini¹⁷ con la ripubblicazione dei testi di Bruno,

¹⁷ Cfr. F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi 1962, pp. 302-305.

dei *Freethinkers*, delle opere di Helvetius e del barone d'Holbach, con la diffusione europea del pestifero *De Tribus Impostoribus*¹⁸, anche la Germania venne invasa da quei libri. Goethe ne parla a lungo nella sua autobiografia, rivendicando una sorta di via tutta germanica alle questioni religiose, capace persino di marcare una netta differenza tra la *Spätaufklärung* e quelle critiche tanto distruttive quanto astratte e metafisiche dei circoli ateistici parigini. «Ritenevamo di esserci istruiti per conto nostro in merito alle questioni religiose e ci era quindi abbastanza indifferente l'intensa diatriba dei filosofi francesi con i pretonzoli. I libri proibiti e condannati al rogo, che all'epoca provocavano grandi schiamazzi, su di noi non esercitavano alcuna influenza» (Goethe, p. 389).

Sarcastiche e definitive sono in tal senso le parole contro il *Système de la nature* di d'Holbach. Quel celebre testo fu seccamente definito «scipito [...]». Così grigio, così cimmerico, così cadaverico che c'infastidiva anche solo vederlo, ci faceva rabbrivire come uno spettro» (Goethe, p. 389). Al posto di svelare finalmente i meccanismi autonomi della natura, la geografia, la fisica, la chimica, la storia naturale, «tutto ciò che vive nelle stelle, nei cieli», smascherando così le ragioni del dominio dei preti come clamorosa impostura, quelle pagine spiegavano invece ogni cosa con la tesi semplicistica e tutta metafisica dell'esistenza di una materia eterna coesistente. Nessun cenno stava in quel libro così arido alla cruciale questione di come spiegare il nesso tra la straripante e onnipotente vitalità della natura regolata da leggi e la libertà dell'uomo, l'inspiegabile creatività e funzione del suo genio:

Tutto doveva essere secondo necessità e, di conseguenza senza bisogno di Dio. Ma, ci chiedevamo, non poteva esserci necessariamente anche un Dio? Ammettevamo, è vero, che non potevamo sottrarci alle necessità del giorno e della notte, delle stagioni, degli influssi climatici, dei condizionamenti fisici e animali, eppure sentivamo in noi qualcosa che si presentava come volontà assoluta, e anche qualcosa che con questa cercava di stabilire un equilibrio. Non potevamo rinunciare alla speranza di essere sempre più razionali, di renderci sempre più indipendenti dalle cose esteriori, addirittura da noi stessi. La parola libertà ha un suono così bello che non potremmo rinunciarvi, nemmeno se esprimesse un errore (Goethe, p. 389).

Meglio non si sarebbero forse potuti esprimere i termini esatti della questione religiosa che ossessionava tanti illuministi, non solo in Germania, in quegli anni. In quelle brevi e suggestive considerazioni era infatti sintetizzato, per intero, non solo il personale problema religioso di Goethe come spiegazione del mistero della condizione umana nel suo complesso

¹⁸ Cfr. M. Jacob, *L'Illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani*, Bologna, Il Mulino 1983.

rapportarsi alla natura, ma anche i dubbi di personaggi che, seppure poco sensibili a questioni religiose come Diderot, non esitavano però a criticare le tesi poco problematiche e astrattamente materialistiche e deterministiche sulla natura formulate nel *De l'homme* di Helvetius. Al di là del valore paradigmatico di quel rifiuto della propaganda ateistica e materialistica della *coterie holbachique* da parte della *Spätaufklärung*, fatto questo che meriterebbe comunque di essere indagato e spiegato bene, quel confronto e quella netta presa di distanza dalla soluzione proposta dai circoli parigini sorti in Goethe anche l'effetto di allontanarlo in questa fase dalla filosofia accademica dei Wolff e dei Kant, dalla metafisica, dall'estetica razionalistica praticata nelle Università tedesche, indirizzandolo illuministicamente verso l'indagine empirica consacrata e propagandata dagli scritti di Diderot e d'Alembert nell'*Encyclopédie*: «Ci gettammo con grande energia ed entusiasmo sul vivo sapere, sullo sperimentare, sull'agire e poetare» (Goethe, p. 390).

Lo scrittore tedesco si mise soprattutto alla ricerca di una nuova e originale forma di religiosità, capace di rispondere alle domande e alle esigenze dell'umanità, come del resto gli stava insegnando il suo maestro Herder. Dopo aver studiato le eresie gnostiche e il *Vecchio Testamento* non solo come rivelazione, ma anche come poesia nazionale ebraica secondo gli insegnamenti di Herder, una tappa significativa di quel percorso fu certamente rappresentato dal suo incontro con Lavater nel 1774 e l'apertura di un nuovo e decisivo fronte di riflessione e d'indagine rappresentato dal cristianesimo, dalla figura storica del Nazareno, dal significato autentico del *Nuovo Testamento*.

Il singolare viaggio teologico e religioso lungo il Reno con Lavater e Johann Friedrich Basedow e l'incontro con la pietista Susanna Katharina von Klettenberg, convinsero Goethe dell'esistenza di tanti cristianesimi diversi non solo nella storia umana, ma soprattutto nel personale e decisivo rapportarsi degli individui alla figura del Salvatore in vista della propria Salvezza e della Redenzione. Per la Klettenberg Gesù era infatti «un amante» al quale ci si dona con passione e incondizionatamente. Da sacerdote e da scienziato, Lavater lo considerava invece «un amico» da studiare (Goethe, p. 487). Il profilo fisiognomico di Gesù, più e più volte riprodotto da mani differenti, avrebbe infatti potuto svelare finalmente, attraverso i tratti del volto sofferente, il suo vero messaggio spirituale e la sua essenza divina. Ancora differente era l'interpretazione della fede cristiana per Basedow, che impose a Goethe un confronto stringente con la sua raffinata e coltissima lettura teologica e patristica, imponendogli lunghe e complicate discussioni sui sacramenti, sulla cristologia, sulla trinità, sull'«ipostasi e l'*oussia*, per non parlare del *prosopon*» (Goethe, p. 490).

Insomma, al di là del dissidio tra fede e ragione che stava animando il confronto nei circoli del tardo Illuminismo europeo, pareva ormai evidente a Goethe che ogni essere umano avesse una sua religione e un suo modo di venerare Dio. Da qui, fedele alla sua «concezione liberale del mondo», mostrò una crescente irritazione verso il Lavater fanatico della fisiognomica, sacerdote e zelante missionario che, facendo coincidere l'umanità con la cristianità, gli intimava continuamente il dilemma: «O cristiano o ateo!». «La mia risposta fu che se non voleva lasciarmi il cristianesimo così come lo avevo coltivato sino ad allora, avrei potuto scegliere l'ateismo, tanto più che avevo l'impressione implacabile che nessuno conoscesse bene il significato dell'uno come dell'altro» (Goethe, p. 482). Semmai lo intrigava sempre di più «rappresentare poeticamente tali mezze verità», esplorare il nesso tra il potere conoscitivo della poesia e la verità religiosa, intesa però come *filia temporis* da cogliere indagando l'esperienza individuale di predicatori come Lavater e Basedow o di grandi profeti e geni religiosi come Maometto. L'opera che Goethe dedicò a quest'ultimo, probabilmente in polemica con il *De Tribus Impostoribus*, che allora circolava ovunque e anche in Germania, ne svelava l'orizzonte gnostico-ermetico, la vicinanza del suo messaggio religioso alle tesi ermetiche e panteistiche l'opera di Giordano Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*. L'opera si apriva infatti con l'*Inno*, di evidente impronta gnostica, intonato dal profeta in perfetta solitudine sotto il sereno cielo notturno, alle stelle, alla luna, levando il suo animo «verso Dio, l'Unico, l'Eterno, l'Infinito al quale tutte queste meravigliose, limitate creature devono la propria esistenza». In questa stessa direzione, come abbiamo già sottolineato, andava il *Prometheus*. Ma non la ricostruzione poetica dell'antica storia dell'Ebreo errante dove il vero protagonista, più che l'insensibile ciabattino *Ahasvero*, era Gesù stesso con la sua tremenda solitudine nel momento culminante della passione. Da quell'esperienza Goethe ricavava ulteriori conferme del dramma terreno e solitario dell'individuo, giungendo alla conclusione che «l'essere umano viene sempre rimandato a se stesso, e si ha l'impressione che nei suoi confronti persino la divinità si collochi in una posizione che non le consente di corrispondere sempre alla sua venerazione» (Goethe, p. 507).

L'approfondimento del cristianesimo aveva conosciuto, nei mesi precedenti, un'altra tappa decisiva con la frequentazione a Francoforte dei pietisti della Comunità dei fratelli. Goethe ammirava sinceramente la loro capacità di fondere la sfera religiosa con la sfera civile, il personale impegno religioso simile a quello comunitario dei primi cristiani. E tuttavia ne percepì subito la sospettosa presa di distanza: «Non mi consideravano un cristiano» (Goethe, p. 504). Comprese ben presto che l'accusa era in definitiva la stessa che si sarebbe potuto rivolgere a tanti altri illuministi come Voltaire, Rousseau,

Herder o Lessing che non accettavano né l'ateismo materialistico né le tradizionali confessioni religiose avviandosi su terreni religiosi inesplorati: pelagianesimo! Negazione della centralità teologica, agostiniana e luterana del peccato originale, la vera chiave di volta del cristianesimo storicamente delineatisi in Occidente. «Il mio, mi si ribatté, era puro e semplice pelagianesimo, una perniciosa dottrina che stava nuovamente diffondendosi a detrimento dei contemporanei. Ne fui stupito, anzi spaventato». Dopo aver studiato la questione, Goethe si rese infatti subito conto che la posta in gioco era davvero assai alta e cioè il rapporto tra una concezione drammaticamente negativa dell'essere umano, irrimediabilmente caduto e corrotto, incapace di operare autonomamente per la sua salvezza, e il riconoscimento della persistente presenza di un seme divino in ogni vivente che ne garantiva comunque la redenzione e il ricongiungimento con il cosmo divino degli gnostici: «Considerai più da vicino la dottrina e i destini del pelagianesimo, e infine compresi chiaramente che queste due posizioni inconciliabili avessero, con flussi e riflussi, attraversato i secoli, accettate e professate dagli esseri umani a secondo della loro natura attiva o invece passiva» (Goethe, p. 504).

Da questa adesione, di fatto, all'eresia pelagiana, nacque in Goethe una grande attenzione verso la dimensione etica della religione. Dopo di allora, inevitabilmente, i temi dell'educazione morale dell'umanità, di una nuova religiosità civile auspicata da Rousseau nel *Contratto sociale* e soprattutto la teologia politica elaborata nelle logge massoniche suscitarono in lui un crescente interesse e lo spinsero verso il mondo segreto della massoneria come del resto stava avvenendo per tanti altri illuministi in ogni angolo d'Europa e tra i protagonisti della *Spätaufklärung* a cominciare dal suo maestro Herder o a Lessing¹⁹. Un'esperienza, questa massonica, che si concluse mestamente, e non solo per Goethe, con l'amara vicenda e la persecuzione degli Illuminati di Baviera nel 1785, con l'editto del Principe Carlo Teodoro²⁰. «Mi creai un cristianesimo a mio uso e consumo – scrisse Goethe dopo il suo confronto-scontro con i pietisti di Francoforte – che cercai di consolidare e strutturare studiando alacremente la storia e registrando attentamente chi avesse condiviso i miei orientamenti» (Goethe, p. 505).

Tra questi non poteva allora mancare, né mancò, il grande Spinoza. Goethe lesse per la prima volta l'*Etica* nel 1773 rimanendone folgorato. Quel testo, che coniugava mirabilmente morale e religione, individuo e natura, conoscenza intellettuale di Dio e destino umano, fede e ragione, senza però

¹⁹ Cfr. G. E. Lessing, J.G. Herder, *Dialoghi per massoni*, a cura di M. Neri, saggio introduttivo di C. Bonvecchio, Milano, Bompiani 2014.

²⁰ Sulla teologia politica dei massoni e sulle vicende degli Illuminati di Baviera di cui facevano parte sia Goethe che Herder rinvio al mio volume *Storia dei diritti dell'uomo*, cit., pp. 446-450.

mai parlare di preti, di profeti, di teologia, di confessioni religiose, di *Bibbia* e di *Corano*, gli pareva il tassello mancante, l'orizzonte conclusivo del suo mosaico religioso e della sua ansiosa ricerca di una nuova religione a dimensione umana. Il panteismo di quelle pagine completava e confermava il panteismo ermetico di Bruno e degli gnostici e la concezione dell'essere umano come eone, frammento divino capace di redenzione ribadita da Pelagio contro Agostino. Certo i fondamenti filosofici dell'*Etica* erano lontani anni luce dalla filosofia sperimentale illuministica dell'*Encyclopédie* che gli aveva insegnato il suo maestro Herder: «il suo metodo matematico – ci teneva a precisare Goethe – era l'opposto del mio modo di pensare e rappresentare poetico» (Goethe, p. 497), ma come negarne il fascino: «Allievo di Cartesio, tramite la cultura matematica e rabbinica [Spinoza] si era elevato a quei vertici del pensiero che ancora oggi sembrano costituire l'obiettivo di ogni sforzo speculativo» (Goethe, p. 535). Con grande onestà intellettuale, Goethe non aveva tuttavia difficoltà ad ammettere di non sapere bene cosa avesse tratto «da quell'opera e cosa ci misi di mio» (Goethe, p. 497). Ma sin dalle prime discussioni con la lettura che ne faceva l'amico fraterno Jacobi, e poi con le polemiche suscitate da una possibile interpretazione panteistico-spinoziana del suo *Prometheus*, suggerita da Lessing e destinata ad alimentare il cosiddetto *Pantheismusstreit* degli anni Ottanta, Goethe comprese che la questione era davvero delicata e fonte di fraintendimenti destinati a durare ancora negli anni della sua vecchiaia: «Poiché dell'argomento si è discusso molto, anche in tempi recenti, vorrei non essere frainteso» (Goethe, p. 534).

Cosa aveva trovato Goethe in Spinoza? E non solo lui, ma anche gli altri protagonisti della *Spätaufklärung*? Non certo quell'ateismo e quel monismo materialistico caro al barone d'Holbach, ancora oggi al centro di alcune ricostruzioni storiografiche²¹. La celebre voce che Bayle aveva dedicato a Spinoza nel suo dizionario presentandolo come un grande ateo, seppure personalmente virtuoso e amabile, non lo convinceva per nulla: «Il contributo suscitò in me disagio e diffidenza» (Goethe, p. 533). Troppo generali e generiche le accuse di spinozismo ai suoi «stimati mistici», a Leibniz a Boerhaave e a chiunque in quegli anni si fosse avvicinato a quel nome. Goethe ci teneva a precisare che non sottoscriveva affatto «tutte le sue opere».

Solo l'*Etica* lo aveva davvero folgorato. Quelle pagine svelavano infatti l'intreccio indissolubile tra l'individuo e la natura, tra quest'ultima che agiva secondo «leggi eterne, necessarie e a tal punto divine che la divinità stessa non potrebbe modificarle» e l'inquietudine irrefrenabile, l'anelito perenne e oscuro dell'uomo verso l'infinito, il suo insopprimibile bisogno spirituale di

²¹ Su queste tesi cfr. J. Israel, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, Oxford, University Press 2011, pp. 635-640.

cercare un senso all'essere, la scandalosa scoperta della libertà dei moderni anche e soprattutto come baconiana volontà di potenza. Se nel *Werther* e nel *Faust* la tragedia della modernità era drammaticamente esplosa proprio nel saggiare sul piano della conoscenza poetica e letteraria i confini tra individuo e cosmo, con l'*Etica* cominciava finalmente a delinearsi una possibile soluzione all'enigma dell'umanità dell'uomo del suo far parte integrale della natura nella quale si manifestava e si concretava il divino, una divina natura, l'originario ed eterno pleroma (πλήρωμα) verso il quale tendeva l'individuo. Il panteismo dell'*Etica*, che tanto affascinava anche Herder, religiosamente declinato in chiave ermetico-gnostica, gli pareva aprisse una prospettiva nuova, ampia e libera, sulla inestricabile connessione tra mondo sensibile e mondo morale; gli pareva che fosse in grado di spiegare i limiti e le rinunce imposte alla personalità degli individui come parte del tutto, a legittimare e dare un senso alla stessa esistenza dell'energia divina del genio creatore, del talento poetico come dono della natura e, allo stesso tempo, parte del suo ineludibile disegno.

La pensava in grado di trasformare, infine, l'estetica in etica, la religione in filosofia naturale, l'arte e la poetica in potente strumento conoscitivo tra le nuove, illuministiche, scienze dell'uomo. «Ad affascinarmi in modo particolare – precisava Goethe – era poi l'infinito disinteresse che emergeva da ogni frase [dell'*Etica*]. Quella mirabile considerazione: «chi ama Dio, non può pretendere che Dio lo ami a sua volta' con tutte le premesse su cui poggia, con tutte le conseguenze che ne derivano, monopolizzavano ogni mio pensiero» (Goethe, p. 497).

Forse non è poi così difficile scorgere in questo mosaico delineato dal vecchio Goethe in *Dichtung und Wahrheit* la possibile chiave di volta, le stesse fondamenta del suo cosiddetto classicismo, – categoria interpretativa cara ai letterati e solitamente preferita di gran lunga a quella di *Spätaufklärung* – di quel suo olimpico incedere tra guerre e rivoluzioni, massacri e trionfi napoleonici, interpretandoli serenamente come espressione e forme mutevoli e necessarie della divina natura eternamente all'opera e di cui l'uomo era comunque parte attiva: «il nostro obiettivo era conoscere l'uomo. Gli uomini in generale li lasciavamo volentieri fare» (Goethe, p. 565).

Insomma, la sua poetica ricerca della verità, il geniale ripensamento illuministico che egli fece della tragedia dell'uomo nel *Faust*, più che aprire la strada al nichilismo, mirò infatti sempre, pur tra mille tensioni e continue verifiche in tutti i suoi scritti, a dare un senso umanamente religioso alla condizione umana, consapevole, come scrisse nel febbraio del 1824, che solo l'esperienza vissuta nel tempo lungo ed eterno della natura lo aveva aiutato a cercare la soluzione dell'enigma:

Ho avuto una grande fortuna [...] di essere nato in un'epoca in cui i maggiori avvenimenti mondiali erano all'ordine del giorno e hanno continuato a esserlo per tutta la mia lunga vita, sicché sono stato testimone della Guerra dei sette anni, della separazione dell'America dall'Inghilterra, della Rivoluzione francese e infine dell'intero periodo napoleonico sino al tramonto dell'Eroe e agli eventi successivi. In tal modo sono giunto a conclusioni e a opinioni completamente diverse da cui può giungere chi viene al mondo adesso e deve acquisire la conoscenza di quei grandi avvenimenti con l'aiuto di libri che non li comprendono (Goethe, p. XXXVI).

Ma tutto questo ci riporta anche riflettere su molte altre questioni ancora aperte come la durissima difesa di Goethe della cultura e dei risultati della *Spätaufklärung* contro l'irrompere sulla scena dell'aggressivo movimento romantico in Germania²² o del significato autentico del *Faust* come tragedia della modernità e critica della rivoluzione scientifica secentesca dominata dalla figura, davvero sconvolgente per la letteratura del Settecento europeo, di Mefistofele²³. Quel terribile demone di evidente matrice illuminista (che ai miei occhi, più che un astuto apripista del nichilismo, è sempre apparso una sorta di Rousseau travestito, critico delle arti, della rivoluzione scientifica e delle sue connesse logiche di dominio o, addirittura, la reincarnazione dello scellerato e inquietante *Neveu de Rameau* di Diderot, non certo a caso tradotto e fatto conoscere proprio da Goethe), era infatti il solo capace di mettere a nudo il dramma dell'esistenza umana di *Faust*, svelando che «l'unica verità concessa all'uomo, questa la sua filosofia, è vedere il nulla in ogni cosa e in ogni luogo» (Goethe, p. 316). Certo smascherando l'eudemonismo illuministico, con la sua pretesa di coniugare conoscenza e felicità, Mefistofele apriva la strada anche al materialismo, all'edonismo e al pessimismo più cupo. In realtà il grande problema storico di ripensare finalmente della *Spätaufklärung* alla luce delle sue comuni *fundamenta epistemologica* e dei suoi valori di riferimento di dimensione davvero europea, così come delle torsioni e dei ripensamenti di quell'eredità durante e dopo la Rivoluzione, con Napoleone e poi con la Restaurazione, resta ancora oggi sul campo, tutto da risolvere. I tormenti e i ripensamenti del vecchio Goethe non sono solo quelli di un grande illuminista tedesco, ma sono gli stessi comuni anche a tanti altri illuministi del continente, alle prese con le dure repliche della storia, come Filangieri, Pagano, Schiller, Alfieri, Goya, Jefferson, Condorcet.

²² Noto è l'attacco frontale al Romanticismo sferrato da Johann Heinrich Meyer nell'articolo *Neu-deutsche religios-patriotische Kunst* (1817), alla cui stesura collabora lo stesso Goethe, che associa nei suoi colloqui con Eckermann (1836) il Romanticismo a ciò che è "malato". Cfr. J.H. Meyer, *Neu-deutsche religios-patriotische Kunst*, in H. Pfothenhauer, P. Sprengel (Hgg.), *Klassik und Klassizismus* [Bibliothek der Kunstliteratur, hrsg. von G. Boehm und N. Miller], 4 Bde., Bd. III, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag 1995, pp. 316-350.

²³ Il riferimento è d'obbligo al libro di G. Baioni, *Il giovane Goethe* cit. Cfr. anche J. Michael, *Goethes 'Faust'. Das Drama der Moderne*, München, Beck 2021.

Bibliografia

- G. Baioni, *Il giovane Goethe*, Torino, Einaudi 1996.
- E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia 1974.
- R. Darnton, *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese*, Milano, Adelphi 1988.
- F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi 1962.
- D. Diderot, J.B. Le Ronde D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 17 voll., VIII vol., Paris-Amsterdam, Neuchâtel-Panckoucke 1765.
- V. Ferrone, *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, Laterza 1989.
- , *Lezioni Illuministiche*, Roma-Bari, Laterza 2010.
- , *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, Laterza 2014.
- , *The Enlightenment. History of an Idea*, Princeton-Oxford, University Press 2015.
- , *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Torino, Einaudi 2019.
- J.W. Goethe, *Dalla mia vita. Poesia e verità*, a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi 2018.
- J.G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, in I. Kant, *Che cos'è l'Illuminismo?* a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti 2017, p. 121.
- , *Sul significato del tatto*, in Id., *Saggi del primo periodo (1765-1787)*, a cura di E. Agazzi e G. Gabbiadini, Milano, Bompiani 2023, pp. 348-367.
- J. Israel, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford, University Press 2011.
- M. Jacob, *L'Illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani*, Bologna, Il Mulino 1983.
- G.E. Lessing, J.G. Herder, *Dialoghi per massoni*, a cura di M. Neri, saggio introduttivo di C. Bonvecchio, Milano, Bompiani 2014.
- J.H. Meyer, *Neu-deutsche religiös-patriotische Kunst*, in H. Pfothenhauer, P. Sprengel (Hgg.), *Klassik und Klassizismus* (Bibliothek der Kunsthistorie, hrsg. von G. Boehm und N. Miller), 4 Bde., Bd. III, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag 1995, pp. 316-350.
- J. Michael, *Goethes 'Faust'. Das Drama der Moderne*, München, Beck 2021.
- A. Pagden, *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna e in Francia 1500-1800*, Bologna, Il Mulino 2005.
- W. Pross, *Kolonialismuskritik aus dem Geist der außereuropäische Welt-Anthropologie und Kolonialismuskritik aus dem Geist der Geschichtsphilosophie: Raynal, Herder, Dobrizhoffer und der Fall Paraguay*, in Y.G. Mix, H. Ahrend, Raynal – Herder – Merkel. *Transformationen der Antikolonialismusdebatte in der europäischen Aufklärung* (Germanisch-Romanische Monatsschrift, Beihefte 79), Heidelberg, Winter Verlag 2017, pp. 17-73.
- G. Tocchini, *Arte e politica nella cultura dei Lumi. Diderot, Rousseau e la critica dell'antico regime artistico*, Roma, Carocci 2016.

Goethe e l'estetica del Settecento europeo

Elio Franzini*

Il titolo di questo breve contributo andrebbe probabilmente rovesciato perché l'estetica nel Settecento, nata etimologicamente in Germania, nutrita dal pensiero anglosassone e divulgata dai francesi, è la protagonista primaria, avendo in Kant, e successivamente in Goethe, il definitivo, e successivo, punto di sutura.

È in ogni caso difficile, se non impossibile, parlare di un fenomeno così storicamente complesso in uno spazio limitato, e dunque, dopo qualche breve osservazione d'ordine storico, mi limiterò a ripercorrere alcuni nodi teorici, che vedono in Goethe questo punto terminale.

La premessa, a tutti ben nota, è che non esiste certo una sola estetica del Settecento europeo, anche se, come affermano da punti di vista ben diversi Heidegger e Lyotard, l'estetica rappresenta una dei punti di autocoscienza, costruttiva e distruttiva, della modernità – momento di confronto/scontro di prospettive teoricamente ben differenziate. Non possiamo approfondire tali prospettive, ma senza dubbio Goethe è uno snodo sotto molteplici punti di vista, non solo per il pensiero tedesco. Anche tralasciando il suo dialogo serrato con le impostazioni cosiddette neoclassiche, va detto che il suo rapporto con Winckelmann, se adeguatamente analizzato, potrebbe già da solo esaurire il discorso odierno, toccando una serie di temi che, dal viaggio alla sensibilità artistica sino al genio e al gusto, sono una sintesi dell'estetica europea. È in questo dialogo – anche visivo, legame tra parola e immagine – che Goethe legge Winckelmann: come “guida” per muoversi attraverso i simboli, dove il simbolo è un organismo che possiede una sua necessità, non contingente e non transeunte. Non si dimentichi, inoltre, il tema dell'imitazione – tema che accomuna l'estetica settecentesca, portando con sé la questione centrale della rappresentazione mimetica, già scardinata nel Settecento

* Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere (m.e.). Rettore dell'Università degli Studi di Milano dal 2018 al 2024. Professore Ordinario di Estetica presso l'Università degli Studi di Milano. E-mail: elio.franzini@unimi.it

francese. Dimensione che da sola fa comprendere l'ampiezza delle fonti di Goethe, dal momento che la formazione del suo pensiero ha in sé molti nomi e correnti: oltre a Winckelmann, la tradizione alchemica, la fisionomica di Lavater, il sistema naturale di Linneo, le frequentazioni dei poeti *Stürmer*, il pensiero di Herder si fondono con molteplici interessi scientifici che spaziano dall'anatomia alla botanica, dalla geologia alla matematica, fondendosi in un pensiero in cui molto spesso si fatica a sciogliere la rete di "influssi".

Inoltre, alcune frasi che si leggono nel saggio sull'interpretazione della natura che Diderot pubblica nel 1753-1754 sono evocate da Goethe, insieme alla voce *Arte* uscita sull'*Encyclopédie* (nel 1751). Attraverso Diderot, fonti rinascimentali, mistiche e baconiane, Goethe cerca di costruire una catena razionale che leghi la natura, l'esperienza e la creatività artistica. Come afferma Diderot, l'arte, ancor prima di costruire oggetti belli, è quel nesso ontologico che lega la produttività della natura a quella dell'uomo attraverso atti di esperienza. Interpretare la natura non significa quindi elaborare teorie, ma cogliere, attraverso l'esperienza, i suoi nessi costruttivi interni, quelli che appartengono alla capacità produttiva dell'artista, alla sua "poeticità". Questa natura non è un campo di "cose", o di "idee", separato dalla prassi umana, un oggetto passivo delle sue ricerche, ma un terreno nel quale è possibile comprendere che l'azione umana sulla natura è operata da un soggetto a sua volta naturale: vi è un dialogo continuo, che costituisce il senso di una civiltà che non si pacifica e realizza in forme statiche e astratte, in esperimenti singolari e parcellari, ciascuno dei quali deve invece "simboleggiare" l'intero movimento, metamorfico e "polare", della natura intera.

In questo contesto complesso, in cui è in gioco la complessità stessa del cosiddetto Illuminismo europeo, in tutta la sua aporeticità, ci si limiterà a sottolineare tre punti, riservandosi poi una conclusione.

In primo luogo, Goethe, differenziandosi da molti suoi contemporanei, ma inaugurando una tendenza, non disgiunge l'avventura della ragione, per dirla con Kant, come si vedrà, con un orizzonte di sensualità. Non è un problema irrilevante perché già segna un intero percorso: l'estetica, contrariamente a quel che ritiene Heidegger, non è figlia dell'*Aufklärung*, bensì, al limite, è quest'ultima che accoglie i temi sensualistici pregressi e che in essa si intersecano, senza prevaricarli.

Il primo riferimento non può dunque non essere alla "sensualità" dell'estetica settecentesca, che si traduce nel rapporto che Goethe intrattiene con la scultura, che ha profonde radici settecentesche. Accennata in Lessing, la questione della tattilità segna una posizione critica nei confronti delle concezioni regolistiche della bellezza artistica, incapaci di afferrarne il senso sensibile, l'origine estetica nel senso etimologico del termine. Origine che invece il tatto enfatizza, in tutta la sua dimensione sensuale, su basi

filosofiche ben precise, testimoniate dal ruolo che Condillac, nel *Trattato delle sensazioni* del 1754, riserva a questa forma di sensibilità, associandola alla vista come sensazione fondamentale per la conoscenza e definendola organo “filosofo e profondo”. Posizione che, su altri piani, si vede confermata in Berkeley e, più in generale, nella cultura settecentesca inglese, all’interno della quale un ruolo emblematico riveste il “manifesto” dell’anticlassicismo artistico di questo periodo, cioè l’*Inchiesta sul bello e sul sublime* di Burke che, nel quadro di una visione sensuale delle categorie estetiche (sia belle sia sublimi), ha nei confronti della tattilità un’attenzione particolare, esplicitamente accostata alla vista nella capacità di relazione sensibile con la forma e l’informe. Basti qui ricordare il passo in cui Burke, primo grande nemico dell’Illuminismo, eppure tra i padri dell’estetica settecentesca e non solo, ritiene che la descrizione della bellezza a partire dalla vista possa essere illustrata anche attraverso il tatto, che produce un «effetto simile»: causa la «medesima specie di piacere» e dimostra come vi sia un «legame in tutte le nostre sensazioni», che «non sono altro che differenti specie di impressioni», suscitate da varie specie di oggetti «ma tutte nel medesimo modo». La variazione dei corpi (elemento essenziale per una concezione non classica e modellistica della bellezza) può infatti essere colta attraverso il toccare: e la sua definizione del bello, notoriamente sensuale e femminile, è del tutto tattile, dal momento che il piacere, quello stesso che, sessualizzato, garantisce la permanenza della specie, non è legato a oggetti geometrici bensì a «corpi morbidi, lisci, sinuosi», a corpi “belli” evidentemente associati alla femminilità.

Impossibile poi che Goethe non pensi a Herder, che nel suo saggio sulla scultura *Plastica* del 1778, sembra attribuire un ruolo particolare alla tattilità, proseguendo la precedente tradizione settecentesca nei confronti di tale organo, attenta anche, in particolare con Burke, alla sua oscurità. Ciò è confermato in primo luogo dai suoi riferimenti culturali che, oltre agli esponenti della scuola wolffiana, sono, come già accennato, Condillac, Diderot, Burke stesso (e con lui le intere vicende e dispute dell’empirismo inglese), oltre che Winckelmann e Lessing. Ma Herder va più in là, e proprio nella direzione che appare in Winckelmann e in Goethe, esplicitando il legame tra “tatto” e “scultura”, quasi che quest’arte potesse costituire il riferimento assiologico del senso estetico-corporeo e ridefinire quel dibattito tra visibile e invisibile che, sino a quel momento, aveva coinvolto solo pittura e poesia, immagine e *logos*.

In questo modo Goethe, come Diderot, si rende indipendente dalle poetiche di classicismo e neoclassicismo: la “forma” degli oggetti, come in lui appare, è inseparabile dalla “esperienza totale” dei nostri sensi corporei, nel quadro di un organicismo che certo non è la sola anima filosofica presente nei Lumi (dove convivono anche visioni meccaniciste e deterministe, come dimostra Lamettrie).

A queste osservazioni storiche – alle quali si potrebbero aggiungere le feroci critiche a Sulzer, e dunque all'estetica nascente di stampo leibniz-wolffiano – va aggiunto però il nodo centrale cui si accennava all'avvio, cioè il nodo teorico che fa di Goethe la sintesi irrisolta di un percorso che ha in Kant il punto di riferimento non sensualistico di una stagione che ha posto nei sensi una nuova possibilità cognitiva. Il Kant, come sappiamo, apprezzato da Goethe, quello della terza *Critica*, il Kant che teorizza le idee estetiche e introduce la teleologia. Un Kant, tuttavia, che proprio in virtù dei suoi stessi presupposti di pensiero, elabora una teoria della forma, ma mai rende ragione di come questa forma possa costituirsi e articolarsi. Il sospetto che Goethe riserva alla kantiana *Critica della ragion pura* deriva dal teoreticismo astratto che coglie in quest'opera, nella dimensione a suo dire categorizzante, cui sfugge, nel culto della mediazione, l'organicità della forma.

È questo il secondo punto che si intende sottolineare. Infatti, questa “mancanza” nell'opera kantiana, il suo stesso formalismo senza genesi della forma, costituisce l'ossatura centrale delle critiche che gli vengono rivolte già nel primo Ottocento, culminando in Hegel. Critiche che tuttavia sono ben evidenti in Goethe stesso nel momento in cui la sua riflessione si innesta sul nesso kantiano (e a rigore baumgarteniano, e senza dubbio settecentesco in genere) tra ragione e sensibilità. È tuttavia evidente quale sia la critica di fondo a Kant, e quale la strada per “completare” le sue affermazioni, “salvandolo”, in un certo qual modo, dal suo stesso formalismo, dall'assenza di un legame concreto tra la forma bella e la genesi dell'arte nel suo rapporto con la natura organica. Il nesso di pensiero tra ragione, immaginazione e sensibilità è un tema settecentesco che Kant conduce al suo più alto grado di consapevolezza, facendo divenire il simbolo il luogo paradigmatico di un pensiero che spazia sul sovrasensibile, mostrando in questo modo non specifici contenuti conoscitivi, bensì la matrice stessa del sapere. Una matrice che ha negli “oggetti limite” siano esse idee pure della metafisica o indefinibili prodotti dell'arte, quelle istanze paradossali in cui si esibisce l'incontro tra tutte le facoltà spirituali della “natura umana”.

D'altra parte, di questi limiti non si può avere, in senso proprio, esperienza, ed è quindi impossibile costruire una “scienza” della matrice, pur nella comprensione, analogica e simbolica, che tale precategoriale è l'origine stessa, la forza che fonda il senso conoscitivo dell'esperienza. È in questa mancanza di Kant che Goethe sa afferrare l'essenziale nucleo tematico che in sé raccoglie il senso conclusivo dell'estetica settecentesca, che si pone alla ricerca, attraverso l'arte e la natura, di una dimensione simbolica.

Pur senza poter articolare qui, nella sua complessità, il percorso che conduce a questo risultato (è, in definitiva, l'intera vicenda del pensiero di Goethe) si può ricordare un esempio emblematico là dove Goethe, nel 1789,

distingue tra loro mera imitazione, maniera e stile. In questo modo ripercorre infatti una triade settecentesca, che vede nella “maniera”, come Diderot, la prima ma non definitiva tappa del superamento di una forma estetica come astratta e isolata.

Se la mera imitazione è qualcosa che va respinto, per la sua ingenuità e per l'assenza di un intervento creativo, la maniera è invece definita come un genere di imitazione specifico da ritenersi «il più appropriato per oggetti che, entro un'ampia totalità, contengono una molteplicità di elementi minori e subordinati». Goethe non ne ha una visione negativa, dal momento che sottolinea come la maniera possa cogliere un «un fenomeno con animo nobile e lieve». La maniera è tuttavia soltanto un modo per «mettere ordine» nel momento in cui si interpreta, rappresentandolo, un fenomeno naturale: l'ordine, come si osserva in Montesquieu, e come sottolinea Diderot, è un'indubbia qualità estetica, oltre che un importante elemento costitutivo del gusto. È però anche un modo che, nell'arte, risulta “esterno” alle cose: induce un atteggiamento che si potrebbe oggi chiamare “formalista”, che genera una grazia estrinseca, posta soltanto sul piano di un'immediata piacevolezza. Se infatti si vuole cogliere il senso intrinseco della rappresentazione, il suo autentico nucleo espressivo, bisogna superare questo momento e passare a quello successivo, che Goethe chiama “stile”, definendolo come ciò che «poggia sui fondamenti più profondi della conoscenza, sull'essenza delle cose per quanto ci è data riconoscerla in figure visibili e tangibili»¹.

Ancora più interessante notare, sempre su questa scia teorica, come la distinzione tra maniera e stile sia del tutto speculare a quella che Goethe opera tra l'allegoria e il simbolo. Se l'allegoria «trasforma il fenomeno in un concetto, il concetto in un'immagine, ma in modo che il concetto nell'immagine sia da considerare sempre circoscritto e completo nell'immagine e debba esser dato ed esprimersi attraverso di essa», il simbolo è per Goethe ciò che «trasforma il fenomeno in idea, l'idea in un'immagine, in tal modo che l'idea nell'immagine rimane sempre infinitamente efficace e inaccessibile e, anche se pronunciata in tutte le lingue, resta tuttavia inesprimibile»².

È testualmente evidente il diretto influsso delle pagine che Kant dedica all'idea estetica nella terza *Critica*, dove siamo di fronte a un'immagine che mantiene in sé la forza, appunto l'efficacia, dell'idea e che proprio per questa sua dinamicità, per la tensione che l'attraversa, non è dicibile all'interno di un piano logico-linguistico.

¹ J.W. Goethe, *Scritti sull'arte e sulla letteratura*, a cura di S. Zecchi, Torino, Bollati 1992, pp. 62-63.

² Id., *Massime e riflessioni*, Milano, TEA 1988, p. 214.

Vi è, infine, una terza analogia, presente nella *Metamorfosi delle piante*, che conduce verso il terzo piano “settecentesco” di Goethe, ed è l’idea della forma e della sua naturalità. Una forma che non è a *Gestalt*, «termine nel quale si astrae da ciò che è mobile, e si ritiene stabilito, concluso e fissato nei suoi caratteri, un tutto unico»³. Forma che è una *Bildung* che incarna, e dovremmo riflettere su quanto tale impostazione verrà ripresa nel primo Hegel, la finalità dinamica, immaginativa, concreta dello stile e del simbolo. La forma, ovviamente come *Bildung*, trova la sua fondazione filosofica, il suo profondo senso di matrice, scoprendolo in quella genesi processuale in cui le forme concrete stesse articolano la loro produttività. *Bildung*, “formazione”, indica infatti «sia ciò che è già prodotto, sia ciò che sta producendosi». In essa, «il già formato viene subito ritrasformato; e noi, se vogliamo acquisire una percezione vivente della natura, dobbiamo mantenerci mobili e plastici seguendo l’esempio che essa stessa ci dà»⁴.

La *Bildung*, nel suo significato simbolico, nella sua essenza di immagine in movimento, è così un modo per interpretare l’idea estetica di Kant e al tempo stesso per criticarne alcuni esiti, anche alla luce di alcune teorie settecentesche, in particolare degli scritti di Diderot sull’interpretazione della natura, anch’essi alla ricerca empirica e ontologica di una “matrice” che vuole intuire il senso generale dell’esperienza. La “formazione” è il segno che per Goethe ogni insieme vitale, ogni senso che si offre alla nostra esperienza, è, esattamente come era stato definito lo stile, «una metamorfosi continua, visibile con gli occhi e tangibile con le mani»⁵: la natura non può essere vista come un susseguirsi di forme statiche, catalogate in modo astratto, poste all’interno di un quadro categoriale, bensì deve essere considerata come un processo di trasformazione, che segue leggi di metamorfosi in virtù delle quali una forma naturale «produce una parte mediante l’altra, e crea le forme più diverse per metamorfosi dello stesso organo»⁶. Ciascuna forma è così “simbolo” di tutte le altre, e il suo stile è quello di porsi nello scenario di un’esperienza che è formazione continua, ma che al tempo stesso va alla ricerca di un fondamento, di una matrice, di una “pianta simbolica” (che, in virtù del legame originario che per Goethe deve esservi tra scienza e poesia, può essere sia una forma naturale, sia un personaggio poetico come Faust).

Goethe racconta che, avendo esposto a Schiller tale sua teoria, ricevette la seguente risposta: «Questa non è esperienza, questa è un’idea». Egli ammette di essersi irritato, replicando con un motto che è forse uno dei punti che meglio spiegano la sua concezione metamorfica della natura: «può farmi

³ Id., *Metamorfosi delle piante*, a cura di S. Zecchi, Milano, Guanda 1983, p. 43.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Id., *Metamorfosi delle piante*, cit., p. 46.

⁶ Ivi, p. 55.

molto piacere avere un'idea senza che lo sappia e perfino vederla con gli occhi»⁷. A partire dal dubbio schilleriano, e dalla sua risposta, nacque in lui la convinzione profonda che doveva esservi una relazione originaria tra queste due espressioni, relazione che può essere studiata all'interno di una *morfologia*, avendo lo scopo di analizzare l'insieme organico, «proponendosi solo di rappresentare, non già di spiegare», contenendo in sé «la teoria della forma, formazione e trasformazione dei corpi organici», che deve sia «scoprire oggetti sempre nuovi», sia «ordinarli secondo la loro natura e le loro proprietà»⁸.

È già apparso con chiarezza il terzo tema, quello del rapporto con la Natura nel quadro di una morfologia, di una teoria delle forme concrete, visibili e tangibili nel mondo naturale così come in quello dell'arte, forme che, come riprenderà la fenomenologia, non vanno «spiegate», bensì descritte nel loro divenire, nella loro capacità costruttiva.

Si evidenzia qui un'altra grande eredità dell'estetica settecentesca. «Natura», termine magico, che il Settecento coniuga in vari modi – metafisici, meccanicistici, organicistici, oltre che meramente formalistici – ma che Goethe, ancora una volta in sintonia con Diderot, non vede mai come un “sistema”: «essa è vita e successione da un centro ignoto verso un confine non conoscibile»⁹. È una forza che sarebbe disgregante, come una vera e propria *vis centrifuga* persa all'infinito, se non vi fossero delle forme che, come istinto di specificazione, ne riportano il senso in un tentativo di riunificazione simbolica. La nozione stessa di “polarità”, che con frequenza ricorre negli scritti goethiani di botanica e filosofia della natura, indica quell'incessante attirarsi e respingersi che avvicina la *Bildung* della natura alla manifestazione simbolica, al nucleo cognitivo del simbolo che è al tempo stesso unità e differenza, universale e particolare. Nel processo simbolico della metamorfosi «ciò che è separato si cerca nuovamente e può di nuovo ritrovarsi e riunirsi»¹⁰.

Il fenomeno originario è un simbolo, ed è un fenomeno che basta *esibire*, e descrivere, per poterne comprendere il senso fondativo, dove caso e necessità si incontrano. Si tratta di costruire – e Goethe è a questo proposito esplicito – una *simbolica*, cioè un intero in cui, pur guidati da varie forze, i fenomeni si richiamano tra loro, trovano un *accordo*, costituiscono un insieme concreto. Infatti, la metamorfosi stessa delle forme non ha un solo modo per manifestarsi e può essere regolare, irregolare o casuale, pur comunque avanzando in una consapevolezza che Goethe riassume in un fortunato aforisma, che sintetizza l'intento sia descrittivo sia fondativo del suo intero percorso: «Vuoi avanzare all'infinito? Va all'interno del finito in tutte le direzioni».

⁷ Ivi, p. 98.

⁸ Ivi, p. 103.

⁹ Ivi, p. 144.

¹⁰ Ivi, p. 159.

In termini meno aforismatici, ciò significa che di fronte alla natura delle cose bisogna indagare con precisione tutte le condizioni sotto le quali un fenomeno appare: mettere «l'uno accanto all'altro i fenomeni» non è un procedimento casuale, bensì segna la volontà di istituire un insieme, «una specie di organizzazione» che ha lo scopo di «manifestare la sua interna vita nella totalità»¹¹. Non è un percorso così differente da quello che, ai primi del Novecento, percorrerà Husserl quando nella terza delle sue *Ricerche logiche*, affronterà il problema del rapporto tra l'intero e le parti.

Quel che Goethe trae da Diderot è la consapevolezza che non vi è alcuna separazione tra arte e scienza, tra arte e natura: la complessità dell'esperienza permette di istituire un legame tra le cose stesse, in primo luogo gli oggetti della natura e dell'arte, che si rinsaldano a ogni esperimento su di essi esercitato, a ogni *azione* (che, come sappiamo dal *Faust*, è la parola con cui Goethe traduce il *logos* che è all'inizio). La descrizione e la costruzione di forme sono in un'attiva emozione poetica – in un rapporto organico – che manifesta la possibilità stessa della natura o, meglio, la sua forza in quanto possibilità. Vi è in questo rapporto con il mondo ciò che Diderot chiama «jouissance», che è sia gioia sia godimento sia fruizione: a tale “gioia”, nella sua interpretazione, che è descrizione e costruzione di forme, sempre si accompagna una prassi che ha la stessa dinamicità formativa della natura. La natura è il modello dell'immagine progettuale di una realtà espressiva che si manifesta attraverso una forza intrinseca, che esplicita sempre di nuovo i suoi stessi interni rapporti: comprendere i processi della natura e della natura in quanto arte significa instaurare la possibilità di una nuova semantica espressiva, legata sia a una rinnovata capacità di costruire interi naturali comprendendone le variate intime forze, sia alla poeticità che si manifesta in ogni incontro con essa.

Si può allora tentare, su queste basi, una prima conclusione, che può essere introdotta da una domanda non retorica: quali punti sono essenziali per un'estetica che chiude un secolo e ne apre un altro come può apparire, e per molti lati è davvero, il pensiero di Goethe?

In primo luogo, forse, è avere sottratto Kant al suo stesso percorso, cogliendo in lui, ricordando nel 1817 il paragrafo 77 della *Critica del giudizio*, la distinzione tra un intelletto discorsivo, che ha bisogno di immagini, e un *intellectus archetypus*, che, pur essendo solo una possibilità, è possibilità che fa emergere il concetto di un tutto come fine, che suppone «l'idea di un tutto, dal quale dipende la stessa costituzione e il modo d'azione delle parti, quale dobbiamo rappresentarcelo in un corpo organizzato»¹². Idea, dunque, che,

¹¹ Ivi, p. 137.

¹² I. Kant, *Critica del Giudizio*, Milano, TEA 1981, paragrafo 77, p. 378.

non approfondita da Kant, va nella direzione “spinoziana” di un giudizio intuitivo, di un’intuizione intellettuale che è, come osserva Goethe, «l’intuizione di una natura sempre creante»: nella costituzione di un insieme che connette *originariamente* tutto e parti, conducendo verso un modello originario, vi è un *impulso intenzionale* che rende «spiritualmente partecipi» delle creazioni di tale intuizione. È proprio ciò che, commenta Goethe, «lo stesso vegliardo di Königsberg chiama *l’avventura della ragione*»¹³.

Ci si muove dunque, in tal modo, verso una conclusione generale, che certo non pretende di essere esaustiva, indicando tuttavia il ruolo di Goethe non come sintesi tra due epoche, e neppure come il traghettatore, bensì in quanto pensatore che, attraversato profondamente da una cultura classica e settecentesca, ne coglie i limiti, indicando la concretezza come quell’orizzonte di senso che la generazione successiva assumerà come programma filosofico e poetico, da inserire anche in un quadro storico di cui i Lumi non avevano piena consapevolezza.

Su queste basi, e seguendo in ciò alcuni spunti ben presenti in certa estetica settecentesca, Goethe ragiona sul rapporto tra la razionalità e l’esperienza secondo modi che portano “fuori” da Kant, ma non annullandone i piani tematici. Inoltre, senza perdersi in discorsi vaghi sui rapporti tra arte e filosofia, va alla radice della questione: ovunque sia in gioco la costruzione di una “idea estetica”, di un intero organico, il nodo del problema è come le parti possano “stare insieme”, costituendo non un confuso agglomerato, bensì una forma che abbia uno “stile”, che possa incidere espressivamente in chi la osserva, cogliendone sia le caratteristiche intrinseche sia la matrice fondativa. È a partire da ciò inaugura una visione che può permettere di rileggere sotto diversi angoli di visione gran parte dell’estetica settecentesca, delle sue varie anime.

Da un lato abbiamo infatti Leibniz e la sua scuola, che propongono un progetto di *continuità* tra l’empirico e il razionale (avendo in Baumgarten colui che vede nell’estetica come scienza il costituirsi di una perfetta continuità tra questi due piani). Dall’altro si ha ovviamente Kant, che invece propone un modello di *mediazione*, in virtù del quale è solo attraverso un’operazione spontanea del soggetto – quella che chiama sintesi a priori – che i piani possono unificarsi, e peraltro soltanto attraverso ulteriori passaggi di mediazione, che hanno nell’immaginazione la loro protagonista.

A fine Settecento questi due modelli, se guardiamo le forti parole polemiche di Kant nei confronti dei seguaci di Wolff, si ritenevano tra loro incompatibili, e sul piano della stretta argomentazione “tecnica” senza dubbio ancora lo sono. D’altra parte, considerando il problema in una prospettiva

¹³ J.W. Goethe, *Metamorfosi delle piante*, cit., p. 140.

storica, è evidente che tale incompatibilità, pur non annullandosi, tende ora a sfumare: entrambi, infatti, implicano un *legame* tra il sensibile e il razionale, legame che passa attraverso *operazioni coscienti* e all'interno del quale soltanto può determinarsi una conoscenza complessa degli altrettanto complessi fenomeni mondani. Entrambi, inoltre, riconoscono al piano dell'immaginazione produttiva e dei suoi prodotti, opere dell'arte e del genio, il ruolo di utile "palestra" di questo incontro, in cui le facoltà si confrontano uscendo dalle loro gabbie formali.

Goethe, lettore di Baumgarten, di cui aveva seguito alcune lezioni, e di Kant, già pochi anni dopo la pubblicazione delle loro opere, e aiutato dal fatto di non essere un "professionista" della filosofia, sembra non vedere una distanza abissale tra le due prospettive, ponendo dunque in dialogo non solo una visione spinoziana e un punto di vista leibniziano, ma anche la loro comune origine ontologica e metafisica con alcune prospettive che derivano dalla terza *Critica* di Kant: a rigore, mettere insieme un organicismo deterministico, un determinismo finalistico e una complessa prospettiva teleologica è del tutto impossibile. Non siamo tuttavia di fronte a un generico sincretismo, bensì, pur in un quadro non privo di alcuni elementi di confusione e contraddizione, a un'istanza che intende superare le differenze nella precisa volontà di porre in primo piano, al di là delle sigle, il senso delle forme naturali sia nel loro divenire sia nel loro offrirsi alla nostra esperienza. Tutto ciò nella consapevolezza che uno sguardo poetico, costruttivo, retorico, immaginifico, persino mistico non solo non è in contraddizione con un punto di vista razionale, formale, gnoseologico, ma deve anzi mirare al medesimo scopo, alla medesima "avventura".

Questo percorso, che è con evidenza un percorso metafisico, che ha le sue radici nelle più grandi costruzioni metafisiche del Seicento e del Settecento, viene tuttavia spiegato da Goethe attraverso una progressione poetica, che intende connettere le forme oppositive incontrate sul proprio cammino all'interno di una prospettiva *simbolica*, di cui vanno ricercate, al tempo stesso, le leggi e il loro "spirito", cioè il senso costitutivo che ne guida la genesi, che mira alla loro ricomposizione in un intero. La poesia, la poeticità, ha nel simbolo, nella simbolizzazione del mondo, il suo senso originario: perché è qui che si manifesta il rifiuto sia di posizioni unitarie e astratte sia di prospettive, come sarà la dialettica hegeliana, di logica conciliazione del diverso. In ciò Goethe è portatore di una posizione "settecentesca": l'unità che si raggiunge nelle forme è simbolica perché mantiene ben vivo, come in Montesquieu, il valore produttivo della differenza. Nella poesia, nei processi costruttivi dell'immaginazione, la differenza permane, e deve permanere se si vuole che il processo avanzi con l'avanzare della nostra interrogazione del mondo, con i suoi contrasti e con la sorpresa che essi suscitano in noi.

Paul Valéry, in un discorso in onore di Goethe pronunciato nel 1932, afferma che Goethe è «uno dei nostri migliori tentativi di renderci simili agli dèi»¹⁴ e l'idea che egli offre di sé lo pone «fra le divinità e gli eroi della Favola intellettuale» – di quella favola che è l'estetica settecentesca.

Goethe è sintesi simbolica di una favola intellettuale che ha molti volti perché sia nell'arte sia nella natura «osserva, contempla, insegue le forme, tentando di leggere l'intenzione reale della potenza che ha tracciato, o modellato, l'opera o l'oggetto che egli sta esaminando»¹⁵. Goethe è un saggio, e dei saggi conosce la magia, «ma con quel tanto di diavolo che occorre per essere completo – e con quel tanto che occorre, in definitiva, di assoluto e di inalienabile nella libertà dello spirito per potersi servire del diavolo – e per poterlo, alla fine, ingannare»¹⁶.

Bibliografia

- J.W. Goethe, *Metamorfosi delle piante*, a cura di S. Zecchi, Milano, Guanda 1983.
–, *Massime e riflessioni*, Milano, TEA 1988.
–, *Scritti sull'arte e sulla letteratura*, a cura di S. Zecchi, Torino, Bollati 1992.
I. Kant, *Critica del giudizio*, Milano, Tea 1981.
P. Valéry, *Varietà*, Milano, Rizzoli 1965.

¹⁴ P. Valéry, *Varietà*, Milano, Rizzoli 1965, p. 159.

¹⁵ Ivi, p. 150.

¹⁶ Ivi, p. 168.

Firenze, Fiesole e gli Etruschi. A proposito dell'Italia nella rivista goethiana «Propyläen»

Gabriella Catalano*

1. «Bildung und Umbildung»

Negli appunti della rivista «Propyläen», che uscirà per breve tempo dall'estate del 1798 fino all'inizio dell'anno 1800, compare per la prima volta la formula cardine della morfologia goethiana racchiusa nell'eloquente endiadi «Bildung und Umbildung»¹.

Una sequenza allitterante di cui Goethe, già in una lettera del 1797, chiarisce la genesi a partire dalle ricerche sulla metamorfosi delle piante e allargata quindi a tutta la natura organica². Una formula che farà carriera anche negli studi critici, agendo da stimolo per ulteriori riflessioni e servendo a

* Professore Ordinario di Lingua e Traduzione tedesca presso l'Università degli Studi di Roma Tor Vergata. E-mail: gabriella.catalano99@gmail.com

¹ J.W. Goethe, *Goethes Werke, Weimarer Ausgabe, Abt.I, Bd. XLVII*, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger 1898, p. 292. D'ora in poi si userà per questa edizione la sigla WA seguita dall'indicazione della sezione in lettere romane e del volume in cifra araba. Nell'espressione goethiana («Formazione e Trasformazione») l'interdipendenza è espressa chiaramente in termini lessicali attraverso la ripetizione della parola variata dalla presenza di un suffisso che indica il piano semantico della trasformazione. Alla rivista goethiana è stata dedicata di recente rinnovata attenzione. Si ricorda qui il volume a cura di N.C. Wolf e D. Ehrmann, *Klassizismus in Aktion: Goethes Propyläen und das Weimarer Kunstprogramm*, Göttingen, Böhlau Verlag 2016. I due curatori sono da tempo impegnati nel progetto di un'edizione critica della rivista. Per la letteratura critica sulla rivista si segnala l'articolo di D. Kemper, *Les Propylées* in A. Beyer, E. Osterkamp (Hgg.), *Goethe et l'art. Les écrits de Goethe sur les beaux-arts*, Paris, Edition de la Maison de sciences de l'homme 2014, pp. 85-109. Il testo integrale della rivista, accompagnato dal nome del curatore a conferma della dimensione autoriale attribuita al periodico goethiano (*Propyläen. Eine periodische Schrift*, hrsg. von Johann Wolfgang Goethe), è oggi disponibile in un'edizione reprint a cura di W.Frh. Von Löhneysen (Hg.), Tübingen, Cotta-Verlag 1965. Per le citazioni di testi non disponibili in traduzione italiana, si rimanda al numero di pagina relativo a questa edizione.

² WA IV, 12, p. 32.

comprovare come, ancora una volta, durata e continuità si realizzino per Goethe solo nel cambiamento³.

Il foglio che contiene la lista di parole chiave in cui è inserita l'espressione «Bildung und Umbildung» risale al 1800, secondo quanto indicato a intestazione della cartellina, realizzata quando, a partire dagli anni Venti, grazie al lavoro del segretario Friedrich Theodor David Kräuter, Goethe aveva messo mano al proprio archivio personale raccogliendo appunti e scritti pubblicati e non⁴. La data del 1800, rinviando a una seconda fase della rivista, suggerisce diverse possibilità interpretative, stimulate anche dalla forma ellittica in cui quelle parole chiave sono riunite, apparendo al di là del discorso argomentativo: messe in successione, sono disponibili al lettore di oggi per costruire o ricostruire possibili nessi. Si può presumere così che, da un lato, l'elenco serviva a ripensare quanto già pubblicato, dall'altro a fissare l'identità dei contributi in base al loro contenuto tematico. L'elenco permetteva, cioè, di ipotizzare possibili contributi futuri, in grado di fornire continuità argomentativa. Basta infatti dare uno sguardo alla lista di parole chiave per accorgersi che adesso il progetto iniziale di cui si parlava nella prima lettera a Cotta del 27 maggio 1798 (una rivista che doveva raggiungere un pubblico più vasto parlando di arte e natura ed essere il risultato del dialogo esistente fra «harmonisierende Freunde», amici che intendono dare vita a un insieme armonico)⁵, viene chiarito e ampliato, grazie all'orizzonte delle ricerche su natura e figura umana, menzionato a inizio elenco: «Dove lo studioso della natura affronta l'origine delle forme»⁶. Sull'onda di questo pensiero, si succedono sia rimandi alle fisionomie naturali e alla loro varietà, sia all'interazione con l'arte e con un'idea di bellezza che sta all'artista definire e determinare. Nell'arco della compatta brevità della lista, il legame fra natura e figura, suggerito dalla parola chiave iniziale, prende forma in senso prima naturale, poi artistico, quindi antropologico e infine culturale. Tanto che, a partire dal concetto della varietà delle inclinazioni umane dell'uomo del Sud che vive della sua natura sensitiva⁷, si giunge a un principio di versatilità che deve fare da guida all'ideale umano, cosa di cui i Greci, come si afferma, sono stati capaci, ma che anche l'uomo europeo può essere in grado di interpretare. L'elenco si conclude con un'asserzione che constata la

³ Si riprende qui il titolo di una famosa poesia di Goethe *Dauer im Wechsel* (*Durata nel cambiamento*) che risale al 1803.

⁴ Goethe und Schiller Archiv (GSA) 25/ W 3596, 91. Sulla attività di archiviazione di Goethe cfr. il saggio di G. Schmid, *Goethes persönliches Archiv*, in F. Beck (Hg.), *Archive und Gedächtnis. Festschrift für Botho Brachmann*, Potsdam, Verlag für Berlin-Brandenburg 2005, pp. 677-688.

⁵ WA IV, 13, p. 162.

⁶ WA I, 47, p. 292.

⁷ *Ibidem*.

diversità fra le nazioni⁸, ipotizzando così un discorso antropologico che incomincia a essere sempre più frequentato dalla cultura del tempo: un'esigenza accolta dal mondo delle riviste che, per la loro natura periodica, avevano la possibilità di reagire rapidamente a stimoli intellettuali.

Pure se non è consigliabile applicare in maniera meccanica questi diversi concetti al modo in cui l'Italia compare nella prima rivista realizzata da Goethe, alcune ipotesi di lettura possono aiutare a comprendere non solo il filo rosso di pensieri che accompagnano lo sviluppo della rivista, ma anche il modo in cui il tema italiano viene formulato al suo interno. Torna di nuovo utile la formula «Bildung und Umbildung». Perché, se si pensa che i «Propilei» recuperano idee e materiali, raccolti in vista del famoso libro sull'Italia, che doveva sorgere dalla collaborazione fra Goethe e l'amico pittore ed erudito Johann Heinrich Meyer, il progetto mai realizzato viene necessariamente modificato per essere accolto all'interno della rivista: ridotto come è nella sua portata, trasformato nella parzialità della forma saggistica, sarà tenuto a dialogare con altri argomenti contribuendo a quella varietà tematica che la rivista propone ed espone⁹. In altre parole: il concetto di «Bildung» e di «Umbildung» che accompagna l'idea di natura riguarda anche le creazioni dell'uomo e, non in ultimo, la stessa opera in via di compimento. Se la costruzione atterrà alla identità del periodico, la trasformazione sarà legata al riutilizzo di materiali destinati ad altro uso e contesto. Da parte sua la rivista, che asseconda la tipologia emergente di un periodico sorto in nome e a sostegno di un programma estetico (come era avvenuto per la rivista «Die Hören» di Schiller), raduna testi scritti per l'occasione, accomunati dalla convinzione che reinventare l'antico implichi una riflessione storica, ipotizzabile solo e per mezzo di una pluralità di voci. Da qui la provenienza dei testi da autori diversi (soprattutto, almeno nei primi numeri, sono Goethe e Meyer a garantire il progetto del periodico). Ma dare spazio a punti di vista eterogenei deve preservare soprattutto dal rischio della unilateralità: «È ovvio che qui si parla in particolare di uno scambio di idee fra amici che, in un senso più generale, cercano di perfezionarsi nelle arti e nelle scienze [...]», si afferma nell'introduzione o ancora: «I testi che noi pensiamo di presentare, benché redatti da persone diverse, non saranno mai – è questa la nostra speranza – in contraddizione fra loro sui punti capitali, anche se il modo di pensare dei diversi autori non dovesse essere del tutto identico»¹⁰. L'anonimato dei collaboratori ha, quindi, il compito di proporre l'immagine di una

⁸ *Ibidem*.

⁹ A questo progetto non realizzato ha dedicato un ampio studio Claudia Keller: *Lebendiger Abglanz. Goethes. Italien-Projekt als Kulturanalyse*, Göttingen, Wallenstein 2018.

¹⁰ J.W. Goethe, *Laocoonte e altri scritti sull'arte*, a cura di R. Venuti, Roma, Salerno Editrice 1994, pp. 46 e 47.

collettività autoriale, quella dei «Weimarer Kunstfreunde» (una comunità di uomini uniti dall'amore per l'arte), di cui il curatore Goethe (l'unico autore menzionato nel frontespizio) si fa garante, assumendo anche il carico redazionale¹¹.

Nel caso dei contributi sull'Italia, la provenienza dalla penna di Johann Heinrich Meyer, pittore e studioso, è del tutto ovvia. Con lui Goethe aveva progettato il libro sull'Italia che non vedrà mai la luce, una sorta di «Passagenwerk avant la lettre», come lo definisce Matteo Galli, pensato come una vera e propria storia culturale del Paese, tutt'altra cosa dal Viaggio in Italia che tutti conosciamo¹². Un'opera rizomatica, come nella lettura di Claudia Keller, in cui si intendeva fornire un quadro dell'arte e degli uomini, della vita, della storia, del paesaggio e delle testimonianze geologiche. Come è noto il libro sull'Italia doveva giovare del terzo viaggio italiano di Goethe, anche questo mai realizzato. Meyer, andato in avanscoperta, si tratterrà in Italia per circa due anni, dall'ottobre 1795 al giugno 1797. Goethe, invece, che spera di seguirlo in tempi ravvicinati, non lo raggiungerà mai sul suolo italiano: l'avanzare delle truppe napoleoniche lo inducono a fermare il passo in Svizzera. Negli scambi epistolari di questo periodo si nota come, al venir meno poco alla volta della possibilità di riunirsi a Meyer in Italia, si sostituisce, da parte di Goethe, il desiderio di trarre beneficio dal soggiorno dell'amico, cui sono rivolte costanti richieste di informazioni, testimonianze o anche disegni che possano supplire, seppure da lontano e per interposta persona, a ciò che non può vedere con i propri occhi. Meyer si presta volentieri a questo ruolo di messaggero anche perché quanto spiega a Goethe serve a lui stesso per potere dare forma discorsiva agli appunti scritti dinanzi all'opera. Quello «sguardo esatto e acuto», come Goethe scrive a Schiller parlando di Meyer, potrà assecondare, nel corso del nuovo soggiorno italiano, il desiderio goethiano di sopperire a quanto aveva tralasciato nel primo viaggio¹³. Ad esempio, l'arte a Firenze, entrata prepotentemente nella sua sfera di interessi solo poco prima, quando cioè, nella rivista di Schiller «Die Horen», fra l'aprile 1796 e il giugno 1797, aveva trasmesso ampi stralci della traduzione dell'autobiografia di Benvenuto Cellini, pubblicata poi integralmente e come testo nel 1803, corredata di una ricca appendice. Un insieme che, nell'avvalorare l'interazione fra l'individuo e la sua epoca, alimentava la funzione rappresentativa dell'orafo fiorentino e il concetto dello spirito del tempo: Cellini diventa l'artista e l'uomo del Rinascimento.

¹¹ D. Ehrmann, *Kollektivität. Geteilte Autorschaften und kollaborative Praxisformen*, Göttingen, Böhlau Verlag 2022, pp. 409-419.

¹² M. Galli, *Man könnte wohl mit großem Nutzen einige Zeit hier verweilen, Goethe in/und Florenz*, in «Studi Tedeschi», vol. XI, n. 1-2, 2003, p. 117.

¹³ J.W. Goethe, F. Schiller, *Carteggio 1794-1805*, a cura di M. Pirro e L. Zenobi, Macerata, Quodlibet 2023, p. 419.

Goethe non compirà il suo nuovo viaggio in Italia né scriverà mai quel libro cui aveva lavorato negli anni che precedono l'uscita della rivista in cui alcuni materiali vengono inseriti. Altra cosa da un volume monografico, i saggi italiani subiscono, si potrebbe dire, un processo di negoziazione, guadagni e perdite derivanti da una trasformazione in vista dell'organizzazione testuale. Così Goethe afferma nell'introduzione:

Uno strumento appropriato per favorire la propria cultura e quella degli altri è rappresentato inoltre dai brevi scritti ai quali di tanto in tanto affidiamo le nostre idee, le nostre convinzioni e i nostri desideri, per poterci intrattenere dopo qualche tempo di nuovo con noi stessi. Se si considera la brevità della vita e i molti ostacoli che si frappongono alla realizzazione di qualsiasi progetto, di questi strumenti non se ne deve trascurare nessuno¹⁴.

La brevità va a vantaggio del dialogo come il non finito dell'intuizione: entrambi favoriscono quello scambio di idee che la rivista si propone. Da un lato i saggi sull'Italia sono frutto di una selezione portatrice di significato, dall'altro, inseriti accanto a contributi di diversa provenienza e approccio tematico, espongono la loro natura parziale ma anche maggiormente dinamica.

2. L'Italia dopo le spoliazioni

Dal contributo sugli etruschi al commento delle opere di Raffaello in Vaticano, al saggio dedicato a Masaccio o a quello incentrato su Mantova e Giulio Romano, l'Italia rivendica il proprio posto quale tappa fondamentale nella formazione dell'artista di cui si parla inizialmente nel sommario degli argomenti trattati nell'introduzione. Nel sottrarre singole parti dalla costellazione dell'opera unica, i testi scelti dovranno adeguarsi all'intento educativo della rivista in cui gli esiti dell'esperienza italiana, la visione di un'antichità originale, deve essere di ausilio all'artista e al pubblico tedesco per apprendere il passaggio, come si dice nell'introduzione, «dall'informe alla forma»¹⁵.

Inoltre, nel caso dell'Italia, l'identità residuale dei testi scelti e la loro ricollocazione risponde adesso a una circostanza particolare che Goethe definisce come disintegrazione del corpo artistico italiano e di cui si parla – in modo programmatico – alla fine dell'introduzione. Mi permetto qui di riprendere un passo assai noto, tuttavia fondamentale per comprendere il senso che assumono i saggi italiani all'interno del periodico:

¹⁴ J.W. Goethe, *Laocoonte e altri scritti sull'arte*, cit., p. 46.

¹⁵ Ivi, p. 57.

Oggi, forse più che mai, si ha ragione di considerare l'Italia un grande corpo artistico, così come era ancora poco tempo fa. Solo quando sarà possibile darne un quadro generale, si vedrà cosa perde il mondo in questo momento in cui tante parti vengono strappate da questo insieme grande e antico. Ciò che è andato distrutto nell'atto di essere divelto, resterà in eterno un mistero; solo tra qualche anno sarà possibile presentare il nuovo corpo artistico che si va formando a Parigi; si potrà indicare il metodo che un artista e un amatore d'arte dovranno seguire per trarre profitto da Francia e Italia; si potrà al contempo affrontare anche un'altra questione, significativa e interessante: che cosa dovrebbero fare in quest'epoca di dispersione e di perdita le altre nazioni, in particolare la Germania e l'Inghilterra, per rendere di pubblica utilità i molteplici tesori d'arte che si trovano sparsi nei loro territori, operando con quello spirito autenticamente cosmopolita che in nessun campo può darsi più puro che nelle arti e nelle scienze. Che cosa dovranno fare queste nazioni per contribuire alla formazione di un corpo artistico ideale che con il tempo ci potrebbe forse felicemente risarcire di quello che il momento presente riduce in frammenti, quando non ce lo strappa del tutto¹⁶.

Insieme al sentimento di perdita, Goethe intuisce perfettamente l'enorme cambiamento che le spoliazioni napoleoniche avevano messo in moto, ovvero, per meglio dire, accelerato. Ma se questo processo crea un profondo senso di instabilità (i furti d'arte accompagnano battaglie e assedi), a farsi strada con sempre maggiore chiarezza è la coscienza del rapporto vitale fra opera e territorio. Non a caso ricorrono metafore organiche a partire da quel trapianto (*Verpflanzung*) di cui parla Carl Ludwig Fernow nel suo celebre attacco contro le confische dell'arte a Roma, pubblicato nel 1796 sul «*Teutscher Merkur*»¹⁷. Nei «*Propilei*», allo sradicamento si oppone l'appartenenza topografica e storica: l'assenza agisce come stimolo a ricreare il contesto dell'eredità culturale. La realtà discontinua, unita all'esigenza di ricostruzione, è tesa, grazie alla proposta di un modello, a riposizionare, seppure parzialmente, l'identità italiana all'interno del panorama europeo. Cosa che potrà avvenire nelle pagine della rivista.

Qui il tema delle spoliazioni non viene affrontato in maniera polemica bensì come realtà fattuale che invita a riflettere sulle conseguenze del cambiamento. Quando, a inizio del saggio sul Laocoonte, che apre il primo numero della rivista, ci si augura che «presto il gruppo scultoreo possa essere esposto in condizioni che consentano a ogni amatore di parlarne e goderne a proprio piacimento»¹⁸, si fa presente che la riflessione sulla celebre scultura del cortile del Belvedere avviene in concomitanza con il trasferimento

¹⁶ Ivi, p. 66.

¹⁷ Lo scritto *Ueber die Kunstplünderungen in Italien und Rom*, in «*Teutscher Merkur*», vol. 3, 1793, p. 250.

¹⁸ J.W. Goethe, *Laocoonte e altri scritti sull'arte*, p. 68.

materiale al museo napoleonico (i convogli delle opere d'arte italiani giungono a Parigi fra il novembre 1796 e il luglio 1798). Apparendo in sostituzione dell'opera, il testo scritto ne evoca la presenza attraverso il pensiero. Ma l'attenzione agli espropri napoleonici non va al di là di questi cenni sparsi, pure se, nei progetti di Goethe, come viene indicato in un piano dell'opera che Goethe manda a Cotta, doveva avere uno spazio più ampio¹⁹. Riportato in uno schema preparatorio dell'introduzione, lo sguardo verso «l'Italia di un tempo considerata come corpo artistico e la sua attuale frammentazione» viene riassunto sotto una dicitura sintetica generale: *Osservazioni geografiche sull'arte (Geographische Kunstbetrachtungen)*²⁰. Inquadrare in senso geografico il ruolo dell'arte, significa comprendere che ogni paese europeo contribuirà in maniera diversa a salvaguardare la memoria e a sostenere la prassi artistica. Per quanto riguarda il contesto italiano, recuperato in maniera frammentaria in una rivista che fin dal titolo espone il senso di un passaggio, rimangono solo alcune tracce.

3. Sull'arte degli Etruschi

Due lettere sugli etruschi e su Fiesole vengono pubblicate nel primo numero dei «Propilei»²¹. I testi, scritti da Meyer per l'occasione, utilizzano, come più volte nella rivista, la tipologia epistolare, che in questo caso ben si addice a quella sorta di reportage da Firenze e dintorni che lo storico dell'arte si presta a stendere per l'amico lontano. Si traduce nella forma di una finzione lo scambio epistolare fra Goethe e Meyer nel periodo in cui Meyer aveva soggiornato a Firenze e Goethe si trovava ancora a Weimar. D'altronde, come si sa, il genere epistolare è ampiamente accreditato nella letteratura di viaggio e sembra davvero il più idoneo a mettere in scena la realtà della lontananza, resa produttiva proprio dall'occasione della scrittura, rivolta al destinatario che non solo si trova altrove, ma a cui l'ambiente visitato è sconosciuto, la qual cosa giustifica le informazioni disseminate nel testo e i relativi commenti. L'incipit del saggio di Meyer tematizza la distanza e

¹⁹ D. Kuhn (Hg.), *Goethe und Cotta Briefwechsel*, 4 Bde., Bd. I, Stuttgart, J.G. Buchhandlung Nachfolger 1980, p. 24.

²⁰ WA I, 47, p. 281.

²¹ Per i saggi di Meyer nella rivista goethiana cfr. C. Kurbjun, *Meyer in Mantua, Zur Faszination Giulio Romanos*, in J. Rößler, A. Rosenbaum, H. Tausch (Hgg.), *Johann Heinrich Meyer, Kunst und Wissen im klassischen Weimar*, Göttingen, Wallenstein Verlag 2013, pp. 91-117; M. Dönike, *Antike Kunstwerke. Johann Heinrich Meyers altertumskundliche Beiträge zu den Propyläen*, in N.C. Wolf, D. Ehrmann (Hgg.), *Klassizismus in Aktion. Goethes Propyläen*, cit., pp. 277-292. Nello stesso volume è dedicato a Meyer anche il saggio di J. Rössler, *Reflexionen zu Druckgraphik und Reproduktionsmedien in den Propyläen*, pp. 329-348.

l'esplicita richiesta dell'amico di ricevere informazioni «sui monumenti etruschi, sullo stile e il valore delle arti visive presso questo popolo»²². La qual cosa è possibile, continua il mittente della lettera, «solo nella misura in cui i pochi resti che ho quotidianamente dinanzi agli occhi possono essere resi visibili, per quanto possibile, tramite una descrizione»²³. Fin da subito viene peraltro chiarito che la maggior parte delle opere degli etruschi sono in realtà da attribuire ai greci e che l'interesse per l'arte di quel popolo è dettato più da ragioni di tipo storico che dalla loro rilevanza artistica. Per assecondare un criterio di completezza e, insieme, fornire testimonianza della presenza di opere etrusche nelle raccolte granducali fiorentine, si tratterà allora, come Meyer afferma, di dare conto di un «frammento del frammento»²⁴. Tanto più, però, la natura ridotta e limitata di quello scritto dovrà richiamare attenzione: i contenuti frammentari stimoleranno nell'autore e nel lettore la costruzione di nessi storici.

La scelta del microcosmo Firenze, nelle due lettere, non è ovviamente casuale perché l'attenzione alla città Rinascimento italiano doveva, nel progetto del libro italiano, agire da correttivo al primo viaggio italiano di Goethe incentrato su Roma, celebrata, come si sa, quale capitale del mondo²⁵. Ora, nella volontà di disegnare la realtà composita dell'Italia, occorre guardare a Firenze, dove Goethe si era intrattenuto solo tre ore nel viaggio di andata e dieci giorni in quello di ritorno. Ovviamente, nelle lettere di Meyer da Firenze, Roma permane come luogo di confronto, cosa che serve a differenziare e quindi a capire, ad esempio, il ruolo della città toscana. Nella prima lettera da Firenze del 24 giugno 1796 a Goethe, Meyer si appresta a definire la diversità da Roma a iniziare dalle sensazioni ambientali dell'aria e nel paesaggio ma anche di una cultura visiva di epoca preraffaellesca: da Massaccio al Beato Angelico, Ghiberti. Un'arte che, come scrive, sembra fare saltare schemi storici precedentemente elaborati²⁶. E anche se l'arte etrusca non gli parrà particolarmente significativa, essendosi formata a imitazione dell'arte greca e rimanendo non facilmente identificabile, la sua presenza nel numero di esordio della rivista goethiana non va ignorata. Si riprendono le fila di un discorso a cui già Winckelmann aveva rivolto il proprio interesse, individuando quell'arte come fase a sé stante all'interno della storia dell'antichità. È significativo, infatti, che per il frontespizio della edizione del 1764 del primo volume della *Geschichte der Kunst des Alterthums*, Winckelmann

²² W.Frh. von Löhneysen (Hg.), *Propyläen*, cit., p. 118.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, p. 119.

²⁵ C. Keller, *Lebendiger Abglanz*, cit., p. 268.

²⁶ M. Hecker (Hg.), *Goethes Briefwechsel mit Heinrich Meyer*, Weimar, Verlag der Goethe-Gesellschaft 1917, pp. 273 e sgg.

si serva dell'immagine del famoso scarabeo etrusco appartenente alla collezione Stosch, rappresentante un momento della spedizione dei sette contro Tebe²⁷. In realtà, per l'archeologo tedesco, la gemma era testimonianza dello stile della prima epoca etrusca e quindi ben poteva prestarsi a raffigurare l'ampiezza del suo riepilogo storico. La gemma Ansidei (così denominata secondo il suo originale proprietario), pubblicata già da Gori nel 1742 e nel 1749 (*Difesa dell'antico alfabeto dei toscani* – 1742 e poi nella *Storia antiquaria etrusca* – 1749) e quindi nel foglio volante dell'incisore Schweikart, era per Winckelmann la testimonianza di un manufatto antichissimo non solo dell'arte etrusca, ma dell'arte in generale²⁸. Al suo riuso nel frontespizio della *Storia dell'arte* si associa la visione di quell'arte sicuramente arcaica nella lezione di Winckelmann, ma che torna utile a comprendere non solo il contesto della cultura degli altri popoli antichi e in particolare di quelli italici precedenti al dominio di Roma (oltre agli etruschi si prendono in considerazione Sanniti, Volsci e Campani), ma anche la loro connessione con l'arte e la civiltà della Grecia. Non si può prescindere da questo richiamo, ovviamente presente agli amici di Weimar, se si vuole capire l'inserimento del saggio sui monumenti Etruschi all'interno dei «Propilei». Qui l'attenzione di Meyer è di certo orientata a comprovare il canone classicista dell'arte greca, eppure quell'inserito su Etruria ed etruschi non ha solo, come si vedrà, il senso di una contrapposizione. Goethe lo attesta nell'annuncio della rivista, disegnando già un orientamento di valore: dopo il saggio sui monumenti etruschi apparirà lo scritto su Raffaello in Vaticano. Lo stesso ordine in cui vengono pubblicati i saggi sta a segnare la differenza: «Diversamente da queste opere di tanta rilevanza verranno descritti resti etruschi che si trovano a Firenze, parte I. e quindi quei limitati inizi dell'arte verranno scelti come oggetti di osservazione»²⁹.

Il saggio *Ueber Etrurische Monumente* è organizzato per singole scene separate, poste in sequenza, quasi a duplicare il sistema espositivo della

²⁷ Lo scarabeo raffigura cinque dei sette eroi della spedizione contro Tebe. Il numero di sette si fa in realtà risalire alla tragedia di Eschilo. Cfr. M. Kunze, *Die Etrusker, Die Entdeckung ihrer Kunst seit Winckelmann*, Ruppolding und Mainz, Franz Philipp Rutzen 2009, p. 97. Sullo scarabeo Stosch cfr. M.E. Micheli, *Lo scarabeo Stosch: due disegni e una stampa*, in «Prospettiva. Rivista di storia dell'arte antica e moderna», 1984, pp. 51-55.

²⁸ Cfr. nel catalogo *Winckelmann, Firenze ed Etruschi. Il padre dell'archeologia in Toscana*, uscito in occasione della mostra che si è svolta a Firenze presso il Museo Archeologico Nazionale (26 maggio 2016-30 gennaio 2017) e pubblicato dalle Edizioni ETS i saggi di G. Camporeale, *L'arte etrusca secondo Winckelmann* e M. Kunze, *Winckelmann e le gemme etrusche della collezione Philipp von Stosch*, rispettivamente pp. 139-155 e 157-175. Cfr. nello stesso volume il contributo A.H. Borbein, *Ort und Funktion der Etrusker im System der Kunstgeschichte Winckelmanss*, pp. 31-37.

²⁹ WA I, 47, p. 41.

galleria. Grazie a quel luogo deputato all'educazione degli artisti e degli amanti dell'arte, l'osservatore può mettere a punto un metodo dello sguardo. A essere suggerita è per prima cosa l'osservazione ripetuta che deve fare da guida al tentativo di operare distinzioni fra arte greca ed etrusca. A iconografia e materiali, stile e costumi nonché alla lingua usata per le iscrizioni spetta il compito di favorire, attraverso l'ecfrasi, l'azione del confronto che prelude, come si sa, a ogni ordinamento storico. All'autopsia visiva si affianca la dimensione territoriale, lì dove la vicinanza con i luoghi di scavo disseminati fra Arezzo, Chiusi, Cortona, Montepulciano o Volterra diventa indizio di appartenenza che suggerisce, dal punto di vista della prassi storica, un'altra declinazione dell'idea di contesto. Il principio della territorialità alimenta il criterio di una cultura topografica e di un linguaggio visivo che costruisce la tradizione: la schiera di geni del sonno e della morte nel gruppo di Sarpedonte richiamano alla mente gli angeli di Giotto e di Orgagna. La puntualità dello sguardo in direzione del dettaglio non procede per isolamento, ma per integrazione: spazio e tempo vengono in questo modo a interagire. D'altronde, i vari materiali delle opere, dal bronzo all'alabastro di Volterra alla terracotta alla pietra arenaria, sono anch'essi un rinvio al territorio, come già Goethe aveva indicato nel saggio pubblicato nella rivista «Teutscher Merkur» nel 1788, *Material der bildenden Kunst*, in cui il rapporto fra natura e arte è costruito a partire dalla materia e dalla forma delle pietre che danno vita a opere ed edifici³⁰.

L'idea di una cultura del territorio trova conferma nella seconda lettera che fa da *pendant* alla prima, dedicata, come nel titolo, ai *Resti architettonici*³¹. Per la loro successione all'interno della rivista, le due missive indirizzate all'amico lontano si propongono come due punti di vista che si completano a vicenda. Fra l'altro, di questa seconda parte del saggio dedicato all'Etruria, più breve della prima, si prevede una continuazione: a essa seguiranno altre descrizioni topografiche di dodici antichissime città etrusche. Seppure le altre descrizioni non vedranno mai la luce, il progetto rivela come la rivista sia usata in maniera sperimentale: un modo per mettere a contatto il pubblico dei lettori con un materiale ancora in fase di elaborazione, ma che può mettere in luce una dimensione progettuale, del tutto consona al *medium* di una pubblicazione periodica. La raccolta di esperienze visive comprova la propria validità nella eterogeneità dei temi.

La seconda epistola è rivolta a Fiesole, che Meyer aveva visitato su consiglio di Goethe. La descrizione approda alla visione dall'alto di Firenze

³⁰ WA I, 47, pp. 64-66.

³¹ W.Frh. Von Löhneysen (Hg.), *Propyläen*, cit., p. 142.

seguendo l'andamento di un percorso visivo che si snoda fra piante e costruzioni, ville e chiese, strade e alberi di ulivo, vigneti e campi coltivati.

La storia della città di Fiesole, scrive Meyer si palesa davanti agli occhi. I resti delle mura di cinta testimoniano il passato e il paesaggio rivela l'attitudine a contenere la storia, la cui valenza poetica è evocata attraverso la presenza di artisti come Salvator Rosa e Lorenzo Lippi che si immagina percorrere quegli stessi luoghi. Quando, in una lettera del 30 ottobre 1796, Meyer racconta a Goethe della sua escursione a Fiesole, questi coglie subito l'occasione per lodare l'amico e approvare la via intrapresa del racconto topografico: «La sua descrizione di Fiesole al n. 9 mi ha reso molto felice, sarebbe già un inizio: desidererei che una volta fosse realizzata la nostra tipografia invece di affaticare il lettore ripetendo sempre la descrizione delle strade e degli itinerari»³². Il parere positivo di Goethe viene recuperato (probabilmente) ai fini della rivista, dove continua a svolgere una funzione di modello, visto che l'illustrazione del luogo è l'unica ad affiancare quella del Laocoonte, certamente il testo di maggiore rilievo del primo numero.

Due immagini che sono il risultato di una selezione, a sua volta significativa per la diversità degli oggetti: da un lato un'opera d'arte, dall'altro una triade di immagini che raduna sullo stesso foglio architettura, residui e paesaggio. L'illustrazione di Fiesole, realizzata dallo stesso Meyer, unisce la precisione analitica e tipizzante del profilo di un ponte, delle mura e dei terrazzamenti a un piccolo paesaggio, inondato dalle fronde degli alberi, come in un incedere dal manufatto umano alla natura.

Nei vari numeri dei «Propilei», nonostante la brevità della rivista, si sente l'eco della lista di cui si è detto e che si concludeva indicando la differenza fra le nazioni. L'eterogeneità del periodico si presta al confronto delle culture. Al di là degli scritti dedicati a temi italiani, l'Italia compare anche altrove come punto di riferimento, si tratti delle accademie o dell'arte del restauro. Tuttavia, nonostante la sua importanza, l'Italia, nel sistema dei «Propilei», non è un luogo isolato.

I saggi italiani convivono con quelli francesi (il saggio su Diderot, i quadri di David e Gerard, alcune scene dal *Maometto* di Voltaire), senza dimenticare lo scritto *Über die gegenwärtige französische Bühne* di Wilhelm von Humboldt che appare nel terzo numero e al quale Humboldt affida la sua convinzione che quanto è proprio e quanto è straniero stanno in un rapporto di reciproca dipendenza. Vista così, l'Italia nei «Propilei» contribuisce agli esordi di un'antropologia comparativa che rimane ancora da scrivere.

³² M. Hecker (Hg.), *Goethes Briefwechsel mit Heinrich Meyer*, cit., p. 379.

Bibliografia

- A.H. Borbein, *Ort und Funktion der Etrusker im System der Kunstgeschichte Winckelmanns*, in B. Arbeid, S. Bruni, M. Iozzo (a cura di), *Winckelmann, Firenze ed Etruschi. Il padre dell'archeologia in Toscana*, Pisa, Edizioni ETS 2016, pp. 31-37.
- G. Camporeale, *L'arte etrusca secondo Winckelmann*, in B. Arbeid, S. Bruni, M. Iozzo (a cura di), *Winckelmann, Firenze ed Etruschi. Il padre dell'archeologia in Toscana*, Pisa, Edizioni ETS 2016, pp. 139-155.
- M. Dönike, *Antike Kunstwerke. Johann Heinrich Meyers altertumskundliche Beiträge zu den Propyläen*, in N.C. Wolf, D. Ehrmann (Hgg.), *Klassizismus in Aktion: Goethes Propyläen und das Weimarer Kunstprogramm*, Göttingen, Böhlau Verlag 2016, pp. 277-292.
- D. Ehrmann, *Kollektivität. Geteilte Autorschaften und kollaborative Praxisformen*, Göttingen, Böhlau Verlag 2022.
- C.L. Fernow, *Ueber die Kunstplünderungen in Italien und Rom*, in «Teutscher Merkur», vol. 3, 1793, p. 250.
- M. Galli, *Man könnte wohl mit großem Nutzen einige Zeit hier verweilen, Goethe in/ und Florenz*, in «Studi Tedeschi», vol. XI, n. 1-2, 2003, p. 117.
- J.W. Goethe, *Goethes Werke, Weimarer Ausgabe*, Abt. I, Bd. XLVII, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger 1898.
- , *Laocoonte e altri scritti sull'arte*, a cura di R. Venuti, Roma, Salerno Editrice 1994.
- J.W. Goethe, F. Schiller, *Carteggio 1794-1805*, a cura di M. Pirro e L. Zenobi, Macerata, Quodlibet 2023.
- M. Hecker (Hg.), *Goethes Briefwechsel mit Heinrich Meyer*, Weimar, Verlag der Goethe-Gesellschaft 1917.
- C. Keller, *Lebendiger Abglanz. Goethes. Italien-Projekt als Kulturanalyse*, Göttingen, Wallenstein 2018.
- D. Kemper, *Les Propylées* in A. Beyer, E. Osterkamp (Hgg.), *Goethe et l'art. Les écrits de Goethe sur les beaux-arts*, Paris, Edition de la maison de sciences de l'homme 2014, pp. 85-109.
- D. Kuhn (Hg.), *Goethe und Cotta Briefwechsel*, 4 Bde., Bd. I, Stuttgart, J.G. Buchhandlung Nachfolger 1980.
- M. Kunze, *Die Etrusker, Die Entdeckung ihrer Kunst seit Winckelmann*, Ruppolding und Mainz, Franz Philipp Rutzen 2009.
- , *Winckelmann e le gemme etrusche della collezione Philipp von Stosch*, in B. Arbeid, S. Bruni, M. Iozzo (a cura di), *Winckelmann, Firenze ed Etruschi. Il padre dell'archeologia in Toscana*, Pisa, Edizioni ETS 2016, pp. 157-175.
- C. Kurbjun, *Meyer in Mantua, Zur Faszination Giulio Romanos*, in J. Rößler, A. Rosenbaum, H. Tausch (Hgg.), *Johann Heinrich Meyer, Kunst und Wissen im klassischen Weimar*, Göttingen, Wallenstein Verlag 2013, pp. 91-117.
- W.Frh. von Löhneysen (Hg.), *Propyläen. Eine periodische Schrift*, hrsg. von Johann Wolfgang Goethe, Tübingen, Cotta-Verlag 1965.
- M.E. Micheli, *Lo scarabeo Stosch: due disegni e una stampa*, in «Prospettiva. Rivista di storia dell'arte antica e moderna», 1984, pp. 51-55.

- J. Rössler, *Reflexionen zu Druckgraphik und Reproduktionsmedien in den Propyläen*, in N.C. Wolf, D. Ehrmann (Hgg.), *Klassizismus in Aktion: Goethes Propyläen und das Weimarer Kunstprogramm*, Göttingen, Böhlau Verlag 2016, pp. 329-348.
- G. Schmid, *Goethes persönliches Archiv*, in Friedrich Beck (Hg.), *Archive und Gedächtnis. Festschrift für Botho Brachmann*, Potsdam, Verlag für Berlin-Brandenburg 2005, pp. 677-688.
- N.C. Wolf, D. Ehrmann (Hgg.), *Klassizismus in Aktion: Goethes Propyläen und das Weimarer Kunstprogramm*, Göttingen, Böhlau Verlag 2016.

Le Idee per la filosofia della storia dell'umanità di Herder e il Faust di Goethe

Stefania Sbarra*

L'intensa relazione intellettuale tra J.W. Goethe e J.G. Herder, notoriamente iniziata a Strasburgo nel 1770, si conclude, tra alti e bassi, con la morte di quest'ultimo a Weimar nel 1803. Dopo essersi raffreddata nei primi anni alla corte di Carl August a Weimar, la loro amicizia torna a essere intensa a partire dal 28 agosto 1783, mentre Herder sta lavorando alle sue *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1784-1791), per finire poi fra tensioni, invidie e risentimenti negli anni Novanta, quando si consolida il sodalizio di Goethe con Schiller¹. Nel decennio che culminerà nella Rivoluzione francese, i due scrittori si scambiano proficuamente pensieri sulla storia naturale, sulla botanica e sulla filosofia della storia, come ricorda Goethe introducendo i suoi scritti sulla *Morfologia* nel 1817, e come già aveva scritto in una lettera a Karl Ludwig von Knebel l'8 dicembre del 1783: «Herder scrive una filosofia della storia, come puoi immaginare, del tutto nuova. Abbiamo letto insieme i primi capitoli l'altro ieri e sono davvero eccellenti. Negli ultimi tempi vivo molto ritirato, ma bene. La storia, universale e naturale, ora imperversa proprio qui da noi»². Frau von Stein riferisce dell'interesse suscitato a Weimar dall'opera herderiana, la cui prima parte esce alla fiera di Pasqua del 1784, in una lettera a Knebel del 1° maggio dello stesso anno: «Il nuovo scritto di Herder rende probabile che noi siamo stati prima piante e animali [...] Goethe ora rimugina su queste cose con molto ingegno e tutto ciò che

* Professore Associato di Letteratura tedesca presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. E-mail: stefania.sbarra@unive.it

¹ Si veda a questo proposito H.D. Irmscher, *Goethe und Herder – eine schwierige Freundschaft*, in M. Keßler, V. Leppin (Hgg.), *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes*, Berlin-New York, Walter De Gruyter 2005, pp. 233-270 e G. von Essen, W. Frick, «Katzbalgereien». *Herder im Wechselspiel mit Goethe und Schiller*, in H. Adler, G. von Essen (Hgg.), *Der «andere Klassiker». Johann Gottfried Herder und die Weimarer Konstellation um 1800*, Göttingen, Wallstein Verlag 2022, pp. 29-74.

² J.W. Goethe, *Begegnungen und Gespräche*, hrsg. von E. Grumach und R. Grumach, Bd. 2 (1777-85), Berlin, Walter de Gruyter 1966, p. 437.

passa attraverso le sue rappresentazioni diventa poi estremamente interessante»³. Goethe stesso scrive a Herder il 12 ottobre del 1787 da Roma che le *Idee* sono per lui «il più caro vangelo, e gli studi più interessanti della [sua] vita vi confluiscono tutti»⁴, e ancora nel 1817, nell'introduzione alla *Morfologia*, si legge:

La mia minuziosa e faticosa ricerca [sulla forma originaria dei mammiferi] fu resa più facile, anzi più dolce, quando Herder prese a scrivere le idee della storia dell'umanità. La nostra conversazione quotidiana era incentrata sulle origini primordiali della terra acquatica e delle creature organiche che si erano sviluppate su di essa da tempo immemorabile. L'inizio primordiale e il suo incessante sviluppo erano sempre oggetto di confronto, e le nostre competenze scientifiche si raffinavano e si arricchivano ogni giorno attraverso la condivisione e la discussione reciproca⁵.

Goethe infine torna sulle *Idee* di Herder parlando con Eckermann nel 1824 e di nuovo nel 1828, commentando la traduzione francese di Edgar Quinet e ricordando l'effetto incredibile che esse ebbero sulla cultura tedesca, ma anche come fossero state poi dimenticate, per riapparire infine in francese e, sperabilmente, esercitare «l'influenza più umana» sulle masse della nazione più colta che è la Francia⁶.

Herder, nel concepire le *Idee* in un processo di «Symphilosophieren» con Goethe⁷, cerca un fondamento naturale alla storia dell'uomo, considera il genere umano l'esito più alto di una forza generatrice che presiede alla formazione del cosmo, e ne ricostruisce lo sviluppo sulla terra indicandone come fine ultimo l'educazione alla *Humanität*, fondata così su una legge naturale che è organizzazione universale in cui l'uomo è in relazione con tutti i viventi⁸.

Il principio conoscitivo alla base delle riflessioni di Herder, allievo del primo Kant che non aderisce però al criticismo del maestro, condividendo le stesse riserve di Hamann sulla natura formalistica della ragion pura, è l'analogia, che come ben spiega Irmischer è il metodo con il quale Herder a partire

³ Ivi, p. 453.

⁴ *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, hrsg. von E. Trunz, Bd. 11, Beck Verlag, München 1998, p. 417.

⁵ Ivi, Bd. 13, p. 63.

⁶ *Goethes Werke*, hrsg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, Abth. I-IV, 133 Bde., Weimar 1887-1919, Abt. II, Bd. 41, S. 345.

⁷ Il termine è riferito a Goethe e Herder nel contesto della genesi delle *Idee* da Bollacher nel commento a J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hrsg. von M. Bollacher, Frankfurt am Main, DKV 1989, p. 938. D'ora in avanti citato come FHA 6.

⁸ E. Freitag, *Enge und Weite. Weimar 1776-1803*, in J.G. Herder, *Ahnung und künftige Bestimmung*, hrsg. von der Stiftung Weimarer Klassik Goethe-Nationalmuseum 1994, pp. 117-216, qui p. 168.

da un dato noto anticipa la conoscenza di un terreno ancora ignoto⁹. È bene ricordare che il filosofo di Königsberg riconoscerà proprio qui il peccato originale dell'opera herderiana recensendone la prima parte nel gennaio del 1785, e lamentando la mancanza di «logica puntualità nella definizione dei concetti» a fronte invece di una «pronta sagacia nel rinvenimento di analogie»¹⁰.

In concomitanza con queste riflessioni condivise dai due weimariani, Goethe scopre l'*os intermaxillare* nell'uomo (lettera a Herder del 27 marzo 1784), contribuendo alla convinzione che Herder ribadisce in diversi luoghi delle sue *Idee*, sulla scorta della tradizione neoplatonica, che l'uomo sia un «Mittelgeschöpf»¹¹, una creatura di mezzo tra gli animali e le piante della terra, dove un esemplare spiega l'altro. Che il progresso di questa indagine sull'uomo sia un compito che solo il futuro porterà a termine, che gli sforzi per la fondazione di quella che Herder chiama una filosofia antropologica, sul modello della filosofia botanica di Linneo, possano produrre soltanto esiti frammentari, è quanto dichiara la prefazione all'ambiziosa opera: «Nella maggior parte di esso il mio libro mostra che finora non si poteva ancora scrivere una filosofia della storia umana, ma che però forse la si scriverà alla fine del nostro secolo o del nostro millennio»¹².

Un compito incommensurabile, un lavoro immane che Herder interromperà prima di poter scrivere la quinta e ultima parte concludendo nel 1791 la pubblicazione, come immane, se vogliamo a nostra volta indulgere al metodo analogico, è lo sforzo che Goethe compie attorno al suo *Faust*, che vede le stampe per la prima volta come frammento nel 1790, esce poi nel 1808 con il titolo *Faust. Eine Tragödie*, e si compie con la pubblicazione postuma di *Faust. Der Tragödie zweyter Theil* nel 1832.

Oggetto del contributo qui proposto è dunque una riflessione sulle possibili tracce di un confronto con le *Idee* di Herder nell'impianto generale dell'opera goethiana, e più in particolare nelle ultime scene che Goethe concepì nel 1831 per il V atto del *Faust II*. L'ipotesi qui offerta è, in altre parole, che il ruolo di Herder nella lunga genesi del *Faust* sia paragonabile a quello di Schiller, che avrebbe soppiantato Herder nella sua intensissima relazione intellettuale con Goethe a Weimar, nella gestazione del *Wilhelm Meisters*

⁹ H.D. Irmischer, *Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 55, 1981, pp. 64-97, qui p. 67.

¹⁰ FHA 6, p. 905. Sullo statuto dell'analogia tra scienza ed estetica si veda S.M.T. Goeth, *Analogie zwischen Wissenschaft und Ästhetik. Eine Vermittlungsfigur der Moderne bei Kant, Novalis und Goethe*, Berlin-Boston, Walter de Gruyter GmbH 2023.

¹¹ FHA 6, p. 72. Herder si rifà a Marsilio Ficino che nella sua *Theologia platonica* definisce l'uomo in questo senso come *copula mundi*, quintessenza di tutte le cose. U. Gaiet, *Lesarten von Goethes Faust*, Effingen, Edition Isele 2012, p. 93.

¹² FHA 6, p. 18.

Lehrjahre, e che le concezioni sviluppatesi nel vicendevole scambio degli anni Ottanta abbia fecondato la scrittura di Goethe in modo decisivo. Una lettura parallela delle *Idee* e del *Faust*, seppur condotta per sommi capi, è in grado, tra l'altro, di gettare luce sulla salvezza di Faust, da sempre motivo di irritazione per gli interpreti non tanto in quanto tale, quanto piuttosto perché si verifica proprio a ridosso delle sue azioni più violente e distruttive.

Guardando all'intero *opus* goethiano la critica non ha mai smesso di rilevare quanto disomogenea sia la forma di un dramma la cui stesura si protrae per decenni, dai primi anni Settanta del Settecento fino al 1831, e che ha l'ambizione di percorrere, come si legge al termine del *Prologo in teatro*, «tutto il ciclo del creato / [...] / Dal cielo, attraverso la terra fino all'inferno»¹³. Senza poter qui restituire la lunga parabola critica di questa evidenza, vogliamo almeno ricordare le parole di Herder che apre le sue *Idee* con uno sguardo rivolto al cielo per parlare della terra: «Dal cielo deve cominciare la nostra filosofia della storia del genere umano se deve meritare in qualche misura questo nome»¹⁴. È questa solo la prima di alcune analogie tra i due testi che qui vogliamo mettere in luce, giacché entrambi muovono dalla prospettiva di un edificio universale, dall'idea cioè che la vicenda antropologica e umana restituita nelle due opere si iscrive nell'ordine di un *Weltgebäude* strutturato da leggi. Herder si affida, come già detto, alla guida del principio dell'analogia¹⁵ per interpretare un cosmo in cui «tutti gli esseri della creazione organica si manifestano [...] come disiecti membra poëtae»¹⁶, trattenendo così in una legge di armonia la percezione del mondo come *Aggregat*¹⁷, che si fa strada nelle strutture discorsive del tardo Illuminismo soppiantando immagini di coesione come la catena o la scala dell'essere, e di cui la forma tutt'altro che omogenea del *Faust* goethiano è una potente testimonianza. Come Linneo aveva formulato una «filosofia botanica», Herder concepisce una «antropologia filosofica»¹⁸ capace di rinvenire nel creato le leggi eterne che presiedono all'essere (*Dasein*), alla forma (*Gestaltung*) e alla formazione (*Bildung*), e nella terra una officina (*Werkstätte*) per l'esercizio di queste leggi che operano come «l'analogo di una organizzazione»¹⁹. La preoccupazione di ricondurre ad armonia un mondo che a

¹³ J.W. Goethe, *Faust. Texte*, hrsg. von A. Schöne, Frankfurt am Main, DKV 2005, p. 21. D'ora in avanti citato come FGA. Traduzione a cura mia.

¹⁴ FHA 6, p. 21.

¹⁵ Ivi, p. 28.

¹⁶ Ivi, pp. 73-74.

¹⁷ Sulla carriera post-leibniziana del concetto di "Aggregat" come opposto di organismo rimandiamo a R. Gillum Shields, *Aggregat*, in E. Geulen, C. Haas (Hgg.), *Formen des Ganzen*, Wallstein Verlag, Göttingen 2022, p. 41-46.

¹⁸ FHA 6, p. 63.

¹⁹ Ivi, p. 76.

partire da Newton e con la scienza moderna rischia di perdere una fisionomia coesa, non abbandonerà più Goethe, che ancora nel 1821 scrive a Knebel:

Qui si mostra quanto vi è di auspicabile nell'analogia, che trasferisce lo spirito su molti punti correlati, in modo che la sua attività torni a riunire tutto ciò che va insieme, che si armonizza. Direttamente da questo si generano le similitudini, che hanno tanto più valore quanto più si avvicinano all'oggetto per illuminare il quale vengono invocate²⁰.

La centralità del *Gleichnis*, della similitudine, compare nella formula finale di redenzione universale con cui il coro mistico conclude la tragedia commentando la salvezza di Faust, reintegrato in un piano celeste da cui, come ci dice il *Prologo in cielo*, in realtà non è mai uscito.

E ciò perché l'antropologia di Herder o, meglio, l'antropologia che emerge nella collaborazione tra i due scrittori, si riverbera sui tratti fondamentali del personaggio Faust come da piano divino. Si può infatti parlare già nel *Prologo in cielo*, la cui genesi risale almeno al 1795-1797²¹, di un Dio che veicola le *Idee* herderiane e la benevola antropologia che esse esprimono quando, relativizzando il pessimismo di Mefistofele a fronte dell'uso perverso che l'uomo fa della ragione, egli sentenzia: «Erra l'uomo fintanto che tende verso una meta»²². Similmente Herder rileva, contro le categorie apriori di Kant, la congenita processualità della ragione che si esprime nel corso del tempo: «Proprio perché l'uomo deve tutto imparare, anzi, poiché è il suo istinto e la sua vocazione imparare tutto, come la sua andatura eretta: così egli impara a camminare solo cadendo e solo errando perviene alla verità, laddove l'animale procede sicuro sulle sue quattro zampe»²³.

Il Dio del *Prologo in cielo* è indulgente verso un'umanità strutturalmente incline all'errore, e teme per la sua creatura la tentazione dell'inoperosità più di quanto tema le tentazioni in cui Mefistofele la indurrà: «L'attività dell'uomo si affloscia troppo facilmente, / Ama presto il riposo assoluto; / Perciò gli assegno volentieri questo compagno, / Che stimola e agisce, e deve, come diavolo, fare»²⁴. La conseguenza della sfida tra Dio e Mefistofele, già vinta dal primo proprio in virtù della benevolenza herderiana che lo determina, sarà il celebre patto incentrato sull'istante in cui Faust potrà dirsi

²⁰ *Goethes Briefe und Briefe an Goethe*, hrsg. von K. R. Mandelkow, Bd. III, München, Deutscher Taschenbuch Verlag 1988, p. 501.

²¹ https://faustedition.net/genesis_bargraph?rangeStart=243&rangeEnd=353 [consultato il 7 gennaio 2025].

²² FGA, p. 27.

²³ FGA 6, p. 145.

²⁴ FGA, p. 28.

completamente appagato in ogni suo desiderio e aspirazione. Analogamente Herder scrive:

Un uomo che è stato soggetto a molte tentazioni ha molto imparato: uno pigro e ozioso non sa cosa giace in lui e ancor meno sa con consapevole gioia ciò di cui è capace e in grado. La vita è quindi una lotta e il fiore della pura, immortale umanità [*Humanität*] una corona difficile da conquistare. Ai corridori la meta si mostra alla fine – ai lottatori per la virtù la corona giunge nella morte²⁵.

A questo si aggiunge una interessante precisazione sulla prospettiva dalla quale le creature superiori – ovvero quelle celesti – vedono le mancanze degli uomini nel contesto di una catena di cose che essi stessi non possono vedere, e la possibilità di questa visione è data anche da un fattore temporale: «è passato per loro l'istante del tempo»²⁶. Fuori dalla dimensione dell'istante, in cui si coagulano tutta la tensione di Faust da un lato e tutte le aspettative di Mefistofele dall'altro, gli inciampi umani perdono la loro drammaticità, in una grande indulgenza che sembra prefigurare gli ultimi versi del secondo *Faust* che vedono l'anima dell'eroe, al culmine della propria fallacia e in preda alla cecità, salire in cielo.

La tensione alla conoscenza, che è quanto l'Illuminismo tedesco a partire da Lessing²⁷ riconosce a Faust come virtù, è in Herder, fra gli illuministi tedeschi uno dei più interessanti, la dimensione in cui errare nulla toglie alla grandezza umana: «Tutti i suoi tentativi in questa direzione, persino dove ha sbagliato o ha potuto solo sognare, sono dimostrazioni della sua maestà, di una forza e di una altezza simili a quelle divine»²⁸. Come ricorda Hans Adler, per Herder Illuminismo e cultura sono la «seconda Genesi dell'uomo», una nuova creazione dell'uomo per mano dell'uomo²⁹.

Herder esprime una teologia dell'indulgenza e dell'ammirazione allo stesso tempo, concepisce cioè un pensiero divino che tutto comprende della libertà umana, anche gli eccessi, giacché è proprio nell'uso e nel divenire della ragione e nella libertà che l'uomo si pone al di sopra di tutte le altre

²⁵ FHA 6, p. 195.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Nel 1759 Lessing pubblicò nei *Briefe, die neueste Literatur betreffend* uno di diversi frammenti e schizzi di un *Faust* che non terminò mai, e che uscirono postumi nel 1786. L'interesse di Lessing per il personaggio segnò una fondamentale svolta nella percezione di un soggetto letterario fino ad allora inconciliabile con gli intenti dell'Illuminismo. Si veda a tal proposito M. Bauer, *Gottlieb Ephraim Lessings Faust-Projekt*, in Id., *Der literarische Faust-Mythos: Grundlagen – Geschichte – Gegenwart*, Stuttgart, Metzler Verlag 2018, pp. 102-109.

²⁸ FHA 6, p. 148.

²⁹ H. Adler, *Offenheit und Ordnung*, in H. Adler, G. von Essen, W. Frick (Hgg.) *Der «andere Klassiker»*. *Johann Gottfried Herder*, cit., p. 93-114, qui p. 111.

creature avvicinandosi a Dio. Egli è infatti «il primo essere della creazione *lasciato libero*»³⁰ di leibniziana memoria³¹: «Tuttavia egli, anche per la sua libertà e persino nel peggiore abuso di essa, è un re»³². Votato per somma vocazione a una ragione sempre in divenire e a una libertà piena di rischi, l'uomo non è soltanto creatura intermedia (*Mittelgeschöpf*) fra le altre creature, bensì anche «l'anello di congiunzione tra due mondi»³³, quello terreno e quello celeste, e perciò è costituzionalmente combattuto, come lo è Faust con le due anime che dimorano nel suo petto nella scena *Fuori porta*:

Soltanto l'uomo è in contraddizione con se stesso e con la terra: giacché la creatura più compiutamente formata tra tutte le altre organizzazioni è allo stesso tempo la meno compiuta nella sua nuova struttura, anche quando esce dal mondo sazio della vita. La causa di ciò è evidentemente che il suo stato, l'ultimo per questa terra, è allo stesso tempo il primo per un'esistenza diversa, al cospetto della quale egli appare come un bambino nei suoi primi esercizi. Egli, pertanto, rappresenta due mondi contemporaneamente. E questo costituisce l'apparente duplicità del suo essere³⁴.

Segno di distinzione dell'uomo nella creazione è l'andatura eretta, in cui si manifesta la libertà negata all'animale, uno «schiavo chino»³⁵. L'andatura eretta è per Herder un fattore decisivo per lo sviluppo delle facoltà razionali, come pure il sangue che in questa fisiologia verticale circola fin dal primo sviluppo nel grembo materno in modo tale da favorire le attività cerebrali, giacché più di un sesto del sangue umano si leva, «erhebt sich», fino alla testa, determinando l'insorgere di una più raffinata formazione dei pensieri³⁶.

Non possiamo escludere, almeno sul piano congetturale, che le parole di Mefistofele all'atto della stipula del patto con Faust, «il sangue è un succo molto particolare»³⁷, rivelino qualcosa di più di un retaggio della superstizione tradizionale che Faust definisce una «Fratze», una sciocchezza³⁸, e che siano invece la traccia di un'antropologia tutta illuministica, in senso herderiano, messa in bocca a quel demone illuminista che è Mefistofele che nel sangue umano vede herderianamente un emissario della ragione.

³⁰ FHA 6, 145-146. La traduzione è quella di V. Verra: J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Bologna, Zanichelli 1971, p. 115.

³¹ W. Pross, in J.G. Herder, *Werke*, hrsg. von W. Pross, Bd. III/2, *Ideen zur Philosophie der Geschichte. Kommentar*, München, Hanser 2002, p. 293.

³² FHA 6, p. 146.

³³ Ivi, p. 193.

³⁴ Ivi, p. 194.

³⁵ Ivi, p. 145.

³⁶ Ivi, p. 131.

³⁷ FGA, p. 77.

³⁸ *Ibidem*.

L'apoteosi dell'umana erranza l'eroe la raggiunge nel V atto del secondo *Faust* dove, con la distruzione dell'idillio di Filemone e Bauci e la morte del viandante nel rogo che annienta capanna e cappella, è data l'allegoria della potenza distruttiva della modernità industriale e colonizzatrice.

Nel V atto confluiscono le riflessioni di Goethe sulla rivoluzione del luglio 1831 in Francia e sulle teorie di Saint-Simon che promettono la realizzazione di un'utopia sociale fondata sull'assoggettamento tecnologico della natura. La modernità industriale destinata a cambiare il volto del diciannovesimo secolo è stata interpretata qui come una rottura con la tradizione classica, che riconosce nel mare la fonte di tutte le metamorfosi e del divenire³⁹, e come una frattura non più sanabile tra lo spirito contemplativo del viandante e l'attivismo sansimonista di Faust⁴⁰. In questa impresa che è una seconda genesi in senso herderiano e con tutta l'ambivalenza della sua visione, riemerge su scala industriale la figura di Prometeo che impone il suo dominio sui mari a suon di dighe e canali. Il fastidio di Faust al cospetto dell'idillio dei due personaggi ovidiani nasce da un lato dall'esclusione dal regime industriale sansimonista di elementi oziosi e improduttivi, e dall'altro dall'appetito insaziabile del colonizzatore che non tollera alcuna lacuna nel suo «possesso del mondo»⁴¹. Se per Filemone la landa trasformata dalle bonifiche di Faust ha l'aspetto di un paradiso, è Bauci a svelare al viandante quel che non si vede, ovvero la nascita di un'immagine di apparente felicità dallo sfruttamento, dalla violenza e dalla sopraffazione che hanno richiesto sacrifici umani sullo sfondo di un paesaggio di macchine a vapore, le *Feuermaschinen* evocate dalle fiammelle (*Flämmchen*) di cui ella parla al verso 11125⁴². La distruzione del mondo regolato dalla legge della metamorfosi: questa la modernità descritta da Goethe che, nelle ultime fasi di stesura della tragedia, vede l'apice di una rottura radicale con l'episteme europea iniziata nel 1792 con il terrore giacobino⁴³. Le vittime di questo cambiamento epocale sono i due anziani della tradizione classica, confluiti anche in quella cristiana come suggerisce la cappella che ha sostituito il tempio del mito ovidiano, come vittima è pure il viandante, una figura poetica della contemplazione della natura che ammutolisce al cospetto della colonia di Faust e infine muore nel rogo causato da Mefistofele e dai suoi sgherri. La tragica vicenda di questi tre personaggi ha una duplice funzione nella storia del progresso dell'umanità e in quella del destino di salvezza di Faust. Il colonizzatore e

³⁹ H. Detering, *Menschen im Weltgarten: die Entdeckung der Ökologie in der Literatur von Haller bis Humboldt*, Göttingen, Wallstein Verlag 2020, pp. 220-256.

⁴⁰ M. Jaeger, *Goethes Faust. Das Drama der Moderne*, München, Beck 2021, pp. 108-124.

⁴¹ FGA, p. 434.

⁴² Ivi, p. 429.

⁴³ M. Jaeger, *Goethes Faust*, cit., p. 108.

armatore che, governando la tecnologia delle macchine a vapore, bonificando distrugge, mette in luce quella duplicità incontrovertibile dell'umano che è inscritta nella sua natura per disegno divino. Herder aveva rilevato la natura omicida dell'uomo, la creatura dagli organi più raffinati, come un *unicum* nel vasto panorama universale. Se non aveva esitato a definire l'uomo il più grande assassino⁴⁴ nel grande regno animale, aveva anche negato alla morte, nel disegno divino, qualsiasi dignità ontologica: «Togliete l'involucro, e non vi è morte nella creazione: ogni distruzione è un passaggio alla vita superiore [...]»⁴⁵.

Herder aveva altresì ricondotto le forze distruttive nella natura a un disegno in cui esse stesse avrebbero finito, col tempo, per giovare allo sviluppo del tutto, come recita un paragrafo (15.II) della parte III delle *Idee*: «Tutte le forze distruttrici nella natura col passare del tempo non soltanto dovranno soccombere: esse serviranno altresì esse stesse, infine, alla completa formazione del tutto»⁴⁶. Non vi è dubbio che Goethe non potesse più condividere l'ottimismo senza riserve della visione herderiana della storia maturata negli anni Ottanta, prima della svolta epocale del 1789 cui avrebbe reagito con il classicismo di Weimar nel sodalizio con Schiller⁴⁷. La semantica dell'annientamento che informa le parole di Mefistofele non lascia spazio a illusioni circa una graduale metabolizzazione della distruzione come Herder la esprime nelle *Idee* o, meglio, essa esprime un confronto del vecchio Goethe con le posizioni un tempo condivise con quel teologo illuminato che era Herder, la cui eco risuona nella benevolenza di Dio nel *Prologo in cielo*.

Un residuo di questa speranza rimane tuttavia visibile nella struttura allegorica del secondo *Faust*, in cui Goethe condensa il percorso del genere umano verso una sempre maggiore umanità. Quando Faust impartisce l'ordine scellerato di togliere di mezzo Filemone e Bauci, ricordando a Mefistofele il terreno che offre loro in cambio della loro dimora, sembra non voler prendere atto della natura stessa del capitalismo e del colonialismo simboleggiati dalle sue navi. Non lui infatti, bensì Mefistofele, il grande realista della *pièce*, definisce le leggi della moderna economia: «Dovrei non conoscere affatto la navigazione. / Guerra, commercio e pirateria, / uni e trini sono, inseparabili»⁴⁸. Pentito della sua «azione impaziente»⁴⁹ dopo aver sentito il lamento di Linceo, Faust si scaglia contro i quattro assassini –

⁴⁴ FHA 6, p. 177.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Ivi, p. 636.

⁴⁷ Sul classicismo di Weimar si veda G. Baioni, *Classicismo e Rivoluzione*, Napoli, Guida Editori 1982.

⁴⁸ FGA, p. 432.

⁴⁹ Ivi, p. 437.

«Scambio volevo, non rapina»⁵⁰ – per poi essere irretito dalla Cura che lo rende cieco o, meglio, che rende visibile e corporea quella cecità dell'imprenditore che già lo caratterizza nella sua immane opera di colonizzatore del mare e della terra. Si tratta anche, modernamente, della cecità del consumatore impaziente e spensierato che non vede il nesso tra le proprie abitudini, lo sfruttamento degli schiavi e le catastrofi ambientali che si sottraggono a una percezione immediata. L'allegoria, nella rapidità dei suoi passaggi, riproduce e comprime le tappe di quel ravvedimento che Herder, fiducioso, si attende dagli europei. Confrontando la loro storia con quella dei popoli dell'Oriente, aveva scritto nel II libro della III parte:

Noi europei, invece, vaghiamo per tutto il mondo come mercanti o rapinatori e spesso per questo trascuriamo le nostre cose [...] i nostri corpi nazionali sono quindi animali che divorano, mai sazi di ciò che è straniero, del buono e del cattivo, di spezie e veleni, di caffè e tè, di argento e oro, e in uno stato di eccitazione febbrile mostrano una vivacità molto tesa⁵¹.

Poi, nel XV libro della III parte, Herder aveva prospettato un inevitabile progresso della ragione verso posizioni più nobili, e una evoluzione dell'arte marinara e della manodopera in senso, per così dire, anti-mefistofelico:

Ogni nazione commerciale d'Europa rimpiange ora e rimpiangerà ancora di più in futuro di avere un tempo distrutto insensatamente a causa della superstizione o dell'invidia. Quanto più la ragione aumenta, tanto più la navigazione conquistatrice deve diventare una navigazione commerciale, che poggia sulla giustizia e sulla salvaguardia reciproca, su un continuo spirito competitivo nel duro lavoro per un'arte sempre migliore, in breve sull'umanità e sulle sue leggi eterne. [...] Sì, deve arrivare un momento in cui guarderemo alla nostra disumana tratta dei neri con lo stesso rimpianto [...] se non per filantropia, almeno per calcolo⁵².

Se quindi Faust alla fine del V atto viene assunto in cielo, non è solo per la grazia che si irradia dall'universo mariano, come sostiene per esempio Jaeger quando sottolinea l'impossibilità definitiva di mediare tra l'attivismo faustiano e la contemplazione dell'antico, e non vi è neppure bisogno di invocare la *apokatástasis pántōn* di Origene come suggerisce la critica da Arthur Henkel⁵³ ad Albrecht Schöne⁵⁴: dietro la possibilità di una redenzione di

⁵⁰ Ivi, p. 438.

⁵¹ FHA 6, p. 462.

⁵² Ivi, pp. 641-642.

⁵³ A. Henkel, *Das Ärgernis Faust*, in Id, *Goethe-Erfahrungen. Studien und Vorträge*, Stuttgart, Metzler Verlag 1982, pp. 163-179.

⁵⁴ FGA, *Kommentar*, pp. 788-792.

Faust vi è anche l'antropologia di Herder, ovvero l'esperienza dell'uomo esposto a molte tentazioni e della sua erranza, destinata a emendarsi con il passare del tempo. Se così non fosse non sapremmo in che cosa consista l'insegnamento che il coro dei fanciulli beati si aspetta dalla sua entelechia immortale quando dice «Ma questi ha imparato, / Ci insegnerà»⁵⁵.

Vale la pena ricordare le ultime parole di Faust, il suo inconsapevole testamento prima di cadere all'indietro e porre fine ai suoi giorni pronunciando, pur in forma ottativa, la felicità dell'attimo appagato:

Ecco la conclusione ultima della saggezza:

Merita libertà e vita,

Chi giorno per giorno conquistar le deve.

E così, circondato dal pericolo, trascorre
qui la sua esistenza operosa il bimbo, l'uomo e il vegliardo.

Un tale brulichio vorrei vedere,

E stare su libero terreno con libera gente.

All'attimo potrei dire:

Fermati, sei così bello!

La traccia dei miei giorni terreni

Non potrà svanire negli eoni⁵⁶.

In questa fedeltà alla terra si manifesta ancora una volta l'impronta del confronto con Herder, che fa di Faust non soltanto un peccatore recidivo e incapace di misurare le conseguenze delle proprie azioni, e che solo una grazia divina incondizionata può salvare. Faust è anche e soprattutto un modello di cristianesimo alternativo a quello che si è imposto storicamente nel cattolicesimo patristico. Come ha rilevato Wolfgang Pross, sia il *Prologo in cielo* che il V atto risentono della critica herderiana al cristianesimo formulata nella IV parte delle *Idee* e in particolare in alcune pagine non pubblicate che Goethe deve aver conosciuto⁵⁷. La critica espressa nel IV libro così come viene dato alle stampe è già piuttosto audace: «Se si considera la società umana solo come un grande ospedale, e il cristianesimo come la comune cassetta delle elemosine, le condizioni di morale e politica che ne derivano risultano infine pessime»⁵⁸. Per il teologo illuminista protestante, una mortificazione dell'intelligenza dell'uomo, l'opposto di quanto Kant descrive come la sostanza della *Aufklärung* nella sua celebre definizione del concetto, che qui sembra rovesciarsi in una accusa al dogmatismo della prima Chiesa: «Così l'obbedienza in uno stato di minorità divenne presto una virtù

⁵⁵ FGA, p. 463.

⁵⁶ Ivi, p. 446.

⁵⁷ J.G. Herder, *Werke*, hrsg. von W. Pross, cit., p. 835.

⁵⁸ FHA 6, p. 714.

cristiana; divenne una virtù cristiana rinunciare all'uso della ragione e seguire l'opinione di un altro invece della propria convinzione»⁵⁹. Nelle pagine soppresse per la pubblicazione, Herder rimprovera ai padri della Chiesa la decadenza intellettuale della nuova religione, che fece qualsiasi cosa per essere popolare presso destinatari non istruiti, poveri, oppressi e svantaggiati. La qualità della scrittura e i suoi contenuti si appiattirono per incontrare la plebe, mentre gli antichi si rivolgevano al mondo e ai posteri senza mai derogare all'esigenza della verità. Nelle dispute sulla natura del Padre e del Figlio e sul potere del Diavolo, quest'ultimo finì per prendere il sopravvento, e trasformare «il regno infinito del Creatore di tutto il mondo e Padre dell'umanità in una stretta valle della Gehenna o in una disciplina monastica ed ecclesiastica, in cui il Figlio di Dio e il suo grigio padre giocavano il ruolo più impotente, ma il diavolo sempre quello più efficace»⁶⁰. Inoltre, la speranza nella vita eterna come risarcimento ai mali della vita terrena si fece dottrina, e portò a una svalutazione delle occupazioni a favore dello stato, della casa e della terra: per Herder conseguenze rovinose, giacché il peccato originale è per lui la *Trägheit*, l'indolenza.

Non così fecero quelle nazioni antiche che non avevano ancora i calendari del cielo, ma che già conoscevano un grado maggiore di divinità sulla terra [...] cioè il sentimento dell'immortalità, per vivere nelle proprie fatiche per il mondo e per i posteri, e per preparare con pensieri e opere una condizione più felice per i tempi successivi. [Perché questa è l'eternità, questo è il cielo in terra]⁶¹.

Questo, del resto, il senso stesso dell'operare forte di Cristo, che nulla ha a che vedere con i cristiani che «o volevano entrare inoperosi, attraverso la sofferenza e la sopportazione, nel regno dei cieli, o con quel pretesto stesso rimestavano qui nel torbido [...] pescando i beni della terra»⁶². Pross sottolineò il debito di Herder, in questa analisi del cristianesimo, nei confronti dei *Discorsi sopra la prima deca di Livio* di Machiavelli, dove della religione degli antichi si ricorda che essa beatificava soltanto uomini «pieni di mondana gloria» come «capitani di eserciti e principi di repubbliche». «La nostra religione – continua Machiavelli – ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi»⁶³. Non è difficile quindi concludere che la redenzione di Faust è la redenzione di un cristiano utopico che non conosce l'umiltà mortificante descritta da Herder, di un uomo che non ha perso il

⁵⁹ Ivi, p. 715.

⁶⁰ J.G. Herder, *Werke*, hrsg. von W. Pross, cit., p. 832.

⁶¹ Ivi, p. 834

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Ivi, p. 835.

legame vitale con la terra, che ha coltivato la virtù della vita attiva e l'esperienza del mondo antico e moderno, e che merita infine di istruire i fanciulli beati perché conosce la terra: ha imparato.

In tutto ciò Goethe non rinuncia all'ambivalenza del percorso descritto dal suo eroe, e il prezzo dell'attivismo di Faust rimane lo scandalo della distruzione che il silenzio del viandante non permette di dimenticare. Sulla fiducia del teologo illuminista Herder, Goethe stende il velo della cecità di Faust, che incrina la sostanza antropologica esaltata dall'amico che si rifaceva al *Cratilo* di Platone, quando dopo aver discettato sulla postura eretta dell'uomo alludeva all'etimologia di *anthropos* come «una creatura che guarda al di sopra di sé, e lontano attorno a sé»⁶⁴.

Nel 1831, quando Goethe termina il V atto, l'era dell'occhio è finita, e mentre Faust migra verso le sfere celesti, il destino della terra è avvolto nelle esalazioni delle macchine a vapore i cui fumi offuscano lo sguardo.

Bibliografia

- H. Adler, *Offenheit und Ordnung*, in H. Adler, G. von Essen, W. Frick (Hgg.), *Der «andere Klassiker»*. Johann Gottfried Herder und die Weimarer Konstellation um 1800, Göttingen, Wallstein Verlag 2022, pp. 93-114.
- G. Baioni, *Classicismo e Rivoluzione*, Napoli, Guida Editori 1982.
- M. Bauer, *Gottlieb Ephraim Lessings Faust-Projekt*, in Id., *Der literarische Faust-Mythos: Grundlagen – Geschichte – Gegenwart*, Stuttgart, Metzler Verlag 2018, pp. 102-109.
- H. Detering, *Menschen im Weltgarten: die Entdeckung der Ökologie in der Literatur von Haller bis Humboldt*, Göttingen, Wallstein Verlag 2020.
- G. von Essen, W. Frick, «Katzbalgereien». Herder im Wechselspiel mit Goethe und Schiller, in H. Adler, G. von Essen, W. Frick (Hgg.), *Der «andere Klassiker»*. Johann Gottfried Herder und die Weimarer Konstellation um 1800, Göttingen, Wallstein Verlag 2022, pp. 29-74.
- E. Freitag, *Enge und Weite. Weimar 1776-1803*, in *Johann Gottfried Herder. Ahndung und künftige Bestimmung*, hrsg. von der Stiftung Weimarer Klassik Goethe-Nationalmuseum 1994, pp. 117-216.
- U. Gaier, *Lesarten von Goethes Faust*, Effingen, Edition Isele 2012.

⁶⁴ FHA, p. 112. «Questo nome *anthrōpos*, “uomo”, significa che, mentre gli altri animali non considerano né ripensano né *anathrousin*, “riesaminano”, mai nulla di ciò che vedono; l'uomo non appena “ha visto” – ciò che diciamo anche *opōpe* – subito *anathrei*, “riesamina” e riflette su ciò che ha visto; donde a ragione soltanto l'uomo tra gli animali fu denominato *anthrōpos*, cioè *anathrōn ha opōpe*, “che riesamina ciò che ha visto”» Platone, *Cratilo*, introduzione e note di C. Licciardi, traduzione di E. Martini, Milano, Rizzoli 1989, p. 125 [399c].

- R. Gillum Shields, *Aggregat*, in E. Geulen, C. Haas (Hgg.), *Formen des Ganzen*, Göttingen, Wallstein Verlag 2022, p. 41-46.
- S.M.T. Goeth, *Analogie zwischen Wissenschaft und Ästhetik. Eine Vermittlungsfigur der Moderne bei Kant, Novalis und Goethe*, Berlin-Boston, Walter de Gruyter GmbH 2023.
- J.W. Goethe, *Begegnungen und Gespräche*, hrsg. von E. Grumach und R. Grumach, Bd. II (1777-85), Berlin, Walter de Gruyter 1966.
- , *Faust. Kommentar*, hrsg. von A. Schöne, Frankfurt am Main, DKV 2005.
- , *Faust. Texte*, hrsg. von A. Schöne, Frankfurt am Main, DKV 2005.
- , *Faust. Historisch-kritische Edition*, hrsg. von A. Bohnenkamp, S. Henke und F. Jannidis unter Mitarbeit von G. Brüning, K. Henzel, Ch. Leijser, G. Middell, D. Pravida, T. Vitt und M. Wissenbach, Version 1.3 RC, Frankfurt am Main-Weimar-Würzburg 2023, consultabile al link: <https://faustedition.net> [consultato il 7 gennaio 2025].
- Goethes Briefe und Briefe an Goethe*, hrsg. von K.R. Mandelkow, München, Deutscher Taschenbuch Verlag 1988.
- Goethes Werke*, hrsg. von Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, Abth. I-IV, 133 Bde., Weimar 1887-1919.
- Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hrsg. von E. Trunz, München, Beck Verlag, Sonderausgabe 1998.
- A. Henkel, *Das Ärgernis Faust*, in Id., *Goethe-Erfahrungen. Studien und Vorträge*, Stuttgart, J.B. Metzler 1982, pp. 163-179.
- J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, traduzione a cura di V. Verra, Bologna, Zanichelli 1971.
- , *Werke*, hrsg. von W. Pross, Bd. III/2, *Ideen zur Philosophie der Geschichte. Kommentar*, München, Hanser 2002.
- H.D. Irmscher, *Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 55, 1981, pp. 64-97.
- , *Goethe und Herder – eine schwierige Freundschaft*, in M. Keßler, V. Leppin (Hgg.), *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes*, Berlin-New York, Walter De Gruyter 2005, pp. 233-270.
- M. Jaeger, *Goethes Faust. Das Drama der Moderne*, München, Beck 2021.
- Platone, *Cratilo*, introduzione e note di C. Licciardi, traduzione di E. Martini, Rizzoli, Milano 1989.

Ars popularis. *Il gusto e il vero dell'immaginazione nella prima stagione critica illuministica tra Germania e Italia*

Salvatore Tedesco*

La rilettura e il ripensamento critico del dibattito settecentesco sul Gusto, e in senso specifico del contributo italiano a tale dibattito, ha avuto in Italia un grande antesignano nel nome di Guido Morpurgo-Tagliabue – senz'altro uno dei grandi nomi di studiosi che dedicarono il nucleo della propria ricerca alla storiografia estetica – e un vero e proprio nume tutelare e promotore in Luigi Russo, al quale fra le tante altre imprese scientifiche ed editoriali si deve l'iniziativa (rimasta, del resto, abbastanza senza paragoni) dei due volumi dedicati alla storia delle idee estetiche del gusto e del genio¹.

È proprio nel quadro di tale rinnovato interesse per la storiografia estetica che è stato possibile ripensare, a fianco della stagione del primo Illuminismo italiano e in dialogo con essa, anche il contributo teorico offerto al dibattito settecentesco dagli inizi della riflessione di lingua tedesca di quel secolo, e in modo specifico dalle cosiddette “poetiche critiche” di Gottsched, Bodmer, Breitinger, sino ai loro esiti in Klopstock e Lessing².

È all'interno di tali coordinate che va ripensato, per un verso, il rapporto di un autore come Herder con la cultura italiana del primissimo Settecento e con Muratori *in primis*³ e, per l'altro verso, quello con la stagione delle

* Professore Ordinario di Estetica presso l'Università degli Studi di Palermo.

E-mail: salvatore.tedesco@unipa.it

¹ Cfr. L. Russo (a cura di), *Il Gusto. Storia di una idea estetica*, Palermo, Aesthetica 2000; Id. (a cura di), *Il Genio. Storia di una idea estetica*, Palermo, Aesthetica 2008.

² Mi permetto qui di rinviare, oltre che ai già citati lavori curati da Luigi Russo, anche ai miei: *Alla vigilia dell'Aesthetica. Ingegno e immaginazione nella poetica critica dell'Illuminismo tedesco*, in «Aesthetica Preprint», n. 46, 1996, pp. 5-77; *Breitinger e l'estetica dell'Illuminismo tedesco*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica 1997.

³ Rinvio qui a I.M. Battarafano, *Die deutsche Aufklärung und L.A. Muratori*, in Id. (Hg.), *Deutsche Aufklärung und Italien*, Frankfurt am Main, Lang 1992, pp. 33-64; Ch. Weyers, *Muratori und Europa: Zu den Besonderheiten der Verbreitung und Rezeption muratorianischer Werke*, in F. Marri, M. Lieber (Hgg.), *Die Glückseligkeit des gemeinen Wesens*,

poetiche critiche svizzero-tedesche. Le osservazioni che seguono in queste pagine intendono essere un “lavoro preparatorio” rispetto a tale compito; mi limito qui, introduttivamente, a individuare una duplice linea di sviluppo, che riterrai preziosa: per un verso, infatti, non si potrà fare a meno di notare la sostanziale coincidenza materiale fra numerose tematiche della poetica muratoriana e il lavoro di Bodmer e soprattutto Breitinger. Eppure, tale coincidenza materiale cede, di fatto, di fronte al differente intento teorico che muove pur nella formulazione di tesi fattualmente assai prossime e correlate. Mentre, infatti, in Muratori (come argomentano benissimo Guido Morpurgo-Tagliabue e Paolo D’Angelo) prevale un interesse normativo e prescrittivo, negli Svizzeri e peculiarmente in Breitinger prevale peculiarmente, invece, un intento critico, e cioè insieme descrittivo e interpretativo, che muove in direzione del ruolo della lingua poetica (secondo il nostro titolo) come *ars popularis*, come forma di sapere legata alla sensibilità e alla concretezza storica. Lezione preziosa, specie per il tramite dell’ulteriore filtro teorico baumgarteniano, per il giovane Herder.

Per altro verso, ma in modo strettamente connesso, gli Svizzeri, e qui soprattutto Bodmer, saranno in dialogo con Klopstock nel traghettare il gusto tedesco dall’*ethos* di Haller al *pathos* della nuova epica. Si tratta – si badi bene – di un risultato teorico senz’altro innovativo che muove, però, da un’istanza fortemente legata al dominio della retorica: una retorica ripensata appunto filosoficamente o criticamente.

In questo senso si spiega anche l’interesse di Herder tanto per gli Svizzeri, quanto per il modo in cui Muratori, come vedremo, affianca all’indagine sul gusto quella sulla forza della fantasia. Un’indagine, quella di Muratori, per anticipare l’essenziale di quel che diremo, in cui le “novità” non nascono tanto dall’assunzione di prospettive teoriche inedite, quanto al contrario da un interesse erudito, da “archivista” delle credenze umane.

Poste queste premesse, conviene tuttavia dedicarci all’analisi senz’altro degli sviluppi primo-settecenteschi, e ai loro non scontati intrecci.

Sorto appunto nell’ambito dei progetti promossi da Luigi Russo, il lavoro di Paolo D’Angelo individuò senz’altro il tratto saliente del dibattito italiano del Settecento sul gusto, caratterizzandolo come «l’inaridirsi di una tradizione»⁴, e rilevò come sia mancata in Italia quella fase di elaborazione filosofica e metodologica della “facoltà nuova” del gusto che ha caratterizzato le culture filosofiche, letterarie, artistiche di lingua francese, inglese, tedesca, che di fatto assumeranno una funzione guida nel dibattito settecentesco.

Frankfurt am Main, Lang 1999, pp. 89-114; L. Follesa, «*Martiri della verità*» e modelli di umanità. *Sulle fonti italiane di Herder*, in «Filosofia italiana», 15, 2020, pp. 25-42.

⁴ P. D’Angelo, *Il gusto in Italia e Spagna dal Quattrocento al Settecento*, in L. Russo (a cura di), *Il Gusto. Storia di una idea estetica*, cit., pp. 11-34, in particolare p. 23.

Tenendosi alla dizione di buon gusto, la cultura estetica italiana del Settecento si è, di fatto, attardata in una polemica rivolta all'indietro contro gli eccessi del Barocco (Giambattista Marino, Pietro Sforza Pallavicino ed Emanuele Tesauro sono, non a caso, gli interlocutori e i bersagli privilegiati della prima metà del secolo nuovo), oppure e comunque ha inteso in senso ancora retorico-precettistico il compito della costruzione di un discorso critico, continuando in ogni caso a risolvere in ultima analisi all'interno di una logica dell'intelletto tutti i fermenti nuovi che si affacciavano alla sensibilità e, soprattutto, alla consapevolezza teorica dei contemporanei.

Così facendo, per molti versi la diagnosi – ineccepibile quanto definitiva – di Paolo D'Angelo ritorna esplicitamente alle conclusioni cui era giunto quasi quarant'anni prima uno studio assolutamente pionieristico di Guido Morpurgo-Tagliabue dedicato, appunto, al *Concetto di "gusto" nell'Italia del Settecento*⁵. Morpurgo-Tagliabue aveva affermato che confrontarsi con lo sviluppo del dibattito italiano sul gusto nel Settecento significa confrontarsi con una nozione che «riflette la crisi di una cultura»⁶ e che, insomma, prima che un problema speculativo, lo sviluppo italiano di questa nozione si configura come una avventura storica. Si tratta di un modo diverso per affermare che non ci troviamo tanto di fronte a un problema filosofico e alla configurazione della storia di un concetto estetico, quanto, piuttosto, dinanzi a un episodio di storia della cultura, con tutte le peculiari «rifrazioni» e tutte le «tensioni» che, appunto, in quanto storia della cultura, lo caratterizzano. Esse fanno sì che tendenze teoriche anche profondamente contraddittorie fra loro, e indirizzi difficilmente riconducibili a tendenze condivise o raccordabili, vi si trovino continuamente frammezzati, rendendone relativamente impervia la sistemazione in chiare sintesi teoriche. Infatti, in ultima analisi, non sono (o per dir meglio, non sono più) gli indici teorici a guidare la vicenda di questo periodo della storia culturale italiana.

A conti fatti, e secondo questa visuale prospettica, l'analisi di Morpurgo-Tagliabue raggiunge degli esiti per noi ancora straordinariamente attuali e fecondi. Se per Camillo Etti nel 1696 il gusto è «il giudizio regolato dall'arte»⁷, questa definizione segna per Morpurgo-Tagliabue i confini esatti entro i quali si svolge per intero il dibattito italiano sul gusto della prima metà del Settecento, individuando dunque una perfetta corrispondenza fra gusto e giudizio (dell'intelletto) e fra apprezzamento e regola dell'arte. Riporta, così, l'apprezzamento all'interno della precettistica tecnica: cioè,

⁵ G. Morpurgo-Tagliabue, *Il concetto di "gusto" nell'Italia del Settecento* (1962), ora in Id., *Il Gusto nell'estetica del Settecento*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica 2002, pp. 25-126.

⁶ Ivi, p. 27.

⁷ Ivi, p. 29.

stilistica e retorica, ma in ogni caso del tutto distinta dall'inquadramento di tipo gnoseologico e speculativo che in modo sempre più forte domina il dibattito europeo del nuovo secolo.

È per noi del più grande interesse che, tanto nella ricostruzione di Morpurgo-Tagliabue, quanto in quella di D'Angelo, da cui abbiamo preso le mosse, sia riconosciuto un ruolo fondamentale ai due nomi su cui anche le osservazioni che qui seguiranno intendono prioritariamente centrare l'attenzione; in un caso si tratta sicuramente di uno dei nomi maggiori del Settecento italiano, e cioè di Lodovico Antonio Muratori, nell'altro di un nome rimasto sempre assolutamente marginale, il nome di un "dilettante", se si vuole, che diviene però in modo inatteso centrale nelle ricostruzioni di questo periodo del pensiero estetico europeo, e cioè Pietro de' Conti di Calepio. Di costui, in verità, Morpurgo-Tagliabue – mettendo in evidenza tanto la novità, quanto il carattere tutto sommato "episodico" della speculazione da questi proposta⁸ – parla assai brevemente, mentre lo stesso Calepio starà del tutto al centro della lettura elaborata da Paolo D'Angelo.

Muratori è per Morpurgo-Tagliabue in qualche modo la "cartina di tornasole" della situazione peculiare della cultura italiana del primo Illuminismo: per un verso, infatti, la presa di distanza dal "cattivo gusto" barocco fa corpo con la critica delle "autorità", a partire da Aristotele, ma più in generale dalla critica nei confronti di una ragione ancorata alla tradizione e alle scienze filosofiche della tradizione, in favore di una «Filosofia che appelliamo sperimentale» (così appunto Muratori)⁹ e in sostanza di un atteggiamento empirista che si richiama in primo luogo alla lezione di Pierre Gassendi.

Apro qui una piccola parentesi per dire che questa ispirazione gassendiana, in effetti, non è granché (o per nulla) oggetto di trattazione da parte di Morpurgo-Tagliabue, ma basta lanciare un'occhiata alle opere di Muratori, e a quello scritto "minore" – ma per molti versi rivelatore – che è *Della forza della fantasia umana*¹⁰, su cui ritornerò, perché appunto il nome di Gassendi ricorra continuamente, e perché l'ispirazione antiaristotelica (e anche antiplatonica, nel caso di Muratori) emerga in tutta chiarezza sia nelle sue componenti metodologiche empiriste, sia nell'attenzione per i rapporti fra le scienze naturali e la critica all'organizzazione disciplinare tradizionale (logica e metafisica), sia infine perché emergano con chiarezza anche le radici o quantomeno le componenti retoriche che stanno con altrettanta chiarezza all'origine del discorso di Gassendi. Intendo il riferimento a pensatori come Juan Luis Vives e Pietro Ramo, profondi riformatori del sistema dei saperi

⁸ Ivi, p. 64.

⁹ L. Muratori, *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nell'arti*, Venezia, Pasquali 1742, p. 42.

¹⁰ Id., *Della forza della fantasia umana*, Venezia, Pasquali 1754.

dell'Umanesimo europeo, antiaristotelici e però protagonisti della retorica europea moderna.

Eppure, osserva Morpurgo-Tagliabue, con questo atteggiamento empirista, che associa Muratori a molti dei protagonisti della grande stagione illuministica europea, con questa espressa «brama di tagliare molte penne alla Logica e alla Metafisica»¹¹ fa corpo quel che ancora Morpurgo-Tagliabue definisce un «ritardo di disposizione speculativa», una «disposizione al discorso prescrittivo, precettistico».

Morpurgo-Tagliabue aggiunge che Muratori e gli altri intellettuali del primo Illuminismo italiano non rinunciavano a «prendere per argomento il problema dell'arte dallo stesso punto di vista dal quale lo aveva considerato l'età umanistica: come problema poetico del fare, dell'operare dell'artista (anziché dal punto di vista del fruire del pubblico, come accade nell'età illuministica)»¹².

Ecco, dunque, in questa propensione “umanistica” (nel senso specifico del riferimento alla grande stagione ormai tramontata dell'Umanesimo/Rinascimento europeo) per una poetica della produzione, anziché per un'estetica della fruizione, la radicale “inattualità” del discorso critico italiano, a partire appunto da Muratori.

Dico estetica, nel secondo caso, intendendo kantianamente un'indagine sulle “condizioni di possibilità”, e con poetica intendo invece l'articolazione – creativa, per il resto, quanto si voglia – di criteri linguistici però tutti interni a una certa regione descrittiva.

Poco più avanti Morpurgo-Tagliabue troverà una definizione ancor più pregnante, e per noi strategica, quando dirà che la ricerca dei trattatisti italiani del Settecento «prolunga l'attitudine tecnologica dell'estetica umanistica»¹³, dove appunto con questa parola è da intendere un riferimento alla *techne*, e in senso specifico alla tecnica retorica. Qui – senza bisogno di pensare alle ricerche di Hans Blumenberg¹⁴, peraltro avviate negli stessi anni di queste pagine di Morpurgo-Tagliabue – è chiaro però come per questa via Muratori e la trattatistica italiana, pur “definitivamente in ritardo” nei confronti della propensione europea per un'estetica del gusto, portino all'interno del Settecento i temi della “filosofia civile” che animava i momenti più produttivi del pensiero di un Emanuele Tesauro o di un Matteo Pellegrini, ma sotto una veste nuova: sotto quella di una antropologia, anzi appunto di una

¹¹ G. Morpurgo-Tagliabue, *Il concetto di “gusto” nell'Italia del Settecento*, cit., p. 30.

¹² Ivi, pp. 31-32.

¹³ Ivi, p. 34.

¹⁴ Penso ad esempio ai lavori oggi raccolti in H. Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2001; e a Id., *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2009 (edizione italiana: *Storia dello spirito della tecnica*, a cura di A. Schmitz, B. Stiegler, Milano, Mimesis 2014).

tecnica (retoricamente impostata) dell'antropologia, che appunto per questo (secondo quanto si specificava poc'anzi) si traduce poi in elaborazione di criteri del linguaggio poetico.

Il discorso muoverà dunque verso la materia civile, verso il dominio delle cose agibili, piuttosto che in direzione del vero speculativo della logica, e farà appunto della lingua letteraria il campo di sperimentazione di una tale peculiare elaborazione di criteri poetologici.

Già in questa primissima descrizione, come spero sia evidente, c'è tutta la tensione non risolta che attraversa indubbiamente la riflessione di Muratori, e in particolare la *Perfetta poesia italiana*¹⁵ del 1706. L'elaborazione dei criteri tecnici (per servirci ancora di Morpurgo-Tagliabue) della poetica del fare non solo rimane estranea alla ricerca coeva rivolta verso una estetica della fruizione, ma la distanza speculativa rispetto a quella riflessione coeva sulla peculiarità gnoseologica del gusto – essendosi frattanto chiusa l'indagine squisitamente barocca sui fonti del discorso retorico (penso ancora a Tesauro e al suo posizionare nell'ambito delle cose agibili la retorica arguta, ma anche a Sforza Pallavicino e alla teoria della prima apprensione oggetto esplicito delle critiche di Muratori, e penso soprattutto a Matteo Pellegrini e ai suoi *Fonti dell'ingegno*)¹⁶ – finisce con il riportare nel campo gnoseologico dell'intelletto la stessa elaborazione di criteri, sicché la tecnica antropologica, l'indagine sulla materia civile di cui si è detto poc'anzi, continua in Muratori a essere per così dire “regolata” per via intellettuale.

Allorché Muratori definisce il buon gusto dell'autore «potenza feconda»¹⁷, contrapponendolo alla potenza «sterile» del gusto del fruitore, il rischio concreto è che vengano disattivate insieme tanto la novità teorica del gusto (qui di fatto riportato a giudizio dell'intelletto), quanto che venga impedita la circolazione che guida verso un senso comune, verso una facoltà che si costruisce appunto nella condivisione di un atteggiamento effettivamente fecondo.

Il ritrovarsi di autore e lettore in immagini convenevoli, come osserva Morpurgo-Tagliabue, «non è più un principio, è una regola retorica»¹⁸, cioè precettistica, che infine cancella o quantomeno limita enormemente anche la portata “antropologica” della criteriologia ricercata nella tecnica poetica e per altro verso espressa appunto tramite definizioni come quella in cui ci siamo appena imbattuti di potenza feconda, o più ampiamente nell'energetica, per così definirla, che percorre la riflessione di Muratori tanto sul

¹⁵ L. Muratori, *Della perfetta poesia italiana* (1706), 2 voll., Milano, Marzorati 1971-1972.

¹⁶ M. Pellegrini, *I fonti dell'ingegno ridotti ad arte*, Bologna, s.e. 1650.

¹⁷ L. Muratori, *Della perfetta poesia italiana*, cit., p. 35.

¹⁸ G. Morpurgo-Tagliabue, *Il concetto di “gusto” nell'Italia del Settecento*, cit., p. 39.

versante poetologico, quanto su quello “psicologico” dedicato alla dottrina e alla descrizione della facoltà della fantasia umana.

Ne avremo conferma gettando brevemente uno sguardo più ravvicinato (stavo per dire “con una rapida autopsia”) alle due opere qui massimamente chiamate in causa, e cioè la *Perfetta poesia italiana* del 1706 e il più breve scritto *Della forza della fantasia umana*, del 1745, cui si è già fatto cenno in precedenza.

La *Perfetta poesia italiana* è percorsa da cima a fondo, a ben vedere, dal proposito di cui si è appena detto di ricondurre l’insieme problematico che si viene presentando all’interno dell’ordinamento certo di una precettistica universale: la distinzione fra gusto sterile e fecondo, come poi poco appresso quella fra gusto universale e gusto particolare, risultano entrambe funzionali alla delimitazione fra una bellezza rivolta verso i sensi esterni che risulta essere in ultima analisi «ornamento superficiale»¹⁹, e una «Beltà interna, vera ed essenziale della Poesia»²⁰, che è quella «che dall’Intelletto è conosciuta»²¹.

Il piacere a giudizio di Muratori nasce «dalla cognizione del Vero»²², e il «Bello diletta [cioè quello che diletta] altro non è, se non un lume, e un aspetto risplendente del Vero»²³.

In certo modo, la «vastità di soggetto, o d’oggetto, concessa alla Poesia»²⁴, cioè la sua capacità di riguardare «le azioni, i costumi, e i sentimenti dell’Uomo, cioè la Verità del Mondo di Mezzo»²⁵, spiega Muratori, nel momento stesso in cui distingue la poesia dalla scienza, che di volta in volta si sceglie un unico oggetto specifico, lega però la poesia alla imitazione del Vero dell’intelletto.

Insomma, quella apertura verso una poetica come tecnica antropologica, nel momento stesso in cui viene formulata con accenni che ricordano certe ricerche leibniziane sull’*alphabetum cogitationum humanarum* («gli uomini pellegrinanti sopra la terra [...] un’infinità di varie, e differenti Verità [...] le azioni, i costumi, e i sentimenti dell’Uomo»²⁶, come dice in effetti Muratori) viene poi riformulata come rappresentazione del vero, sempre strettamente coordinata e guidata dalle operazioni dell’intelletto: «La Fantasia e l’Ingegno son quelli, che fan viaggio, scuoprono i differenti paesi, portano le merci ricche. Ma il Giudizio si è la

¹⁹ L. Muratori, *Della perfetta poesia italiana*, cit., p. 98.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, pp. 98-99.

²⁴ *Ivi*, p. 102.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

bussola»²⁷. E il giudizio è appunto operazione dell'intelletto, senza la quale tutto il processo appare vano.

Di fatto, tanto la critica ai teorici del Barocco (la questione della prima apprensione di Sforza Pallavicino)²⁸, quanto la disquisizione assai articolata sulle relazioni fra verosimile e meraviglioso e sul ruolo del sublime, sono rese funzionali appunto a riaffermare il carattere intellettuale del giudizio e della costruzione complessiva dell'opera di poesia. Ecco, ad esempio, un passo che chiude in tutti i sensi la distinzione e la relazione fra immagini intellettuali e immagini fantastiche: «Adunque, avvegnaché le Immagini Fantastiche non sieno Vere a dirittura secondo l'Intelletto, pure indirettamente servono a esprimere, e rappresentar lo stesso Vero Intellettuale»²⁹; e, ovviamente, le citazioni in tal senso si potrebbero moltiplicare quasi ad apertura di pagina.

In ogni caso «le Immagini Fantastiche approvate dall'Intelletto» appariranno «conseguentemente belle secondo il buon Gusto»³⁰. Gli sviluppi della teorizzazione di Muratori arriveranno addirittura ad affermare senz'altro una priorità temporale della scelta dell'intelletto, che potrà «abbracciarsi poscia dalla Fantasia, e divenire Immagine Fantastica»³¹.

Fra le opere conclusive dell'immensa attività di scrittura di Muratori, il trattatello sulla *Forza della fantasia umana* del 1745, che fa da *pendant* al trattato immediatamente precedente sulle *Forze dell'Intelletto Umano*, si richiama nell'essenziale a Gassendi in filosofia (pur costringendolo di fatto a una sorta di cortocircuito che ne smentisce l'intenzione teorica) e al tardo naturalismo rinascimentale in medicina; specialmente a Tommaso Fieno, cioè Thomas Feyens, autore di un *De viribus imaginationis*³² e di un *De Formatione Foetus*³³. Si tratta di due opere che sostengono in modo assai marcato la teoria dell'influsso delle affezioni della fantasia materna sullo sviluppo del feto durante la gravidanza.

Muratori distingue due facoltà fondamentali dell'essere umano, cioè una facoltà spirituale che è l'intelletto *sensu lato* o intendimento, a sua volta articolato in intelletto e volontà, e una facoltà materiale, che è appunto l'immaginazione. Muratori sostiene, dunque, un peculiare dualismo, che rigetta quello cartesiano, ritenendo che l'interazione fra *res cogitans* e *res extensa* garantita dalla ghiandola pineale sia a sua volta meramente «una lodevole

²⁷ Ivi, p. 113.

²⁸ Ivi, p. 122.

²⁹ Ivi, p. 208.

³⁰ Ivi, p. 245.

³¹ Ivi, p. 298; anche p. 416 per ulteriori conferme dello stesso impianto teorico.

³² Th. Feyens, *De viribus imaginationis*, Lovanii, In Officina Typographica Gerardi Rivii 1608.

³³ Id., *De Formatione Foetus*, Anversae, Apud Guilielmum a Tongris 1620.

immaginazione»³⁴; promuove, viceversa, una prospettiva in base alla quale «l'intelletto spirituale è la facoltà che ha l'anima nostra di pensare, cioè di apprendere le idee delle cose, di combinarle, di dividerle, di astrarre, di giudicare, di formare assiomi universali»³⁵ e così via, operazioni di cui è invece «incapace la materia, per quanto si voglia organizzata e sottilizzata»³⁶.

Ma è solo grazie alla presenza di quegli «organi materiali»³⁷ che sono i sensi e la fantasia, che l'intelletto o mente può ricevere notizia degli oggetti esterni: «i sensi quei sono, che dan ragguaglio alla fantasia di quanto essi han raccolto dall'esistenza delle figure, e delle azioni de' corpi, o sia degli enti materiali. Per mezzo della fantasia questa relazione passa all'anima, cioè alla mente»³⁸.

Prendendo esplicitamente le distanze dal suo modello Gassendi, Muratori rifiuta la definizione di facoltà conoscitiva riferita all'immaginazione: solo dell'anima, cioè della mente, è il conoscere, e non della materia, «quale diciemmo essere la stessa fantasia»³⁹.

Sta qui l'origine della massima debolezza e al tempo stesso della massima potenza della fantasia secondo Muratori: “facoltà”, in ultima analisi, solo impropriamente definibile tale, perché fondamentalmente passiva in quanto materiale⁴⁰, ma per altro verso potentissima perché epicentro della transizione dell'intero mondo esterno delle cose materiali, per il cervello, alla nostra mente.

Proprio nella sua passività di luogo di trasmissione della traccia materiale, insomma, la fantasia ha la forza di trasmettere al pensiero il peso dell'empiria anche al di là del suo immediato presentarsi fenomenico. Per questo, fondamentalmente, *Della forza della fantasia umana* tratta dell'azione materiale della fantasia nel nostro mondo, e per questo l'empirismo di Muratori è un empirismo “dell'intelletto”: l'azione, cioè l'azione del ricordare, dell'ordinare, del pensare, dell'operare generalizzazioni, è dell'intelletto, ma il campo che serve a tale azione e che è suscettibile di ordinamento, è appunto la fantasia.

Un punto essenziale della trattazione di Muratori (e non sorprende, se si considera la sua pluridecennale attività di ricerca nel campo dell'archivistica e della storiografia) consiste nel tentativo di mostrare come la fantasia – appunto nel suo carattere di facoltà passiva, appunto in quanto distinta dall'attività già intellettuale della memoria, del ricordarsi – sia suscettibile di ordinamento, possa essere (se mi si passa la metafora informatica) formattata, così da accogliere in un ordine coerente con gli usi dell'intelletto i materiali

³⁴ L. Muratori, *Della forza della fantasia umana*, cit., p. 8.

³⁵ Ivi, p. 9.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 10.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, p. 12.

⁴⁰ Cfr. ivi, p. 20.

del mondo esterno. E si tratta in effetti di un'operazione particolarmente difficile, e a tratti "spericolata", in un autore che si vuole totalmente non-aristotelico.

Come che sia, è in gioco insomma appunto la funzione di "archivio", e sia pure uno strano "archivio passivo", della fantasia (Muratori parla di «architettura» o anche di «erario» o, infine, di «galleria doviziosa della fantasia»)⁴¹. Occorre osservare che, su questo punto, Muratori rimane abbastanza in equilibrio fra l'attribuire questa "ordinabilità" della fantasia alla sapienza del progetto divino e l'ipotizzare una sorta di "retroazione" dell'intelletto che, ordinando la comprensione della realtà, fornisce alla facoltà materiale della fantasia un materiale già "preparato" (è così, ad esempio, che «il Suono diverso delle Parole, a cui la Mente applica il significato, si va di mano in mano imprimendo in essa Fantasia»)⁴².

Su queste basi, circa una novantina sulle centoventi pagine scarse del trattatello sono dedicate agli effetti della forza della fantasia materiale, ai racconti – spesso peraltro respinti come superstizioni o fraintendimenti – relativi a questa prodigiosa capacità di ribaltare nella realtà l'impressione materiale del dato empirico pur ormai in assenza dell'empiria. Sogni, sonnambulismo, pazzia e delirio, estasi e visioni sono, così, altrettanti fenomeni di un'inversione o, meglio, di uno sviamento del corso che dovrebbe rendere i dati materiali della fantasia funzionali al lavoro spirituale dell'intelletto.

In breve, anche qui la saldatura di empirismo e intellettualismo dà luogo a quello che, con Morpurgo-Tagliabue, potremmo definire il dispiegarsi dell'attitudine tecnologica di un discorso sulla natura umana rispetto alla quale l'intellettualismo "illuminista" giunge a svolgere oggettivamente una funzione di freno speculativo; esso rischia, in ultima analisi, di rendere persino "non formulabile" compiutamente quella ricerca antropologica, quella discussione sulla natura umana, pur materialmente contenuta – per così esprimerci – nell'istanza umanistica, che attraversa il discorso di Muratori sulla forza della fantasia umana.

Segno qui come un appunto senza ulteriori sviluppi che, non a caso, nell'ambito della discussione illuministica sarà solo all'interno della scuola di Baumgarten, con l'allievo prediletto Meier (penso alla *Lehre von den Vorurtheilen* del 1766)⁴³, che il dibattito ermeneutico riuscirà a recuperare la funzione conoscitiva del pregiudizio, così traducendosi in storia dell'intelletto umano (secondo il titolo di un'opera di Carl Friedrich

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 15, 16, 19.

⁴² *Ivi*, p. 14.

⁴³ G.Fr. Meier, *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts* (1766), nuova ed. con traduzione italiana a cura di H.P. Delfosse, N. Hinske, Pisa, ETS 2006.

Flögel del 1765)⁴⁴, matrice appunto di un progetto antropologico. Premessa di tutto ciò è però il rivolgimento del discorso dell'*Aufklärung* verso una scienza della conoscenza sensibile.

È appunto in questa direzione che va inteso, pur nel suo carattere in certo modo “episodico”, il contributo decisivo di Pietro Calepio al dibattito di quegli anni: il sentire, il sentimento (anzi il sentimento che riceve l'animo) e la propria natura diventano senz'altro nel dialogo di Calepio con il critico svizzero Bodmer il fondamento dell'apprezzamento estetico⁴⁵, e finalmente trova spazio l'affermazione per cui le idee sensibili operano con più forza che le intellettuali.

Un'affermazione, se vogliamo, “materialmente contenuta” nel trattato di Muratori di cui abbiamo appena detto, ma formulabile in senso critico solo nell'ottica di una apertura sensista e sentimentale come quella che Calepio porta nel dibattito europeo della fine degli anni '20 del Settecento, salvo poi essere formalizzata e teorizzata filosoficamente in modo compiuto solo con gli strumenti assolutamente diversi (e incomparabilmente più stringenti) della metafisica leibniziana-wolffiana di Baumgarten⁴⁶, e dunque nell'ottica di una riflessione sul concetto di percezione pregnante e di una riconsiderazione del nesso fra rappresentazione “semiotica” e fondamento metafisico. Questa riconsiderazione rimane, però, al di fuori dell'ambito di indagine di cui trattano le considerazioni che sto qui provando a sviluppare.

Tornando a Calepio, si potrà probabilmente osservare che, per quanto, di fatto, Bodmer si faccia nel carteggio con il suo interlocutore italiano per lo più difensore di una posizione intellettualista, cioè di un controllo e di una supervisione dell'intelletto sul giudizio del sentimento, di fatto poi la proposta teorica delle poetiche critiche degli Svizzeri giungerà a integrare – piuttosto che a contestare o limitare – il punto di vista di Calepio.

Bodmer dirà, infatti, che oggetto del gusto non è tanto l'impressione sensibile nella sua materialità (appunto quella che gravava – come abbiamo visto – nel discorso di Muratori), quanto piuttosto la riflessione operata sugli elementi formali della sua rappresentazione (nel discorso poetico). Dunque, il sentimento, ma in quanto formante: né materiale

⁴⁴ C.Fr. Flögel, *Geschichte des menschlichen Verstandes*, Breslau, Johann Ernst Meyer 1765.

⁴⁵ Cfr. P. D'Angelo, *Il gusto in Italia e Spagna dal Quattrocento al Settecento*, cit., p. 28.

⁴⁶ Mi permetto qui di rinviare al mio *L'estetica di Baumgarten*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica 2000.

sensibile, né controllo intellettuale, ma piuttosto sensazione trasformata (come dirà Baeumler)⁴⁷, trasformata, aggiungerei, in valore formale⁴⁸.

La svolta teorica di Calepio – giova qui osservare – si compie nel segno di un allontanamento dall'ipoteca intellettualistica del modello prescrittivo/retorico che agisce così potentemente in Muratori, ma forse si caratterizza al meglio come allontanamento dal modello prescrittivo in direzione della retorica, e però di una retorica profondamente rinnovata, di una retorica filosofica pienamente espressa già nel concetto di *ars popularis*, di cui lo stesso Calepio fa uso in una delle prime lettere a Bodmer.

L'efficacia argomentativa della poesia sarà, cioè, in questo senso, caratterizzata in direzione sensibile-emozionale, e si esprimerà meno sul piano di una nuova produzione discorsiva erudita che non piuttosto su quello di una peculiare commozione dell'animo. Così l'opera di poesia a un impatto "conoscitivo" di tipo particolare (che essenzialmente può esser descritto come un aumento di attenzione) verrà ad associare un aumento di partecipazione e compartecipazione emotiva e insomma potremmo dire un investimento comunitario nell'oggetto della fantasia, e cioè appunto nel suo valore formale.

Ecco un elemento teorico a mio parere fondamentale: la partecipazione sentimentale – l'elaborazione del sentimento formante – non si esercita sull'oggetto, ma sulla rappresentazione poetica, fa corpo con la struttura argomentativa del discorso poetico per il carattere sensibile-emozionale che la caratterizza. C'è una formula impiegata da Bodmer⁴⁹ che in questo senso risulta chiarissima: agire con l'immaginazione sull'immaginazione, ovvero, agire emozionalmente nell'ambito della forma poetico-argomentativa.

Lavorando sul fatto poetico, immergendosi nella sua struttura argomentativa, gli svizzeri Bodmer e Breitinger riescono a superare la subordinazione dell'immaginazione al "vero dell'intelletto", scoprendo una razionalità (*Ver-nunft* e non *Verstand*) del fatto poetico che sta insieme con il suo fare riferimento alla circolazione del rapporto immaginativo fra autore, argomentazione poetica e lettore. Se in questa fondazione "razionale" e non intellettuale si apre già il campo di lavoro che verrà dissodato da Baumgarten, nell'interesse antropologico e nello studio delle forme di intersoggettività si aprono le condizioni del dibattito del secondo Settecento e della *Popularphilosophie*.

⁴⁷ A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Halle an der Saale 1923 [2., durchges. Aufl. - Reprogr. Nachdr. der 1. Aufl., Halle an der Saale 1923, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967].

⁴⁸ Mi permetto di rinviare qui al mio *Il gusto nella Germania del Settecento*, in L. Russo (a cura di), *Il Gusto. Storia di una idea estetica*, cit., pp. 127-182, in particolare p. 139.

⁴⁹ J.J. Bodmer, *Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie und dessen Verbindung mit dem Wahrscheinlichen*, Zürich, Orell 1740, p. 14.

Ecco dunque – per noi qui conclusivamente – un passaggio capitale di J.J. Bodmer, dalla stessa *Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie* del 1740, cui poc’anzi si faceva indirettamente riferimento:

Il poeta non si cura del vero dell’intelletto; dal momento che lui si occupa di conquistare la fantasia, si accontenta del verosimile, che è la verità sotto condizioni presupposte [*unter vorausgesetzten Bedingungen*], è qualcosa di vero finché sono reali i sensi e la fantasia, ed è costruito sulla loro testimonianza. Chi vuol rimproverare al poeta il fatto che egli si basi su di essi, deve anche rimproverare la natura di non aver fatto coincidere i sensi e l’intelletto, il che è quanto dire di non aver fatto sì che l’essere umano sia qualcosa di più che umano. E tuttavia inoltre il vero poetico non è privo di una determinata ragione e ordine: ha la sua ragion sufficiente per la fantasia e per i sensi, non ha contraddizione in sé, e i suoi elementi sono fondati l’uno nell’altro⁵⁰.

Bibliografia

- A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Halle an der Saale, 1923 [2. durchges. Aufl.-Reprogr. Nachdr. der 1. Aufl., Halle an der Saale 1923].
- I.M. Battarafano, *Die deutsche Aufklärung und L.A. Muratori*, in Id. (Hg.), *Deutsche Aufklärung und Italien*, Frankfurt am Main, Lang 1992, pp. 33-64.
- H. Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2001.
- , *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2009.
- , *Storia dello spirito della tecnica*, a cura di A. Schmitz e B. Stiegler, Milano, Mimesis 2014.
- J.J. Bodmer, *Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie und dessen Verbindung mit dem Wahrscheinlichen*, Zürich, Orell 1740.
- P. D’Angelo, *Il gusto in Italia e Spagna dal Quattrocento al Settecento*, in L. Russo (a cura di), *Il Gusto. Storia di una idea estetica*, Palermo, Aesthetica 2000, pp. 11-34.
- Th. Feyens, *De viribus imaginationis*, Lovanii, In Officina Typographica Gerardi Rivii 1608.
- , *De Formatione Foetus*, Anversae, Apud Guiljelmum a Tongris 1620.
- C.Fr. Flögel, *Geschichte des menschlichen Verstandes*, Breslau, Johann Ernst Meyer 1765.
- L. Follesa, «Martiri della verità» e modelli di umanità. Sulle fonti italiane di Herder, in «Filosofia italiana», 15, 2020, pp. 25-42.

⁵⁰ Ivi, p. 47.

- G.Fr. Meier, *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts* (1766), nuova ed. con traduzione italiana H.P. Delfosse e N. Hinske, Pisa, ETS 2006.
- G. Morpurgo-Tagliabue, *Il concetto di "gusto" nell'Italia del Settecento* (1962), ora in Id., *Il Gusto nell'estetica del Settecento*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica 2002, pp. 25-126.
- L. Muratori, *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nell'arti*, Venezia, Pasquali 1742.
- , *Della forza della fantasia umana*, Venezia, Pasquali 1754.
- , *Della perfetta poesia italiana* (1706), a cura di A. Ruschioni, 2 voll., Milano, Marzorati 1971-1972.
- M. Pellegrini, *I fonti dell'ingegno ridotti ad arte*, Bologna, Carlo Zenero 1650.
- L. Russo (a cura di), *Il Gusto. Storia di una idea estetica*, Palermo, Aesthetica 2000.
- S. Tedesco, *Alla vigilia dell'Aesthetica. Ingegno e immaginazione nella poetica critica dell'Illuminismo tedesco*, in «Aesthetica Preprint», n. 46, 1996, pp. 5-77.
- , *Breitinger e l'estetica dell'Illuminismo tedesco*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica 1997.
- , *Il gusto nella Germania del Settecento*, in L. Russo (a cura di), *Il Gusto. Storia di una idea estetica*, Palermo, Aesthetica 2000, pp. 127-182.
- , *L'estetica di Baumgarten*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica 2000.
- Ch. Weyers, *Muratori und Europa: Zu den Besonderheiten der Verbreitung und Rezeption muratorianischer Werke*, in F. Marri, M. Lieber (Hgg.), *Die Glückseligkeit des gemeinen Wesens*, Frankfurt am Main, Lang 1999, pp. 89-114.

Esemplarità di Paolo Sarpi negli scritti di Johann Gottfried Herder dal 1769 al 1781

Mario Marino*

A Saskia.
al suo amore per la Serenissima,
ricordando una sera a Santa Fosca

Nella storia del *transfer* culturale italo-tedesco, il rapporto di Johann Gottfried Herder con Paolo Sarpi attende ancora di essere studiato¹. Che un tardo illuminista tedesco, per giunta di professione teologo, si appassionasse al frate servita, teologo della Serenissima Repubblica di Venezia, primo storico del Concilio di Trento, non può certo stupire. La sua fortuna fuori d'Italia era cominciata in vita, legata fin dappprincipio alla battaglia teologica, giurisdizionale, storiografica contro il Papato controriformistico. Lo provano i contatti epistolari con i gallicani e l'avventurosa pubblicazione dell'*Istoria del Concilio Tridentino*, avvenuta in Inghilterra nel 1619. A consolidare la fama postuma intervennero poi le traduzioni in varie lingue di questo e altri scritti, i ripetuti tentativi cattolici di confutarlo e delegittimarlo, le due biografie, seicentesca la prima, settecentesca la seconda. La sua attualità fu, infine, rinnovata nella seconda metà del Settecento dalla polemica anticlericale, antigesuitica dei Lumi, che trovò nuova linfa con le vicende della soppressione della Compagnia di Gesù, e dai conflitti giurisdizionali che tornarono a opporre la Chiesa ad altri Stati cattolici, tra cui il Regno di Napoli².

Herder intercetta originalmente questi testi e motivi a vari livelli di profondità in scritti anche molto diversi per generi, tematiche, importanza, incorporando nel proprio cammino di pensiero la personalità e l'opera di Sarpi lungo un arco di tempo molto lungo. A fronte di un'assenza di notizie nell'epistolario, pervenutoci comunque molto lacunoso soprattutto per gli anni Sessanta e Settanta, il solo periodo della vita in cui non si confrontò

* Istituto Italiano di Studi Germanici, Villa Sciarra-Wurts sul Gianicolo, Roma. E-mail: marino@studigermanici.it

¹ Fa eccezione Wolfgang Proß, che ha attirato l'attenzione su Sarpi in J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. III/2, München-Wien, Hanser 2002.

² Per un primo orientamento, cfr. C. Vivanti (a cura di), *Paolo Sarpi*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato 2000, pp. 15-19, e C. Pin, *Ricerche sulla fortuna editoriale di Paolo Sarpi (1619-1799)*, in C. Pin, P.M. Branchesi, T. Agostini (a cura di), *Ripensando Paolo Sarpi*, Venezia, Ateneo Veneto 2006, pp. 519-546.

esplicitamente con Sarpi è, infatti, il biennio di studi universitari a Königsberg. Per la limitatezza dello spazio a disposizione e la complessità delle questioni cui viene legato il nome di Sarpi negli anni dalle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1784-1791) alle ultime pagine postume per l'«Adra-stea» (1804), la presente ricerca si restringe a una ricognizione dei pronunciamenti espliciti negli scritti tra la fine del periodo righese (1769) e il primo lustro trascorso a Weimar (1776-1781), dunque dalle prime menzioni accettabili all'inizio della stesura delle *Idee*. Si rinviano, pertanto, ad altre occasioni non solo l'analisi del ruolo di Sarpi nella ricostruzione della storia occidentale dalla fine del mondo antico alla Riforma, nelle riflessioni suscitate dalla temperie rivoluzionaria, nella definizione del nesso tra nemesi e filosofia della storia, ma anche il resoconto degli estratti ancora inediti dalle lettere a Jacques Leschassier, che Herder intendeva utilizzare di ritorno dall'Italia e che aveva consultato nell'edizione parziale di Johann Friedrich Le Bret dei primi anni Settanta del Settecento. Al netto di questi sacrifici, le pagine seguenti evidenziano in via preliminare alcuni caratteri originari del costante riferirsi di Herder al servita veneziano, contribuendo in tal modo a preparare il terreno per le indagini a venire.

1. La formazione della nazione nel *Giornale di viaggio*: Machiavelli, Sarpi, Beccaria

Il passo più emblematico dell'interesse giovanile per la storia e la cultura italiane non contempla Sarpi tra i grandi spiriti che la penisola aveva offerto all'Europa moderna. Il lungo medioevo celebrato, ammirato, invidiato nel viaggio del 1769 non è, comunque, quello della cultura gerarchica e clericale del papato, ma delle letterature, scienze, tecniche, libertà dei comuni e delle corti fino alla rivoluzione scientifica di Galilei³. Ciò nondimeno, tra le carte del viaggio vi sono appunti e pensieri scaturiti dal resoconto del gesuita Joseph Gumilla sulle popolazioni native della regione dell'Orinoco⁴, nei quali, riagganciandosi ai punti di filosofia della cultura già toccati nelle entusiastiche considerazioni sugli italiani, Herder vede in Sarpi un autore-chiave per comprendere la genesi del carattere nazionale italiano. Il contesto è una

³ J.G. Herder, *Journal meiner Reise im Jahre 1769*, in Id., *Werke*, hrsg. von W. Proß, Bd. I, München-Wien, Hanser 1984, p. 450 (traduzione italiana a cura di M. Guzzi, *Giornale di viaggio 1769*, Milano, Spirali Edizioni 1984, p. 143).

⁴ J.G. Herder, *Sammlung von Gedanken und Beispielen fremder Schriftsteller über die Bildung der Völker (Paris 1769)*, in Id., *Journal meiner Reise. Pädagogische Schriften*, hrsg. von R. Wisbert, u. Mitwirkung von K. Prade, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag 1997, pp. 209-221.

riflessione sulla formazione delle civiltà, che Herder, già allora interessato al parallelismo di scienze storiche e scienze naturali e più particolarmente al dibattito sulla teoria della generazione, tende a caratterizzare come attiva assimilazione di elementi esterni secondo mezzi e finalità interne di un organismo in divenire⁵. Dei tre punti di condensazione del ragionamento, coincidenti con altrettanti aspetti coesistenti del processo formativo (auto-comprensione di sé, ruolo delle istituzioni, scambio culturale), interessano qui soprattutto gli ultimi due. Le istituzioni, di cui l'Italia era stato un laboratorio fin dal medioevo, sono definite in termini non istituzionalistici o razionalistici come luoghi e forme codificati e condivisi di esercizio delle prassi umane, con una significativa accentuazione della dimensione sociale, attiva, vitale del comportamento e della cultura di un popolo⁶.

Lo scambio culturale viene analizzato nel suo potenziale formativo lungo due direttrici del dibattito pedagogico dal Rinascimento all'Illuminismo, che nel giovane Herder si intrecciano al primato della conoscenza diretta, empirica su quella astratta, e al motivo patriottico della crescita morale, spirituale della nazione. La prima è la prescrizione del viaggio, che non viene confinata all'educazione del gentiluomo, come nell'elitario modello lockiano, ma prevista per tutti i ceti⁷: i benefici che ne trae, in particolare, il clero permettono di tematizzare illuministicamente l'intolleranza come lato oscuro della religione, che la formazione dell'uomo di Chiesa deve obliterare⁸. La seconda è la distinzione tra buona e cattiva imitazione, che viene fatta giocare nella discussione del nesso, risalente in epoca moderna almeno a Machiavelli, tra la rovina della civiltà romana e l'incontro e assimilazione di quella cristiana.

Herder prende le distanze dalla deduzione (oggi ritornata nei cortocircuiti xenofobi e autarchici delle democrazie liberali in crisi) che l'accoglienza e gli scambi con altre culture vadano evitati e sostiene che gli esiti distruttivi e catastrofici sono la conseguenza di un'imitazione estrinseca e vuota⁹. L'alternativa è in una politica della *Bildung* correlata alle specifiche esigenze dei ceti, alla storia individuale del popolo, a quella generale del farsi e disfarsi di tutte le civiltà umane. Herder puntualizza che la formazione avviene sempre nel proprio tempo, la condizione presente è sempre storica e occorre, dunque, avere coscienza della propria storia, darsi conto di come ciascun popolo, ciascuna civiltà sia divenuta ciò che è al presente. Nel caso dell'Italia, ciò significa meditare la lezione di autori come Niccolò Machiavelli, Cesare Beccaria, Sarpi: «Come la Nazione Francese è divenuta ciò che è.

⁵ Ivi, pp. 219-220.

⁶ Ivi, p. 219.

⁷ Ivi, pp. 219-220.

⁸ Ivi, p. 220: «I chierici devono viaggiare per apprendere la tolleranza».

⁹ Ivi, pp. 219.

Saintfoix, Henault, Montesquieu, Duclos, Voltaire, Mably ecc. – l’Inglese: Hume! – l’Italiana: Machiavelli, Beccari[a], Sarpi ecc.»¹⁰. L’arco temporale copre di fatto la prima età moderna: dalla crisi delle piccole patrie al tempo della formazione degli stati nazionali (Machiavelli), passando per la divisione religiosa dell’Europa cristiana (Sarpi) sino al cosmopolitismo delle idee di umanità e giustizia sorte in seno al dispotismo illuminato del presente (Beccaria). L’accostamento a Machiavelli (pensatore, tra l’altro, ben noto al frate servita, che ne commentava le opere assieme ai propri sodali) pone in risalto la spregiudicatezza dell’analisi storica del potere e la linea di scontro frontale con il papato, mentre quello a Beccaria porta a giorno la percezione di Sarpi come autore laico, appartenente al fronte del moderno pensiero illuministico, secondo una lettura settecentesca che ha in Le Bret uno dei suoi mediatori in terra tedesca. Lo stesso Machiavelli, su cui Herder tornerà sempre più acutamente nel corso degli anni, è percepito in quell’epoca come autore “contemporaneo”, sia nella veste di classico (si pensi al saggio sulla grandezza e decadenza dei Romani di Montesquieu o al capitolo sulla religione civile del *Contratto sociale* di Jean-Jacques Rousseau), sia come idolo polemico (come accade nell’*Anti-Machiavelli* di Federico II)¹¹. Non sfugga, infine, il valore della storiografia sarpiana ribadito attraverso il parallelo che il lettore spontaneamente istituisce con gli storici chiamati in causa per il caso francese e inglese.

2. Del genio di Paolo Sarpi nel saggio *Sul conoscere e sul sentire dell’anima umana*

Un altro aspetto della considerazione di Sarpi da parte di Herder emerge negli anni Settanta. Delle tre stesure di *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1774, 1775, 1778), la prima, particolarmente stringata, non contiene riferimenti al frate servita, mentre le altre due, che sono più estese, lo celebrano tra i grandi esempi di genialità della cultura umana. Il contesto più prossimo è in questo caso la riflessione storica, culturale, psicologica sulla categoria del genio quale quintessenza dell’umanità. Genio e carattere sono «forze» o «capacità» che esistono soltanto in connessione l’una con l’altra nelle diverse forme di organizzazione, gestione e conduzione della vita in cui tale binomio si particolarizza. Nel capitolo conclusivo della seconda versione, dopo aver spiegato che il genio dovrebbe sempre divenire

¹⁰ Ivi, p. 220.

¹¹ Sulla coeva fortuna di Machiavelli, rimane imprescindibile il classico studio d’insieme di G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell’età moderna*, Bari, Laterza 1995.

carattere, ovvero agire, Herder lo definisce la «vetta e il punto focale»¹², ossia la manifestazione più intensa ed elevata dell'unità di conoscere e sentire. Tale armonia distingue le nature felicemente disposte e coltivate alla genialità (per ciò stesso votate a realizzare la natura e figura umane nella maniera più felice e compiuta) dalla «malformazione» imputata alla civilizzazione e ben esemplificata dalla figura dell'«uomo scolastico»¹³. La modalità educativa della *politesse*, basata sull'apprendimento mnemonico, il sapere meramente verbale, il primato dell'astrazione, rompe questo equilibrio attraverso lo sviluppo precoce, unilaterale, «escludente» di alcune capacità e modi di essere a scapito di altri. Dichiaratamente innaturale, produce frutti segnati da un'evoluzione disarmonica: giovani nati vecchi e, perciò stesso, sterili¹⁴.

Coerentemente con questo assunto, il modello alternativo viene esposto, scandendo la formazione dell'anima in tre fasi naturali della vita, ampiamente corrispondenti a quelle della pianta¹⁵. Mentre l'infanzia è descritta, con parole prese a prestito da Winckelmann, come un'«emozione confusa»¹⁶, l'entrata nella giovinezza, simile alla gemmazione, è il passaggio delle forze naturali a livelli di maggiore chiarezza e, per questo tramite, al pensiero autonomo¹⁷; nell'«età maschia»¹⁸, infine, come l'albero fruttifica, così l'uomo compie le sue gesta più importanti¹⁹. Occorre, tuttavia, riconoscere l'individualità di tempi e circostanze di quella svolta decisiva nella formazione di qualunque uomo che è il progettare se stesso, ovvero la scelta del proprio destino. Mentre le vocazioni più precoci abbisognano di una minima occasione, altre, più tarde, richiedono scenari più ampi e mossi, fasi di crisi acute e di grandi incertezze, cui, però, gli uomini di genio sapranno dare sbocchi nuovi ed epocali per sé e per gli altri.

Quanto più un uomo ha bisogno solo di sé stesso e di un piccolo strumento per ciò che farà o sarà in futuro, tanto prima può venire il lampo che lo desta, o l'angolo del prisma che scinde in colori il raggio del sole. Pascal ebbe bisogno soltanto di Euclide per svilupparsi: Vaucanson soltanto di un orologio di legno: il pittore e l'artista dei suoni, soltanto della musica, soltanto di un dipinto. Un Montesquieu, un Sarpi, Lutero, Cesare hanno bisogno di un Rubicone, di un mondo fatto di altre circostanze e di altri tempi²⁰.

¹² J.G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden den zwei Hauptkräfte der menschlichen Seele* (1775), in Id., *Werke*, hrsg. von W. Proß, Bd. II, München-Wien, Hanser 1987, p. 654.

¹³ Ivi, p. 655.

¹⁴ Ivi, pp. 654-655.

¹⁵ Ivi, pp. 654-663.

¹⁶ Ivi, p. 654.

¹⁷ Ivi, p. 656.

¹⁸ Ivi, p. 658.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Ivi, p. 656. La rielaborazione del passo nella versione del 1778 inserisce un ulteriore elemento di drammatizzazione: «Per altri è necessario [...] pericolo, [...] esperienza, [...] un Rubicone» (J.G. Herder, *Sul conoscere e sul sentire dell'anima umana. Osservazioni e sogni*

Sarpi appartiene alle personalità geniali che trovano se stesse piuttosto tardi, dopo un lungo processo di preparazione: il pensiero e l'azione presentano in loro l'interazione più gravida e intensa. Oltre a Montesquieu, che aveva maturato dopo decenni di studi la possibilità di una scienza della società umana, e Lutero, che al termine di una lotta interiore riforma la Chiesa sancendo il principio di libertà nella religione, compare Cesare, non certo per un frusto espediente retorico, ma perché doppiamente geniale. Perfetta unione di uomo di lettere e di azione, il condottiero romano simboleggia la capacità di cogliere il momento supremo dell'azione ineluttabile. Ne consegue in una completa aderenza alla verità storica che il Rubicone non significa l'ostacolo da superare, ma il passo irreversibile, la scelta di campo o, se si vuole, la rottura rivoluzionaria. Il guado dinanzi al quale scegliere se stare una volta per tutte di qua o di là, sta in qualche modo per la capacità di tradurre in azione decisiva i propri pensieri e la propria visione delle cose.

In un originale sviluppo del motivo del saggio epicureo dall'*incipit* del secondo libro del *De rerum natura*, già utilizzato nei *Literaturfragmente* e poi, negli anni Settanta, in rapporto a Shakespeare²¹, Herder approfondisce la condizione del genio maturato tardi, rilevandone l'estrema elevatezza, il distacco dalla temperie delle cose terrene, la libertà dello sguardo dalle passioni più basse, come l'odio, l'invidia, la vanagloria²². Annovera nel corso dell'opera in questa categoria di uomini, oltre al grande capo militare e uomo di stato spartano Agesilao, alcuni dei massimi poeti, scienziati, uomini di fede, filosofi antichi e moderni: Shakespeare, Omero, Virgilio, Orazio, Keplero, Newton, Montaigne, Melantone e altri. Sarpi viene nominato assieme a Newton e Keplero, certo per influenza del suo biografo Francesco Griseolini, ma anche perché dediti entrambi alle cose naturali come a quelle divine: fisico, teologo, storico l'uno, astronomo e astrologo l'altro. Anche quando nella versione definitiva il suo nome verrà genialmente associato a quello di

(1778), in Id., *Saggi del primo periodo (1765-1787)*, a cura di E. Agazzi e G. Gabbiadini, Milano, Bompiani 2023, p. 541).

²¹ Su Herder e Lucrezio, mi permetto di rinviare a M. Marino, *Dichtung, Philosophie und Religion: Herders erstes Exzerpt aus Lukrez' De rerum natura und dessen Wirkung auf Herders Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in S. Fornaro, D. Summa (a cura di), *Eidolon. Saggi sulla tradizione classica*, Bari, Edizioni di Pagina 2013, pp. 35-61.

²² J.G. Herder, *Vom Erkennen 1775*, cit., pp. 659-660: «Il genio [...] dentro di sé si è arrampicato per una scala celeste di sensazioni e di oscuro conoscimento, in alto sente se stesso nella magnificenza e nell'intuizione [...]. Agesilao, Montaigne e Melantone erano angeli fanciulli nella cerchia dei fanciulli. Quanto più è incontestabilmente vero che un uomo è lassù sulla vetta della verità, tanto più divinamente vede lottare in profondità sotto ai suoi piedi nubi e tempeste». Su Sarpi lettore di Lucrezio e sul suo rapporto con l'epicureismo, cfr. V. Frajese, *Sarpi scettico*, Bologna, Il Mulino 1994, pp. 74-87, 93-97, 154-176.

Montaigne²³, lo scopo degli accostamenti rimane invariato: evidenziare (con Sarpi, lo aveva già fatto il suo primo biografo)²⁴ le principali virtù di questo tipo di personalità, dalla pace interiore al timore reverenziale verso Dio, dalla modestia al distacco dalla fama e dagli onori.

Che caro cantore degli uomini fu Omero, come vedeva tutto, tutto sentiva e godeva! Virgilio e Orazio: che uomini nobili, privi di invidia! Il tranquillo Newton, che non scrisse mai una sillaba per polemizzare sulla propria fama, che non nominò mai il nome di Dio senza sentimenti da fanciullo, alla fine della vita nulla deplorò così tanto quanto l'insensato correre appresso al fantasma della scienza e dell'onore! Così Keplero! Così Sarpi!²⁵.

Newton [...], giovinetto, disponeva già, senza saperlo, di tutte le teorie che lo avrebbero reso immortale [...] e per tutta la vita rimase quell'uomo modesto, calmo, pudico, il vero adoratore di Dio [...]. Che amabile cantore dell'umanità dev'essere stato Omero, se ci si lascia trascinare dalla corrente sempre dolcemente uguale dei suoi canti! Come sono stati tranquilli e privi di invidia *Virgilio e Orazio, Petrarca e La Fontaine, Copernico e Keplero, Montaigne e Sarpi*²⁶.

Su un piano teorico più generale, le riflessioni di queste pagine sul conoscere e il sentire tentano, soprattutto nella loro stesura intermedia, di portare avanti nella polemica anti-scolastica e anti-razionalistica il progetto di filosofia della storia dell'umanità basato sullo studio dell'anima umana che, vagheggiato a partire da Lucrezio come poema filosofico sull'anima nei *Literaturfragmente*, già nel *Diario di viaggio* aveva assunto i contorni dell'opera di tutta una vita²⁷. Herder ripercorre il dipanarsi del gomitolo dell'anima

²³ Sullo scetticismo moderno di Montaigne e Charron al fondo dell'opera di Sarpi, ivi, pp. 63-176 e, conclusivamente, p. 445: «[è] evidente come [...] il "calvinismo" delle lettere e dei contatti con il mondo riformato, il "cattolicesimo" della sua attività di giurista e politico veneziano [...], trovino spiegazione e adeguata composizione proprio sulla base [...] dello "scetticismo" degli scritti privati». Frajese ricorda, tra l'altro, come la familiarità di Sarpi con Montaigne fosse già deducibile da un episodio narrato dal suo primo biografo, il confratello e strettissimo collaboratore Fulgenzio Micanzio (ivi, p. 65).

²⁴ Si veda ciò che tramanda del carattere di Sarpi la biografia di Micanzio, qui citata dalla ristampa nel primo volume dell'edizione Meietti delle *Opere* sarpiane: «Havea Frà Paolo à quella eruditione congiunta una integrità di costumi religiosi, che benche giovanetto veniva honorato da tutti, come un'Idea di modestia, di pietà, e di tutte le virtù Christiane, e morali [...]. Mai Frà Paolo è stato sentito giurare la fè, mai una parola disdicevole, mai veduto in colera» ([F. Micanzio], *Vita del Padre Paolo*, in *Opere del Padre Paolo*, I vol., Venezia, Meietti 1677, p. 35).

²⁵ J.G. Herder, *Vom Erkennen* 1775, cit., p. 660.

²⁶ Id., *Sul conoscere e sul sentire*, cit., p. 545.

²⁷ Id., *Journal meiner Reise*, cit., pp. 377-378 (traduzione italiana, *Diario di viaggio*, cit., p. 51). Anche l'enfasi con cui il progetto era stato prefigurato nel *Diario* è, a tratti, la stessa

come un progressivo differenziarsi e dividersi sul piano sociale e individuale di funzioni esterne e interne, ceti e istituzioni, sino ai mali dello specialismo, dello scolasticismo, della mancata correlazione di teoria e prassi, di regola e comportamento. Nel descrivere tali polarità del conoscere e del sentire, dunque della cultura, si sofferma su alcuni momenti particolarmente significativi come l'oblio dell'antropologia a opera del naturalismo prima della rivoluzione socratica o la continuità tra dispute nominali e persecuzioni sanguinarie nello scolasticismo medievale tanto osteggiato anche da Sarpi. Una rinascita è possibile nella rivolta di molte individualità geniali²⁸.

Il vigore di questi pensieri si riverbera nell'inno finale alla compenetrazione di conoscere e sentire, teoria e prassi, verità e atto incarnati da quei personaggi, al contempo, uomini di stato e filosofi, che sono stati capaci di fecondare reciprocamente il lato intellettuale e quello pratico dell'agire umano. Tra Bacone, della cui azione politica viene sottolineata non la dimensione utopica, ma esattamente la concretezza, e Grozio, di cui viene esaltato il nesso tra l'influente lettura storico-critica delle Scritture e la dedizione alla causa irenistica, trova posto il Sarpi consultore della repubblica veneziana e, come soggiunge enigmaticamente Herder, scopritore della ripartizione di «sette grandi nomi»:

I più grandi promotori della scienza furono uomini di azione, spesso di un'azione altrui; dalla loro vita piena di salute e intuizione portarono fulgore nell'intero mondo speculativo. Al contrario, i grandi conoscitori fecero strada alle sensazioni [...]. Così Bacone viaggiò sulla nave della repubblica e non della sua Atlantide: il consultore Sarpi trovò in che cosa si dividevano sette grandi nomi e il legato di Stato Grozio aprì nell'esegesi biblica una via che tutto un secolo ha seguito. Non nuotavano assieme su una tavola sottile, ma stavano a riva e potevano dirigere la nave²⁹.

Nella versione a stampa, il richiamo ai tre autori viene spostato dal finale a metà dell'opera, al centro della sezione di mezzo della seconda parte, dove, senza entrare in dettagli sui loro meriti, viene ribadito il valore dell'armonia tra conoscere e sentire, la centralità dell'agire, la critica ai disvalori della *politesse* e dello scolasticismo (pedanteria, astrattezza, unilateralità, autoritarismo):

Gli uomini più sani di tutti i tempi non coltivarono nulla in modo esclusivo: la conoscenza e la sensibilità confluirono *insieme* nella loro persona, trasformandosi in vita umana, azione e felicità. Anche la più astratta di tutte le scienze è dotata di una

che ne accompagna la ripresa in *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (cfr. J.G. Herder, *Vom Erkennen 1775*, cit., pp. 661-662).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ivi, p. 662-663.

sua esperienza e il più delle volte anche l'osservazione più fortunata era nata in essa solo nell'operosità, nei fatti e nell'azione. Così è stato il caso di Bacone, di Sarpi, di Grozio e di ciascuno dei soggetti migliori di questo tipo. Ciascuno di essi si accostò alla scienza come amico, come beniamino e non come servo o schiavo³⁰.

Tornando ora alla penultima versione, è indubbio che l'ufficio di consultore venga evocato per il patriottismo e l'efficacia con cui una grande sapienza storica, teologica e giuridica è servita ai supremi interessi della repubblica contro le pretese illegittime e i tentativi di prevaricazione della Chiesa, dunque come esempio dell'incontro di sapienza e azione. Sui sette nomi, Wolfgang Proß, cui va il merito di aver sollecitato a ricerche su Sarpi e Herder, ha ipotizzato che dietro ci sia un brano della biografia di Micanzio sulla vastissima «erudizione del celebre teologo negli ambiti di tutte e sette le facoltà universitarie»; egli stesso ammette, però, che in tal caso «la formulazione di Herder è equivoca», perché «Sarpi non ha “inventato” [*erfunden*] propriamente nulla»³¹. L'invito di Proß a vedere in questa parte della *Vita del Padre Paolo* una fonte di ispirazione è certamente fecondo: basti pensare all'elogio che vi fa Micanzio della modestia e della compenetrazione di virtù morali e intellettuali di Sarpi. Se si contano però le lingue e le cognizioni di storia naturale di cui pure si fa parola, il computo delle discipline in cui si sarebbe distinto eccede il numero di sette³².

Sette sono anche i sacramenti secondo la dottrina cattolica. Sarpi ne ricostruisce la canonizzazione avvenuta in un clima di ferma opposizione alle contestazioni e ai dubbi sollevati in materia dai protestanti. Nell'ottavo capitolo del secondo libro dell'*Istoria del concilio tridentino* riferisce che «tutti i teologi convennero in asserire il settenario numero e dannare per eresia la contraria sentenza, atteso il consenso universale delle scole, incominciando dal Maestro delle sentenze che prima ne parlò determinatamente»³³, Pietro Lombardo, sino al concilio di Firenze del 1439. Da un lato, Sarpi si appoggia ai pareri di San Cipriano, San Bernardo e, soprattutto, Sant'Agostino per

³⁰ J.G. Herder, *Sul conoscere e sul sentire*, cit., pp. 508-509.

³¹ W. Proß, *Anhang*, in J.G. Herder, *Werke*, Bd. II, cit., p. 1021.

³² F. Micanzio, *Vita*, cit., pp. 35-36: «Rendevasi gran maraviglia, come in un giovinetto non eccedente ancora l'età di 22 anni, fossero unite, & in grado così profondo tante scienze, oltre le ordinarie de' Religiosi claustrali, che sono, dopo le lettere d'umanità, la Logica, la Filosofia, e Theologia. Mà egli v'havea aggiunte la cognitione delle leggi, perfettamente delle canoniche, e non mediocrement delle civili, le matematiche tutte, la medicina, la cognitione de' semplici, dell'erbe, ò piante, de' minerali, e trasmutationi loro, mediocre intelligenza di varie lingue, oltre la Latina, la Greca, l'Ebreja, e la Caldea. La quale eruditione [...] alla Santità de' costumi riceveva un tal splendore [...]. E questo gruppo di scienze, e probità rendeva questo religioso [...] così venerando, e quasi maestoso».

³³ P. Sarpi, *Istoria del Concilio Tridentino*, in C. Vivanti (a cura di), *Paolo Sarpi*, cit., p. 401.

dimostrare che le pezze d'appoggio fatte valere dai padri conciliari erano estranee alle Sacre Scritture, in contrasto con i pronunciamenti di numerosi padri della Chiesa, sostanzialmente espressione della tradizione tardo-medioevale della Chiesa cattolica. Dall'altro, enuncia ironicamente gli argomenti a giustificazione del «settenario numero», additandone la matrice scolastica e, di conseguenza, la vaghezza di nessi, la pedanteria, l'inconsistenza:

Si diceva essere necessario stabilire per articolo che i sacramenti proprii non sono né più né meno, per reprimere l'audacia, così de' luterani, che gli fanno ora 2, ora 3, ora 4, come anco di quelli che eccedono i 7, e se ne' padri si trova alcune volte numero maggiore et alcune volte minore, questo esser nato perché allora, inanzi la determinazione della Chiesa, era lecito ricevere la voce ora in più ampio, ora in più stretto significato. E qui per stabilire il proprio e, come i scolastici dicono, la sufficienza di questo settenario, cioè che né più, né meno sono, fu usata lunghezza noiosa nel racconto delle ragioni dedotte da 7 cose naturali, per quali s'acquista e conserva la vita, dalle 7 virtù, da' vizii capitali, da' sette difetti venuti per il peccato originale, da' sei giorni della creazione del mondo e settimo della requie, dalle sette piaghe d'Egitto, et anco da' sette pianeti, dalla celebrità del numero settenario e da altre congruità usate da' principali scolastici per prova della conclusione; e molte ragioni, perché la consecrazione delle chiese, de' vasi de' vescovi, abbatì et abbadesse e monache non siano sacramenti, né l'acqua benedetta, né il lavar de' piedi di San Bernardo, né il martirio, né la creazione de' cardinali o la coronazione del papa³⁴.

Questo brano, aspramente contestato dal gesuita Francesco Maria Sforza Pallavicino nella principale opera apologetica di confutazione di Sarpi (*Istoria del Concilio di Trento* del 1656-1657), viene difeso nelle traduzioni settecentesche francesi e tedesche. La posizione dell'esule cattolico in Inghilterra Pierre François Le Courayer, che l'aveva ritenuto attendibile in ragione delle assurdità di cui si era dimostrata capace la scolastica³⁵, fu ribadita e amplificata dal teologo tedesco Friedrich Eberhard Rambach, per il quale la ridicolaggine degli argomenti scolastici giustificava ampiamente lo sbefeggiamento sarpiano³⁶. Su questo sfondo, tenendo conto del contesto in cui Herder inserisce il passo, in particolare dell'accostamento a Grozio esegeta

³⁴ Ivi, p. 402.

³⁵ P. Sarpi, *Histoire du Concile de Trente*, Amsterdam, Wetstein & Smith 1751 [la prima edizione è quella londinese del 1736], I vol., p. 419, n. 53: «si farà fatica a credere ciò che qui Fra Paolo dice di tutte le puerilità che si spacciarono per stabilire il numero dei Sacramenti. Ma se si è gettata anche poco un'occhiata a un certo numero di Scolastici, si vedrà che non ha affatto esagerato».

³⁶ P. Sarpi, *Historie des Tridentinischen Concilii mit des D. Courayer Anmerkungen*, Bd. II, Halle, Gebauer und Stettinsche Buchhandlung 1762, p. 544: «Le loro ragioni erano tali che tra i loro avversari si disse: *difficile est satyrum non scribere*». L'edizione di Rambach riprende il commento di Courayer.

della Bibbia, è ammissibile che, con l'elogio della scoperta di come si ripartirono i sette grandi nomi, Herder si sia riferito alla rivelazione di come si fosse giunti in concilio a fissare in sette il numero dei sacramenti contro ogni evidenza delle Sacre Scritture, in spirito di contrapposizione alle altre chiese cristiane, con pervicace attaccamento alla superata e sterile cultura scolastica.

3. L'esemplarità di Sarpi negli scritti dei primi anni Ottanta

Poco tempo dopo la pubblicazione di *Sul conoscere e sul sentire dell'anima umana*, Herder vinse un concorso dell'Accademia Bavarese delle Scienze sull'influenza delle scienze inferiori su quelle superiori con un testo, redatto nel 1779 e dato alle stampe due anni dopo, nel cui finale veniva nuovamente elogiato Sarpi. Dopo aver sgomberato il campo da quell'abuso nefasto per la pratica dei saperi e la formazione dei giovani che era la confusione delle scienze del bello con tutto ciò che si potrebbe definire qui sommariamente "belletteristico", enunciava i principi alla base del reciproco, virtuoso sviluppo delle scienze cosiddette inferiori o belle e di quelle superiori.

L'ordine naturale delle conoscenze comporta che le scienze inferiori precedano e preparino il terreno a quelle superiori, ordinando il mondo delle rappresentazioni sensibili. Sull'idea, già attestata a metà degli anni Sessanta nel confronto con Alexander Gottlieb Baumgarten, di una logica naturale a base di quella artificiale, si installa la polemica anti-scolastica e anti-razionalistica, secondo cui un'educazione che comincia dai concetti e dalle leggi astratte, invece che dagli esempi e dalla realtà concretamente percepibile, è destinata, come denunciato ancora nel saggio sul conoscere e il sentire, a partorire ingegni sterili.

Il secondo principio, ugualmente anticipato nella sua idea chiave dal saggio sul conoscere e il sentire, recita che la pratica e l'apprendimento delle belle scienze non devono essere escludenti, perché nessuna attività umana è del tutto estranea a un'altra, ma tutte trovano nelle belle scienze il loro più immediato terreno comune. E questo perché – come chiarisce il terzo principio – le belle scienze sono propriamente gli studi che destano e organizzano il sentimento di umanità³⁷.

Al pari, pertanto, del conoscere e del sentire, belle scienze e, per esempio, filosofia ineriscono l'una all'altra, poiché le prime suscitano il sentimento dell'umanità che la seconda eleverà a dottrina (*doctrina humanitatis*).

³⁷ J.G. Herder, *Dell'influenza delle belle scienze su quelle superiori*, in Id., *Saggi del primo periodo*, cit., p. 1315.

In questo complessivo movimento dei saperi, gli autori antichi risultano fondamentali in quanto «veri modelli del bello»³⁸: la loro «lettura [...], se rettamente adoperata in modo ben ordinato, costituisce la *vera scienza del bello, propedeutica a una conoscenza superiore*»³⁹. La stessa rinascita e riforma delle scienze superiori nella prima età moderna sarebbe avvenuta attraverso un ritorno meditato agli antichi⁴⁰. Ciò nondimeno, quando nel finale vengono proposti *exempla* della felice compenetrazione di scienze inferiori e superiori⁴¹, la scelta ricade su una serie di moderni, raggruppati per nazioni, tra cui Sarpi, nuovamente accostato a Machiavelli.

Anche presso i Moderni ogni scienza superiore ha avuto bei geni che l'hanno trattata nel vero spirito dell'umanità, come pure non sono mancati poeti che erano più che poeti e che hanno saputo imprimere nelle loro opere questo quid in più. Di questi ultimi posso solo menzionare [...] un Dante, Petrarca, Tasso [...], un Milton, Swift, Pope [...], un Haller, Withof, Lichtwehr, Lessing e Kästner. Mentre di quelli posso solo ricordare Thou e Montaigne, Sidney e Shaftesbury, Machiavelli e Sarpi, Erasmo e Grozio, per rinnovare la memoria di molti altri nell'ambito di altrettante scienze superiori⁴².

Né questo né altri luoghi del testo precisano il richiamo a Sarpi. In precedenza, però, a proposito degli insegnamenti tratti dagli antichi (lezioni di umanità e prudenza, conoscenza degli uomini e dei tempi del passato, possibilità di lettura storico-filologica dei testi sacri, superamento del nesso scolastico tra logica e retorica), Machiavelli era stato citato, assieme a Grozio, tra i rinnovatori delle scienze, il primo del pensiero politico, il secondo di quello giuridico, entrambi a partire dalla storiografia antica: «Senofonte e Polibio, Livio e Tacito sono stati certamente grandi conoscitori degli uomini e dello Stato; da loro hanno attinto la propria saggezza Machiavelli e Grozio»⁴³. Questo rimando interno, unitamente all'idea che la storia sia nuda esposizione dei fatti nella loro verità, suggerisce che Herder pensi all'«umanizzazione» della teologia controriformistica nell'*Istoria del Concilio Tridentino*. L'impresa storiografica sarpiana riconduce, infatti, le dispute e deliberazioni teologiche del Concilio di Trento alle dinamiche e azioni storiche, politiche, reali, per l'appunto «umane», che le avevano determinate. Lo scoprimento della verità storica del Concilio, sollevando il velo calato a un

³⁸ Ivi, p. 1281.

³⁹ Ivi, p. 1299.

⁴⁰ Ivi, pp. 1299-1303.

⁴¹ Cfr. le felici osservazioni di Guglielmo Gabbiadini in J.G. Herder, *Scritti del primo periodo*, cit., p. 1613 (ma proficua è la lettura di tutto il commento e dell'introduzione).

⁴² Ivi, p. 1319.

⁴³ Ivi, p. 1299.

tempo sulle verità teologiche della fede e sulla struttura del «totato»⁴⁴ papale, coincideva così con un duplice atto di libertà.

Strettamente legati a questi sono gli apprezzamenti nel quarantottesimo dei *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* (1780-1781), i primi in un testo teologico e anche gli ultimi prima delle *Idee*. Herder discute metodo e contenuti dell'insegnamento della storia ecclesiastica all'interno dello studio della teologia. Lo stato delle fonti – ardue e disparate – rende inevitabile il ricorso ai compendi⁴⁵, così come la natura di comunità vivente dell'istituzione ecclesiastica reclama esempi di personalità ed esistenze concrete⁴⁶. I primi siano dunque utilizzati per fissare il quadro generale entro cui concentrarsi sui secondi attingendo ai documenti autobiografici⁴⁷, quando questi mancano a quelli biografici⁴⁸, con un occhio di riguardo per gli epistolari⁴⁹.

Il suggerimento di partire dalla vita dei Padri della Chiesa per poi passare ai grandi uomini di fede e scienza della prima età moderna, saltando a piè pari la lunga età su cui la Chiesa cattolica aveva costruito e consolidato il proprio potere⁵⁰, è già di per sé indicativo della sintonia con Sarpi sulle vere radici della religione cristiana, sulla Chiesa medievale e sulla parte avuta dai saperi moderni nel suo rinnovamento. La descrizione della sua vita da parte di Grisellini rientra esplicitamente tra i documenti che, per l'eccezionalità dei personaggi ritratti e il valore del biografo stesso, devono essere conosciuti: «Chi non imparerà a conoscere un *Savonarola*, *Bembo*, *Galilei*, *Sarpi*, un *Bacone*, *Locke*, *Cartesio*, *Copernico* ecc. ecc.? E chi non vorrà imparare a conoscerli se tra i loro biografi ci sono un *Pico*, *Casa*, *Viviani*, *Grisellini*, un *Mallet*, *Clerck*, *Borelli*, *Gassendi*! Peccato che in questo noi tedeschi ancora una volta siamo così indietro»⁵¹.

⁴⁴ Sarpi formulò questa geniale intuizione in una lettera del 15 settembre 1609 al canonico gallicano Jacques Gillot. Cfr. P. Sarpi, *Lettere ai Gallicani*, a cura di B. Ulianich, Wiesbaden, Steiner 1961, p. 134 («Nessuno che conosca l'antichità e la storia potrebbe negare il primato, anzi il principato della Sede Apostolica. Ma questo, cui ora aspirano, non è un *primato*, ma un *totato*, se è lecito inventare un vocabolo per indicare il fatto che, abolito ogni ordinamento, si attribuisce completamente tutto a uno solo»), e il commento di C. Vivanti, *Quattro lezioni su Sarpi*, Napolio, Bibliopolis 2005, p. 89.

⁴⁵ J.G. Herder, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, in Id., *Theologische Schriften*, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag 1994, p. 565.

⁴⁶ Cfr. ivi, p. 564: «Bacone paragona non so quale storia all'immagine di Polifemo cui manca il suo occhio; alla storia ecclesiastica manca certamente quest'occhio se, considerata come *vivente commento alla parola e al governo di Dio*, non insegna a conoscere *uomini viventi*»; ivi, p. 569: «gli uomini degni di nota (l'occhio della Storia!)».

⁴⁷ Ivi, p. 566.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Ivi, p. 571.

⁵⁰ Ivi, p. 569.

⁵¹ Ivi, p. 570.

A questo riferimento, segue un altro che, riprendendo pensieri già fatti valere negli anni Sessanta e Settanta, in particolare in *Sul conoscere e sul sentire dell'anima umana*, incrocia considerazioni più generali di natura filosofica e pedagogica sul contributo che l'incontro, diretto o indiretto, con grandi personalità reca alla formazione del giovane e alla conoscenza dell'anima umana. Dopo aver ribadito che l'uomo di genio e di carattere, il modello di umanità, è un connubio effettivo di teoria e prassi e che la sua formazione non avviene per servile e pedante imitazione, né per dimostrazione astratta di teoremi, ma per esempi vivi di umanità⁵², Herder osserva che i grandi uomini rendono manifesta l'universale connessione del sapere, perché tutte le scienze discendono in ultima analisi dalla stessa radice, ovverosia dall'unità dell'anima: «L'esempio della maggior parte e, vorrei dire, di tutti i grandi uomini mostra che nessuna scienza che forma lo spirito è propriamente *separata* dalle altre, bensì che tutte si aiutano l'un l'altra, tutte rinviano alle altre e come tanti fiori crescono da una radice»⁵³.

A riprova di ciò, si riporta il caso di Sarpi, uomo di Stato della repubblica di Venezia, come tale incaricato di redigere scritti storici, giuridici, teologici, ma al contempo molto versato nelle più diverse scienze della natura: «Il teologo di Stato Sarpi non poté mai applicarsi dettagliatamente a fisica, matematica, astronomia, anatomia; ma estrinsecò le massime scoperte di queste scienze prima che venissero fatte e come germi le continuò a portare nella propria anima»⁵⁴. Il brano, unitamente al rimando a piè di pagina, si legge solo nell'edizione critica dei *Briefe* a cura di Bernhard Suphan, essendo stato espunto all'ultimo momento dall'edizione a stampa, ma niente autorizza a ritenere che Herder si fosse ravveduto sul conto di Sarpi (o Grisellini): l'elogio alle pagine precedenti rimane, né il loro nome viene qui sostituito da altri. Le ragioni dell'intervento dovettero essere, pertanto, d'altra natura, formale o retorica. Herder temette probabilmente che la digressione distogliesse dall'andamento principale dell'esposizione, ovvero che l'efficacia del passo fosse inficiata dal suo insistere non tanto sull'unità del sapere quanto

⁵² Ivi, p. 571.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ J.G. Herder, *Sämmtliche Werke*, Bd. XI, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1879, p. 92, n. 1. Herder legge Grisellini nella traduzione di Le Bret: *Francisci Grisellini Denkwürdigkeiten des berühmten Fra-Paolo Sarpi, ehemaligen Serviten in Venedig oder merkwürdige Anecdoten zu dem Leben und Schriften dieses berühmten Mannes*, Ulm, Bartholomäus 1761. L'originale è F. Grisellini, *Memorie anedote spettanti alla vita ed agli studi del sommo filosofo e giureconsulto f. Paolo servita*, Losanna [Venezia], Bosquet e Comp. [Bassaglia] 1760 (una seconda edizione, accresciuta, apparve a metà degli anni Ottanta con un titolo militante: *Del genio di Paolo Sarpi in ogni facoltà scientifica e nelle dottrine ortodosse tendenti alla difesa dell'originario diritto de' sovrani ne' loro rispettivi dominj ad intento che colle leggi dell'ordine vi rifiorisca la pubblica prosperità*, 2 voll., Venezia, Battaglia 1785).

sull'impossibilità per Sarpi, a causa dei suoi doveri di funzionario dello Stato, di dedicarsi con uguale impegno a tutti i propri interessi.

4. Per un primo bilancio

Giunti al termine di questo iniziale percorso di lettura, si intuisce come nel periodo considerato Herder apprezzi di Sarpi gli esiti conoscitivi della sua storiografia (così rilevanti per l'autobiografia di una nazione come per la storia del faticoso e drammatico cammino di libertà e umanità nell'Europa moderna), le ragioni della sua battaglia contro il Papato (il senso del vero e del giusto, la lotta allo scolasticismo, la difesa della libertà, il patriottismo repubblicano), le virtù morali, spirituali, intellettuali individuali (la modestia, il distacco dalle vanità terrene, la *pietas*, l'universalità dell'ingegno). Il fondamento e il senso più profondi della sua ammirazione per il frate servita risiedono, tuttavia, non in questi aspetti singolarmente presi, ma nella loro sintesi vivente: Sarpi è un esempio di geniale umanità, nel senso dell'armoniosa, liberante, anti-scolastica unità di conoscere e sentire, teoria e prassi, scienza e morale, sapienza e azione.

Bibliografia

- V. Frajese, *Sarpi scettico*, Bologna, Il Mulino 1994.
- F. Grisellini, *Memorie anedote spettanti alla vita ed agli studi del sommo filosofo e giuriconsulto f. Paolo servita*, Losanna [Venezia], Bosquet e Comp. [Bassaglia] 1760.
- , *Del genio di Paolo Sarpi in ogni facoltà scientifica e nelle dottrine ortodosse tendenti alla difesa dell'originario diritto de' sovrani ne' loro rispettivi dominj ad intento che colle leggi dell'ordine vi rifiorisca la pubblica prosperità*, 2 voll., Venezia, Battaglia 1785.
- J.G. Herder, *Sämmtliche Werke*, Bd. XI, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1879.
- , *Giornale di viaggio 1769*, traduzione italiana a cura di M. Guzzi, Presentazione di C. Sini, Milano, Spirali Edizioni 1984.
- , *Journal meiner Reise im Jahre 1769*, in Id., *Werke*, hrsg. von W. Proß, Bd. I, München-Wien, Hanser 1984, pp. 355-473.
- , *Vom Erkennen und Empfinden den zwo Hauptkräfte der menschlichen Seele* (1775), in Id., *Werke*, hrsg. von W. Proß, Bd. II, München-Wien, Hanser 1987, pp. 580-663.
- , *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, in Id., *Theologische Schriften*, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag 1994, pp. 139-607.
- , *Sammlung von Gedanken und Beispielen fremder Schriftsteller über die Bildung der Völker* (Paris 1769), in Id., *Journal meiner Reise. Pädagogische Schriften*,

- hrsg. von R. Wisbert unter Mitwirkung von K. Pradel, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag 1997, pp. 209-221.
- , *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. III/2, München-Wien, Hanser 2002.
- , *Sul conoscere e sul sentire dell'anima umana. Osservazioni e sogni (1778)*, in Id., *Saggi del primo periodo (1765-1787)*, a cura di E. Agazzi e G. Gabbiadini, Milano, Bompiani 2023, pp. 369-559.
- , *Dell'influenza delle belle scienze su quelle superiori*, in Id., *Saggi del primo periodo (1765-1787)*, a cura di E. Agazzi e G. Gabbiadini, Milano, Bompiani 2023, pp. 1268-1319.
- J.F. Le Bret (Hg.), *Francisci Grisellini Denkwürdigkeiten des berühmten Fra-Paolo Sarpi, ehemaligen Serviten in Venedig oder merkwürdige Anecdoten zu dem Leben und Schriften dieses berühmten Mannes*, Ulm, Bartholomäus 1761.
- M. Marino, *Dichtung, Philosophie und Religion: Herders erstes Exzerpt aus Lukrez' De rerum natura und dessen Wirkung auf Herders Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in S. Fornaro, D. Summa (a cura di), *Eidolon. Saggi sulla tradizione classica*, Bari, Edizioni di Pagina 2013, pp. 35-61.
- [F. Micanzio], *Vita del Padre Paolo*, in *Opere del Padre Paolo*, I vol., Venezia, Meietti 1677, pp. 13-315.
- C. Pin, *Ricerche sulla fortuna editoriale di Paolo Sarpi (1619-1799)*, in C. Pin, P.M. Branchesi, T. Agostini (a cura di), *Ripensando Paolo Sarpi*, Venezia, Ateneo Veneto 2006, pp. 519-546.
- G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Bari, Laterza 1995.
- P. Sarpi, *Histoire du Concile de Trente*, Amsterdam, Wetstein & Smith 1751.
- , *Historie des Tridentinischen Concilii mit des D. Courayer Anmerkungen*, Bd. II, Halle, Gebauer und Stettinsche Buchhandlung 1762.
- , *Lettere ai Gallicani*, a cura di B. Ulianich, Wiesbaden, Steiner 1961.
- , *Istoria del Concilio Tridentino*, in C. Vivanti (a cura di), *Paolo Sarpi*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato 2000, pp. 91-1140.
- C. Vivanti (a cura di), *Paolo Sarpi*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato 2000.
- , *Quattro lezioni su Sarpi*, Napoli, Bibliopolis 2005.

Mito, poetica e filosofia della storia: Herder e Mario Pagano

Elena Agazzi

1. Premessa

Sono trascorsi ormai quattro anni da quando ebbi l'occasione di partecipare a un progetto presentato da Gabriella Catalano all'Istituto Italiano di Studi Germanici di Roma sul tema *Dialoghi italiani: per una ricostruzione del viaggio di Herder in Italia*. In questo contesto, con il sostegno dell'IISG, si è potuto lavorare sulla tradizione filosofico-letteraria e storiografica che concerne l'opera di Johann Gottfried Herder e si sono ripresi i fili di alcune ricerche sviluppate in precedenza dagli studiosi coinvolti. Oltre a Gabriella Catalano, hanno contribuito a questa ricognizione Wolfgang Pross, Albert Meier, Salvatore Tedesco e Mario Marino. Tra gli studi dedicati ai rapporti di Herder con la scuola vichiana, un saggio di Marino del 2008 intitolato *Humanität, Revolution und Geschichte. Vico, Herder und die neapolitanische Schule im Licht der «Briefe zu Beförderung der Humanität»*¹ ha rappresentato uno spunto interessante per avviare la mia analisi sul rapporto tra Herder e Mario Pagano. Così come ha fatto Marino nell'articolo citato, non intendo soffermarmi sul rapporto tra Herder e Vico, ma piuttosto cercare di comprendere, più che di spiegare, perché Herder – tra i rappresentanti della scuola napoletana di Vico, di cui tesse le lodi nella decima raccolta dei *Briefe zu Beförderung der Humanität* (1793-1797), un'opera che mostra la continuazione di un pensiero sulla storia dell'umanità a partire dalle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) – non menzioni mai in modo esplicito il giurista Francesco Mario Pagano (1748-1799). Costui ha, in realtà, il merito di aver felicemente partecipato alla diffusione di un metodo filosofico-storico, utile a indagare la storia dello sviluppo delle civiltà nei

¹ M. Marino, *Humanität, Revolution und Geschichte. Vico, Herder und die neapolitanische Schule im Licht der «Briefe zu Beförderung der Humanität»*, in E. Costadura, I. Daum, O. Müller (Hgg.), *Frankreich oder Italien? Konkurrierende Paradigmen des Kulturaustausches in Weimar und Jena um 1800*, Heidelberg, Winter Verlag 2008, pp. 169-189.

secoli. Tale quesito resta sullo sfondo del capitolo di un saggio, pubblicato nel 1947 da Franco Venturi, in cui lo storico aveva compreso prima di tutto che Pagano aveva cercato di conciliare le teorie di Vico, Boulanger e Rousseau, pur tuttavia fermandosi a Rousseau, come scrive, «dove l'idea di stato di natura ha più immediatamente un significato sociale e polemico contro la società attuale»². Ma davvero sorprendente è il fatto che Venturi dedicava già a quell'epoca il capitolo XVI del suo saggio al confronto tra Pagano e Herder, avvisando il lettore che era stato Hamann a suggerire a Herder di non tenere in gran conto le *Recherches sur l'origine du despotisme oriental et des superstitions* di Boulanger, apparso nel 1761 (2^a ed. Londra 1762) e che, successivamente, gli aveva scritto di «non aspettarsi nulla di buono» dalla pubblicazione dell'*Antiquité dévoilée*, apparsa nel 1766³. Tuttavia, come prosegue Venturi, si può vedere in un frammento herderiano, non precisamente datato, che restituisce una meditazione sul problema della filosofia della storia e dell'origine dell'umanità, come

anche in questo caso Herder andasse allora unicamente cercando se stesso, le proprie idee ancora oscure e spesso confuse sull'elemento primigenio, aurorale, spontaneo dell'uomo e dovunque ritrovasse questo problema che doveva sempre tormentarlo, che sempre doveva irrisolto portare con sé attraverso la congerie della sua erudizione e il variare delle sue idee sulla “filosofia della storia”⁴.

Il titolo del frammento, presente nel volume XXXII dell'edizione Suphan dell'opera herderiana, è *Zur Geschichte der Wissenschaften aus Boulanger*⁵, in cui è chiaramente critico il suo approccio all'autore francese, quando esordisce con questa frase: «Il diluvio universale ha avuto davvero anche effetti rilevanti sulla mentalità degli uomini, sulle arti e sulle scienze, sullo stile di vita e sulla religione, sulla società e sulla costituzione?»⁶. Concede, tuttavia, una giusta intuizione all'autore, quando osserva:

Certamente, è vero almeno il fatto che nei primi tempi del mondo passato devono essere avvenute grandi rivoluzioni, come confermano molte ipotesi dei naturalisti e

² F. Venturi, *L'antichità svelata e l'idea di progresso in N.A. Boulanger (1722-1759)*, Bari, Laterza 1947, p. 143.

³ Ivi, p. 144. Si veda sul rapporto tra diluvio e memoria il saggio di M. Mulsow, *Sintflut und Gedächtnis: Hermann von der Hardt und Nicolas-Antoine Boulanger*, in M. Mulsow und J. Assmann (Hgg.), *Sintflut und Gedächtnis. Erinnern und Vergessen des Ursprungs*, München, Wilhelm Fink Verlag 2006, pp. 131-161.

⁴ Ivi, p. 145.

⁵ J.G. Herder, *Zur Geschichte der Wissenschaften aus Boulanger*, in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, Bd. XXXII [*Poetische Werke*], Hildesheim-New York, G. Olms Verlag 1968 (Reprint della I ed. 1899), pp. 153-156.

⁶ Ivi, p. 153.

numerose notizie storiche, che però non possono aver altro valore che quello di ipotesi. È certamente vero che queste rivoluzioni devono avere prodotto un'impressione di gran lunga più forte di quella alla quale siamo abituati a pensare nella nostra condizione di sonnecchiante riposo o siamo, in generale, in grado di immaginare. È anche vero che dopo che la cultura aveva a quel tempo raggiunto un grado molto ridotto di sviluppo, queste rivoluzioni dovevano produrre impressioni ben più grandi e persistenti di quanto avviene per noi, che ne vediamo le cause e che siamo in grado di tracciare lo sviluppo della natura; quelli riposavano, invece, seguendo l'andamento ordinario dei mutamenti terrestri e provavano molto più orrore, quando un tuono li risvegliava⁷.

Non veramente risolto, tuttavia, benché il titolo del capitolo del saggio di Venturi lo lasci sperare, è un diretto rapporto di Herder con le teorie di Paganò. Sebbene, probabilmente, mediate tramite la lettura dell'opera di Boulanger, non troviamo menzione del nome del pensatore negli indici dell'opera herderiana, né nei carteggi.

Per quanto concerne le lodi rivolte alla scuola vichiana da parte di Herder, il passo della *Lettera* 115 degli *Humanitätsbriefe* merita di essere citato per esteso:

Dal momento che la presente lettera non fa menzione degli scozzesi e degli inglesi, cioè di un *Bacone*, di un *Harrington*, di un *Milton*, di un *Sidney*, di un *Locke*, di un *Ferguson*, di uno *Smith* e di un *Miller* e di molti altri, senza dubbio perché non era sua intenzione ripeterne la tanto decantata fama, ma menziona di contro alcuni scrittori napoletani, sia consentito allora rinnovare il ricordo di un uomo che ha posto per primo nel vero senso della parola le basi per una scuola di scienze umane là dove doveva essere collocata, cioè *Giambattista Vico*. Come conoscitore e ammiratore degli antichi, egli ne seguì le tracce, cercando i principi comuni nella fisica, nella morale, nelle leggi e nel diritto dei popoli. *Platone*, *Tacito*, e tra i moderni *Bacone* e *Grozio* sono stati, come lui stesso afferma, i suoi autori preferiti. Nella sua *Scienza Nuova* egli cercò il principio dell'*umanità dei popoli* (dell'umanità delle Nazioni) e lo trovò nella *Provvidenza* e nella *saggezza*. Egli pose tutti gli elementi della conoscenza delle cose divine e umane nel *conoscere*, nel *volere* e nel *potere* (*nosce, velle, posse*), il cui unico principio è l'*intelletto*, il cui occhio è la *ragione*, illuminato dalla luce della verità eterna. – Egli fondò la cattedra di questi saperi a Napoli, che fu occupata poi da *Genovesi* e da *Galanti*. Abbiamo ricevuto da quella zona delle opere eccellenti sulla filosofia dell'umanità e sul governo dei popoli, giacché di tutte le regioni italiane proprio quella napoletana è quella che pregia e apprezza con maggior vigore la libertà di pensiero⁸.

⁷ Ivi, pp. 153-154.

⁸ J.G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, hrsg. von H.D. Irmscher, Bd. VII, Frankfurt am Main, DKV 1991, p. 697 del Brief 115; pp. 686-697 della decima raccolta. D'ora in avanti citato come FHA 7.

Nel VI volume della «Adrastea», in un passo che fa parte della sezione 9, dedicata alla storia – *Nemesis der Geschichte* – pubblicato postumo dal figlio maggiore di Herder nel 1804, si legge, invece, con un riferimento all'*Istoria civile del regno di Napoli* di Pietro Giannone (1723), riportata in nota da Herder:

L'elaborazione delle «singole storie imperiali da questo punto di vista» [ovvero, seguendo «la composizione degli Stati, dei popoli e dei periodi del mondo [...] nel loro cambiamento e nella competizione l'uno contro l'altro [...] sotto gli occhi di giudici imparziali dei governanti del mondo, *diritto e prudenza, virtù e destino*», E.A.] è una grande impresa, non importa di quale popolo stiamo parlando. Giudichi un audace se gli storici giustamente più famosi del secolo scorso, *Hume, Dalin, Lagerbring, Mallet, Schmidt* e altri, siano riusciti in questo intento. Certo non devo tacere il tuo nome, eccellente *Pietro Giannone*, un uomo che, nella situazione più pericolosa di un impero confuso tra leggi e classi sociali, osò mostrare con altrettanto coraggio gli effetti di queste leggi, così come l'ascesa e la caduta di queste casate principesche. Sei diventato un martire della verità, bandito dallo Stato e fuggiasco; ma il tuo senso della giustizia e della verità non si è estinto, con te, nemmeno per la tua patria; nelle anime e negli scritti dei *Genovesi, Filangieri* ecc. ha continuato a svilupparsi e continuerà a farlo, anche se solo in forma di progetto e come inizio di opere future⁹.

Pagano, nel 1783-1785, aveva dato alle stampe una prima versione dei suoi *Saggi politici*, il cui titolo completo era: *Saggi politici: Del civile corso delle nazioni o sia de' principii, progressi, e decadenza della società*. Nel 1791-1792 appariva la seconda edizione, a seguito della censura del clero napoletano, in cui Pagano emendava la prefazione che presentava la terribile catastrofe del terremoto che aveva sconvolto il Sud dell'Italia nell'area calabrese-campana; la sostituiva con un *excursus* di carattere storico-giuridico, che menzionava i suoi autori di riferimento. L'autore rinunciava, peraltro, a favore di una maggiore organicità nella composizione della sua opera, a un'appendice al Saggio I di grande interesse per la sua affinità con il *Saggio sull'origine del linguaggio* di Herder, che aveva intitolato *Discorso sull'origine e sulla natura della poesia*¹⁰; questa parte riportava ampie

⁹ J.G. Herder, *Adrastea* (Auswahl), hrsg. von G. Arnold, Bd. X, Frankfurt am Main, DKV 2000, p. 934. D'ora in avanti citato come FHA 10.

¹⁰ F.M. Pagano, *Saggi politici. De' principii, progressi e decadenza delle società. Edizione seconda, corretta e accresciuta* (1791-1792), a cura di L. Firpo e L. Salvetti Firpo, Napoli, Vivarium 1993. Per un'accurata ricostruzione delle vicende culturali e delle scelte editoriali di F.M. Pagano cfr. F. Lomonaco, *Dalle riforme alla rivoluzione nella prima e nella seconda edizione dei Saggi politici di Francesco Mario Pagano*, in Id., *A partire da Giambattista Vico. Filosofia, diritto e letteratura nella Napoli del secondo Settecento*, Presentazione di F. Tessitore, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2010, pp. 3-70.

considerazioni sui miti antichi e sulla mitologia, poi visibilmente ridotte nella seconda edizione¹¹. Va qui sottolineato che la versione tedesca del lavoro di Pagano, approntata in Germania dal giurista Johann Gottfried Müller con il titolo *Francesco Mario Pagano's Versuche über den bürgerlichen Lauf der Nationen, oder über den Ursprung, Fortgang und Verfall der bürgerlichen Gesellschaften*¹² è registrata nell'indice delle opere in possesso di Herder prima che la sua biblioteca fosse sciolta. Di quest'opera sono state stampate in Germania tre edizioni, basate sulla prima versione dell'opera del Pagano del 1783-1785: nel 1791, poi nel 1796 e nel 1801 (laddove nell'edizione tedesca della II parte dell'opera del 1801 è ancora indicata a piè della premessa del traduttore la data del 2 settembre 1791).

Il mio intento, dunque, seguendo le riflessioni di un altro saggio che si interroga su questa lacuna – con ogni probabilità non casuale – nella ricognizione di Herder sulla scuola napoletana, è quello di supporre in questa sede la possibilità che vi sia una presenza di qualche allusione indiretta all'opera di Pagano negli *Humanitätsbriefe*, così come nella «Adrastea», la rivista che Herder redasse negli ultimi anni della sua vita, ma soprattutto nella presentazione del 1799 del progetto della rivista «Aurora», che venne interrotto da Herder per dedicarsi all'«Adrastea».

2. Un rimpianto, probabilmente infondato, come stimolo alla ricerca

Nel 2003 Ansgar M. Cordie, sulla scorta di una ricerca che stava svolgendo sul tema *Herders Weimarer Italienlektüren*, ha pubblicato un articolo dal titolo «Hätte Herder Pagano gelesen»... *Ein diskurshistorisches Szenario* («Se solo Herder avesse letto Pagano»... *uno scenario storico discorsivo*)¹³, in cui – come già il titolo allusivo svela, – l'autore si è dichiarato nell'impossibilità di portare prove certe a dimostrazione di una lettura di Herder dell'opera di Pagano e tuttavia si è basato su alcuni aspetti che possono giustificare la rimozione della menzione del giurista da un riferimento esplicito del pensatore tedesco ai meriti della scuola storica e giuridico-

¹¹ Spiega queste scelte l'*Introduzione* di L. Salvetti Firpo nel volume F.M. Pagano, *Saggi politici. Luoghi e varianti della prima edizione (1783-1785) rispetto alla seconda (1791-1791) e altri scritti politici*, a cura di L. Salvetti Firpo, Milano, Vivarium-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici 2004, pp. 1-10.

¹² F.M. Pagano, *Versuche über den bürgerlichen Lauf der Nationen, oder über den Ursprung, Fortgang und Verfall der bürgerlichen Gesellschaften*, aus dem Italienischen übersetzt von J.G. Müller, 2 Bde., Leipzig, Pottische Buchhandlung 1796. Come si è potuto accertare, questa versione si riferisce alla prima edizione del 1783-1785 dell'opera di Pagano.

¹³ A.M. Cordie, *Hätte Herder Pagano gelesen... Ein diskurshistorisches Szenario*, in «Monatshefte», Bd. 95, 2, 2003, pp. 230-249.

economica napoletana di cui Vico è stato il fondatore. Intanto, il fatto – e questa osservazione vale per l'«Adrastea» perché si riferisce all'anno 1802, – che Johann Isaak Gerning (1767-1837) diplomatico e scrittore, consigliere di corte a Gotha e due volte presente in Italia alla corte di Ferdinando IV di Napoli nel 1794 e nel 1797-1798 avesse sottoposto alla valutazione all'amico Herder il manoscritto della sua *Reise durch Oestreich und Italien* (*Viaggio attraverso l'Austria e l'Italia*) in cui parlava con toni lusingati di Ferdinando di Borbone come di un «amico del popolo», autore di una «riforma di natura moderata»¹⁴, che avrebbe potuto svilupparsi in modo ancor più efficace se la Rivoluzione francese non gli avesse attraversato la strada¹⁵. Pare che Herder non avesse mosso, in merito, obiezioni di tipo ideologico. Considerando il punto di vista programmatico dell'opera di Pagano, Cordie aggiunge poi che «Pagano prende congedo dalle premesse teologiche e metafisiche di Vico, frantumando il rapporto tra natura, storia e soggetto da cui promana l'Essere e il Divenire divino»¹⁶. Ma ancor più decisiva è la differenza tra la filosofia della storia di Pagano e quella di Herder nella prospettiva del metodo:

Ricostruire il luogo della storia nella teoria è una delle dimensioni della sintesi dell'opera herderiana delle *Ideen*. Solo lo svolgersi delle stringhe del continuum storico in “territori, popoli e tempi” permette a Herder di differenziare così da trasportare una sociologia generale del mito in una storia culturale delle forme mitiche del pensiero, del linguaggio e dell'azione. Si potrebbe dunque dire che Herder, similmente a Cuoco, trasferisce nel “modello vichiano” la dimensione dello spazio, e ancor più precisamente, degli spazi vitali, sulla base delle cui differenti condizioni climatiche viene definito lo specifico sviluppo di una cultura. La logica dello sviluppo culturale proposta da Boulanger a partire da una natura sottoposta alle leggi temporali è stata apprezzata da Herder nella misura in cui Boulanger avrebbe operato correttamente col “trasferirsi a ritroso nella situazione delle specifiche epoche passate di riferimento e dei popoli che vi vissero, senza volger in modo disteso e indifferente lo sguardo o senza filosofare in modo astratto sull'uomo, per farne ciò che vogliamo”. Tuttavia, di contro, Herder critica l'inammissibile generalizzazione con la quale Boulanger legge, a partire da ogni manifestazione culturale, un riflesso del diluvio universale. Herder avrebbe sicuramente evinto da Pagano una tendenza simile a generalizzare aspetti culturali di natura particolare¹⁷.

Cordie esordisce offrendo al lettore il quadro dei terribili giorni delle rivolte napoletane antiborboniche del 1799, tappa finale di una serie di

¹⁴ J.J. Gerning, *Reise durch Oestreich und Italien*, 3 Bde., Bd. I, Frankfurt am Mayn, Friedrich Wilmans 1802, pp. 206-207.

¹⁵ A.M. Cordie, *Hätte Herder Pagano gelesen*, cit., p. 231.

¹⁶ Ivi, p. 237.

¹⁷ Ivi, p. 242.

sciagurate peripezie di Pagano – integro qui le sue considerazioni con quelle di Luigi Firpo, che ha curato l'edizione italiana degli *Scritti politici* con Laura Salvetti Firpo – in cui si annoverano la repressione degli intellettuali giudicati nemici della monarchia borbonica, l'arresto di Pagano nel 1796, la carcerazione per ventinove mesi, la fuga a Roma dopo la scarcerazione, la sua elezione in assenza come uno dei venticinque membri del Governo provvisorio, dopo l'arrivo nel 1799 a Napoli dei battaglioni francesi, il suo impegno nel redigere il *Progetto di Costituzione della Repubblica napoletana presentato dal governo provvisorio dal comitato di legislazione*¹⁸, il tentativo di respingimento con le armi delle bande sanfediste che nel giugno del 1799 invasero Napoli e la sottoscrizione della capitolazione, cercando poi Pagano di riparare nel vascello inglese ancorato in porto in cerca di protezione. Il 6 ottobre giunse la condanna di Pagano alla forca e l'esecuzione, insieme a più di un centinaio di altri soggetti, considerati nemici giurati della monarchia¹⁹. Sappiamo peraltro che a Weimar, in quello stesso ottobre, Herder, lo scrittore Jean Paul e Johann Isaak Gerning, appunto vicino a Ferdinando di Borbone, si erano recati a Ilmenau in visita da Karl Ludwig Knebel (1744-1834); Cordie ipotizza, pertanto, delicati discorsi politici sull'argomento, di cui tuttavia non resta traccia²⁰.

Va però aggiunto ora un altro tassello al quadro di questo tentativo di ricostruzione di una più che probabile lettura dell'opera di Pagano da parte di Herder. Un amico corrispondente di Herder, Friedrich Münter (1761-1830), luterano, professore di teologia, storico della Chiesa, orientalista, studioso di antichità classiche, massone e uno dei primi studiosi dell'Ordine dei Templari in tempi moderni, aveva scritto la recensione degli *Scritti politici* di Pagano (in prima edizione) nelle «Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen» tra il 1785 (per il primo volume)²¹ e il 1786 (per il secondo

¹⁸ Su questo si veda l'ampio *excursus* dedicato al *Progetto* nel volume di V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo*, Bari, Laterza 2014 [cap. V: *La scuola napoletana del diritto naturale e la nuova «scienza della legislazione» dei diritti dell'uomo. Vico, Genovesi, Filangieri, Pagano*], pp. 348-356.

¹⁹ Queste notizie aggiuntive sono tratte *passim* dal testo della conferenza tenuta da L. Firpo al Real Teatro di Corte di Napoli il 22 maggio del 1982, nel corso del convegno *Gli intellettuali napoletani dall'Illuminismo riformatore alla rivoluzione del 1799* (il testo era già apparso in «La provincia di Napoli», vol. IX, n. 3-4, 1987, pp. 78-85 ed è stato ristampato in F.M. Pagano, *Saggi politici. De' principii, progressi e decadenza delle società*, cit., pp. 479-493).

²⁰ A.M. Cordie, *Hätte Herder Pagano gelesen*, cit., pp. 231-232.

²¹ «Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen», n. 116, 23 Juli 1785 (2), pp. 1164-1167, testo disponibile al sito: https://www.google.de/books/edition/G%C3%B6ttingische_Anzeigen_von_gelehrten_Sac/ljtKAAAACAAJ?hl=it&gbpv=1&dq=G%C3%B6ttingischen+Anzeigen+von+gelehrten+Sachen+1785&printsec=frontcover [consultato il 7 gennaio 2025].

volume)²²; qui si esprime in termini più freddi sul *Saggio primo*, riguardante le catastrofi, riscontrandovi una forte analogia con le tesi espresse da Nicolas Antoine Boulanger nella sua nota opera *L'antiquité dévoilée par ses usages* (Amsterdam, 1766)²³, ma con altrettanto distacco liquida il *Discorso sull'origine e sulla natura della poesia* di Pagano posto in appendice al *Saggio primo* nella I edizione. Münter si rivolge, invece, con sincero interesse, al *Saggio secondo e terzo*, in cui l'autore studia «le varie fasi del progresso del genere umano, dalla massima selvatichezza fino al comporsi di un'ordinata struttura statale»²⁴. Münter si dice colpito in particolare dalla registrazione della grande debolezza fisica e mentale degli uomini scampati ai grandi diluvi, che però svilupperebbero pian piano una forma di primitiva innocenza e tranquillità, consentendo agli dèi di farsi largo nella loro cultura in quella fase che si chiama «di Saturno» o «dell'età dell'oro»²⁵. Nella recensione al II volume, invece, Münter pone al centro della sua attenzione questa riflessione, facendo una parafrasi di una parte del discorso di Pagano:

La barbarie dei popoli corrotti differisce dalla barbarie delle nazioni analfabete, ma non ancora corrotte, in quanto l'una è associata alla debolezza e allo scoraggiamento, l'altra alla forza e all'attività. Se i Germani e i barbari settentrionali non avessero distrutto e invaso l'Impero Romano, Greci e Romani sarebbero sprofondati, anche se un po' più tardi, in quel triste stato in cui si crede siano stati portati solo dalle incursioni barbariche. Inoltre, senza le conquiste barbariche, il sistema feudale si sarebbe diffuso in tutte le province romane; poiché la costituzione feudale non è peculiare di certi popoli, ma comune a tutte le nazioni, barbare o degenerate, dove il potere supremo è debole e i legami della società quasi spezzati²⁶.

Non mi pare di secondaria rilevanza il fatto che nell'opera odeporica di Münter, *Nachrichten von Neapel und Sicilien, auf einer Reise in den Jahren 1785 und 1786* (*Resoconti su Napoli e sulla Sicilia, durante un viaggio compiuto negli anni 1785 e 1786*)²⁷, dopo che l'autore ha rivolto una riflessione

²² «Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen», n. 107, 1 Juli 1786 (2), pp. 1066-1072, testo disponibile al sito: https://www.google.de/books/edition/G%C3%B6ttingische_Anzeigen_von_gelehrten_Sachen/zTtKAAAcAAJ?hl=it&gbpv=1&dq=G%C3%B6ttingischen+Anzeigen+von+gelehrten+Sachen+1786&printsec=frontcover [consultato il 7 gennaio 2025].

²³ N.A. Boulanger, *L'antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales Opinions, Cérémonies & Institutions religieuses & politiques des différens Peuples de la Terre*, 3 voll., Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1766.

²⁴ «Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen», n. 116, cit., pp. 1164-1165.

²⁵ Ivi, p. 1165.

²⁶ «Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen», n. 107, cit., p. 1071.

²⁷ M.F. Münter, *Nachrichten von Neapel und Sicilien, auf einer Reise in den Jahren 1785 und 1786 gesammelt*, aus dem Dänischen übersetzt [von E. Ph. Kirstein], Kopenhagen, Proft 1790.

piena di stima per il Filangieri nella premessa²⁸, egli dichiara di essere stato in rapporti particolarmente buoni, a Napoli, con Francesco Daniele (regio storiografo), Mario Pagano (professore di Diritto), Saverio Mattei (responsabile del Dipartimento finanziario del Regno), con il marchese Grimaldi, con l'abate Galiani e con Nicola Ignarra (educatore del principe ereditario)²⁹. Quest'opera münteriana contiene un lunghissimo *excursus* sul terremoto calabrese che ha investito gran parte del Sud nel 1783; l'autore si dimostra scettico sul fatto che sia stato opportuno chiudere conventi e monasteri e licenziare monaci e suore nel momento in cui la popolazione dolente avrebbe forse avuto bisogno di seguire liberamente la propria inclinazione verso la superstizione legata ai riti delle tradizioni locali³⁰.

3. Il focus su Herder

Dedichiamoci ora al lavoro di Herder nell'ultimo decennio del XVIII secolo. Se la stesura e la revisione degli *Humanitätsbriefe* herderiani avvenne sulla base di un fitto scambio di idee fra Knebel e Herder, così che il primo ebbe la possibilità di vagliare le ventiquattro lettere e la prefazione che Herder aveva posto alla raccolta intitolata in un primo tempo *Briefe, die Fortschritte der Humanität betreffend*, il difficile momento storico rese necessaria un'operazione di revisione dell'opera. Alcune lettere – scelte come genere di riferimento per comporre il corpus degli *Humanitätsbriefe* – sono rimaste intatte rispetto alla prima stesura, mentre l'autore ha condensato molte considerazioni già espresse in altri scritti, come nei frammenti *Ueber die neuere deutsche Literatur* oppure nella *Plastik*, nella sesta, settima e ottava raccolta del totale di dieci che compongono la versione finale data alle stampe. Come è noto, tuttavia, se Herder aveva in un primo tempo pensato di compiere una riflessione di carattere storico-filosofico che doveva pervenire ai tempi più recenti, si astenne dall'affrontare in modo circostanziato la questione dell'esecuzione di Luigi XVI nel 1793, così come fatti riferibili alla censura prussiana, o di esprimersi in termini esplicitamente positivi sulle rivendicazioni rivoluzionarie del popolo francese. Dunque, quell'orrore che dal Terrore francese si era irradiato in tutta Europa, facendo arretrare di fronte alla degenerazione del progetto giacobino anche i più convinti simpatizzanti della Rivoluzione, era riverberato fino a Weimar dove, come scrive Günter Arnold,

²⁸ Ivi, pp. XIV-XVI.

²⁹ Ivi, pp. 14-15.

³⁰ Ivi, pp. 515-516.

l'anno 1793 significò per il suo [di Herder, E.A.] pensiero politico la crisi più grande della sua vita, comparabile con il periodo di crisi ideologico-religiosa degli anni di Bückeburg. Se allora si era trovato combattuto tra un illuminismo razionalista e un cristianesimo sentimentale, erano ora il suo ideale umanitario e lo sviluppo di una politica realista i poli della tensione. Un popolo si era liberato dal dispotismo e aveva fondato una comunità borghese, per poi assumere delle misure che non potevano che disilludere un illuminista umanitario come Herder³¹.

Ciò non toglie che Herder non mutasse la propria convinta posizione nei confronti della necessità che il popolo avesse giustamente rivendicato i propri diritti civili e del fatto che la Rivoluzione francese aveva avuto un proprio legittimo fondamento politico e sociale, ma la sua impostazione storico-culturale gli suggeriva comunque di coltivare un approccio evoluzionistico e non traumatico nel rivendicare la necessità di trasformazioni delle condizioni sociopolitiche delle nazioni. Questa prospettiva è dichiarata dallo stesso Arnold, grazie a una attenta ricostruzione del carteggio herderiano degli anni tra il 1789 e il 1796³².

Un'approfondita lettura della ricostruzione del materiale espunto da Herder tra la prima stesura dei *Briefe* e quella definitiva, intrapresa da Bernhard Suphan nel volume XVIII dell'*opera omnia* di Herder, mostra come la situazione del tedesco fosse estremamente delicata in quegli anni, a causa dell'acuirsi della censura, ma anche della preoccupazione della monarchia nei confronti della vitalità dei circoli massonici: nel caso specifico, quando a Napoli arrivarono i membri della squadra navale francese nel 1792 e si rafforzarono i rapporti tra giacobini e massoni, cementando ulteriormente il sentimento antidispotico. Se dunque, come si è rilevato e come registriamo per il proseguo di questa analisi, l'opera di Pagano «rappresenta uno dei capolavori della letteratura illuministico-massonica»³³, anche per questo motivo mostrarvi aperta adesione sarebbe stato poco saggio. Herder citava comunque (come protagonisti della scena storica dei tempi moderni), nella sua ultima versione degli *Humanitätsbriefe*, figure come Federico II (pur avvertato in varie occasioni da Herder per il suo machiavellismo politico) o

³¹ G. Arnold, *Die Widerspiegelung der Französischen Revolution in Herders Korrespondenz*, in «Impulse. Aufsätze, Quellen, Berichte zur deutschen Klassik und Romantik», Bd. 3, 1981, pp. 41-89, cit. a p. 50.

³² «La speranza dei tedeschi progressisti era orientata, nella prima fase moderata della Rivoluzione, a un'espansione cosmopolita del suo risultato senza una situazione di conflitto rivoluzionario nel proprio Paese [...] Pensiamo di poter vedere chiari segnali del fatto che il concetto herderiano di rivoluzione già in quest'epoca [1791] era principalmente di carattere evoluzionistico, vale a dire, che non solo al sorgere della fase della dittatura giacobina, in cui si esprime un violento sconvolgimento della "rivoluzione", egli preferì l'idea di un'evoluzione graduale, secondo leggi naturali»; ivi, p. 45.

³³ V. Ferrone, *I profeti dell'Illuminismo*, Bari, Laterza 2000 (II ed.), p. 278.

Benjamin Franklin (protagonista di una più misurata e distante “rivoluzione” in America), che dichiaravano in modo velato la sua simpatia per noti protagonisti del “culto dei *philosophes*” delle logge massoniche. Non dimentichiamo che, nel 1792, le logge di Altona e di Amburgo si collegavano ai club politici di Magonza, creando le premesse del giacobinismo tedesco e delle repubbliche renane alla fine degli anni Novanta. Non stupisce che nella biblioteca di ottomila volumi, messa all’asta nel 1805, si trovasse nell’inventario dei libri posseduti il *Divinus Pymander*, nell’edizione di Colonia del 1630 e l’*Amphitheatrum Sapientiae Aeternae, Solius Verae, Christiano-Kabalisticum, Divino-Magicum* del 1609³⁴. In un certo senso, la giustificazione del ruolo di una Nemesi-Adrastea, scelta come colei che tiene le redini del corso della storia mantenendo in equilibrio le scelte dei singoli grandi uomini e l’evolversi dell’esperienza dei popoli secondo un sismografo che non può avere un andamento lineare e teleologico, è la cifra di un suo compromesso tra l’interesse per l’espressione del genio culturale del singolo uomo e l’analisi dell’educazione di un’umanità che deve affrontare il rischio di «deviazioni, cadute, ricorsi»³⁵. Come ha sottolineato Wolfgang Pross, commentando l’ultima parte delle *Ideen* di Herder³⁶,

Lungi dall’essere il fatidico creatore del pensiero nazional-conservatore tedesco come profeta retrogrado, attraverso il concetto di “Nemesis” [Herder, *E.A.*] ha affinato la consapevolezza che il progresso e gli sviluppi indesiderabili nella storia dipendono dalla capacità di coloro che agiscono di raggiungere i loro obiettivi al di là dei loro propri interessi, dettati dal momento. Per lui [Herder, *E.A.*], le nazioni appaiono come tappe sulla via della formazione di una società universale, alla quale esse stesse contribuiscono individualmente, ma solo in misura limitata [...] lo sviluppo culturale è plasmato da commercianti, inventori, scienziati e artisti.

4. Due diverse impostazioni per una filosofia della storia: Pagano e Herder

Ciò che connota gli *Scritti politici* di Pagano, nel 1791-1792, sono dunque alcuni segnali di comunanza (pur con alcune evidenti differenze) con l’impostazione di una filosofia della storia herderiana, essendovi apertamente dichiarati quali sono i nemici giurati della sua ricognizione:

³⁴ G. Landolfi Petrone, *La biblioteca herderiana*, testo disponibile al sito: http://picus.unica.it/documenti/petroneherder2_ocr.pdf [consultato il 7 gennaio 2025], p. 616 e n. 11.

³⁵ L. Follesa, “*Martiri della verità*” e modelli di umanità. *Sulle fonti italiane di Herder*, in «Filosofia italiana», s. III, vol. 15, n. 2, 2020, pp. 25-42, la citazione a p. 27.

³⁶ J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hrsg. von M. Bol-lacher, Frankfurt am Main, DKV 1989 (parte IV, libro XVI, paragrafo 6).

- a) la sofistica metafisica (Pagano, *Saggio I*, p. 10)
- b) l'idea che alcuni siano nati per governare e alcuni per ubbidire (ivi, p. 24);
- c) il diritto supremo dell'aristocrazia di censo (p. 28);
- d) la posizione eurocentrica degli storiografi (p. 38), i quali non si avvedono del fatto che le conoscenze cosmologiche dell'Oriente e il modello egizio hanno favorito molto prima che in Occidente alcune culture sapienziali (p. 38);
- e) i pregiudizi di storici e di studiosi poco informati, come Bailly e l'abate Pluche (pp. 38-43), che cadono in molte contraddizioni; Bailly viene addirittura considerato una minaccia, da Pagano, perché convinto che un popolo originale, stanziato nel settentrione dell'Asia, possa confutare la localizzazione in Oriente della culla dell'origine delle scienze, che Pagano aveva difeso³⁷.
- f) il limite dell'analisi storica o filosofica delle vicende umane nel corso dei secoli, che abbisognano dello sguardo critico e più complessivo del filosofo della storia, piuttosto che dell'analisi del semplice storico o filosofo³⁸.

Nel *Saggio I*, Pagano affronta alcuni temi che ritroviamo anche in Herder, a supporto di una teoria delle origini, l'esibizione della necessità di una narrazione mitica che si serve di una mitologia, ma transita poi verso la scoperta e la conoscenza che si esplicita anche nella poesia e riesce a trovare un punto di equilibrio tra i due momenti con Esiodo, anche se Herder sembra sempre considerare meno nei suoi scritti la *Teogonia*, piuttosto che *Le opere e i giorni*³⁹. Come ricorda Furio Jesi, «la grandezza di Esiodo consiste anche – soprattutto – nell'equilibrio fra narrazione ed evocazione che permise al poeta di usare ancora la forma dell'epos»⁴⁰.

³⁷ V. Ferrone, *I profeti dell'Illuminismo*, cit., p. 284.

³⁸ F.M. Pagano, *Saggi politici. De' principii, progressi e decadenza delle società*, cit., *Saggio III*, p. 251.

³⁹ Fu animato in questa scelta, a partire dal 1770, dalla lettura dei saggi di Hemsterhuis, da quali Jacobi trasse successivamente l'*Alexis ou de l'Âge d'or* (1781) per una traduzione in tedesco del 1787, intitolata *Alexis oder von dem goldenen Weltalter*.

⁴⁰ F. Jesi, *Mito*, a cura di G. Schiavoni, Torino, Nino Aragno editore 2008, p. 31. Vorrei rimandare qui a un interessante saggio del mineralogista F. Zambonini, *Il significato geologico di alcuni miti mediterranei in F.M. Pagano*, che osserva tra le altre cose che «se, giustamente, il Pagano negli antichissimi miti contenuti nella *Teogonia* di Esiodo vide la rappresentazione di grandiosi fenomeni tellurici, è certo che egli eccedette nell'assegnare a quei miti un valore cronologico assoluto che sicuramente non hanno, e ai fenomeni che essi descrivono una estensione grandissima, che di certo loro non compete, perché quelli fra i miti esiodici che sono più sicuramente interpretabili si riferiscono, senza dubbio, a manifestazioni vulcaniche e sismiche, di importanza limitata, avvenute in quella parte del bacino del Mediterraneo

Dopo aver esposto il progetto generale dell'opera, nel paragrafo III del *Saggio* I Pagano giunge a enunciare il quadro dello sviluppo della storia dell'umanità, dallo stato selvaggio alle civiltà barbariche, poi a quelle "colte e polite", sulla base di una forza centrifuga e di una centripeta che guidano la natura, ma che inevitabilmente, dopo che queste si sono produttivamente unite nel progresso e hanno conseguito l'obiettivo della perfezione di una data civiltà in un determinato periodo storico, sono destinate a disgregarsi⁴¹. Il fattore sicuramente distintivo degli *Scritti politici* è che sono le catastrofi a fornire una spinta al mutamento radicale del mondo; se quelle fisiche non sono immediatamente al centro dell'interesse di Pagano, lo sono quelle morali⁴².

Herder, nelle sue *Ideen* (cap. I, I, IV) aveva colto l'occasione per criticare Voltaire, che si era rivolto a Dio interrogandolo sulla ragione della sofferenza procurata all'uomo con il terremoto di Lisbona del 1755, dichiarando: «Dio tiene in mano la catena [degli esseri, E.A.] e non ne è incatenato» (p. 5). Scriveva, dunque, in uno dei primi paragrafi della sua opera, intitolato *La nostra terra ha attraversato diverse rivoluzioni, prima di diventare quello che è ora*:

Se poi l'uomo, come culmine e somma di tutti gli elementi terreni, non poteva che essere l'ultimo figlio della natura, non per questo dovevano cessare del tutto le rivoluzioni terrestri con la sua comparsa, come attesta del resto la più antica tradizione scritta. Perciò è assurdo sollevare, come fa Voltaire, tanto scandalo, in modo quasi blasfemo, per il terremoto di Lisbona, giacché l'uomo è soggetto alle leggi della sua dimora, che sono leggi eterne di sapienza e di ordine, secondo le quali è perfettamente naturale che qualcosa nasca e qualcosa perisca; ma il perire è soltanto apparente e costituisce piuttosto un mutamento di forza e di figura: non tocca mai l'interno della natura, che rinasce come la Fenice da ogni distruzione (trad. Verra, pp. 74-75).

compresa fra l'Italia (e la Sicilia) e l'Asia minore»; F. Zambonini, *Il significato geologico di alcuni miti mediterranei in F.M. Pagano*, in «Rivista italiana di Sociologia», 1916, pp. 191-200, la citazione a p. 196.

⁴¹ F. M. Pagano, *Saggi politici. De' principii, progressi e decadenza delle società*, cit., p. 55.

⁴² Ivi, p. 56. Riporto qui un'osservazione tratta da *I profeti dell'Illuminismo* di V. Ferrone, che illustra molto bene il senso di quanto qui esposto: «La struttura organica dei popoli nella sua evoluzione stadiale, che preveda il passaggio dallo stato "selvaggio", a quello "barbarico" e poi "civile", non sfuggiva ai "mortalità sintomi" dell'invecchiamento e della corruzione, fino al collasso finale e alla successiva rigenerazione. Così come nelle grandi catastrofi naturali "si [era] rinnova[to] il mondo" sin dalle fondamenta, interrompendo bruscamente il tempo storico evolutivo delle singole civiltà, anche il "necessario corso" dei popoli godeva del terribile privilegio di avere proprie specifiche "mortalità catastrofi", capaci di riportare una nazione allo stadio anteriore o di frenarne l'ascesa a quello seguente [...] La catastrofe naturale era tuttavia l'unica capace di influire su tutti gli esseri del creato, provocando col perdurare dei suoi effetti la rottura di un tempo unitario storico valido per tutte le nazioni, come del resto aveva intuito già l'autore della *Scienza Nuova* esaminando le conseguenze del diluvio universale nel determinare un processo di differenziazione nei ritmi evolutivi dei popoli»; V. Ferrone, *I profeti dell'Illuminismo*, cit., p. 288.

5. Alcuni velati riferimenti come indizio di un confronto con Pagano

Abbiamo detto del riferimento a Vico come fondatore di “una scuola della scienza umana” nella decima raccolta degli *Humanitätsbriefe* e della lode a Pietro Giannone nel volume VI dell’«Adrastea» che, evidentemente, come segnala anche Laura Follesa in un suo *excursus* sulle fonti italiane di Herder nelle ultime opere dello studioso, denotano un interesse per “i martiri della verità” che «sono emblemi dell’epoca moderna in cui è l’individuo, con la sua capacità di agire e di pensare liberamente, ad acquistare un’importanza centrale»⁴³. Ma allora, perché non vi è traccia di Pagano?

«La mia grande *donna di pace* ha solo un nome: si chiama equità universale, umanità, ragione attiva»⁴⁴. Con queste parole esordisce la lettera 119 di Herder negli *Humanitätsbriefe* che non è molto distante dalla 115, dedicata alla scuola napoletana. Segue un’osservazione di Herder in cui egli dichiara di aver letto con profitto un “manoscritto significativo”, di cui non conosciamo la natura, che ha come fondamento della storia dell’umanità una serie di affermazioni:

- a) gli uomini muoiono per far posto ad altri uomini;
- b) dal momento che ne muoiono meno di quanti non ne nascano, la natura provvede a far spazio a questi in modo violento;
- c) i mezzi di cui si serve non sono solo la peste, la debole crescita, i terremoti, gli sconvolgimenti terrestri in generale, ma anche le rivoluzioni popolari, le desertificazioni, le guerre;
- d) come una specie impedisce a un’altra di prosperare, allo stesso modo il genere umano si adatta e si pone in modo confacente rispetto alla gran messe di individui;
- e) esistono dunque dei caratteri che conservano e altri che distruggono⁴⁵.

Herder riflette, di seguito, come se innalzasse un lamento, sul fatto che «è terribile questo sistema che inocula in noi, davanti alla nostra stessa specie, brividi e paura»⁴⁶ e biasima evidentemente, come del resto ha sempre fatto fin dalla prima epoca dei suoi studi, il fatto che la fede deve essere alimentata da una forma di superstizioso terrore. Si mostra qui come Herder consideri la catastrofe non una legge della storia in cui l’uomo si riflette come

⁴³ L. Follesa, “*Martiri della verità*” e modelli di umanità. *Sulle fonti italiane di Herder*, cit., p. 31.

⁴⁴ FHA 7, Brief 119, p. 719.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

essere naturale, ma la deviazione errata dell'uomo – se da lui generata – dai suoi obiettivi e un'occasione, certo non indolore, per migliorarsi nel futuro. Sicuramente Pagano aveva intrecciato con l'*Histoire naturelle* di Buffon la costruzione di una filosofia della storia in cui il trauma della catastrofe rinnovava ogni volta il bisogno di cominciare da principio a conoscersi, a esperirsi e a comunicare in un mondo mutato, mentre Voltaire, da parte sua, delineava il quadro di un precipizio dell'umanità, a partire dalla catastrofe, da cui a stento ci si sarebbe risollevari. Pagano non faceva peraltro velo al fatto che lo stato di guerra non poteva essere illusoriamente situato, come riteneva Rousseau nel *Contratto sociale*, soltanto «nel rapporto delle cose», ma doveva invece essere considerato intrinseco «allo stato famigliare degli uomini»⁴⁷. Con questa considerazione Pagano descriveva il passaggio dal secondo stato della vita selvaggia al terzo, in cui dai rapimenti delle donne da parte degli uomini più forti si sarebbero costruiti i primi nuclei famigliari. Herder fa, dunque seguire, al citato passo degli *Humanitätsbriefe*, sette brevi considerazioni che definisce *Gesinnungen*, ovvero “stati d'animo”, riferiti al problema dei conflitti, del falso patriottismo, del rifiuto di un governo dispotico, della tolleranza e dell'impegno civile:

- a. orrore nei confronti della guerra;
- b. ridotto rispetto nei confronti della fama degli eroi;
- c. ripulsa nei confronti di una falsa forma di governo;
- d. patriottismo liberato dalle sue scorie (o purificato);
- e. senso di equità nei confronti delle altre nazioni;
- f. sulle rivendicazioni commerciali;
- g. impegno attivo⁴⁸.

Se si percorresse con pazienza l'opera di Pagano dal I al IV saggio, per poi approdare nel V al capitolo XXIV, intitolato *Di due generi di Stati, o conquistatori, o commercianti*, si potrebbero notare in filigrana non poche affinità con il ragionamento storicamente evolutivo di Herder, che rigetta l'idea di grandi cesure e di grandi rivolgimenti.

Veniamo ora a un altro passo “indiziato”, ovvero al terzo paragrafo della parte del V volume, decima sezione dell'«Adrastea», nell'ambito di un *excursus* di Herder dedicato alle epopee e in particolare alle *Teoxenie* (forme di ospitalità verso i viandanti in uso secondo il mito dell'età dell'oro, in cui gli dèi si sedevano a mensa con i comuni mortali). Non ci soffermiamo sul

⁴⁷ F.M. Pagano, *Saggi politici. De' principii, progressi e decadenza delle società*, cit., p. 146. Il passo del *Contratto sociale* è in J.J. Rousseau, *Contrat social*, lib. I, 4, in *Oeuvres complètes*, III voll., Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade 1964, pp. 356-357.

⁴⁸ FHA 7, pp. 720-726.

fatto che Herder avesse in animo di non interrompere il suo discorso sull'*epos* tra la nona e la decima parte, come spiega il curatore dell'edizione *Frankfurter Ausgabe*, Günter Arnold⁴⁹. Concentriamoci invece sull'*excursus* intitolato *Vom Gefährlichen Epischen Gedichte (Del pericoloso poema epico)*, riassumendone brevemente il contenuto. Herder esordisce qui osservando che, per quanto sia necessario che ogni popolo conservi una propria narrazione poetica, cioè un *epos* che passa per il cuore e per la parola, esso può rivelarsi pericoloso quando vela l'animo e corrompe i cuori. Nella infanzia dell'umanità, prosegue Herder, era del tutto naturale che sorgessero *Teogonie* o *Cosmogonie* a giustificare le cause e i nessi delle circostanze naturali, ma di fronte ai grandi disastri che la natura era in grado di esprimere, le stirpi antiche non potevano che inchinarsi con deferenza e orrore. Alle terrificanti forze del male del mondo pagano, che si esprimevano nella natura, si sostituirono le mostruosità prodotte dalla religione, che si inventò Belzebù, Leviatano e Behemoth per terrorizzare le menti semplici. Inevitabilmente, la mitologia antica perse di efficacia, perché i sacerdoti scacciarono i falsi idoli dal tempio. Herder aggiunge che, per quanto si cerchi di riportare in vita l'antica favola, ciò non è più possibile, perché chi tenta di farlo, come osserva il filologo classico, scrittore e abate Jean Terrasson (1670-1750)⁵⁰ nella sua *Dissertation critique sur l'Iliade d'Homère*⁵¹ si affida a una forzatura infantile. Lo sviluppo della poesia, e il contemporaneo evolversi della scienza (il suo termine *a quo* è Cartesio), non consentono più di porsi in modo ingenuo verso il mito come nell'antichità.

Ora, se tutto quanto detto e se in relazione a quanto si potrebbe ancora dire, Herder ragiona sul mito partendo dall'aspetto del terrore degli antichi popoli verso le forze oscure della natura, il suo tono preventivo si apre a una

⁴⁹ FHA 10, p. 1379: «La decima parte e la nona rappresentano un'unità tematica. Herder ebbe originariamente l'intenzione di sviluppare senza interruzioni la grande trattazione sull'*epos*: il saggio differito *Nemesis der Geschichte* (Nemesi della storia), in cui viene ricavata l'essenza epica dell'autentica storiografia da Erodoto fino a Voltaire, portava originariamente la cifra VI, modificata in V e avrebbe dovuto, dunque, essere collocato dopo il capitolo V – *Unterschied der Tragödie und des Epos* (Differenza tra tragedia e forma epica), così come dopo il IV. Herder ha probabilmente modificato la sequenza per chiarire in senso storico-letterario la forma delle sue romanze del Cid: nella trascrizione del seguito si esprime il senso di essere riuscito nell'intento, con questo adattamento, che avrebbe dovuto diventare dopo i *Volkslieder* (canti popolari) la sua opera più importante, di aver prodotto un paradigma poetico di contenuto storico e di tendenza etica significativi».

⁵⁰ Terrasson viene citato anche nella prefazione alla prima edizione della *Critica della ragion pura* di Kant a proposito di come corredare di esempi una trattazione metafisica, scegliendo tra i più popolari o i più scolastici.

⁵¹ Il titolo completo dell'opera di Terrasson è *Dissertation critique sur l'Iliade d'Homère, où, à l'occasion de ce poème, on cherche les règles d'une poétique fondée sur la raison et sur les exemples des anciens et des modernes* (1715)

nuova “Aurora” dell’umanità, come la chiama, che non solo “annuncia”, ma “determina” anche il giorno più luminoso che possa mostrarsi all’orizzonte. È bene ricordare che la parte espunta da Pagano presente solo nella prima edizione della sua opera come appendice al I saggio, ovvero il *Discorso sull’origine e natura della poesia*, è colma di temi riferibili a questi ragionamenti di Herder; ad esempio, il fatto – desumibile dai titoli di alcuni capitoli di questa parte, – che «Le barbare nazioni tutte son di continuo in una violenza di passioni, e perciò parlano cantando» (cap. III), oppure che si rende necessaria l’analisi «della facoltà pittoresca dei primi poeti», oppure che la «personificazione delle qualità de’ corpi nata dalle prime astrazioni della mente umana», per arrivare poi a discutere delle varie specie di poesia, dell’origine della pantomima, del ballo e della musica, della affinità tra tragedia, satira e ditirambo.

Per giungere all’ultima tappa di questo *excursus*, che ha potuto toccare solo tangenzialmente la questione poetica e mitica, concentrandosi più sulle prospettive storiografiche, va notato che il dialogo che inaugura la rivista «Aurora», abbandonata a favore dell’«Adrastea», è stato concepito proprio in quel fatale 1799 in cui Pagano moriva atrocemente. Questo dialogo⁵² è ricco, infatti, di allusioni all’orrore di quegli anni, del quale il recente ricordo sembra più urgente per le riflessioni di Herder di quanto non lo sia la Rivoluzione francese, pur menzionata nel dialogo. L’uomo, che, come *pars pro toto*, rappresenta tutta l’umanità, si confronta con Aurora, e cerca consolazione. Evidente è l’attenzione che Herder rivolge alla figura mitica di Pandora con la frase «l’ultimo dei beni mortali del vaso di Pandora è ormai anch’esso dissolto!», intendendo che anche la speranza di un radioso ingresso nel nuovo secolo è svanito: intende, forse, che disgrazie recenti ne hanno offuscato l’orizzonte? Si potrebbe pensare a un riferimento alla figura di Pandora nel cap. XXVI della prima parte sia nell’edizione dei *Saggi politici* del 1783-1785, sia in quella successiva, interamente dedicata a questa figura femminile della mitologia greca evocata anche da Esiodo, che così viene presentata:

Prometeo, cioè l’umana provvidenza, ritrovò il fuoco, sostegno della vita e grande istrumento dell’arti. Allora fu che, sdegnati, gli dèi mandarono sulla terra Pandora [...], la quale ornata per opra degli dèi di tutti gli apparenti e fallaci beni, avendo da ciascuno nume un particolare e conveniente dono ricevuto, recò agl’ingannati mortali in quel fatale vaso l’infinita schiera de’ mali. Or, cotesta Pandora è la fortuna medesima, ed ella venne in su la Terra nel tempo che nacque la necessità e la fortuna a regnare incominciò. Perciocché, essendo cessato il regno degli dèi, cioè della

⁵² J.G. Herder, *Ankündigung einer neuen Zeitschrift: Aurora*, in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, Bd. XXIII, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1885, pp. 6-15.

semplice vita degli uomini, venne fuori quello della necessità, cioè del bisogno di ritrovar l'arti per vivere: e quindi la fortuna, madre dell'arti tutte, fu conosciuta e riverita dagli uomini⁵³.

Aurora incoraggia l'uomo, facendolo riflettere che un cambiamento può essere senz'altro giovevole, perché consente di lasciarsi alle spalle il malefico numero 7 (che secondo la simbologia pitagorica e anche massonica indica la sterilità) e quel 99 che si è protratto fin troppo a lungo, potendo ora porre due zeri accanto al nuovo secolo e ricominciando a contare a 4 + 4 i numeri pari⁵⁴. L'uomo lamenta ancora che «dal 1789 in poi accaddero cose che non sono successe in interi secoli; in settimane, giorni, ore...» e che dopo tanta distruzione l'umanità si vergogna ora della libertà e dell'uguaglianza. A ulteriori obiezioni di Aurora contro il pessimismo umano, l'uomo risponde che l'assenza di leggi, le ferree costrizioni e il dispotismo sono una forma di barbarie cui è difficile sfuggire. Più oltre Aurora chiede all'uomo se il tumulto tra gli uomini sia scoppiato nella sua patria e, alla risposta negativa dell'uomo, segue una considerazione della figura mitologica che sottolinea come ogni popolo e ogni Nazione siano diversi, ma a poco a poco, parlando anche di guerre, di intolleranza, di crociate e di inquisizione, l'uomo si volge a considerare ciò che è accaduto nei Paesi europei vicini e che ruolo ha svolto la Germania nel quadro internazionale. Tra le righe emergono ora riferimenti al trattato di Tolentino, che si intrecciano ad allusioni sull'arrivo dei francesi in Italia (anche se specificamente del Sud non si parla, pur alludendo alla provenienza da un mare vicino delle sollevazioni delle masse), che avrebbero voluto piegare alla propria volontà gli Italiani, ma non ci sono riusciti. Con questa frase tratta dal dialogo con Aurora vorrei concludere questo itinerario nel pensiero di Herder e di Mario Pagano:

«La Francia ha mai dominato lo spirito dell'Italia?» – chiede Aurora. «Mai» – risponde l'uomo – «e dubito che lo farà mai. Può derubare l'Italia; può imporle modelli posticci; presto questi modelli svaniranno con la sua fuga e il bottino che le ha strappato rimane una rapina, d'ora in poi uno sfarzo in un luogo straniero, del tutto empio. Oh, se lo spirito della Germania avesse sempre resistito al francese come lo spirito dell'Italia!»⁵⁵.

⁵³ F.M. Pagano, *Saggi politici. De' principii, progressi e decadenza delle società*, cit., pp. 106-107.

⁵⁴ Secondo la Scuola Pitagorica, il numero 4 è il più perfetto tra i numeri: rappresenta, infatti, la prima "potenza" matematica e la "virtù geometrica" da cui derivano tutte le combinazioni; J.G. Herder, *Ankündigung einer neuen Zeitschrift: Aurora*, cit., p. 6.

⁵⁵ Ivi, p. 14.

Bibliografia

- G. Arnold, *Die Widerspiegelung der Französischen Revolution in Herders Korrespondenz*, in «Impulse. Aufsätze, Quellen, Berichte zur deutschen Klassik und Romantik», Bd. 3, 1981, pp. 41-89.
- N.A. Boulanger, *L'antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales Opinions, Cérémonies & Institutions religieuses & politiques des différents Peuples de la Terre*, 3 voll., Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1766.
- A.M. Cordie, *Hätte Herder Pagano gelesen... Ein diskurshistorisches Szenario*, in «Monatshefte», Bd. 95, 2, 2003, pp. 230-249.
- V. Ferrone, *I profeti dell'Illuminismo*, Bari, Laterza 2000.
- , *Storia dei diritti dell'uomo*, Bari, Laterza 2014.
- L. Follesa, “Martiri della verità” e modelli di umanità. Sulle fonti italiane di Herder, in «Filosofia italiana», s. III, vol. 15, n. 2, 2020, pp. 25-42.
- J.J. Gerning, *Reise durch Oestreich und Italien*, 3 Bde., Bd. I, Frankfurt am Mayn, Friedrich Wilmans 1802.
- J.G. Herder, *Ankündigung einer neuen Zeitschrift: Aurora*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, Bd. XXIII, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1885.
- , *Zur Geschichte der Wissenschaften aus Boulanger*, in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, Bd. XXXII [Poetische Werke], Hildesheim-New York, G. Olms Verlag 1968 (Reprint della I ed. 1899), pp. 153-156.
- , *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hrsg. von M. Bollacher, Frankfurt am Main, DKV 1989.
- , *Briefe zu Beförderung der Humanität*, hrsg. von H.D. Irmischer, Frankfurt am Main, DKV 1991.
- , *Adrastea* (Auswahl), hrsg. von G. Arnold, Frankfurt am Main, DKV 2000.
- F. Jesi, *Mito*, a cura di G. Schiavoni, Torino, Nino Aragno editore 2008.
- G. Landolfi Petrone, *La biblioteca herderiana*, testo disponibile al sito: http://picus.unica.it/documenti/petroneherder2_ocr.pdf [consultato il 7 gennaio 2025].
- F. Lomonaco, *Dalle riforme alla rivoluzione nella prima e nella seconda edizione dei Saggi politici di Francesco Mario Pagano*, in Id., *A partire da Giambattista Vico. Filosofia, diritto e letteratura nella Napoli del secondo Settecento*, Presentazione di F. Tessitore, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2010, pp. 3-70.
- M. Marino, *Humanität, Revolution und Geschichte. Vico, Herder und die neapolitanische Schule im Licht der «Briefe zu Beförderung der Humanität»*, in E. Costadura, I. Daum, O. Müller (Hgg.), *Frankreich oder Italien? Konkurrierende Paradigmen des Kulturaustausches in Weimar und Jena um 1800*, Heidelberg, Winter Verlag 2008, pp. 169-189.
- M. Mulsow, *Sintflut und Gedächtnis: Hermann von der Hardt und Nicolas-Antoine Boulanger*, in M. Mulsow, J. Assmann (Hgg.), *Sintflut und Gedächtnis. Erinnern und Vergessen des Ursprungs*, München, Wilhelm Fink Verlag 2006, pp. 131-161.
- M.F. Münter, *Nachrichten von Neapel und Sicilien, auf einer Reise in den Jahren 1785 und 1786 gesammelt*, aus dem Dänischen übersetzt [von E.Ph. Kirstein], Kopenhagen, Proft 1790.

- F.M. Pagano, *Versuche über den bürgerlichen Lauf der Nationen, oder über den Ursprung, Fortgang und Verfall der bürgerlichen Gesellschaften*, aus dem Italienischen übersetzt von J.G. Müller, 2 Bde., Leipzig, Pottische Buchhandlung 1796.
- , *Saggi politici. De' principii, progressi e decadenza delle società. Edizione seconda, corretta e accresciuta* (1791-1792), a cura di L. Firpo e L. Salvetti Firpo, Napoli, Vivarium 1993.
- , *Saggi politici. Luoghi e varianti della prima edizione (1783-1785) rispetto alla seconda (1791-1791) e altri scritti politici*, a cura di L. Salvetti Firpo, Napoli, Vivarium-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici 2004.
- J.J. Rousseau, *Contrat social*, in *Oeuvres complètes*, III voll., Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade 1964, pp. 356-357.
- F. Venturi, *L'antichità svelata e l'idea di progresso in N.A. Boulanger (1722-1759)*, Bari, Laterza 1947.
- F. Zambonini, *Il significato geologico di alcuni miti mediterranei in F.M. Pagano*, in «Rivista italiana di Sociologia», 1916, pp. 191-200.

Abstracts e Keywords

Vincenzo Ferrone

*La rivoluzione epistemologica dell'Encyclopédie
e le radici europee della Spätaufklärung
The epistemological revolution of the Encyclopédie
and the European roots of the Spätaufklärung*

Obiettivo del saggio è illustrare il carattere unitario delle fondamenta epistemologiche dell'Illuminismo europeo. Un carattere fondato in primo luogo sulla rivoluzione avviata nell'*Encyclopédie* con la rifinizione dei saperi e dell'albero della conoscenza: contro il razionalismo, la rappresentazione meccanicistica della natura, il primato del metodo geometrico-dimostrativo newtoniano egemone nel Seicento, ma incapace di dare linfa vitale alle nuove scienze dell'uomo. Lo sviluppo di quel processo che coinvolse studiosi in ogni angolo d'Europa mantenne sempre al centro la sua svolta antropologica e la nuova cosiddetta "filosofia sperimentale" di Diderot, ancorata a una rivisitazione critica e aggiornata del metodo scientifico baconiano e dell'empirismo. In particolare, quella rivoluzione epistemologica mosse passi importanti anche in Germania creando i presupposti per le origini intellettuali della *Spätaufklärung*. È infatti difficile non scorgere evidenti punti di contatto nelle riflessioni tra Diderot e Lessing, tra Rousseau e Goethe, tra Diderot e Herder nella loro comune indagine sull'umanità dell'uomo come premessa necessaria all'umanesimo dei moderni.

The aim of the essay is to illustrate the unified character of the epistemological foundations of the European Enlightenment. A character founded first and foremost on the revolution initiated in the *Encyclopaedia* with the redefinition of knowledge and the tree of knowledge: against rationalism, the mechanistic representation of nature, the primacy of the Newtonian geometric-demonstrative method hegemonic in the 17th century, but incapable of giving lifeblood to the new sciences of man. The developments of that process that involved scholars in every corner of Europe always kept at the centre its anthropological turn and Diderot's new so-called 'experimental philosophy' anchored to a critical and up-to-date review of the Baconian scientific method and empiricism. That epistemological revolution also took important steps in Germany by creating the preconditions for the intellectual

origins of the *Spätaufklärung*. Indeed, it is difficult not to discern clear points of contact in the reflections between Diderot and Lessing, between Rousseau and Goethe, between Diderot and Herder in their common investigation into the humanity of man as a necessary premise for modern humanism.

Parole-chiave: Illuminismo europeo; Tardo Illuminismo; Rivoluzione epistemologica; Umanità dell'uomo; Goethe; Herder.

Keywords: European Enlightenment; Spätaufklärung; Epistemological Revolution; Humanity of Man; Goethe, Herder.

Elio Franzini

Goethe e l'estetica del Settecento europeo

Goethe and the Aesthetics of 18th Century Europe

Partendo dal pensiero di Diderot, per il quale l'arte, ancor prima di costruire oggetti belli, rappresenta il nesso ontologico che lega la produttività della Natura a quella dell'uomo attraverso atti di esperienza, si prendono in esame tre aspetti fondamentali dell'Illuminismo settecentesco di cui Goethe è interprete: l'intreccio tra ragione e sensibilità, di cui viene ricostruito l'antefatto in altri eccellenti pensatori che lo hanno preceduto; poi, la complessa relazione del tedesco con il pensiero kantiano, dalla quale sfocia l'esigenza di Goethe di giungere a una dimensione simbolica in cui vengono distinti imitazione, maniera e stile allo scopo di restituire al nesso tra pensiero e ragione, immaginazione e sensibilità una funzione esperienziale di cui egli sente la mancanza in Kant. Ciò che sembra sfuggire a Kant è l'organicità della forma. Infine, il terzo aspetto è il concetto di forma come *Bildung* che incarna, cioè la finalità dinamica, immaginativa, concreta dello stile e del simbolo. L'obiettivo di Goethe è di esplicitare un rapporto con la Natura nel quadro di una morfologia, di una teoria delle forme concrete, visibili e tangibili nel mondo naturale.

Starting from the thought of Diderot, for whom art, even before constructing beautiful objects, is that ontological nexus that binds the productivity of nature to that of man through acts of experience, three fundamental aspects of the 18th century Enlightenment of which Goethe is an interpreter are examined: the interweaving of reason and sensibility, the antecedent of which is reconstructed in other excellent thinkers who preceded him; then, the German's complex relationship with Kantian thought, from which Goethe's need to arrive at a symbolic dimension in which imitation, manner and style are distinguished. This is in order to restore to the nexus between thought and reason, imagination and sensibility as the experiential function that he felt was missing in Kant. What seems to elude Kant is the organicity of form. Finally, the third aspect is the concept of form as *Bildung* that embodies, i.e. the dynamic, imaginative, concrete purpose of style and symbol. Goethe's aim is to make explicit a relationship with Nature within the framework of a morphology, a theory of concrete, visible and tangible forms in the natural world.

Parole chiave: Estetica settecentesca; Goethe; Kant; Simbolo; Morfologia.
Keywords: 18th Century Aesthetics; Goethe; Kant; Symbol; Morphology.

Gabriella Catalano
*Firenze, Fiesole e gli Etruschi. A proposito dell'Italia
nella rivista goethiana «Propyläen»*
*Florence, Fiesole and the Etruscans. About Italy
in Goethe's «Propyläen» magazine*

Nel progetto della rivista goethiana «Propilei» confluiscono alcuni materiali e idee che dovevano fare parte di una storia culturale dell'Italia, esito della collaborazione fra Goethe e l'amico pittore e storico dell'arte Johann Heinrich Meyer. Un progetto previsto anche in concomitanza del terzo viaggio in Italia, mai realizzato. All'interno del periodico la topografia italiana dà vita a un insieme composito, sfaccettato e poliedrico, diverso da quello che comparirà nel testo della *Italienische Reise*. Se qui è inoppugnabile la centralità di Roma, nei «Propilei» trovano spazio oltre alle opere di Raffaello in Vaticano, grazie alla collaborazione di Meyer, Firenze e l'arte etrusca, Masaccio e Giulio romano. Il tutto serve da un lato a mettere a punto un metodo visivo, dall'altro, nel caso dell'attenzione rivolta agli etruschi nonché ai luoghi di scavo, a confermare la presenza di un interesse storico che si va delineando accanto all'orizzonte normativo dell'arte classica.

The project for Goethe's journal «Propyläen» collected some materials and ideas that were to be part of a cultural history of Italy, the result of Goethe's collaboration with his friend, the painter and art historian Johann Heinrich Meyer. A project that was also planned to coincide with his third trip to Italy, which never took place. In the periodical, Italian topography gives rise to a composite, multifaceted whole, different from what will appear in the text of the *Italienische Reise*. While the centrality of Rome is unquestionable here, in the «Propyläen» they find space, in addition to the works of Raphael in the Vatican, thanks to Meyer's collaboration, Florence and Etruscan art, Masaccio and Giulio Romano. All this serves on the one hand to develop a visual method, and on the other hand, in the case of the focus on the Etruscans as well as excavation sites, to confirm the presence of an emerging historical interest alongside the normative horizon of classical art.

Parole chiave: Goethe; Meyer; Topografia dell'Italia; Etruschi; Etruria.
Keywords: Goethe; Meyer; Topography of Italy; Etruscans; Etruria.

Stefania Sbarra
*Le Idee per la filosofia della storia dell'umanità di Herder
e il Faust di Goethe*
*Herder's Ideas for the Philosophy of the History of Mankind
and Goethe's Faust*

L'oggetto del contributo qui proposto è una riflessione sull'antropologia sottesa alle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* che Herder concepisce negli anni Ottanta del Settecento dialogando con Goethe, che a sua volta ne trae degli elementi essenziali per la vicenda faustiana in generale, e in particolare per la concezione delle ultime scene scritte nel 1831 per il V atto del *Faust II*. I critici hanno giustamente interpretato le scene scritte all'indomani della Rivoluzione di luglio in Francia come una risposta allarmata all'ottimismo delle dottrine sansimoniane, alludendo però solo sporadicamente a una riattualizzazione, all'interno di questa compagine storica, della semantica herderiana delle *Idee* e della loro critica a un capitalismo aggressivo e disumano. Quella rinnovata influenza delle *Idee*, che l'anziano Goethe auspica nel 1828, sembra partire dai suoi stessi versi del 1831.

The focus of the contribution proposed here is a reflection on the anthropology underlying the *Ideas for the Philosophy of History of Mankind*, which Herder conceived in the 1780s in dialogue with Goethe, who in turn drew from its essential elements for the Faustian subject matter in general, and in particular for the conception of the last scenes written in 1831 for Act V of *Faust II*. Critics have rightly interpreted the scenes written in the aftermath of the July Revolution in France as an alarmed response to the optimism of Sansimonian doctrines, alluding however only sporadically to a re-actualization, within this historical framework, of the Herderian semantics of the *Ideas* and their critique of an aggressive and inhuman capitalism. That renewed influence of the *Ideas*, which the elder Goethe hopes for in 1828, seems to start from his own verses of 1831.

Parole-chiave: Goethe; Herder; Faust; Colonialismo; Antropologia.
Keywords: Goethe; Herder; Faust; Colonialism; Anthropology.

Salvatore Tedesco

*Ars popularis. Il gusto e il vero dell'immaginazione
nella prima stagione critica illuministica tra Germania e Italia*
*Ars popularis. The taste and truth of imagination
in the first critical Enlightenment season between Germany and Italy*

Il contributo è dedicato all'analisi del dibattito italiano sul Gusto del primo Settecento, alla ricostruzione della sua ricezione da parte della critica filosofica italiana a partire dalla seconda metà del Novecento, e alle ricadute di quel dibattito sulla riflessione di lingua tedesca, e sulle cosiddette "poetiche critiche" di Bodmer e

Breitinger in primo luogo. Particolare attenzione è dedicata alla ricostruzione delle posizioni di Muratori e Calepio, alle loro affinità con il dibattito tedesco della prima fase dell'*Aufklärung*, alle ricadute sulla fase più matura del dibattito tedesco, e insieme alle motivazioni della relativa marginalità dei temi teorici portati avanti dagli autori italiani.

The contribution is dedicated to the analysis of the Italian debate on Taste in the early eighteenth century, to the reconstruction of its reception by Italian philosophical criticism starting from the second half of the twentieth century, and to the consequences of that debate on German-language reflection, and on the so-called “critical poetics” of Bodmer and Breitinger in the first place. Particular attention is dedicated to the reconstruction of the positions of Muratori and Calepio, to their affinities with the German debate of the first phase of the *Aufklärung*, to the consequences on the more mature phase of the German debate, and together to the reasons for the relative marginality of the theoretical themes brought forward by the Italian authors.

Parole chiave: Gusto; Immaginazione; Illuminismo; Poetica critica; Ricezione.
Keywords: Taste; Imagination; Enlightenment; Critical poetics; Reception.

Mario Marino

*Esemplarità di Paolo Sarpi negli scritti di Johann Gottfried Herder
dal 1769 al 1781*

*Eulogies of Paolo Sarpi in the writings of Johann Gottfried Herder
from 1769 to 1781*

L'ammirazione di Johann Gottfried Herder per la personalità e le opere di Paolo Sarpi viene indagata negli scritti dal 1769 al 1781: nel *Journal meiner Reise im Jahre 1769*, nella seconda e terza versione di *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, in *Über den Einfluß der schönen in die höhern Wissenschaften* e nei *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*. Spicca l'apprezzamento per: 1) gli esiti della sua storiografia; 2) le motivazioni della lotta al Papato (critica dello scolasticismo, patriottismo repubblicano, difesa di verità, libertà e giustizia); 3) le virtù morali, spirituali, intellettuali (modestia, distacco dalle vanità del mondo, sapienza universale). È tuttavia la sintesi di tutti questi elementi nella geniale umanità di Sarpi, intesa come armoniosa, liberatrice unità di conoscere e sentire, teoria e prassi, sapienza e azione, a costituire il fondamento ultimo dell'ammirazione per il frate servita.

The present paper investigates the textual evidence for Johann Gottfried Herder's admiration of Paolo Sarpi's personality and works in the writings of the end of 1760s until the beginning of the 1780s (*Journal meiner Reise im Jahre 1769*, the second and the third version of *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, *Über den Einfluß der schönen in die höhern Wissenschaften*, *Briefe, das Studium der*

Theologie betreffend). Herder appreciates: 1) the cognitive outcomes of Sarpi's historiography; 2) the motivations of his fight against the papacy (criticism of Scholasticism, republican patriotism, the defence of truth, freedom and justice); 3) his moral, spiritual and intellectual virtues (modesty, detachment from the vanities of the world, universal wisdom). But the very fundament of his admiration lies in the living synthesis of all these elements, i.e. in the genial humanity of Sarpi as a harmonious, liberating unity of knowing and feeling, theory and praxis, science and morality, wisdom and action.

Parole-chiave: Herder; Sarpi; Teoria del Genio; Scolasticismo; Concilio Tridentino
Keywords: Herder; Sarpi; Theories of Genius; Scholasticism; Council of Trent

Elena Agazzi

Mito, poetica e filosofia della storia: Herder e Mario Pagano
Myth, Poetics and the Philosophy of History: Herder and Mario Pagano

Questo articolo indaga le ragioni per le quali Herder – tra i rappresentanti della scuola napoletana di Vico, di cui tesse le lodi nella decima raccolta dei *Briefe zu Beförderung der Humanität* (1793-1797), un'opera che mostra la continuazione di un pensiero sulla storia dell'umanità a partire dalle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) – non menzioni mai in modo esplicito il giurista Francesco Mario Pagano (1748-1799). Ciò è curioso, perché Pagano ha avuto il merito di aver felicemente partecipato alla diffusione di un metodo filosofico-storico, utile a indagare la storia dello sviluppo delle civiltà nei secoli. Pagano, nel 1783-1785, aveva dato alle stampe una prima versione dell'opera *Saggi politici: Del civile corso delle nazioni o sia de' principi, progressi, e decadenza della società*. Nel 1791-1792 appariva la seconda edizione, emendata per ragioni di censura; nel frattempo, tuttavia, per le vie che vengono qui esposte, Herder aveva avuto modo di recepirne il pensiero, di cui mostra un'evidente impronta l'abbozzo della rivista «Aurora» (1799), formulato nell'anno in cui Pagano veniva giustiziato a Napoli, e l'appello della rivista «Adrastea» (1801-1803) alla «Nemesi della Storia».

This article investigates the reasons why Herder – among the representatives of the Neapolitan school of Vico, whose praises he sings in the tenth collection of *Briefe zu Beförderung der Humanität* (1793-1797), a work that shows the continuation of a thought on the history of mankind from the *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) – never explicitly mentions the jurist Francesco Mario Pagano (1748-1799). This is strange, because Pagano had the merit of having happily participated in the diffusion of a philosophical-historical method, useful for investigating the history of the development of civilisations over the centuries. Pagano, in 1783-1785, had printed a first version of his work *Saggi politici: Del civile corso delle nazioni o sia de' principi, progressi, e decadenza della società*. In 1791-1792 the second edition appeared, amended for reasons of censorship; in the meantime, however, Herder had been able to assimilate the

thought in the ways that are set out here, of which the outline of the journal «Aurora» (1799), formulated in the year Pagano was executed in Naples, and the appeal of the journal «Adrastea» (1801-1803) to the “Nemesis of History” shows an evident imprint.

Parole-chiave: Herder; Filosofia della Storia; Mito; Scuola vichiana; Francesco Mario Pagano.

Keywords: Herder; Philosophy of History; Myth; Vichian School; Francesco Mario Pagano.



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più: [Pubblica con noi](#)

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "[Informatemi](#)" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.



INCONTRI DI STUDIO

Collana dell'Istituto Lombardo
Accademia di Scienze e Lettere

Gli scritti presentati in questo volume, che raccoglie il risultato di un incontro di studio svoltosi presso l'Istituto Lombardo il 17 e il 18 maggio 2023, non si limitano a un dibattito all'interno della sfera estetico-letteraria nel bacino culturale tedesco, ma incrociano trasversalmente l'idea di "gusto" nel Settecento europeo. Emerge da queste pagine il rapporto tra intelletto e fantasia, tra sensibilità e facoltà di giudizio, tra arte e scienza, tra formazione e conoscenza e, sempre, tra modelli culturali del passato e progetti volti a sviluppare una nuova "scienza dell'uomo". Questa indagine a più voci ricostruisce in sintesi il quadro storico-letterario ed estetico relativo al pensiero europeo tra il XVIII e il XIX secolo. La proficua collaborazione dell'*Istituto Lombardo* con l'*Istituto Italiano di Studi Germanici (IISG)*, oltre che con la *Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII (SISSD)* e l'*Associazione Italiana di Germanistica (AIG)*, ha fornito un sostanziale impulso all'iniziativa.

Elena Agazzi insegna Letteratura tedesca presso l'Università degli Studi di Bergamo. Le sue ricerche concernono soprattutto il Tardo Illuminismo e gli autori e le opere dell'epoca classico-romantica tedesca. Ha svolto ampi studi sull'Espressionismo e sulla letteratura del Secondo dopoguerra in Germania. Tra le sue pubblicazioni: con E. Schütz, *Nachkriegskultur: Literatur Sachbuch und Film in Deutschland (1945-1962)*, Berlin 2013; con R. Calzoni, *Progetti culturali di fine Settecento fra tardo Illuminismo e Frühromantik (Cultura tedesca, n. 50, 1/2016)*; con G. Pailer e G. Dane, *The Queen's Two Bodies. Maria Stuart und Elisabeth I. von Schiller bis Jelinek*, Bern-Berlin 2021; con G. Gabbiadini ha tradotto e curato gli scritti di J.G. Herder in Id., *Saggi del primo periodo (1765-1787)*, Milano 2023.