

PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL  OF PHILOSOPHY

Editor: Marco Sgarbi

Volume VII – Issue 3 – 2015

ISSN 2036-4989

ARTICLES

- Metafisica e teologia politica
Roberto Esposito1
- Le dodici tesi di Hegel sulla *Romanitas*
Valerio Rocco Lozano7
- El “primer sistema de la libertad” y la “aniquilación de toda libertad”. Objeciones de Hegel a la idea fichteana de libertad
Klaus Vieweg15
- Censura romana e usi del volgare
Gigliola Fragnito23
- Aristotelismus und Petrarkismus in der Accademia Fiorentina des Cinquecento: Das Beispiel von G.B. Gellis Interpretation zu Petrarca, *Canzoniere* No. 78
Bernhard Huss28
- The Paduan *Rebbi*. A Note on Galileo’s Household an Mediterranean Science in the Seventeenth Century
Stefano Gulizia43

NOTES AND DISCUSSIONS

- ¿Qué significa leer?
Félix Duque53

REVIEWS

- Andrew D. Berns, *The Bible and Natural Philosophy in Renaissance Italy. Jewish and Christian Physicians in Search of Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).
Maria V. Comacchi61
- Giulio Busi e Raphael Ebgi, *Giovanni Pico della Mirandola. Mito, magia, qabbalah* (Torino: Einaudi, 2014).
Nicola Alessio Sarracco63
- Patrick Grim & Nicholas Rescher, *Reflexivity: From Paradox to Consciousness* (Heusenstamm: Ontos Verlag, 2012).
Filippo Costantini65
- Pierre Macherey, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx. Postfazione di Antonio Negri e Judith Revel* (Verona: Ombre Corte, 2013).
Marco Gigante67



PHILOSOPHICAL READINGS
ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

Philosophical Readings, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the editor.

Submissions should be made to the Editor. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the review editor.

EDITOR

Marco Sgarbi
Università Ca' Foscari

ASSOCIATE EDITOR

Eva Del Soldato
University of Pennsylvania

ASSISTANT EDITOR

Valerio Rocco Lozano
Universidad Autónoma de Madrid

REVIEW EDITOR

Laura Anna Macor
University of Oxford

EDITORIAL BOARD

Raphael Ebgi, Freie Universität Berlin	Andrea Sangiacomo, Rijksuniversiteit Groningen
Luca Gili, Katholieke Universiteit Leuven	Alberto Vanzo, University of Warwick
Paolo Maffezoli, Università di Torino	Francesco Verde, Università "La Sapienza" di Roma
Eugenio Refini, The Johns Hopkins University	Antonio Vernacotola, Università di Padova

EDITORIAL ADVISORY BOARD

Francesco Berto, Universiteit van Amsterdam	Seung-Kee Lee, Drew University
Gianluca Briguglia, Université de Strasbourg	Sandro Mancini, Università di Palermo
Laura Boella, Università Statale di Milano	Massimo Marassi, Università Cattolica di Milano
Elio Franzini, Università Statale di Milano	Roberto Mordacci, Università San Raffaele di Milano
Alessandro Ghisalberti, Università Cattolica di Milano	Ugo Perone, Università del Piemonte Orientale
Piergiorgio Grassi, Università di Urbino	Riccardo Pozzo, Consiglio Nazionale delle Ricerche
Margarita Kranz, Freie Universität Berlin	José Manuel Sevilla Fernández, Universidad de Sevilla

Metafisica e teologia politica

Roberto Esposito

Abstract: The paper deals with the two metaphysical principles of politics by focusing on the works of Carl Schmitt, Joachim Ritter, Manfred Riedel and Reiner Schürmann. It shows that at the heart of politics is constituted by the juncture between universalism and exclusion, unity and separation, based on the metaphysical principle according to which the tendency of the duality to make itself into a unity by subordinating one part to the domination of the other. All the philosophical and political categories of politics, starting with the Roman and Christian notion of “the person,” continue to reproduce this exclusionary dispositif.

Keywords: metaphysics, politics, theological politics, dispositif

L'argomento di questo saggio è il rapporto tra politica e metafisica. Un tema, a prima vista ostico e inattuale, che si riferisce ai caratteri essenziali della politica. Mi rendo conto del fatto che parlare di essi, cioè delle invarianti della politica, o almeno dei suoi elementi di lunga durata, va in controtendenza rispetto alle domande più frequenti che animano il discorso pubblico. Solitamente l'attenzione viene posta sui cambiamenti della politica: cosa muta dei suoi soggetti, dei suoi strumenti e dei suoi scenari. Ecco l'interrogativo che viene sempre più spesso dall'ambito dei media, ma anche dalla saggistica scientifica di carattere sociologico, politologico e giuridico. Naturalmente si tratta di una domanda legittima, che trae la propria ragione dalla trasformazione vistosa che da qualche tempo coinvolge l'intero universo della politica. Tuttavia non è la domanda della filosofia, la quale, al contrario, riguarda non ciò che cambia, ma ciò che *non* cambia, o meglio che rimane stabile attraverso e dentro il cambiamento. Ciò non è in contrasto con l'impressione che abbiamo di una continua accelerazione del tempo, anzi va interpretato in rapporto a essa. Quanto più rapidamente le situazioni mutano, tanto più è significativa la ripetitività con cui si presentano certe costanti.

Quando, dando risposte diverse, i due maggiori filosofi politici del secolo scorso, Carl Schmitt e Hannah Arendt si interrogano sul concetto del 'politico' o sul significato della politica, alludono precisamente a questo incrocio tra invarianza e mutazione. Per entrambi, dietro e dentro alla successione degli eventi politici, c'è un nucleo stabile che ne costituisce l'essenza. Per Schmitt, è il conflitto tra amico e il nemico, mentre per Arendt sono il discorso e l'azione che legano gli uomini tra loro nella con-

divisione degli affari pubblici della *polis*. Anche un pensatore, allievo in qualche modo di entrambi, come Dolf Sternberger, autore di un libro sulle *Tre radici della politica*, apre la sua trattazione con la domanda sulla categoria generale della politica, arrivando alla conclusione che si tratta della ricerca della pace, sia pure diversamente intesa. Anche nel caso di Sternberger, come già in Schmitt e Arendt, la parola decisiva che adopera è 'origine'. Per afferrare il carattere di qualcosa – egli sostiene – occorre coglierne il 'fenomeno originario', dal momento che, aldilà e dentro le variazioni storiche, è esso che restituisce l'essenza di ciò che cerchiamo¹. Ciò vale anche per quella attività che da due millenni e mezzo chiamiamo 'politica'.

Torna, ancora una volta, la domanda metafisica sulla politica. Cosa la definisce essenzialmente? Cosa la fonda nel suo senso d'insieme? Cosa permane immutato nelle sue metamorfosi? Per coglierlo, dovremmo sforzarci di guardare al processo storico come se fosse situato, anziché su di un unico livello, su due piani sovrapposti, uno sovrastante, esposto al nostro sguardo, e l'altro sottostante – invisibile a occhio nudo fino a quando, periodicamente, non riemerge in superficie. Questo modo di intendere le cose ha anche una radice classica. Non è il “ritorno ai principii” che raccomanda Machiavelli quando l'organismo politico perde la propria forza vitale, scivolando verso la sua dissoluzione? Naturalmente Machiavelli è tutt'altro che incline alla metafisica, qualsiasi cosa si voglia intendere con questo termine, ma ciò non esclude un'attenzione acuta agli elementi di ricorrenza che si ripetono nel corso della storia, consentendo ai moderni di basarsi sulle esperienze degli antichi.

Si può dire, ritornando all'immagine precedente del doppio livello, che se il piano superiore è quello in cui si succedono i fenomeni storici, il piano sottostante ne costituisce il fondo metafisico. Tra questi due livelli sovrapposti vi è un rapporto di implicazione, nel senso che i fenomeni di superficie non sono interpretabili indipendentemente dall'orizzonte metafisico da cui in qualche modo emergono e cui danno, di volta in volta, differente espressione. Naturalmente questa implicazione si può interpretare in maniera diversa – come qualcosa che rivela la verità dell'agire politico, oppure come ciò che la mistifica in base a interessi di altra natura. Come un fondamento che conferisce senso alle nostre pratiche oppure come un vincolo che imprigiona la nostra esperienza in un cerchio senza via d'uscita. Già le più significative interpretazioni novecentesche del nesso tra politica e metafisica divergono su questo punto. Se il libro di Joachim Ritter *Metaphysik und Politik*², che in qualche modo riapre, in anni

recenti, questa linea di ricerca, assume la prima posizione, restando interno alla prospettiva metafisica che analizza, Manfred Riedel, in *Metaphysik und Metapolitik*³, si colloca ai suoi confini esterni.

Per Ritter, tutt'altro che sovrapposta alla realtà come un velo ideologico che la copre, l'indagine metafisica ne rivela l'aspetto essenziale, fuori del quale i fenomeni politici perdono di comprensibilità. Da qui il suo rimando affermativo a Hegel. Diversamente da coloro che individuano nella contemporaneità il tramonto della sostanza razionale o ne auspicano la definitiva scomparsa, Hegel vede in tale sostanza la prospettiva necessaria a vivere coscientemente il proprio tempo. E ciò non perché perda di vista la scissione che lo attraversa, esponendolo alla potenza del negativo. Ma perché coglie proprio nella separazione l'espressione rovesciata dell'unità – ciò che, pur in negativo, ne consente il ricordo e ne custodisce l'esigenza. Così Ritter – ricercando la ragione nella storia e l'eterno nel tempo – fa proprio il punto di vista che attribuisce a Hegel, collocandolo al culmine della tradizione metafisica inaugurata dai Greci. Da qui il riferimento ad Aristotele, dal quale muove il suo libro in una prospettiva di sostanziale continuità tra le forme di pensiero antiche e moderne. Se la scissione che caratterizza il presente, contrapponendolo al passato, è pur sempre espressione della medesima sostanza vivente che li attraversa, la discontinuità tra pensatori antichi e moderni non è che l'effetto di superficie di una continuità ben più essenziale.

Allorché si interroga sui principi primi del reale, Aristotele apre la stessa tradizione filosofica portata a compimento da Hegel. La distanza che egli assume dai pensatori-poeti precedenti non è diversa da quella che il filosofo tedesco prenderà nei suoi confronti. In entrambi i casi continuità e discontinuità, unità e scissione, costituiscono i lati opposti e complementari di un medesimo blocco di senso costituito alla loro confluenza. Anzi, per Ritter, è proprio il distacco di Hegel dalla filosofia scolastica a testimoniare la sua consonanza con Aristotele. Hegel è stato il primo filosofo a mettere in evidenza il carattere politico dell'etica greca, e aristotelica in particolare, in una modalità che troverà il proprio apice nella sua stessa filosofia. Come la *polis* è il criterio di misura di ciò che Aristotele ritiene valido per ogni uomo, lo Stato rappresenta per Hegel il culmine della storia occidentale. In ambedue i casi l'*ethos* oggettivo, diverso dalla morale soggettiva, si cristallizza in una istituzione pubblica posta dai due filosofi al culmine della propria civiltà. È precisamente qui che, secondo Ritter, si stringe il nodo metafisico tra le loro concezioni. Come in entrambi i filosofi è l'esito del processo – la *polis* in Aristotele, lo Stato in Hegel – a gettare piena luce sulla sua origine, così è il pensiero hegeliano a illuminare fino in fondo il significato di quello aristotelico.

Diverso il punto di vista di Riedel, testimoniato dall'uso del termine 'metapolitica', che nel titolo del suo libro si affianca a quello di 'metafisica'. Cosa deve intendersi per esso? A coniarlo è stato, a fine Settecento, lo storico tedesco August von Schlözer⁴. Successivamente esso è stato ripreso, con significati eterogenei, da autori diversi come De Maistre, Comte e Dilthey, fin quando lo stesso Riedel non ne ha fornito una formulazione più precisa, in cui emerge con nettezza la diversità dalla interpretazione di Ritter. Per 'metapolitica' si deve intendere la

presenza inconsapevole di presupposti metafisici all'interno delle concezioni politiche. Ciò è rilevabile in autori antichi e moderni, a partire dallo stesso Aristotele. Se si esamina la sua *Politica*, risulta che essa contiene teoremi derivanti non dalla filosofia pratica o dall'etica, ma appunto dalla metafisica e, più precisamente, dall'idea di natura. *Physis*, per Aristotele, è un concetto plurivoco che rinvia da un lato alla genesi di un processo, dall'altro al suo *telos* ultimo. Soltanto al momento del suo compimento un fenomeno si mostra per ciò che è, secondo la sua *ousia* o il suo *eidòs*. Se si traspone tale dispositivo logico nell'ambito della politica, come fa appunto Aristotele, si ottiene una singolare procedura, in base alla quale la *polis*, che sotto il profilo genetico succede alla casa, alla famiglia e al villaggio, ne costituisce al contempo il fondamento originario. Solo essa, sorta in vista non del mero vivere, ma del vivere bene (*eu zen*), situa l'uomo nella forma di vita che gli è propria. In tal modo questi da un lato è il soggetto costitutivo della *polis* – colui che, partendo dalle forme primitive d'associazione, l'ha instaurata; dall'altro ne dipende in maniera essenziale, visto che solo all'interno di essa è veramente tale, cioè 'uomo', nel senso pieno del termine. Così ciò che viene per ultimo, il risultato di un processo, ne costituisce il carattere originario.

Già qui, secondo Riedel, si rivela un effetto di mistificazione, ed anche di esclusione, della macchina metafisica. Da un lato la *polis*, come si è storicamente formata, assume l'aspetto di un modello già presente in natura. Dall'altro, in base a esso, esclude tutti coloro che a esso non sono perfettamente conformi. All'universo della *polis* appartengono solo i cittadini dotati di autosufficienza, mentre tutti gli altri, a partire dagli schiavi, si rapportano ad esso in forma parziale o difettiva. Essi ne risultano contemporaneamente interni ed esterni. Interni perché servono al sostentamento materiale dei ceti governanti, esterni perché non godono dei loro stessi diritti. Visto che per la metafisica aristotelica può dirsi 'ent' solo ciò che è in grado di sussistere di per sé, coloro che sussistono per altri non rientrano in tale categoria che in forma inessenziale e deficitaria. Ne sono inclusi in una maniera che di fatto li esclude. Arriviamo così al cuore del dispositivo metapolitico, inteso come condizionamento metafisico della politica. Esso non è solo ciò che inverte il rapporto tra prima e dopo o tra causa ed effetto. Ma anche ciò che assegna a una sola parte il ruolo del tutto. Che fa di un tutto – la *polis* – la proprietà di una parte. Possiamo così arrivare a una prima definizione del rapporto tra politica e metafisica: *il carattere metafisico della politica è la tendenza a unificare una dualità nel dominio di una parte mediante l'esclusione dell'altra*.

Ma – dobbiamo a questo punto chiederci – questa definizione vale soltanto per Aristotele o per tutta la concezione politica occidentale? Rispetto a tale domanda, Riedel opta per una via intermedia, estendendo il nesso tra metafisica e politica a un tragitto che coinvolge Hobbes, per interrompersi con Kant. In quest'ultimo la politica si emanciperebbe dall'effetto escludente del presupposto metafisico, uguagliando nello stesso progetto di liberazione tutti gli uomini. Ma, sostenendo ciò, Riedel non fa che confermare il racconto autolegittimante che la filosofia moderna fa di se stessa. Si può veramente sostenere che nella modernità si rompa il nesso tra metafisica e politica?

E tale punto di rottura è costituito dalla filosofia tedesca tra Kant e Hegel? Come abbiamo visto, Ritter include nella metafisica lo stesso Hegel. Tutt'altro che eliminare il presupposto metafisico, questi lo riconfigura in termini teologico-politici. Tutta la sua filosofia della storia ne appare segnata. L'universale che la storia moderna porta a compimento è il Cristianesimo. Il tempo storico, o preistorico, che ancora non lo conosce risulta fin dall'inizio orientato verso di esso. In tal modo si conferma il principio metapolitico della inclusione del tutto nella parte. Una parte della storia, fecondata dalla rivelazione cristiana, assorbe all'interno del proprio *telos* tutto ciò che la precede.

Questo dispositivo logico di appropriazione dell'alterità è alla base dell'idea hegeliana di Occidente. Cos'è l'Occidente, per Hegel, se non una parte del mondo tesa a configurarsi come tutto attraverso l'integrazione subalterna delle altre culture? E ciò sia in senso temporale che spaziale. Come l'evo cristiano assorbe al proprio interno l'intera storia precedente, così l'Occidente tende a includere nei propri confini tutto il resto del mondo, escludendo ciò che non gli si conforma. Decisivo, nella metapolitica hegeliana, è proprio questo nesso tra universalismo ed esclusione – il carattere escludente di ciò che egli pone come universale. Tutti gli universali realizzati dalla storia dell'Occidente sono il prodotto, e insieme la cattura, di una parte esclusa. Hegel rende esplicito questo meccanismo quando sostiene che ogni popolo emerso sulla scena della storia “deve infatti assimilare l'elemento straniero ed espellere da sé quanto è destinato a restare estraneo”⁵. C'è qualcosa, in questo concetto, che sembra arrivare fino a noi. Una ricorrenza che consente un'ulteriore definizione: *l'essenza metafisica della politica sta nella tendenza di una parte a occupare lo spazio del tutto, funzionalizzando l'altra a tale fine*.

Sostenendo che Hegel ha riconfigurato la metapolitica – cioè il rapporto tra metafisica e politica – in termini teologico-politici naturalmente apro un ulteriore problema, che riguarda appunto l'implicazione tra metafisica e teologia politica. Tra di esse passa una relazione che non è né di opposizione né di identificazione, ma di implicazione. Possiamo dire che l'ordine teologico-politico è in qualche modo interno al regime metafisico, pur non coincidendo con esso. Solo a un certo momento la metafisica sottostante alla politica acquista una declinazione teologica, assumendo così il carattere specifico di 'teologia politica'. Questa svolta, o piega, interna all'orizzonte metafisico, ma provvista di caratteri peculiari, si determina essenzialmente con l'avvento del Cristianesimo e più precisamente allorché il Cristianesimo incrocia l'esperienza giuridica romana. Anche se alcuni interpreti, come Assmann, anticipano la nascita della teologia politica alla fase che precede il Cristianesimo, riferendosi soprattutto al mondo ebraico⁶, resta assodato il suo nesso col monoteismo, dimostrato anche dalla teologia politica di matrice islamica. E dunque la sua relativa eterogeneità con l'orizzonte greco.

A voler sintetizzare un discorso assai più complesso, si potrebbe suddividere la concezione politica occidentale in tre epoche, ciascuna retta da un determinato principio metafisico. E cioè l'epoca greca, propriamente metafisica; poi quella latina, cristiano-romana, connotabile in termini teologico-politici; e infine quella moderna, anch'essa o-

rientata in senso teologico-politico, ma in forma secolarizzata. Perché la stessa categoria di 'secolarizzazione' costituisce un fenomeno interno al lessico teologico-politico, di cui rappresenta il rovescio. Naturalmente quelle che ho indicato sono divisioni di comodo, necessarie all'esposizione, ma che nella realtà risultano assai meno pronunciate, dal momento che per lunghi tratti il regime metafisico e quelli teologico-politici si sovrappongono. Così come i loro principi egemonici interagiscono continuamente fra loro dando luogo a un quadro articolato, ma comunque interno all'orizzonte metafisico.

Con il termine 'egemonico' – introdotto con questo significato da Reiner Schürmann, allievo di Heidegger e di Hannah Arendt⁷ – si vuole intendere la capacità di tali principi di organizzare i molteplici fenomeni del periodo sotto il loro comando. Come si sa, il termine greco *arche* significa allo stesso tempo 'principio' e 'comando', *principium* e *princeps* – qualcosa che determina e orienta in una certa direzione tutto ciò che a esso fa capo. Il ruolo metafisico di queste *archai* è appunto quello di legittimare nel loro nome, attraverso il loro linguaggio e secondo la loro logica, gli eventi, storici e concettuali, che si succedono all'interno di un dato regime. Ogni epoca rimanda a un referente ultimo, di tipo metafisico, a partire dal quale si costituiscono anche le diverse concezioni filosofico-politiche. Cosicché, per intenderla nel suo significato pregnante, non va mai perso di vista il principio epocale, lo stampi metafisici cui fa capo, fuori dal quale viene meno la sua piena intelligibilità.

Anche in questo modo si può interpretare la celebre definizione di Schmitt, in base alla quale le categorie politiche moderne derivano tutte da categorie teologiche⁸. È vero che si tratta di categorie secolarizzate, ma ciò non elimina affatto la loro matrice, teologica o metafisica, che continua in altro modo ad agire all'interno di esse. A tale influenza va conferito un significato forte. I principi metafisici non si limitano a condizionare il proprio tempo, ma esercitano su di esso una vera funzione sovrana, discriminando ciò che è enunciabile, o fattibile, rispetto a ciò che non lo è. Sono la fonte di legittimazione semantica per cose, parole e azioni all'interno di una data epoca. La legge, palese o nascosta, secondo la quale i suoi elementi si ordinano, si dispongono e assumono un dato significato. L'intero pensiero occidentale appare dunque retto, governato, da tali principi. Ma quali essi sono? E soprattutto in che modo e con quali conseguenze si produce la piega teologico-politica, prima in forma cristiana e poi secolarizzata, all'interno della quale siamo ancora situati? Schürmann prova a definirli in una maniera che possiamo seguire fino a un certo punto.

Il primo principio metafisico di lunghissimo periodo è quello dell'Uno o della causa prima, cioè l'idea che ogni evento, atto o discorso umano debba sempre rispondere a un criterio capace di fondarlo e legittimarlo. È quello che Aristotele pone all'origine di tutte le determinazioni della realtà e del sapere. Se Parmenide si riferisce espressamente all'Uno, anche Platone vincola fatti e parole a un principio razionale, in mancanza del quale essi resterebbero incomprensibili e ingovernabili. Con lo stesso criterio, nell'*Etica* aristotelica gli uomini sono misurati a un ideale di uomo precedentemente fissato, così come nella *Politica* i cittadini vengono valutati in base alla loro conformità a un modello presupposto di città. Perché possa definirsi in

maniera razionale, la filosofia pratica va insomma ricondotta, come al proprio stampo essenziale, a una filosofia prima. Ogni prassi va fondata nella teoria. Aristotele sistematizza tale procedimento secondo una modalità analogica di chiara impronta metapolitica. Come la sostanza comunica la propria unità agli accidenti, così il comandante impone l'ordine ai propri soldati e il governante ai governati. In ciascuno dei casi il molteplice è riportato all'Uno e sottoposto al suo controllo. L'azione politica, o militare, dipende da un capo come l'accidente da una causa.

Ma ciò che è ancora più rilevante – nella metafisica aristotelica – è il primato della categoria di *poiesis* sia su quella di *praxis* sia su quella di *theoria*. Nello stesso modo in cui un tessitore, un fabbricante di navi o un qualunque artigiano manipola il proprio materiale in base a un modello ideale, lo statista o il legislatore operano sulla propria materia, costituita in questo caso dalla popolazione. Aristotele trasferisce lo schema causale dall'ambito fisico-naturale a quello politico, attraverso un triplice passaggio – dall'operare tecnico a quello fisico e da questo a quello politico. Da questo punto di vista si può dire che la *Fisica* aristotelica sia il libro costitutivo dell'intera *koiné* occidentale. La categoria centrale dell'intera concezione greca – che arriva fino a noi, pervenendo anzi al suo apice con il primato attuale della tecnica – è quella di *poiesis*, vale a dire di 'produzione', orientata a un modello preformato.

Ma se tali sono i tratti originari della metapolitica antica, come si configura la svolta teologico-politica? Per definirla, occorre individuare un duplice passaggio. Il primo è quello che traduce il principio primo dal piano della sostanza a quello di un soggetto creatore. Mentre in Aristotele l'*arche* non designa né un'entità divina né un'entità umana, ma solo una sorta di *primum movens*, nel mondo cristiano al posto dell'origine si accampa un costruttore divino. È come se, all'interno dell'*arche*, si spezzasse l'equilibrio tra *principium* e *princeps*, tra inizio e comando, a favore del secondo termine. Nella teologia politica cristiano-romana, infatti, il secondo significato tende a prevalere nettamente sul primo. Il principio diventa letteralmente principe. Esso è colui che crea, ma che soprattutto regola e comanda. Più che semplice causa di tutte le cose, è la legge suprema che fissa il loro ordine. Il ruolo dell'artigiano viene occupato dalla figura del Pantocrator, del sovrano assoluto creatore del mondo e degli uomini.

Il secondo passaggio concettuale che trasforma la metafisica in teologia politica è quello che integra la logica dell'Uno con quella del Due. Non che il riferimento all'Uno venga meno, anzi, come è naturale, resta centrale nel regime monoteistico, ma è costantemente mediato dal Due. Non per niente nella prima sistemazione dell'economia provvidenziale del Cristianesimo, effettuata da Tertulliano, la funzione di *princeps* si sdoppia tra colui che comanda, Dio, e colui che governa al suo posto, Cristo, naturalmente in forma subordinata al primo. Tutta la teologia cristiana è articolata, ancor più che sul modello trinitario, nella relazione duale tra Padre e Figlio. Non solo, ma lo stesso Figlio è sdoppiato in due nature, l'una divina e l'altra umana – anche in questo caso inferiore e subalterna alla prima. Già qui si esprime, nella forma destinata a condizionare l'intera concezione cristiana, il nesso

funzionale tra Unità e Dualità. L'Uno, a differenza che nella filosofia greca, è l'esito della subordinazione di un polo della dualità all'altro. Una parte è inclusa nell'altra in una forma che la subordina ad essa. Come già abbiamo visto prima, la modalità costitutiva della teologia politica è quella dell'inclusione escludente: il Due diventa Uno includendo l'altro termine nella forma della sua subordinazione⁹.

Il rapporto, all'interno di ogni uomo, tra anima e corpo riproduce all'infinito tale dinamica. È proprio in essa che entra in gioco il paradigma fondamentale e costitutivo della teologia politica – vale a dire quello di 'persona'. Come Cristo è una persona composta da due nature, l'una mortale e l'altra immortale, così ogni uomo è diviso da se stesso tra un'anima immortale e un corpo mortale, sottoposto alla prima. Lo stesso sdoppiamento, naturalmente espresso mediante una semantica profondamente diversa, è espresso nell'altra matrice originaria del concetto di 'persona', quella del diritto romano, presto entrato in relazione reciproca con il lessico cristiano. Il questo caso, secondo la ben nota definizione del giurista romano Gaio, 'persona' è la categoria generalissima che include ogni essere umano, compreso quello che per altri versi esclude, cioè lo schiavo, ridotto al rango della cosa. Tale effetto di inclusione escludente – in base a cui qualcuno è situato nello stesso ambito che per altri versi lo estromette o lo sottomette – è al centro della macchina teologico-politica. Non solo di quella cristiana, ma anche di quella moderna che la secolarizza, lasciandone immutato il dispositivo centrale. Non per nulla la categoria di persona, con tutti i passaggi interni che ne scandiscono la storia concettuale, si trasmette immutata dalla concezione antica a quella moderna.

Nella filosofia moderna – lungo un percorso che porta da Hobbes a Locke, a Kant, fino a Hegel – la categoria di persona incrocia, contaminandosi con essa, quella di soggetto, in cui si può rinvenire il principio egemonico dell'intera modernità. Fin nella sua etimologia, *subjectum* o *suppositum* è del resto ciò che è 'posto sotto' o 'sotto messo' a se stesso così da poterlo essere, almeno virtualmente, anche ad altri. Il rapporto antinomico tra soggettivazione ed assoggettamento, analizzato da Foucault, è naturalmente al cuore di questo sdoppiamento. Anche in questo caso agisce un meccanismo di inclusione escludente in base al quale il soggetto risulta costituito proprio dalla suddivisione che lo separa in due funzioni opposte e complementari – quelle di *subjectus* e di *subditus*, di soggetto *di* e di soggetto *a* qualcosa. Se l'individuo è internamente scisso tra una parte razionale e volontaria – in cui si riconosce propriamente il profilo della persona – e una parte corporea, subordinata alla prima, anche il genere umano nel suo insieme è suddiviso da soglie escludenti che assegnano solo ad alcuni tipi di uomini il ruolo di persona a pieno titolo, spingendo tutti gli altri in una zona, assimilabile a quella degli animali, destinata alla pura sopravvivenza.

Si può dire che tutti gli universali elaborati dall'Occidente – a partire dalla stessa idea di Occidente, espressiva della parte del mondo che si vuole tutto il mondo – quali quelli di 'popolo', 'persona', 'corpo politico', implicino lo stesso dispositivo di inclusione escludente o di identificazione mediante divisione. Non è possibile, in questa sede, motivare tale tesi in forma analitica. Volendo

seguire il percorso tracciato da Hegel, possiamo riferirci ai tre regimi – greco, romano e germanico – che si succedono nella sua filosofia della storia, che è poi la prima grande teologia politica moderna. In ognuno di essi è rintracciabile una categoria costitutiva, una figura archetipica, ma sempre riconducibile alla sovrapposizione tra Due e Uno, parte e tutto, al centro del dispositivo metapolitico.

Per quanto attiene al mondo greco, l'universale che da esso ci arriva è quello di *democrazia*. Di essa conosciamo il potenziale di universalizzazione a cui ancora facciamo riferimento. Ma ciò non deve nascondere il suo rovescio. Fin dall'origine la *polis* greca è tagliata dalla differenza tra i cittadini dotati di diritti politici e tutti gli altri, destinati al loro sostentamento. Il *demós*, più che l'insieme dei cittadini, appare un composto bipolare in cui una parte tende a identificarsi con l'intero. Anche nella definizione che ne forniscono i suoi sostenitori, esso oscilla sempre tra due significati diversi, che rimandano da un lato al 'tutto' e dall'altro ai 'più'. Per un verso il *demós* è formato da tutti coloro che hanno diritto di cittadinanza; per l'altro si riferisce al ceto dei poveri esclusi dalle cariche pubbliche. Sempre numericamente inferiore alla totalità che dichiara di rappresentare, esso non coincide mai del tutto con se stesso. È sempre minore dell'insieme di tutti i cittadini. Del resto, in tutte le forme di democrazia, antiche e moderne, l'assemblea è divisa in due parti disuguali, ciascuna delle quali portata, per farsi maggioranza, a inglobare l'altra. Secondo Erodoto, nelle parole di Otane in difesa dell'*isonomia* contro i fautori della monarchie e dell'oligarchia, la sua configurazione esprime un'apparente incongruenza: "Glorifichiamo la moltitudine: nel molto, infatti, si ritrova il tutto (*en gar toi polloi eni ta panta*) (III, 80, 6)". Ma come può, il tutto, entrare nel molto? E come può, il *plethos*, la maggioranza, equivalere alla totalità, se non cancellando il ruolo della minoranza? Mai come in questa sentenza si rivela il funzionamento della macchina metapolitica dell'Occidente.

Se nel regime greco l'universale che esprime la funzione di inclusione escludente è quello del *demós*, a Roma, come si è già visto, è quello della *persona* giuridica. È essa a rappresentare, nel linguaggio tecnico del diritto, la modalità che governa le relazioni tra gli uomini attraverso le cose. Tale carattere è già palese nella *summa divisio* che apre le *Institutiones* di Gaio, in base alla quale fanno parte delle persone sia i *liberi* che i *servi*. Essendo questi ultimi privi di qualsiasi attributo giuridico e ridotti allo stato di semplice cosa, si può cogliere il carattere antinomico del paradigma di 'persona'. 'Persona', nel diritto romano, è il genere capace di includere al proprio interno anche ciò che in realtà esclude, vale a dire quegli uomini che non hanno alcun carattere personale, perché assimilati alle cose. In tal modo una categoria, quale appunto quella di persona, è dilatata al punto di includere al proprio interno anche il suo contrario. Il concetto di persona è, insomma, il dispositivo metapolitico che unifica il diritto attraverso l'inclusione formale della parte esclusa di fatto.

La categoria generale che, dal mondo medioevale alla prima età moderna, governa il discorso politico è quella di 'corpo'. Come la nozione romana e cristiana di persona istituiva al proprio interno una duplicazione tra tipologie di differente rango, così quella di corpo si sdoppia in due entità – l'una di carattere immortale e l'altra mortale. La teoria del 'doppio corpo del re', collocata da Kantorowicz

all'origine della filosofia politica moderna, ne costituisce la formulazione più esplicita¹⁰. Ancora una volta, come già nel *demós* greco e nella *persona* romana, la categoria di corpo diventa il luogo di inclusione escludente della propria parte subalterna. Facendo del corpo mortale del re il guscio terreno di un più duraturo corpo dinastico, la politica occidentale lega eternità e tempo in un unico segmento teologico-politico. Se si considera l'immagine raffigurata sul frontespizio del *Leviatano*, fatta di tanti piccoli uomini saldati in un unico corpo gigantesco, si ha la più perfetta espressione di questo incorporamento escludente. Nel momento stesso in cui gli individui consegnano i propri diritti allo Stato Leviatano, ne vengono inclusi in una forma che li esclude dal diritto e dal potere. Essi autorizzano il grande corpo che li rappresenta a farsi unico attore di azioni che sfuggono del tutto al loro controllo.

Il processo di spoliticizzazione, oggi arrivato al suo apice, si origina in questo nesso tra struttura della rappresentazione ed esclusione – il rappresentato è di fatto escluso dalla rappresentanza che pure pone in essere. Nel passaggio dall'assolutismo al liberalismo e da questo alla democrazia, tale antinomia costitutiva è tutt'altro che superata. È come se i tre universali occidentali del *demós* greco, della *persona* romana e del *corpus* medioevale si congiungessero in un'unica trama metafisica e teologico-politica. Certo, ciascuno di essi appare profondamente trasformato sul piano storico e lessicale. Ma qualcosa della loro formulazione originaria torna a riaffiorare con effetti spettrali in tutto il Novecento. Sulla piega tanatopolitica che la teoria del corpo politico ha assunto nell'Europa degli anni Trenta, non è necessario ritornare. Nel nazismo soprattutto la nazione tedesca è rappresentata come un corpo vivente che va liberato dai virus che lo contaminano e che deve essere ricondotto alla sua unità originaria. Ma neanche il concetto di democrazia ha saputo emanciparsi dal dispositivo di inclusione escludente che ne ha caratterizzato l'origine. Quando Schmitt arriva ad affermare che connotato peculiare della democrazia è non soltanto l'omogeneità dei suoi membri, ma anche l'espulsione di coloro che le sono estranei cosicché la democrazia deve sempre costruirsi un nemico interno¹¹ – non fa che spingere alle più estreme conseguenze il presupposto metafisico da cui la politica contemporanea non ha saputo liberarsi. Ciò vale tanto più per il concetto di 'politico', come è da lui elaborato in una chiave esplicitamente teologico-politica. Sostenendo che la categoria costitutiva del politico è la relazione tra amico e nemico, o meglio tra nemico ed amico, Schmitt intende dire che l'unità politica è sempre l'esito di una divisione escludente. Solo separandosi e contrapponendosi all'altro, nemico o straniero, si può acquisire identità politica.

Naturalmente attribuendo questo significato alla categoria di teologia politica, ne sto fornendo un'interpretazione particolare. Essa del resto è stata sempre interpretata in modo diverso, se non anche opposto, dai suoi interpreti. Intesa dagli uni come legittimazione religiosa del potere e da altri come politicizzazione della religione, essa è ricondotta da Schmitt alla derivazione dei concetti politici fondamentali da quelli teologici, e da Assmann alla matrice politica delle categorie religiose. Personalmente ho cercato la definizione di teologia politica a un livello di maggiore profondità – laddove il concetto produce una serie di effetti escludenti. Da qui la sua interpre-

tazione come ‘macchinazione’, secondo una terminologia che rimanda da un lato a Heidegger e dall’altro a Foucault. Per entrambi, sia pure intesa in maniera diversa, esiste una ‘macchina’ che lavora le nostre vite, separandole in due parti asimmetriche, poste l’una sotto il controllo dell’altra¹².

Ho individuato in questo meccanismo, che percorre come una costante l’intero sviluppo dell’Occidente cristiano, l’elemento primario, il fondo ultimo e celato, di ogni teologia politica. A caratterizzarla non è soltanto la relazione tra i due termini di politica e teologia, ma soprattutto la lotta sorda che li ha sempre contrapposti nel tentativo di sopraffarsi a vicenda, come è accaduto nel lungo conflitto tra Impero e Chiesa. Allo stesso meccanismo, naturalmente con tutte le distinzioni del caso, si possono ricondurre non solo le guerre di religione – oggi riepse con ancora più violenza dopo la fase della loro neutralizzazione moderna –, ma anche il primato assoluto che l’economia ha assunto nelle nostre vite. La centralità del debito, individuale e collettivo, ormai diventato la figura decisiva intorno alla quale ruota l’intera esperienza contemporanea¹³, ne costituisce la riprova evidente.

Il carattere teologico di questa nuova forma di oppressione – che sottrae agli uomini la loro possibilità di vita, condannandoli a pagare non solo i propri debiti, ma anche quelli contratti dalle generazioni precedenti – è oggi sotto gli occhi di tutti. Del resto il rapporto mitologico tra debito e colpa – cioè la riconduzione dell’indebitamento a una sorta di peccato originale – è stato messo in luce da una linea interpretativa che va da Nietzsche¹⁴ a Benjamin¹⁵. Che, d’altra parte, vi sia una connessione profonda tra teologia ed economia è comprovato dal fatto che i Padri cristiani parlano della salvezza degli uomini, da parte di Dio e del suo mediatore e figlio, in termini di *oikonomia* salvifica. Il disegno provvidenziale divino non è altro che una procedura economica originata dalla volontà del Padre e operata attraverso il sacrificio del Figlio.

Questa teologia economica, oggi portata al suo culmine, va intesa non in alternativa, ma in relazione con la teologia politica. Si potrebbe dire che essa è un’articolazione della teologia politica, così come questa è una piega interna della metafisica. In entrambi i casi siamo in presenza di un potere che intende salvare gli uomini attraverso la loro cattura dentro un dispositivo di controllo da cui non possono evadere perché costitutivo della loro stessa soggettività. Il fatto che questa macchina della teologia economico-politica non smetta di funzionare, pur assumendo forme diverse lungo la storia antica e moderna, vuol dire che si tratta non di una semplice ideologia, ma della forma costitutiva in cui sono pensati l’ordine e la relazione tra gli uomini in Occidente. Qualcosa che sottende e unifica in uno stesso orizzonte di senso epoche e regimi diversi, come sono, ad esempio, quello sovrano e quello biopolitico. Un ultimo punto, prima di chiudere. È possibile a un certo punto sfuggire all’orizzonte teologico-politico? La difficoltà di farlo appare estrema, dal momento che qualsiasi tentativo di fuoriuscirne è pur sempre fatto in linguaggio teologico-politico. Non a caso tutte le categorie che intendono contrastarlo – di secolarizzazione, demitizzazione o profanazione – restano pur sempre nel suo rovescio. Perfino l’idea di ateismo presuppone il concetto di Dio cui si contrappone. L’unico modo di procedere è quello di aggirare l’ostacolo, deco-

struendo i suoi capisaldi categoriali. Non mi riferisco solo alle categorie, già analizzate, di popolo, di persona e di corpo, ma a qualcosa di più generale che sembra sottenderle, al quale rivolgerò la mia ricerca futura.

Note

¹ Cfr. D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt a. M., 1978, trad. it. *Le tre radici della politica*, Bologna, 2001, a cura di R. Scognamiglio.

² Cfr. G. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M., 1969, trad. it. *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Genova, 1983, a cura di G. Cunico.

³ Cfr. M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politische Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt a. M., 1975, trad. it. *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Bologna, 1990, a cura di F. Volpi.

⁴ Cfr. A. L. Schlözer, *Allgemeines Staatsrecht*, Göttingen, 1793, pp. 9 ss.

⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1822-3), Hamburg, 1966, trad. it. *Filosofia della storia universale*, Torino, 2001, a cura di S. Dellavalle, p. 346.

⁶ Cfr. J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München-Wien, 2000, trad. it. *Potere e salvezza. Teologia politica nell’antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino, 2002.

⁷ Cfr. R. Schürmann, *Des Hégemonies brisées*, Mauvezin, 1996.

⁸ Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig, 1922, trad. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del ‘politico’*, Bologna, 1972, a cura di G. Miglio e P. Schiera.

⁹ Cfr., per questa interpretazione, R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, 2013.

¹⁰ Cfr. E. Kantorowicz, *The King’s two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957, trad. it. *I due corpi del re. L’idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, 1989.

¹¹ Cfr. C. Schmitt, *Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie* (1926), in *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles. 1923-1939*, Hamburg, 1940, trad. it. *La contrapposizione tra parlamentarismo e moderna democrazia di massa*, in Id., *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra e Versailles. 1923-1929*, Milano, 2007, a cura di A. Caracciolo, p. 97.

¹² Cfr. R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, cit.

¹³ Cfr. E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Macerata, 2011.

¹⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), trad. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Torino, 2012, a cura di P. A. Rovatti.

¹⁵ W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M., 1974, vol. VI, trad. it. *Capitalismo come religione*, in *Scritti politici*, Roma, 2011, a cura di M. Palma, introduzione di G. Pedullà, pp. 83-89.

Le dodici tesi di Hegel sulla *Romanitas*

Valerio Rocco Lozano

Abstract: This paper aims to provide an overview on the conceptual role played by the Roman world in Hegel's philosophy, especially in the *Phenomenology of Spirit* and the Berlin *Lessons on Philosophy of Universal History*. Through the analysis of 12 fundamental thesis, it will be systematically shown that the Roman Empire is depicted by the mature Hegel as the realm of irrationality, violence, injustice, and merely formal relations, and that these categories are not only related to a juridical and political standpoint, but also apply in the fields of aesthetics, religion and history of philosophy. The last thesis explores the possibility of a new comprehension of the notion of recognition and the master-slave dialectic inversion in Chapter 4 of the *Phenomenology*, linked to the role played by Rome in Hegel's philosophy.

Keywords: abstraction, violence, law, atomism, recognition, revolution

Il problema del ruolo concettuale giocato dalla *Romanitas* nell'opera hegeliana è stato a lungo trascurato dalla critica filosofica¹, malgrado la quantità e l'importanza dei riferimenti a quest'epoca della *Weltgeschichte* da parte dell'autore della *Fenomenologia*, fin dalla sua gioventù. Infatti, addirittura il primissimo scritto che si conserva di questo filosofo, la cosiddetta *Unterredung zwischen Dreien*², propone un dialogo tra Ottaviano, Lepido e Marco Antonio, ispirato dalle letture del *Giulio Cesare* shakespeariano e del *Fiesco* schilleriano. In queste poche pagine, il giovane Hegel, pieno di entusiasmo repubblicano e di odio contro il dispotismo, presenta i tre triumviri, e in particolare il futuro imperatore Augusto, come uomini malvagi, orgogliosi e ipocriti, interessati solamente al proprio potere e non al bene di Roma, mentre esalta indistintamente Bruto e Cassio.

Fin da questo primo scritto dell'epoca di Stoccarda (seguito immediatamente da altre tre opere ginnasiali dedicate all'antichità greco-romana, e cioè: *Ueber die Religion der Griechen und Römer*, *Ueber einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter* e *Ueber einige Vortheile, welche uns die Lektüre der alten klassischen griechischen und römischen Schriftsteller gewährt*³), fino alle grandi opere e lezioni berlinesi, Hegel non cessò mai di elaborare un'immagine concettuale complessa e articolata del mondo romano. Per questo motivo, il tema della presenza della *Romanitas* nella filosofia hegeliana presenta numerosi risvolti che è necessario affrontare nel modo più

completo –e sistematico– possibile, ma che in questa sede non può essere presentato se non schematicamente.

In particolare, non va trascurata l'evoluzione della visione del filosofo svevo sul mondo romano, dall'iniziale ammirazione giovanile nei confronti degli ideali repubblicani, di cui abbiamo già parlato, fino al complesso giudizio (fondamentalmente negativo, sia in senso assiologico che in senso dialettico) che si mostra nella *Fenomenologia dello spirito* e nelle opere posteriori, particolarmente nei *Lineamenti di Filosofia del Diritto* e le *Lezioni sulla Filosofia della storia universale*. In alcuni lavori pubblicati negli ultimi anni⁴ ho tentato di rintracciare le ragioni esplicative di questa evoluzione nei principali eventi storici vissuti da Hegel, e si è potuto individuare soprattutto nell'esperienza rivoluzionaria e nel suo proseguimento napoleonico il fattore determinante per spiegare i cambiamenti nella funzione concettuale che la *Romanitas* svolge nella filosofia di Hegel.

Il punto centrale di questa evoluzione si trova nella fase di Jena, dal 1801 al 1806, e che culmina con la pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito*: in questo periodo colpisce particolarmente il ruolo centrale svolto dal diritto, e particolarmente dal diritto romano, come punto nodale e mediatore di diverse contrapposizioni alle quali Hegel (per la prima volta in modo sistematico) tenta di dare risposta. Questa connessione di Roma con la figura concettuale del diritto trova la massima espressione nella *Fenomenologia*, nella quale è possibile rintracciare la presenza (più o meno esplicita) del mondo romano in diverse figure del cammino esperienziale della coscienza, fino a ricostruire una costellazione⁵ concettuale *Romanitas*, nella quale si esprime la più completa e sistematica visione hegeliana su Roma, e che ha come punto centrale la condizione giuridica, il *Rechtszustand*⁶.

¿In che cosa consiste il tentativo di ricostruire questa costellazione concettuale? Così come la determinazione di una costellazione attribuisce un nuovo significato alla distribuzione di stelle che la compongono, oltre ad influire sui rapporti con altri insiemi ordinati della carta astrale, allo stesso modo le connessioni tra diversi capitoli –i vincoli trasversali tra figure differenti della *Fenomenologia* attraverso la chiave di lettura del ruolo giocato da Roma– consentono di rileggere in un altro modo l'intera opera, la quale, filtrata attraverso questo prisma, brilla con una nuova luce. Questa preminenza (ma non esclusività, se si tiene conto della rilevanza, in questa costellazione, degli elementi filosofici, letterari, religiosi, artistici) del diritto nella concezione di Roma da parte di Hegel ha a sua volta due conseguenze: 1) da una parte, questa forte connesio-

ne concettuale tra sfera giuridica e romanità nella *Fenomenologia*, data la centralità del diritto in tutta l'epoca di Jena, determina una presenza e una funzione di Roma che, lungi dall'essere marginale o meramente sussidiaria del mondo ellenico, come spesso hanno inteso gli interpreti, deve ritenersi fondamentale nella filosofia hegeliana. 2) Inoltre, stabilisce una grande rilevanza del diritto romano in Hegel, e questo almeno in due sensi, che possiamo denominare rispettivamente fondativo e polemico: 2.1) in primo luogo, come base privilegiata a partire dalla quale pensare ed esporre la storia occidentale⁷, e non solo quella romana (dato che sono numerose le connessioni tra elementi giuridici romani e l'evoluzione del Cristianesimo). 2.2) In secondo luogo, come posizione epistemica contro cui pensare il passato, da una parte, e comportarsi politicamente nel presente, dall'altra.

Come abbiamo già accennato, l'importanza di una determinazione precisa della costellazione *Romanitas* nella *Fenomenologia* è fondamentale, poiché è possibile mostrare che la visione hegeliana su Roma resta (nelle sue principali determinazioni concettuali) sostanzialmente immutata a partire da quest'opera. Infatti, le considerazioni che si trovano in elaborazioni successive, soprattutto nelle *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, non sarebbero che semplici declinazioni e articolazioni in nuove forme sistematiche degli stessi contenuti già presenti nella *Fenomenologia*.

¿In cosa consiste il forte vincolo tra romanità e diritto nel corso dell'iter fenomenologico? Soprattutto –ma non solo– nel capitolo VI, nella sezione dedicata allo “stato di diritto”, Hegel si riferisce all'Impero romano come ad “un'epoca di servitù e di timore universali”⁸, e cioè una generalizzazione della dialettica servo/signore dell'Autocoscienza (in cui si era già fatto riferimento implicito a Marco Aurelio e Epitteto). In quest'epoca di “stoicismo consumato”, l'imperatore, l'unico “Signore del mondo”, genera una relazione verticale, astratta e violenta con ogni suddito, ridotto ad un atomo formale, svuotato dei contenuti che, attraverso la partecipazione politica nell'epoca repubblicana, facevano di lui un cittadino nel vero senso della parola. Trasformato adesso in suddito ed esposto alla violenza della dominazione astratta dell'“Herr der Welt”, ogni *civis* è un semplice punto che intrattiene con gli altri cittadini relazioni semplicemente formali, di diritto privato. Questa concezione, che più avanti suscitò le aspre critiche di storici del diritto romano come Hugo o Savigny, è fondamentale nella comprensione hegeliana della *Romanitas*, poiché spiega attraverso lo svuotamento della nozione di cittadinanza repubblicana (dato che scompare il livello della mediazione, ovvero della partecipazione politica, e restano solo i due poli di universalità –Imperatore– e singolarità –suddito–, infinitamente separati) la necessità logica della proliferazione di sette filosofiche (lo stoicismo, innanzitutto) e religiose (tra cui il Cristianesimo).

Secondo Hegel, il cittadino romano, che con l'avvento del Principato non può più trovare nello spazio pubblico del Foro la realizzazione di una libertà esterna, politica, si rifugia nel mondo interno della coscienza come unico ambito dove è ancora possibile una sfera di autonomia personale. È proprio in virtù di questo doloroso ripiegamento che Hegel dirà, nelle lezioni berlinesi, che “Roma ha spezzato il cuore del mondo”, un'espressione su cui ha

insistito un interprete d'eccezione come Franco Chiareghin⁹. Curiosamente, lo stesso schema logico di astrazione e di atomismo che Hegel attribuisce a Roma ritornerà nella presentazione fenomenologica di una esplicitamente neo-romana Rivoluzione francese¹⁰, dove l'unica differenza è che il luogo di universalità astratta che domina violentemente i cittadini-atomi è occupato adesso da un'idea (la volontà generale) e non più da un uomo: ma questo solo fino alla restaurazione dell'Impero da parte di Napoleone, che riprodurrebbe esattamente, secondo Hegel, il medesimo schema logico-politico della cittadinanza nell'epoca del *Principatus* romano.

Dopo questa breve esposizione del tema centrale della presenza di Roma e del diritto romano nella *Fenomenologia* hegeliana, e data la necessità di analizzare la costellazione *Romanitas* nel modo più globale possibile, si tenterà di tracciare una serie di linee portanti della visione hegeliana del mondo romano attraverso una connessione tra la *Fenomenologia* e le opere più mature (fondamentalmente, le *Vorlesungen* berlinesi), e cioè un confronto che dimostri la sopravvivenza delle medesime tematiche e degli stessi toni, per quanto riguarda il mondo romano. Questo ripasso verrà svolto adesso in una forma al contempo classica e originale. Così come Hegel dovette elaborare e difendere dodici Tesi di abilitazione¹¹, molte di esse certamente molto forti dal punto di vista concettuale, anche per la loro concisione, anche qui si esporranno dodici proposizioni che condensano i nuclei principali della *costellazione Romanitas* e della sua evoluzione lungo la traiettoria di Hegel. Queste Tesi si espongono con fini euristici ma anche polemici, cioè quelli di facilitare e permettere il dibattito scientifico su questi punti.

1) *Nella visione hegeliana della Romanitas, Roma è sempre meno repubblicana, e sempre più imperiale.*

Se si ripassa l'evoluzione della visione hegeliana su Roma, prima di entrare in qualsiasi tipo di analisi assiologica, colpisce che l'attenzione del filosofo si sposti da una marcata preponderanza degli aspetti repubblicani (il coraggio, la virtù, l'autonomia) durante i primi anni della produzione, fino all'identificazione, nella *Fenomenologia*, tra Roma e quel regime dispotico che, soggiogando gli individui e impedendo loro ogni attività politica, li obbliga a rifugiarsi in una libertà puramente interna, pensata, quella dello stoicismo. Questa completa riduzione di Roma all'Impero, ignorando o addirittura disprezzando il periodo repubblicano, si mantiene e si rafforza nelle *Vorlesungen* berlinesi: ad esempio, nella *Partizione* generale della Storia Universale non vi è alcun accenno alla fase repubblicana, mentre il tono che domina è quello del “dolore per il dispotismo”¹², inoltre, più avanti si presenta l'inizio dell'Impero come una necessità storica¹³ e come una conseguenza che era insita nello stesso principio del popolo romano: “solo un singolo poteva dirigere lo Stato romano e i romani furono costretti a credervi”¹⁴.

2) *Simbolicamente, la Francia è Roma e Roma è la Francia.*

Come abbiamo già anticipato, durante il periodo giovanile e di formazione Hegel fu profondamente condizionato da una connessione simbolica istituita dai rivoluzio-

nari francesi, dagli anti-rivoluzionari tedeschi e dallo stesso Napoleone, tra la Francia moderna e l'antica Roma. Attraverso un attento ripasso delle opere dall'epoca di Stoccarda fino a quella di Jena, è possibile mostrare diversi luoghi in cui Hegel parla di Roma ma sta pensando in realtà alla Francia del suo tempo, e viceversa. Questa identificazione spiega inoltre l'evoluzione tematica (vista nella prima Tesi) e assiologica (il giudizio su Roma diventa sempre più negativo) sul mondo romano, dato che Hegel passa da un'iniziale entusiasmo verso la Rivoluzione (ovvero, verso la Roma repubblicana) ad una consapevolezza dei suoi limiti (il che si traduce in critiche alla Repubblica romana) e a una dura condanna dell'Impero napoleonico (e anche dell'Impero romano). Gli esempi di accostamento tra Roma e la Francia nelle *Lezioni* berlinesi sono numerosi, sia in sede di esposizione del mondo romano¹⁵, sia mentre si parla degli esiti rivoluzionari¹⁶.

3) *Roma ha spezzato il cuore del mondo, e per questo è un elemento necessario dalla prospettiva della storia universale.*

In molti momenti della sua produzione Hegel presenta la necessità del dolore provocato da Roma con il doppio fine di distruggere la –ancora naturale– eticità greca e di porre le basi per l'avvento della libertà soggettiva, grande contributo del Cristianesimo alla storia universale. Orbene, questa visione di positiva preparazione –pur in un contesto di dolore– dell'avvento del Cristianesimo è rappresentata nella sezione della *offenbare Religion* nel capitolo VII della *Fenomenologia*, laddove l'incarnazione del concetto (espressa con il dolore fisico di un parto, quello della nascita dell'individuo universale Gesucristo) avviene al cospetto delle figure fenomenologiche riconducibili a Roma¹⁷. Nelle *Vorlesungen* berlinesi, questa dolorosa¹⁸ ma necessaria missione di “allevamento del mondo”¹⁹ compiuta dalla *Romanitas* diviene ancora più esplicita²⁰, in un contesto di eterogonia dei fini²¹.

4) *Roma è il regno dell'universalità astratta, che sottomette duramente gli individui.*

Come si è già anticipato, il *Rechtszustand* fenomenologico, terza sezione della prima parte del capitolo VI dell'opera, corrisponde, dal punto di vista logico, alla coppia *uno-molti*, ovvero all'opposizione tra il polo formato da una moltitudine di individui atomisticamente separati e la sfera dell'universalità astratta, rappresentata da un individuo, il Signore del mondo, incarnazione della legge. Questo rapporto *verticale*, nel quale viene a mancare ogni tipo di mediazione, di particolarità tra i due estremi, si manifesta necessariamente come dura sottomissione dell'individuo (suddito) all'universalità (signore), e come arbitraria e violenta imposizione della legge. D'altra parte, l'elemento dell'arbitrio e della violenza procede anche nel senso inverso, dall'individuo all'universalità, dato che a partire da un certo momento della storia romana *qualunque* individuo può aspirare al ruolo di *Herr der Welt*, grazie alle legioni e alle cospirazioni²². Questo arbitrio e questa violenza –segnati logicamente dalla mancanza di mediazione tra individualità e universalità astratta²³– che tra l'altro denotano una forte prossimità concettuale con la presentazione fenomenologica del Terrore rivoluziona-

rio, si ritrovano senza grandi variazioni nelle *Lezioni* berlinesi: “lo Stato incomincia a elevarsi in maniera astratta e a formarsi in vista di uno scopo, al quale gli individui prendono sì parte, ma non una parte diretta e concreta. In altre parole, gli individui sono sacrificati alla durezza del fine al quale devono votarsi, stando al servizio dell'universalità astratta”²⁴.

5) *Gli individui sottomessi esternamente aprono il mondo infinito della libertà interna.*

Orbene, nella *Fenomenologia* –ma anche in opere giovanili, soprattutto a partire da Berna– questa mancanza di libertà politica, *ad extra*, provoca secondo Hegel un *ripiegamento* all'interno degli individui, in due piani diversi: dal punto di vista filosofico, si forma la concezione *stoica* di una libertà interiore, solo pensata, con un atteggiamento di rifiuto del mondo esterno che viene radicalizzata dallo scetticismo. Dal punto di vista legale, non essendoci più le condizioni per la partecipazione nelle istituzioni repubblicane, di diritto pubblico, il sistema giuridico viene ridotto a relazioni di diritto privato, con la creazione di una nozione di *persona*²⁵. Sia l'esperienza stoica sia il concetto di *personalità* giuridica sono fondamentali, secondo Hegel, perché pongono le condizioni di possibilità per l'avvento della libertà del soggetto attraverso il Cristianesimo. Entrambe le vie, quella giuridica²⁶ e quella stoica²⁷, verso la libertà cristiana²⁸, sono pienamente presenti nelle *Vorlesungen* dell'epoca matura.

6) *Roma è il momento della negatività dialettica e rappresenta l'uscita dalla natura.*

A partire dal mutamento sostanziale della visione hegeliana su Roma (e sulla Francia del suo tempo), è possibile riscontrare una carica logica negativa, dialettica, in tutti i tratti del mondo romano. In generale, questa negatività ha il compito di distruggere la naturalità nella quale è ancora immerso il mondo politico greco, in cui gli individui sono *immediatamente* collegati alla loro *polis*. Se per Hegel la morte della natura è la vita dello spirito, la dura separazione tra universalità statale e atomi individuali operata dalla *Romanitas* si presenta come condizione necessaria perché lo spirito possa transitare verso un piano superiore (rappresentato nella *Fenomenologia* da una *Bildung* che non è che il proseguimento dei principi del *Rechtszustand*²⁹), la cui negatività contiene il dono della libertà soggettiva e la promessa della riconciliazione tra il soggetto e quel duro mondo oggettivo che si trova davanti. Anche nelle *Lezioni* berlinesi con Roma “è ormai *finita* per la naturalità dello spirito”³⁰, per quella condizione greca in cui “lo spirito non si era ancora ritirato nell'astrazione, era ancora affetto dall'elemento naturale, dalla particolarità degli individui, così che le virtù degli individui stessi divenivano opere d'arte morali”³¹.

7) *La conoscenza hegeliana di Roma ha fonti fondamentalmente filosofiche, storiche e letterarie, non giuridiche.*

Sia a partire dall'analisi generale delle fonti di Hegel, sia dalle considerazioni puntuali riguardo una determinata opera o un passo preciso, è possibile mostrare che le in-

fluenze principali per la formazione della concezione hegeliana di Roma sono principalmente filosofiche (Cicerone, Seneca, Montesquieu, Rousseau, Herder, Fichte), storiche (gli storici classici, Gibbon, ma anche, *sub contrario*, Niebuhr) e letterarie (Orazio, Terenzio, Shakespeare, Diderot, Schiller)³². Infatti, una ricerca attenta delle fonti di Hegel dimostra come la sua conoscenza del *diritto* romano non provenisse tanto da fonti giuridiche (con qualche eccezione, non certo classica, come il manuale di Heineccius), bensì da quelle *stesse* fonti filosofiche, storiche o letterarie che avevano formato la sua concezione degli altri aspetti della storia romana. Questo fatto, che ha provocato non poche critiche da parte dei giuristi, all'epoca di Hegel così come adesso, si riscontra anche nelle *Lezioni* berlinesi, dove si citano come fonti, riguardo a questioni giuridiche, Orazio, Tacito e Cicerone, si elogia gli approcci puramente storiografici al mondo romano, e soprattutto si scaglia una dura critica contro il procedimento *filologico* (rappresentato da Niebuhr), e il procedimento *giuridico* (di Savigny e von Hugo) di comprensione della *Romanitas*³³. In queste critiche si colgono non solo le accuse di tipo scientifico che Hegel muove a questi autori, ma anche importanti conflitti politico-ideologici che in un momento molto convulso per la politica e l'università tedesca soggiacciono a queste diverse comprensioni di Roma e della storia.

8) *Il diritto costituisce l'essenza del mondo romano, ed è principalmente diritto privato.*

Nella *Fenomenologia* (e più in generale in tutta la fase di Jena), Hegel identifica fondamentalmente Roma con il suo diritto, che come abbiamo detto a partire dalla figura del *Rechtszustand* tinge di giuridicità tutti gli altri componenti della “costellazione concettuale *Romanitas*”, dato che ne costituisce il centro. Lo stoicismo (insieme alla sua radicalizzazione scettica) non sarebbe che il “lato interno” di questa condizione giuridica, così come la commedia costituirebbe l'espressione del mondo della *persona* giuridicamente intesa³⁴; addirittura, come vedremo più avanti, anche la figura del servo-signore può assumere un significato legato alla *Romanitas* se viene letta a partire dalle connessioni con il *Rechtszustand*, del quale può dirsi che costituisce un *exemplum*, un *campione* individuale di una situazione *universale*. Questa *centralità* del diritto, inteso come sistema di diritto privato tra persone giuridiche, appare con chiarezza, con toni particolarmente duri, nelle *Vorlesungen* sulla filosofia della storia: “abbiamo visto i romani muovere dal principio dell'interiorità astratta, che ora si realizza come personalità nel diritto privato. Il diritto privato implica che la persona valga come tale nella realtà che essa si dà – nella proprietà. Il corpo statale vivente e la disposizione d'animo romana, che viveva in quello come la sua anima, sono riportati ora all'isolamento individuale del morto diritto privato. Come nell'imputridire del corpo fisico ciascun punto guadagna per sé una vita indipendente, che è però solo la misera vita dei vermi, così qui l'organismo statale si è dissolto negli atomi delle persone private”³⁵.

9) *La religione romana è segnata dall'utilità, l'astrazione e la superstizione.*

Particolarmente negli scritti giovanili –soprattutto in alcune opere di Stoccarda e di Francoforte– la religione romana viene chiaramente distinta da quella greca e contrassegnata dagli elementi della superstizione, della falsità legata all'opportunismo politico, della scarsa originalità nell'imitazione delle divinità elleniche. Inoltre, nella *Fenomenologia*, si fa rientrare nel generale movimento di creazione di una astratta uguaglianza tra individui e popoli sotto la violenta dominazione romana anche la formazione di un Panteon astratto, in cui ogni dio straniero ha il suo posto, perché nessuno di essi conta nulla dal punto di vista spirituale³⁶. La particolarità religiosa dei popoli viene annullata, così come succede alle peculiarità degli individui. Questi due tratti della religione romana (la superstizione e l'omogeneizzazione astratta) presenti nelle opere giovanili³⁷ e jenesi³⁸, da parte di Hegel, si mantengono nelle *Lezioni* berlinesi, nelle quali il culto riveste una grande importanza nella descrizione generale dei tratti della *Romanitas*.

10) *La forma artistica caratteristica di Roma è la commedia, intesa in contrapposizione alla tragedia.*

Dai primissimi scritti collegiali di Stoccarda, citati all'inizio di questo articolo, fino alla compiuta formulazione della figura della *coscienza comica* nella *Kunstreligion* fenomenologica, la forma artistica romana per eccellenza è la commedia, intesa dapprima come degenerazione, e successivamente come inversione della tragedia, associata al mondo ellenico. La commedia, rozza formalmente e prosaica dal punto di vista del contenuto, pone sulla scena la *persona* giuridica con le sue diatribe economiche e quotidiane, creando una situazione nella quale l'attore, il personaggio e lo spettatore vanno a coincidere (in un'ulteriore forma di astratta uguaglianza)³⁹. Con parole sorprendentemente simili a quelle del testo giovanile, scritto da Hegel quando aveva solo 16 anni, *Über einige charakteristische Unterschiede*⁴⁰, anche nelle *Lezioni* berlinesi si vede come la coscienza comica, prosaica, rozza, domini lo spirito artistico romano, contrapposto a una tragedia nata in contesti simili ma sviluppatasi, presso i Greci, fino a diventare una forma artistica vera e propria⁴¹.

11) *La filosofia romana è stoica e scettica, e propugna una libertà interna e negativa.*

Per Hegel, fin dall'epoca giovanile, la mentalità romana è fortemente identificata con la corrente *stoica*, con importanti mutamenti di opinione rispetto al suo valore e al suo contenuto. Nel capitolo IV della *Fenomenologia* lo stoicismo (ma anche lo scetticismo, in quanto radicalizzazione della negazione ancora astratta operata dalla coscienza stoica), deve essere pensato come profondamente inserito in quella “costellazione concettuale *Romanitas*” dominata dallo stato di diritto. ¿Quali informazioni ci fanno sospettare che nella *Fenomenologia* stoicismo e scetticismo siano legati a Roma?

In primo luogo, nel capitolo IV l'epoca dello stoicismo viene definita “quell'epoca di timore (*Furcht*) e servitù (*Knechtschaft*) universali”⁴²; inoltre, Hegel sostiene che l'azione della coscienza stoica, che si comporta negativamente sia rispetto alla figura del signore sia rispetto a

quella del servo, “consiste nell’essere libero sia sul trono sia in catene”⁴³, espressione che quasi tutti gli interpreti intendono come un riferimento allo stoicismo di Marco Aurelio (Imperatore) e Epitteto (schiavo)⁴⁴. Più avanti, nel capitolo VI, parlando del *Rechtszustand*, ovvero il centro dei riferimenti hegeliani alla *Romanitas*, si dirà che questo rappresenta “l’essenza della coscienza stoica; per questa valeva solo la *forma del pensiero* in quanto tale [...] mentre per il *Rechtszustand* vale invece, anche se oltre la realtà, come essenza reale”⁴⁵. Quindi, lo stato di diritto, che coincide chiaramente con quella figura di un mondo che nasce dalla dissoluzione della tragedia greca, e che non può non identificarsi con Roma, ha una stretta connessione concettuale con lo stoicismo, per cui non è azzardato interpretare che si tratti di due manifestazioni dell’esperienza della coscienza (una privata-gnoseologica, l’altra pubblica-politica) della stessa epoca storica. Questi esempi⁴⁶ possono bastare per mostrare la presenza nella *Fenomenologia* di riferimenti alla collocazione dello stoicismo in un’epoca storica concreta, quella romana.

Inoltre, come ulteriore dimostrazione di questa tesi, va detto che, nelle *Vorlesungen* berlinesi, lo stoicismo e lo scetticismo (insieme a una terza corrente filosofica, l’epicureismo) sono esplicitamente identificati con Roma e la sua mentalità specifica: “i sistemi di quel tempo, lo stoicismo, l’epicureismo e lo scetticismo, sebbene contrastanti, miravano allo stesso risultato, ossia a rendere lo spirito internamente indifferente a tutto quanto offre la realtà. Perciò quelle filosofie erano molto diffuse fra le persone colte; esse producevano l’imperturbabilità interiore dell’uomo e vi riuscivano mediante il pensiero, mediante l’attività di produrre qualcosa di universale. Senonché questa conciliazione interiore mediante la filosofia era a sua volta astratta, interna al puro principio della personalità”⁴⁷.

12) *Il fondo della storia è giuridico, per questo è romano.*

Quest’ultima proposizione, legata alla nostra interpretazione del capitolo IV della *Fenomenologia*, rappresenta probabilmente la tesi più forte e più discutibile del presente contributo. Essa poggia infatti su una concezione *giuridica* del secondo riconoscimento dell’Autocoscienza (dopo quello ancora animale, naturale, tra le due coscienze contrapposte⁴⁸), quello con cui si inaugura l’intersoggettività, la storia e l’umanità propriamente detta.

Solo dopo la lotta per il riconoscimento, ovvero con l’instaurazione del dominio del padrone sul servo, che costituisce il primo vero e proprio riconoscimento, si raggiungerebbe uno stadio pienamente umano, e quindi pienamente sociale e inoltre, adesso sì, decisamente storico. Ma allora, quale sarebbe il principio che provoca l’irruzione dell’umanità, della società e della storia? Di fronte a questa domanda, le interpretazioni marxiste, e non solo, hanno riconosciuto nel *lavoro* l’elemento umanizzatore e propriamente inauguratore della storia. Questa lettura è coerente, potente e indubbiamente è stata ampiamente seguita dagli *Hegel-Kenner*. Tuttavia, esiste un’altra possibile lettura⁴⁹. Già nel *Systementwurf* del 1805-1806 Hegel dice chiaramente che il riconoscimento da luogo al diritto, *genera il diritto*: “nell’atto di ricono-

scere il *Selbst* smette di essere questa singolarità; nel riconoscimento il *Selbst* raggiunge una dimensione giuridica”⁵⁰. In questa occasione risulta evidente che la lotta per il riconoscimento provoca l’instaurazione di un sistema di diritti, che regolano il comune appetire delle autocoscienze di possedere lo stesso oggetto. In questo senso, se non si perde di vista la costante critica di Hegel al giusnaturalismo, non si può non riscontrare in tutte le *Vorlesungen* dell’epoca jenese il ruolo inaugurale e centrale del diritto come vero e proprio *constituens*⁵¹ della seconda natura, quella sociale, con la sua determinazione essenziale, la *personalità* giuridicamente intesa⁵², al di sopra dell’*Anerkennung* precedente, ancora di tipo naturale-animale: “il diritto presuppone così una modalità di riconoscimento normativo che sopravviene sul riconoscimento naturale: una forma di attribuzione reciproca di status attraverso cui i sé naturali dotati di poteri riconoscitivi si costituiscono come persone”⁵³. Il lavoro sociale, a sua volta, non sarebbe che una *conseguenza* di questa strutturazione giuridica del mondo: “Dopo aver ricostruito la genesi del diritto a partire dalla lotta per la vita e la morte, Hegel ora considera il diritto nel nesso con le interazioni sociali del lavoro e dello scambio”⁵⁴. Non stupisce perciò che, nelle *Lezioni* del 1805-1806, sia la sfera giuridica, e non quella del lavoro, il vero aggregante sociale e il vincolo più profondo delle comunità umane⁵⁵.

Data la pratica contemporaneità di queste *Lezioni* rispetto alla stesura della *Fenomenologia*, è difficile non ammettere l’importanza del diritto come elemento propriamente configurante dell’umanità e della società, e per questo instauratore della storia. Questa caratteristica giuridica spiegherebbe perché *tutte* le figure del capitolo IV, dalla lotta tra il servo e il signore fino alla coscienza infelice, pur essendo costruzioni concettuali valide in ogni tempo e per l’esperienza di ogni coscienza, siano pensate prevalentemente *a partire* da una concezione coerente e sistematica del mondo romano. Secondo questa visione, la prima figura (intra)storica e intersoggettiva della *Fenomenologia*, la contrapposizione tra servo e signore che scaturisce dalla lotta per il riconoscimento, dovrebbe contenere in sé degli elementi di romanità, che effettivamente è possibile stabilire attraverso parallelismi strutturali e terminologici con quella “condizione di servitù universale” in cui domina il “Signore del mondo”, ovvero il *Rechtszustand* del capitolo VI.

Già nelle fasi immediatamente successive al riconoscimento, ovvero nella dialettica servo-signore, che segna la prima figura propriamente umana, sociale e storica, è possibile riscontrare una presenza, anche implicita, di questa giuridicità che poi si configurerà esplicitamente come la personalità del diritto romano. Gli stessi termini di “Herr” e “Knecht” fanno riferimento all’instaurazione di un rapporto giuridico tra le due coscienze, come ha sostenuto Remo Bodei⁵⁶. Se il servo reprime dolorosamente il suo appetire non consumando la cosa non è perché su di lui incombe costantemente la paura della morte, che lui ha sentito infatti *una volta*. Questa paura è adesso cristallizzata in un rapporto di sottomissione che può comprenderci solo giuridicamente⁵⁷, dato che egli sa che la cosa non gli appartiene perché è *proprietà* di un altro. Come ha interpretato giustamente Kojève, il passaggio dall’appetire (*Begierde*) al possesso che sottosta all’istituto della proprietà (*Besitz*) segna l’inizio dei rapporti propriamente

umani, sociali⁵⁸. Quindi, il punto di discriminazione tra il pre-storico (e pre-umano) e il propriamente storico-umano sarebbe in Hegel l'instaurazione di *rapporti giuridici tra le coscienze*.

A sua volta, va ricordato il carattere fondamentalmente romano degli elementi giuridici presenti nella *Fenomenologia*. Nello stoicismo, anch'esso riconducibile alla *Romanitas*, Hegel dice, come abbiamo visto, che lo "Herr" sul trono e il "Knecht" in catene sono entrambi liberi, data l'indipendenza puramente pensata che accomuna sia Marco Aurelio sia Epitteto; inoltre, lo stesso timore, la stessa *Furcht* che sente il servo verso il signore assoluto, la morte, si estende nel *Rechtszustand* romano, "epoca di servitù (*Knechtschaft*) e di timore (*Furcht*) universali". Nel capitolo dell'Autocoscienza "Herr" e "Knecht" sono il padrone e lo schiavo come figure giuridiche del mondo romano⁵⁹, così come quell'"Herr der Welt", quel signore del mondo del capitolo VI, è evidentemente e secondo la maggioranza degli interpreti l'imperatore romano, che rende schiavi tutti i sudditi.

Per tutti questi motivi, non c'è ragione per non pensare che anche quegli stessi "Herr" e "Knecht" della famosa dialettica del capitolo IV siano lo "schiavo" e il "padrone" intesi in senso giuridico. Per tanto, data la comprensione del diritto nella *Fenomenologia* in termini essenzialmente vincolati alla *Romanitas*, e considerata anche l'intrinseca giuridicità della dialettica servo-signore, può considerarsi che anche questa figura del capitolo IV può includersi nella costellazione concettuale 'Roma'⁶⁰.

Varie di queste connessioni possono riscontrarsi anche nelle *Lezioni* berlinesi: la visione del mondo romano come una schiavitù universale (dove la differenza tra liberi e schiavi non fa differenza, dato che tutti sono schiavi)⁶¹; l'inversione dialettica, dal punto di vista del potere, tra l'imperatore e i suoi sudditi (particolarmente i soldati⁶² e i liberti⁶³, che possono salire al trono con le cospirazioni), e più in generale l'inversione dei ruoli tra liberi e schiavi durante le feste delle *Saturnalia*, che Hegel conosceva attraverso Orazio. Questi elementi possono sembrare una debole giustificazione di questa tesi, alla quale vanno sommate però tutte le argomentazioni concrete che abbiamo anticipato nella nostra rapida analisi del capitolo IV. Tuttavia, la prova più lampante, più evidente, del fatto che dietro al pensiero della figura servo-signore si celi la "costellazione concettuale *Romanitas*", si trova proprio nelle *Lezioni* berlinesi, in una citazione che è stata stranamente ignorata dagli interpreti di Hegel: "nella sua completa sfrenatezza la soggettività particolare [dell'Imperatore] non possiede un'interiorità, un futuro e un passato, non conosce pentimento, né speranza, né paura, né pensiero – infatti tutto ciò comporta determinazioni e scopi stabili, mentre qui ogni determinazione è pienamente casuale. La soggettività è il desiderio, il piacere, la passione, l'invenzione del momento, in breve l'arbitrio in tutta la sua illimitatezza. Essa trova così poco un limite nella volontà altrui, che il rapporto di una volontà con l'altra è semmai *quello di signoria* (Herrschaft) e *servitù* (Knechtschaft) *illimitate*. Per quanto è noto agli uomini, non si trova sulla terra conosciuta altra volontà fuorché quella dell'Imperatore"⁶⁴.

Si conferma in questo modo la nostra ipotesi, secondo la quale il *Rechtszustand* non sarebbe che un'estensione universale della dialettica servo-signore, per cui anche

questa figura deve entrare a pieno titolo nell'insieme di figure fenomenologiche pensate a partire dalla *Romanitas*. È per questo motivo che i primi riferimenti (intra)storici di Hegel nella *Fenomenologia* si rifanno a Roma: il fondo della storia e della società (costituito nella nostra interpretazione dalla figura servo-signore) è romano, perché questo fondo è costitutivamente ed essenzialmente giuridico.

Note

¹ Le uniche eccezioni rilevanti sono: Illetterati, L., Moretto, A., (a cura di), *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2004 e Bonacina, G., *Hegel, il mondo romano e la storiografia. Rapporti agrari, cristianesimo e tardo antico*, La Nuova Italia, Firenze, 1991.

² Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I*, in *Gesammelte Werke*, Band 1, hrsg. von Friedrich Nicolin und Gisela Schüller, Felix Meiner, Hamburg, 1989, pp. 37-39.

³ Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, op. cit., pp. 42-53. Per un'analisi di questi scritti giovanili cfr. Rocco Lozano, V. *La vieja Roma en el joven Hegel*, Maia, Madrid, 2011, pp. 19-56.

⁴ Rocco Lozano, V. *La vieja Roma en el joven Hegel*, op. cit.; Rocco Lozano, V., "Filosofia e diritto romano all'alba di un nuovo mondo", in Id., Sgarbi, M., (a cura di), *Diritto e storia in Kant e Hegel*, Verifiche, Trento, 2011; Rocco Lozano, V., "Greece and the French Revolution in the young Hegel", in Hanke, Th., Schmidt, Th. H., *Der frankfurter Hegel in seinem Kontext*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015.

⁵ Cfr. Bonito Oliva, R., *Labirinti e costellazioni, costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine, 2008, pp. 11-12: "Non si tratta perciò di un lavoro monografico, né di un confronto puntuale con una 'attualità' o 'inattualità' di Hegel. È piuttosto una sorta di mosaico, in cui ogni tessera contribuisce a restituire un paesaggio e una densità, senza la pretesa di compiutezza. Il tentativo è quello di disegnare una spirale le cui linee restituiscono profondità, in cui ogni passaggio permette di allargare lo sguardo dilatando la prospettiva senza perdere la ricchezza di dettagli. In questo orizzonte e in una riflessione che vuole saggiare alcuni snodi dell'itinerario hegeliano, si è scelto di individuare una serie di passaggi in cui questo itinerario nasconde labirinti sotterranei, sia nel senso di quanto non giunge a un'oggettivazione se non in modo trasversale, che nel senso di quanto permane nel sistema quasi come una segnatura, un'incrinatura lasciata alle spalle dal movimento inesorabile del pensiero. In questo percorso poco ortodosso è possibile rintracciare una flebile linea di costellazioni, là dove residui di non pensato o non risolto aiutano a svelare l'astuzia hegeliana".

⁶ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Band 9, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980 (= *Phänomenologie*), pp. 260-264.

⁷ Cfr. Bonacina, G., "Introduzione. La storia narrata da Hegel, oggi", Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2010⁷, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, p. XXIV: "Il contributo più originale di Roma a questo passaggio è costituito dal suo sistema giuridico, da quel complesso di nozioni, norme e sentenze che sotto il nome di *Corpus Iuris Civilis* arriverà fino all'Europa moderna".

⁸ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 109: "als allgemeine Form des Weltgeistes nur in die Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hat".

⁹ Chiareghin, F., "La condanna di Roma in Hegel e Heidegger", in Illetterati, L., Moretto, A., (a cura di), op. cit., p. XVII.

¹⁰ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 320: "Nachdem sie mit der Vertilgung der realen Organisation fertig geworden und nun für sich besteht, ist dies ihr einziger Gegenstand; -ein Gegenstand, der keinen andern Inhalt, Besitz, Dasein und äusserliche Ausdehnung mehr hat, sondern er ist nur dies Wissen von sich als absolut reinem und freiem einzeltem Selbst. An was er erfasst werden kann, ist allein sein *abstraktes* Dasein überhaupt". [...] "Das Verhältnis also dieser beiden, da sie unteilbar absolut für sich sind, und also keinen Teil in die Mitte schicken können, wodurch sie sich verknüpfen, ist die ganz *unvermittelte* reine Negation, und zwar die Negation des Einzelnen als *Seienden* in dem Allgemeinen" [...] "Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der *Tod*, und zwar ein *Tod*, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbst; er ist also der kälteste

platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers”.

¹¹ Hegel, G. W. F., *Texte zur Habilitation*, in *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, *Gesammelte Werke*, Band 5, p. 227.

¹² Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2010, a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, p. 94.

¹³ Cfr. Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 259: “il dominio mondiale romano toccò così in sorte a uno solo. Questo importante mutamento non è da vedersi come qualcosa di casuale, bensì era *necessario* e condizionato dalle circostanze”.

¹⁴ Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 261.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*: “[a proposito della sconfitta di Cesare] vero è infatti che, in generale, un rivolgimento dello Stato si sanziona nella convinzione degli uomini proprio allorché si ripete. Così Napoleone è stato sconfitto per due volte e per due volte si sono scacciati i Borboni”.

¹⁶ Dal punto di vista sistematico, Hegel presenta l’ultima parte del mondo germanico, quella corrispondente ai più recenti sviluppi storici, legata con il mondo romano, soprattutto in virtù della preponderanza dell’elemento giuridico: “i popoli vogliono il diritto in sé e per sé” (Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 287), in chiaro riferimento alle codificazioni napoleoniche. Inoltre, si dice che durante la rivoluzione “dominano i principi astratti della libertà e della virtù” (p. 365). Quest’ultima, insieme al Terrore, è intesa come “virtù soggettiva, che governa solo sulla base della disposizione d’animo, porta con sé la tirannia più terribile” (*ibidem*). La *virtus*, infatti, anche nel trattamento del mondo romano, era stata dipinta in toni molto foschi, come “valore militare [...] che può intrecciarsi a qualsiasi forma di violenza” (p. 238).

¹⁷ Cfr. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 403: “welche erwartend und drängend um die Geburtsstätte des als Selbstbewußtseyn werdenden Geistes umherstehen”.

¹⁸ Cfr. Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 265: “l’intera sua condizione [del mondo romano] assomiglia perciò al luogo di una nascita e il suo dolore alle doglie del parto di un altro spirito superiore, che si è rivelato con la *religione cristiana*”.

¹⁹ Cfr. Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 266: “la condizione giuridica è completa mancanza di diritti [...]. La miseria di tale contraddizione è però la *disciplina del mondo*, nella quale il mondo viene *allevato*”.

²⁰ Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 233: “il mondo è precipitato nel suo cordoglio, il suo cuore è spezzato”.

²¹ Cfr. Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., pp. 239-240: “I Romani hanno attuato questa grande scissione [...] e ne sono rimasti vittime, ne hanno vissuto; tuttavia hanno guadagnato così per gli altri la libertà dello spirito, vale a dire la libertà interiore, la quale si è sbarazzata della regione della finitezza e dell’esteriorità”.

²² Cfr. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 400: “Durch die Religion der Kunst ist der Geist aus der Form der *Substanz* in die des *Subjects* getreten, denn sie *bringt* seine Gestalt *hervor*, und setzt also in ihr *Thun* oder *Selbstbewußtseyn*, das in der fürchtbaren Substanz nur verschwindet, und im Vertrauen sich nicht selbst erfährt [...] In dem Geiste, der in der Einzelheit des Bewußtseyns seiner vollkommen gewiß ist, alle Wesenheit versunken. Der Satz, der diesen Leichsinn ausspricht, lautet so: *das Selbst ist das absolute Wesen*; das Wesen, das Substanz und an dem das Selbst die Accidentalität war, ist zum Prädicate heruntergesunken, und der Geist hat in *diesem Selbstbewußtseyn*, dem nichts in der Form des Wesens gegenübergetritt, sein *Bewußtseyn* verloren”.

²³ Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 264: “l’imperatore regnava soltanto, senza governare; mancava infatti il termine medio giuridico e morale fra il regnante e i sudditi”.

²⁴ Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 93.

²⁵ Su questo punto cfr. Rocco Lozano, V., “Filosofia e diritto romano all’alba di un nuovo mondo”, op. cit., pp. 170-176.

²⁶ Cfr. *ibidem*: “il fine universale soggioga gli individui, che sottostandovi, devono rinunciare a se stessi, ma in cambio ricevono l’universalità loro propria, vale a dire la personalità: divengono persone giuridiche in quanto individui privati”.

²⁷ Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 264: “La filosofia ha saputo solo la negatività di ogni contenuto ed è stata il consiglio della disperazione per un mondo che non aveva più nulla di solido”.

²⁸ Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 94: “lo spirito, respinto nelle sue profondità più segrete, abbandona il mondo senza dèi, cerca la conciliazione dentro di sé e inizia la propria vita interiore, la vita di un’interiorità ricolma, concreta, dotata, nel medesimo tempo,

di una sostanzialità che ha le sue radici non soltanto nell’esistenza esterna. Allora la conciliazione *spirituale* si genera nel profondo del cuore –proprio perché la personalità individuale si purifica e si trasfigura a universalità, a soggettività in sé e per sé, a personalità divina”.

²⁹ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., pág. 264: “Diese Welt ist geistiges Wesen, sie ist an sich die Durchdringung des Seyns und der Individualität; diß ihr Daseyn ist das *Werk* des Selbstbewußtseyns; aber ebenso eine unmittelbar vorhandne ihm fremde Wirklichkeit, welche eigenthümliches Seyn hat, und worin es sich nicht erkennt. Sie ist das äußerliche Wesen, und der freye Inhalt des Rechts; aber diese äußerliche Realität, welche der Herr der Welt des Rechts in sich befaßt, ist nicht nur dieses zufällig für das Selbst vorhandne elementarische Wesen, sondern sie ist seine aber nicht positive Arbeit, –vielmehr seine negative”.

³⁰ Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 234.

³¹ *Ibidem*.

³² Cfr. sulle fonti di Hegel a proposito della *Romanitas* il mio “El derecho romano en la *Rechtsphilosophie* a través de sus polémicas”, in Fleck, A., Ramos, D., *A racionalidade do real. Estudos sobre a filosofia hegeliana do direito*, Nefipoline, Florianópolis, 2011.

³³ Cfr. Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., pp. 234-235: “l’erudizione ha considerato la storia romana sotto le prospettive più disparate e ha sostenuto opinioni molto diverse e contrastanti. Ciò vale soprattutto per la storia romana più antica, che è stata elaborata da tre diverse classi di studiosi, dagli storici, dai filologi e dai giuristi. Gli storici si attengono alle grandi linee e prendono in esame la storia come tale; presso di loro ci orientiamo ancora al meglio, poiché fanno valere atteggiamenti ben definiti. Altrimenti va con i filologi. Per loro le tradizioni generali hanno minore importanza e puntano piuttosto su singoli aspetti, passibili delle combinazioni più svariate. Queste combinazioni valgono dapprima come ipotesi storiche e subito dopo come fatti stabiliti. In grado non minore dei filologi anche i giuristi hanno indagato i dettagli più minuti a proposito del diritto romano e vi hanno mescolato ipotesi. Il risultato è che la storia romana più antica è stata dichiarata senz’altro una favola e che in tal modo questa materia è ricaduta per intero nella sfera dell’erudizione, la quale sempre si diffonde al massimo là dove c’è meno da ricavare. La poesia e i miti dei Greci devono contenere verità storiche profonde, che i filologi traducono in storia. Ai Romani accade il contrario: i filologi li costringono ad avere miti, intuizioni poetiche e alla base di quanto abbiamo finora accolto in forma storica e prosaica devono trovarsi epopee”. Su queste interessanti polemiche cfr. Bertani, C., *Eduard Gans e la cultura del suo tempo*, Guida, Napoli, 2004.

³⁴ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 397: “Der Held, der vor dem Zuschauer auftritt, zerfällt in seine Maske und in den Schauspieler, in die Person und das wirkliche Selbst”.

³⁵ Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 263.

³⁶ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 401: “In dieser ist die *Realität* des sittlichen Geists verloren, die inhaltsleeren Geister der Völkerindividuen sind in Ein Pantheon versammelt, nicht in ein Pantheon der Vorstellung, deren unmächtige Form jeden gewähren läßt, sondern in das Pantheon der abstracten Allgemeinheit, des reinen Gedankens, der sie entleibt, und dem geistlosen Selbst, der einzelnen Person das an und fürsichseyn entheilt”.

³⁷ Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 244: “la religione dei romani è perciò la religione affatto *prosaica* della ristrettezza, della finalità e dell’utilità. Le sue divinità specifiche sono affatto prosaiche; sono situazioni, sensazioni, arti utili, che l’arida fantasia dei romani ha innalzato a potenze indipendenti, opponendole a se stessa; in parte sono entità astratte, che potevano divenire soltanto fredde allegorie, in parte sono situazioni che apparivano proficue o nocive e che si rimettevano senz’altro alla venerazione in tutta la sua grettezza”. Cfr. etiam p. 245: “nei poeti romani, in Virgilio in particolare, l’introduzione degli dèi è stata il prodotto di un freddo intelletto e dell’imitazione. Gli dèi vi divengono, per così dire, macchinari, adoperati in maniera affatto esteriore [...]”.

³⁸ Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 257: “Il rapporto con le altre nazioni fu il puro rapporto della violenza. L’individualità nazionale dei popoli non esortava ancora i Romani al rispetto, com’è il caso oggi. [...] Essi non rispettano i *sacra* degli altri popoli (così poco come i plebei rispettano i *sacra* dei patrizi); al contrario, conquistatori in senso vero e proprio, i Romani saccheggiano il palladio delle varie nazioni”.

³⁹ Cfr. *supra*, nota 34.

⁴⁰ Cfr. Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, op. cit., p. 48.

⁴¹ Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., pp. 244-245: “da questo lato [dell’arte] ci si rivela qualcosa d’ingenuo e di si-

gnificativo nella tradizione; tuttavia questa sfera ha nel suo complesso un aspetto assai meschino e prosaico; non emergono intuizioni più profonde circa le grandi potenze naturali e i loro processi universali. Dappertutto si badava all'utilità esteriore, volgare, mentre l'allegria sfociava in una buffoneria non proprio ricca di spirito. Da inizi analoghi si è sviluppata presso i Greci l'arte della tragedia; al contrario, presso i Romani, è degno di nota che quelle danze e canzoni scurrili delle feste campestri si sono conservate fin nei tempi posteriori, senza che questa forma ingenua, ma rozza, si sia progredita a un vero genere artistico".

⁴² Cfr. *supra* nota 6.

⁴³ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 117: "wie auf dem Throne so in den Fesseln".

⁴⁴ Cfr. Inwood, M., *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford-Malden, 1999, p. 262: "In the Phenomenology of Spirit he is impressed by the fact that one stoic, Epictetus, was a (liberated) slave, while another, Marcus Aurelius, was an Emperor (a master)".

⁴⁵ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 287: "es ist wesentlich von dem *Ansich* zu unterscheiden, welches das Wesen des *stoischen* Bewußtseyns ist; diesem galt nur die *Form des Gedankens*, als solchen, der dabey irgend einen ihm fremden, aus der Wirklichkeit genommen Inhalt hat; jenem Bewußtseyn ist aber nicht die *Form des Gedankens* das Geltende [...] jenem Bewußtseyn gilt es, ob zwar jenseits der Wirklichkeit doch wirkliches Wesen zu seyn".

⁴⁶ Esiste un ulteriore riferimento dello stoicismo a un'epoca concreta. Parlando delle difficoltà epistemologiche di questa corrente filosofica, Hegel dice: "Der Stoicismus ist darum in Verlegenheit gekommen, als er, wie der Ausdruck war, nach dem *Kriterium* der Wahrheit überhaupt gefragt wurde" (Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 118). Come si vede, lo stoicismo ha luogo precisamente in *quell'epoca* in cui si usava *quella* parola, 'Kriterium', un termine di origine greca, derivato da *krinein*. Il fatto che sia un termine greco e non latino quello usato qui da Hegel non contraddice l'ipotesi che lo stoicismo sia connesso all'epoca storica romana. Questo per vari motivi: in primo luogo, come sostiene Inwood (op. cit., p. 262), Hegel aveva studiato fondamentalmente gli autori della Stoa media (Posidonio e Panezio) e tarda (Marco Aurelio, Seneca ed Epitteto), che operano tutti nel contesto culturale romano malgrado alcuni provenissero da origini greche e usassero la lingua ellenica. Proprio per questo motivo, e in generale per l'origine greca della scuola, la parola greca "kritērion" probabilmente era usata in questa lingua, non essendo pienamente traducibile, nel suo significato gnoseologico, dal latino "iudicium". In ogni caso, il termine latino "criterium" è registrato da due dizionari latini prestigiosi, il Souter e il Blaise Patristic, entrambi con la medesima definizione: "critērion (κρίτηριον), judgement", per cui si potrebbe argomentare anche che il termine Kriterium-criterium-κρίτηριον non necessariamente rimanda al contesto greco.

⁴⁷ Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 264.

⁴⁸ Su queste due fasi (naturale e sociale) del riconoscimento nel capitolo IV cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Mimesis, Milano-Udine, 2010

⁴⁹ Cfr. Chieroghin, F., *La "Fenomenologia dello Spirito"*. *Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 2006. p. 92: "Anche se fosse vero che in questa figura fenomenologica 'Hegel resta al punto di vista dell'economia politica moderna' [come sostengono Marx e Engels] e quindi sostiene l'aspetto 'apologetico' del lavoro che essa professa, la *Fenomenologia* conterrebbe già implicitamente in sé la critica di tale punto di vista, perché il suo modo di comprensione del lavoro risulterebbe limitato a ciò che nel lavoro è fenomenico e incapace di cogliere ciò che in esso è essenziale. Nella *Fenomenologia* Hegel è ben lontano dal presentare 'l'essenza del lavoro' o dal concepire 'l'uomo oggettivo', ma l'uno e l'altro sono in gioco sempre e soltanto come appaiono alla coscienza e non come sono in se stessi".

⁵⁰ Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe III, Gesammelte Werke. Band 8*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976, p. 215: "In dem Anerkennen hört das Selbst auf diß einzelne zu seyn; es ist rechtlich im Anerkennen".

⁵¹ Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., p. 384: "attraverso la lotta per il riconoscimento Hegel ricostruisce sia la costituzione del diritto sia il primo livello della costituzione dell'autocoscienza libera e razionale mediante il suo rapporto con le altre autocoscienze".

⁵² Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., pp. 22-23: "Dal punto di vista degli individui, ciò comporta l'emergere, attraverso il conflitto, di una capacità assiologica forte di riconoscere sé e gli altri non più solo come esseri particolari sensibili, ma anche nel valore di essere universali, *per sé*, di persone in grado di riconoscere norme e di vincolarsi autonomamente ad esse. Se il sé naturale è comunque una componente imprescindibile dell'individuo, si deve però anche poter dar conto di come gli uomini apprendano ad indentificare e ad apprezzare se stessi e gli altri con predicati nomativi e di come ciò sia costitutivo dell'essere persona. [...] Questa teoria

serve anche come ricostruzione ontologico-sociale della genesi dell'istituzione del diritto, in quanto essa esplicita il tipo di capacità cognitive e pratiche che sono richieste per poter costituire, utilizzare e attribuire il concetto giuridico di persona".

⁵³ Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., p. 380.

⁵⁴ Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., p. 23.

⁵⁵ Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., p. 24: "Il successivo percorso delle lezioni di Hegel mostra quindi come l'universale riconoscitivo della legge sia in ultima analisi il *medium* oggettivo della vita e del sapere di un popolo vivente, di una comunità intersoggettiva che esprime modi di agire comuni organizzati politicamente".

⁵⁶ Cfr. Bodei, R., "An der Wurzeln des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft", in Vieweg, K., Welsch, W., (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2008, p. 244. Si noti che in questo punto Bodei commette un errore storico, dato che presuppone che Hegel aveva riflettuto sulla famosa etimologia, presente nelle *Institutiones* di Gaio (I, tit. III., *De iure personarum*, par. 2-3), che fa derivare *servus* da *servare*, e non da *servire*. Hegel non poteva in questo momento conoscere quest'opera, dato che il testo di Gaio fu scoperto da Niebuhr a Verona molti anni dopo.

⁵⁷ Cfr. Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1979, p. 54: "le Maître a un droit à la Maîtrise".

⁵⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁹ Infatti in spagnolo si parla comunemente della "dialéctica del amo y del esclavo".

⁶⁰ Per difendere quest'inclusione vi sono anche almeno altri due motivi: in primo luogo, dal punto di vista storico, va riscontrato che proprio le Saturnali romane costituiscono il primo (e forse unico) esempio concreto di un'inversione di ruoli tra padroni e schiavi. Quest'inversione, effimera per la sua durata, ha avuto però importanti riscontri nella letteratura e nella filosofia romane. Ad esempio, Orazio nella *Satira 7* del Libro II, presenta questa situazione nelle parole dello schiavo Davo in un modo destinato ad arrivare, attraverso una notevole *translatio studiorum*, addirittura allo stesso Hegel. Infatti – e questo costituisce il secondo motivo della difesa della romanità della dialettica servo-signore – un verso della satira oraziana – che fa riferimento alla mutevolezza di opinione e di carattere – è stato messo da Diderot come *exergo* del suo "Il nipote di Rameau", opera essa stessa esempio di *translatio studiorum* per le sue vicende di pubblicazione e che, come si sa, è stata commentata da Hegel nel capitolo VI per parlare del linguaggio dell'adulazione. Questa connessione è stata vista, anche se da punti di vista parziali, da J. M. Cuesta Abad nel suo *La transparencia informale*, Abada, Madrid, 2010, e prima di lui da J. Schmidt, "The Fool's Truth: Diderot, Goethe, and Hegel", *Journal of the History of Ideas*, v. 57, n. 4, 1996. L'atteggiamento di vuoto elogio al potente per mascherare i propri desideri di ricchezza, non è solo una caratteristica della Francia assolutistica e pre-rivoluzionaria, ma anche della dissoluzione morale dell'Impero romano (e costituisce, tra l'altro, solo una delle moltissime connessioni concettuali che, in *tutta* la sua opera, Hegel stabilisce tra la situazione francese del suo tempo e la Roma antica). L'atteggiamento del nipote di Rameau, caratterizzato soprattutto dalle note dell'astrazione e dell'autocontraddizione, è infatti molto simile a quello del filosofo *scettico* che (nell'ambito fondamentalmente romano del capitolo IV) Hegel rappresenta non senza un certo scherzo.

⁶¹ Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 263: "gli individui erano affatti uguali (la schiavitù faceva poca differenza) e privi di ogni diritto politico".

⁶² Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 262: "la potenza dell'imperatore poggiava sull'esercito e sulle guardie del corpo pretoriana, che lo circondavano. Ma non ci volle molto perché le legioni e in particolare i pretoriani prendessero coscienza della loro importanza e si arrogassero il diritto di assegnare il trono".

⁶³ *Ibidem*: "i liberti che circondavano l'imperatore erano spesso gli uomini più potenti del regno; infatti l'arbitrio sopprime le differenze".

⁶⁴ Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 262-263. Corsivo mio.

El “primer sistema de la libertad” y la “aniquilación de toda libertad”. Objeciones de Hegel a la idea fichteana de libertad

Klaus Vieweg

Abstract: The Fichtean conception of freedom, even if certainly becomes the first system that frees the human being from the chains of the sensible, does not exceed the framework of the particular, because it refers to the level of self-consciousness that is enclosed in its mere possibility. Hegel’s criticism against this conception shows that the particular is precisely the annihilation of the intended freedom advocated by Fichte. The integration of the particular into the universal expressed as an activity involved the true realization of modern subjective freedom identified with the expansion of spirit characteristic of the antiquity. A trading system with restrictive laws and a repressive state converted into a tyranny constituted an attack to the true realization of individual wishes integrated in a community.

Keywords: particularity, violence, universality, law, trade, Idealism

1. Introducción

En un carta del año 1794, Fichte escribe la célebre frase a la que se refiere la primera parte del título: “mi sistema es el primer sistema de la libertad; tal como esa nación [la francesa] libera al hombre de las cadenas externas, mi sistema lo libera de las ataduras de la cosa en sí, del influjo externo [...] y lo coloca en su principio (*Grundsätze*) primero, en cuanto ser autónomo (*selbstständiges Wesen*)”¹. El destinatario de la carta era Johann Franz Brechtel, un estudiante jenense de Fichte, seguidor entusiasta de la Revolución Francesa, y desde comienzos del año 1794 agente secreto de los Jacobinos en Jena. Ambos, Fichte y Brechtel, fueron considerados por las órdenes de estudiantes reaccionarias como revolucionarios radicales, siendo masivamente atacados tirando piedras a sus ventanas. Ambos acordarían igualmente en 1794 un proyecto espectacular: un estudio de Fichte sobre la relación entre la Revolución Francesa y la Filosofía Alemana: por desgracia, el manuscrito probablemente se ha perdido.² Se sabe que ya desde su tiempo en Suiza, antes de 1794, Fichte se hizo bien conocido por los debates sobre la Revolución Francesa, en favor de la cual publicara cosas bien interesantes. La doble faz de la Revolución se hizo patente en dos suizos conocidos de Fichte: refi-

riéndose a los Jacobinos, Lavater habló de un “Satán del despotismo en el interior de la angélica figura luminosa de la libertad y la igualdad”, de un despotismo que se precipita a su propia destrucción, de un ‘democratismo propio de perros de presa’ (*bluthundischen Demokratismus*)³. Frente a esto, a Meyer, el amigo de Fichte en Lucerna, aunque le alarmaba en su réplica a Lavater el “despotismo de los poderes feudales”, se preguntaba en cambio: “si sería posible destruir la cabeza de medusa del fanatismo de la libertad”.⁴ Aquí ya aparece una palabra central: Fanatismo de la libertad. Por su parte, Georg Kerner, partidario de la Revolución, describe adecuadamente esta tensión: “cuando era amigo de la libertad republicana, la aristocracia me perseguía sin cesar; y siendo enemigo de los perros de presa (*Bluthunde*), justamente quienes no me querían entonces eran los demócratas asilvestrados”.⁵

Hegel, que también vivió en Suiza entre los años 1793 y 1796, saluda en la nueva filosofía de Fichte su ascensión hasta “la más alta cima de toda filosofía”⁶: el Mont Blanc, en principio, del reconocimiento (*Anerkennung*) de la facultad de libertad de los hombres. Especial relevancia para la explicación del sistema de la libertad tiene el escrito jenense de Fichte: *Basamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796/97). Allí se lee que, en general, debe definirse la razón por el Yo, esto es: o por la Yoidad (*Ichheit*), y que la comprensión del Yo como un obrar sobre sí mismo vale como la “condición exclusiva de todo filosofar” (GNR GA I/3, 314). Según esta perspectiva, todos los verdaderos filósofos habrían filosofado, sólo que sin saberlo claramente. En el § 1 se lee: “Si un ser racional debe ponerse como tal, entonces tiene que atribuirse una actividad cuyo fundamento último radica en él mismo” (GNR GA I/3, 329). Se dice asimismo que el querer (*Wollen*) constituye el carácter verdaderamente esencial de la razón, la raíz más profunda del Yo, y que la razón exige la ‘abstracción del propio yo’ (GNR GA I/3, 313), por lo cual sería mejor hablar de Yoidad.

Hegel valora en diversos lugares este concepto del Yo, de la voluntad en el sentido de ‘la más alta cima de toda filosofía’, en la medida en que en su centro debe alzarse la libertad. Puede mencionarse aquí tanto el *Escrito sobre la Diferencia* y el artículo *Fe y Saber*, ambos de Jena, como también los sistemáticamente fundamentales §§ 5 y 6 de la *Filosofía del Derecho*, que se dirigen directamente

al concepto fichteano de voluntad, en la medida en que debe pensarse filosóficamente la identidad de lo universal y lo particular. En el *Escrito sobre la diferencia*, la primera publicación filosófica de Hegel, se elogia la definición fichteana de la libertad como impronta de la racionalidad, como aquello que supera en sí toda limitación, considerándola como “lo más alto del sistema fichteano”⁷. Pero, cual estruendo de los cañones napoleónicos sobre el campo de batalla de Jena, a esta loa le sigue un enérgico ataque; lo que no puede ser deducido del primer principio de Fichte es justamente la particularidad, pues en tal principio: “la forma de la oposición no está contenida en la forma de la posición”⁸. Desde la voluntad pura y universal de cuño fichteano no es posible derivar de un modo riguroso la particularidad del querer. Al contrario: la universalidad abstracta, fijada de por sí como pura indiferencia, se eleva hasta llegar a ser, sin más, ley, dueña y señora, de modo que los individuos particulares (*besonderen Einzelnen*) sucumben bajo la absoluta tiranía de esta suerte de universalidad vacía, en forma de mera subsunción bajo un concepto que les es extraño⁹. El diagnóstico, implacable y sorprendentemente duro, reza así: el primer sistema de la libertad se vuelca en la “aniquilación de toda libertad”¹⁰; la libertad absoluta y abstracta se vuelca en el terror de la igualación homogénea (*Gleichmacherei*) y de la conexión uniformizadora (*Gleichschaltung*); la pretendida libertad conduce finalmente al diseño de un estado de galeotes (*Galeerenstaates*). Por entonces, la imagen de la galera –un barco de remos medieval– era habitual, designando con ella la estructura de un rígido “ordenoymando” en el que los hombres están irrevocablemente encadenados unos con otros: un rígido cumplimiento de órdenes, ejecutadas de acuerdo a un mandato superior.

La argumentación crítica de Hegel solamente puede ser aquí indicada en unas pocas líneas básicas, y sólo en referencia a algunos pasajes de su obra. El núcleo teórico depende de la comprensión de la referencia de *universalidad* y *particularidad*. Hegel ve en el enfoque de Fichte un mérito extraordinario, pero al mismo tiempo intenta hacer visible que lo que no se cumple allí es justamente la ambición fundamental del modo de pensar de Fichte: la *libertad*. Para describirlo con una metáfora del Hegel tardío: tanto la Revolución Francesa como la filosofía de Fichte fueron una espléndida aurora del principio de la libertad; en el primer caso se trató del señal inicial de una constitución (*Verfassung*) moderna; en el segundo, de la fundación del Idealismo alemán como moderna filosofía de la libertad. Pero ambos casos estarían desde luego aquejados de la insuficiencia propia de todo comienzo.

Como hemos señalado, en los escritos jenenses pone Hegel de relieve el punto de partida: el Yo como lo absolutamente cierto, la Yoidad como el saber mismo en todo saber¹¹. Este principio fundamental de la libertad no estaría, sin embargo, construido como un sistema lógicamente ordenado. La razón de ello estaría en la idea, específicamente fichteana, de saber y libertad, y especialmente en el punto de partida: la “vaciedad del saber”¹². Es verdad que Fichte habría preparado el camino hacia lo particular, pues enseña que la pura autoconsciencia y el puro saber es algo incompleto, condicionado por otro, y por eso debe avanzar hacia algo distinto. Sólo que, con esto, el principio fundamental adquiere una doble función¹³: por un lado debe ser absoluto, mientras que por el otro lado se

muestra al mismo tiempo como siendo sin más algo finito e incompleto. El defecto básico del empirismo y del dualismo seguiría estando presente: debido a la requerida autolimitación del yo, la libertad se contrapondría a la actividad limitada, convirtiéndose por tanto en algo limitado; por el otro lado, esa actividad limitada viene postulada como actividad de la libertad. A ello se debe que en un sistema tal no logre la libertad ser producción de sí misma¹⁴. La estrategia de conclusión progresiva (*Verfahren des Fortschließens*) adoptada por el Fichte temprano para la filosofía no contiene aquí *nada más que una nueva recepción de lo anteriormente abstraído*; una deducción de esta clase, concluye Hegel, no es un conocer de veras¹⁵.

Sin embargo, en la deducción o construcción de las determinaciones del pensamiento desde el Yo, el Hegel tardío ve en Fichte un mérito grande y permanente, aunque de todas formas la ejecución de este procedimiento no se haya logrado suficientemente: la supuesta deducción no es más que un cambio del signo *menos* al signo *más*: “En el puro saber, el mundo sensible es puesto del lado del *menos*, se ha abstraído de él, se lo ha negado; de modo que la [presunta] inferencia (*Schluss*) consiste en que, ahora, viene puesto del lado del *más*, siendo puesto este *más* como condición de la autoconsciencia”¹⁶. De la pura vaciedad del saber, de la abstracción absoluta en tanto libertad meramente negativa, no puede resultar, en un sentido lógico estricto, ninguna deducción. Lo otro no es justamente algo determinado por el Yo, sino que se muestra como algo dado, hallado. Se trata, en definitiva, de ordenar y analizar los hallazgos (*Befunde*) empíricos. Lo empírico y finito sigue siendo una instancia absoluta enfrentada al concepto, sin ser asumido de ningún modo como finito, y al mismo tiempo debe ser una nada absoluta. De un lado está el principio de lo libre, de lo constructivo-constituyente; del otro lado, para el principio de lo no-libre se recurre a lo dado y encontrado¹⁷: en términos actuales, el *Principle of Construction* y el *Principle of the Given* están diametralmente contrapuestos, no se alcanza una verdadera unidad de lo subjetivo y lo objetivo, aunque Fichte vea en la autoconsciencia el único caso de *completa identidad* entre la actividad y lo actuado (*Tätigkeit und Getätigtem*). En esta tensión irresuelta del pensar se mueve la concepción de Fichte. La estofa del conocimiento está “presente en y para sí como un mundo pleno fuera del pensamiento”¹⁸; tal como en el empirismo o el realismo, el objeto es presupuesto como válido¹⁹.

Mas para Hegel la libertad consiste en que yo no tengo algo *absolutamente* otro frente a mí, sino que dependo de un contenido que soy yo mismo²⁰. El yo se muestra [en Fichte] como mera negatividad de algo otro: irónicamente, Hegel tilda de “truco” esa tal deducción, porque transforma mágicamente lo negativo en positivo. En ningún caso es aniquilado lo finito, sino sólo puesto bajo el signo negativo de una carencia (*Mangel*). Hegel ilustra esta valoración con la imagen de un monedero vacío: “En la libertad del ser racional, lo objetivo a lo que se refiere su libertad está puesto bajo el signo *menos*” –la abstracción total– “así que la deducción de la esfera de la libertad consiste en poner ésta como un *más*, como existiendo; es como si un monedero vacío fuera una bolsa en la que desde luego hay dinero, sólo que bajo el signo de *menos*, de modo que el dinero puede ser inmediatamente deducido

de la misma por estar inmediatamente puesto como carencia”²¹.

En lo relativo a la intersubjetividad, Fichte formula el pensamiento de la autorrestricción, de la necesaria restricción de la libertad que se da a sí misma la ley de restringirse a sí misma (*sich zu beschränken*)²². La comunidad vale, entonces, como condición de la libertad, la cual debe ser restringida en la comunidad con los demás; debe superarse (*überwinden*) a sí misma. En la medida en que la libertad es considerada como algo meramente negativo, como absoluta indeterminación, toda determinación se torna en restricción, con lo que el estar indeterminado deja de ser algo racional; y al fijar el entendimiento finito el principio del absoluto estar-determinado, la autonomía amenaza con volcarse en heteronomía, y el dominio absoluto de lo universal implica la servidumbre de lo particular²³. Con esto, toda *particularización* de la libertad parece ser cosa problemática que debe ser superada, así que, en definitiva, la integración de la pura voluntad subjetiva y de la objetividad no puede ser establecida. Hegel sostiene que si la comunidad propia de la razón “fuera en esencia una restricción de la verdadera libertad, se convertiría en y para sí, entonces, en tiranía suprema”. En suma, esta comunidad no debería ser vista como restricción, sino como *expansión* (*Erweiterung*) de la libertad individual: éste es el pensamiento fundamental de Hegel.

Lo anterior se encuentra en el contexto de la consideración fichteana de los puntos capitales de las teorías relativas al contrato (*Grundlage des Naturrechts*). Se parte aquí de los Yoes en tanto átomos sustanciales en los cuales, por lo pronto, todo lo demás no es sino mero accidente. La voluntad es tomada como libertad del individuo singular en su peculiar libre arbitrio, que debe ser el basamento sustancial y primero. Según este principio, meramente aseverado: “lo racional puede resultarle desde luego a esta libertad algo solamente restrictivo, algo universal, exterior y formal”²⁴. En segundo lugar, los individuos no dejan de ser piezas de un engranaje completamente ordenado, meramente partes de una máquina, ‘Yoes’ o ‘sí mismos’ agentes, súbditos por igual dentro de un mecanismo estatal. El contenido *particular* del obrar se muestra en este contexto formalista como algo problemático; aquí es donde se encuentran las consabidas declamaciones sobre el obrar por deber y *por mor* del deber, del derecho *por mor* del derecho. Ciertamente, Fichte ve la conexión entre derechos y deberes, pero desde una perspectiva finita, sin prueba rigurosa de la validez de lo que ahora es bueno y correcto. Este déficit se muestra especialmente en los posibles casos de una colisión entre derechos y entre deberes.

En la “Doctrina de las Costumbres” (*Sittenlehre*) de 1812, esto se vuelve especialmente significativo, tanto en lo referido a la clara conciencia del problema como en lo referido a la cruz de su proceder: la *sola* voluntad de querer siempre el deber sigue siendo algo eternamente presu- puesto, debiendo desprenderse el querer particular de este *solo* querer como un accidente suyo. La forma particular que tome mi deber ha de desarrollarse a partir del concepto del deber. El claro conocimiento y el claro actuar es según esto —sostiene Fichte— “algo que se da siempre de golpe, con necesidad”: el verdadero Yo cancela todo querer particular (SL – 1812 GA II/13 345). Aquí se expresa el núcleo del problema: debido a la universalidad

totalmente abstracta, unilateralmente fijada, para sí queda solamente un recíproco saltar hacia allá y hacia acá entre una voluntad absolutamente vacía y lo particular. La vacía unidad del saber y del querer se alza a manera de “universalidad absolutamente escindida de lo particular”, universalidad y particularidad están, por tanto, totalmente contrapuestos, lo particular cae bajo la subordinación (*Botmäßigkeit*) y la absoluta tiranía de tal universalidad²⁵. Desde esta perspectiva, sería un estado-galera el protagonista del terror contra todo lo particular.

2. Basamento del Derecho Natural y el Estado comercial cerrado

Conviene documentar las objeciones de Hegel a partir de los textos de Fichte: *Basamento del Derecho Natural*, y el *Estado comercial cerrado*: desde el *Basamento del Derecho Natural* no encontramos sino una referencia al llamado *deber de protección del Estado* (*Schutzpflicht des Staates*), concerniente tan sólo a la cuestión del *procedimiento de garantía* (*Gewährleistung*) de la seguridad de los ciudadanos. Fichte aboga por un *Estado policial preventivo*, para el que la *seguridad* supone el valor supremo. Donde cualquier tipo de desorden vale como fuente de todo mal (*Übels*), el delito se convierte en algo excepcional, pues: “la policía sabe con todo detalle dónde está cada ciudadano en cada hora del día y a qué se dedica.” (GNR GA I/4, 92). En un Estado donde, de acuerdo con Fichte: “todo es orden y todo va recto, como tirado a cordel”, los movimientos inhabituales, o sea cualquier caso particular que se aleje de la masa uniforme, son “rápidamente identificados por la policía” y puestos inmediatamente los “sospechosos” fuera de la circulación (GNR GA I/4, 92). Los servidores del estado son castigados con duras penas si no se esmeran en la eliminación del mal propio de la particularidad. Todo el mundo debe llevar continuamente un pasaporte consigo, a nadie se le permite marcharse de un sitio sin que dé aviso de donde piensa viajar después, cosa que viene consignada en su pasaporte. De acuerdo con esto, los ciudadanos no pueden reunirse en una casa sin que la policía lo sepa, teniendo además poder para impedir esa reunión en caso de que despierte sospechas (GNR GA I/4, 87)²⁶. Esta anti-cultura (*Unkultur*) de la sospecha es característica también del período jacobino del terror, donde los sospechosos eran ya culpables.

En su obra *El Estado comercial cerrado*, publicada en 1800, se explicita ulteriormente la consecuente subordinación de lo particular, la dominación sin límites (*endlose Beherrschen*). Por medio de un contrato de todos con todos se distribuye la esfera de las acciones libres, gracias a lo cual surge según Fichte la propiedad. Aquí, la relación con lo natural se reduce al *tener*: debido a que todos poseen la misma pretensión legal (*Rechtsanspruch*), lo presente debe “compartirse entre todos por igual”. “En este estado, todos son servidores del todo (*Ganzen*) y obtienen por esto su justa participación en los bienes del todo” (GHS GAI/7, 68). Antes que Marx, Fichte defiende ya un economicismo consecuente. La ganancia en el producto (*Produktengewinnung*) se considera como el basamento del estado, como la norma suprema según la que se dirige todo lo demás. Planificación y dirigismo determinan esta

concepción. Algo así como lo siguiente: el estado cuenta el número de ciudadanos que se dedican a la agricultura, y asigna a cada uno la pertenencia a cierta posición, según el principio del ‘orden’. El régimen dirige aquello que Fichte califica de comercio (*Handel*) an-árquico, determinando los precios de los productos. Como todos son iguales, sin ser a la vez particulares, cada uno restringe conforme a derecho la libertad del otro, al igual que éstos restringen la suya. De ahí resulta la igualdad de la restricción. En el ejemplo de Fichte acerca de la propiedad, eso se ve de modo claro y, al mismo tiempo, revelador: 100 agricultores comparten el suelo en cien parcelas iguales, recibiendo una cada uno (GHS GA I/7, 88). Cabría añadir aquí que precisamente con esto entra ya, inexorablemente, la *particularidad* que se debía evitar a toda costa: tal vez un terreno del sur es particularmente fértil, mientras que en el norte es pedregoso.

En la comprensión fichteana del estado: “ningún hombre puede aspirar a un estado superior de bienestar” (GHS, GA I/7, 110). La facilidad de tal economía planificada radica en que en ella es puesta en obra: “con orden, con una visión general del todo y según un plano fijado” (GHS GA I/7, 138). Todas las esferas de la particularidad, tales como por ejemplo la empresa y el comercio, se consideran como empresas azarosas, frivolidades que deben impedirse, al igual que todo contacto de los súbditos con personas hombres de otros estados. El estricto orden de esta tosca igualación (*Gleichmacherei*) y de esta conexión uniformizadora (*Gleichschaltung*) impide toda infracción y el delito; no hay ninguna clase de criminalidad, ni rebelión o agitación que temer. Para los *súbditos todo va bien, y el régimen es el gran ejecutor del bien*. La abolición de la *particularidad*, del color que sea, conduce entonces a un estado paradisiaco. Sólo que este paraíso es el jardín de los seres *no-libres*, no la sede de la vida del hombre, dotado de libre voluntad.

3. La crítica del Hegel tardío al concepto de la libertad de Fichte

La recepción teórica y crítica decisiva de la posición fichteana por parte de Hegel se realiza en los §§ 5 y 6 de la *Filosofía del Derecho* y en la *Ciencia de la Lógica*, concretamente en el pasaje sobre el concepto. Los ya mencionados párrafos de la *Filosofía del Derecho* contienen la estructura argumentativa esencial relativa a la temática que tratamos, estructura que aquí sólo puede ser reseñada brevemente²⁷: Hegel trata sobre una nueva fundamentación del pensamiento de la libertad, partiendo directamente de Fichte y yendo más allá de éste. Para Hegel, Fichte es el compañero de diálogo decisivo en este asunto, y no en último término en lo referente a la terminología elegida. Según el § 5, la voluntad contiene, en primer lugar, la pura indeterminación, la reflexión pura del yo dentro de sí: la absoluta abstracción o universalidad, el pensar puro de sí mismo²⁸. En manifiesta alusión a Fichte, se habla de una libertad negativa: el Yo, al pensar, está facultado para atribuirse universalidad, es decir que puede extinguir toda particularidad y determinidad. El pensar es definido aquí como siendo en general la *posición* de lo universal, o sea como posibilidad absoluta de poder abstraer de cada determinación en la que Yo me encuentre, o

que Yo haya *puesto* en mí. Hegel entiende esta libertad negativa —completamente de acuerdo con Fichte— como la definición esencial del querer, pero, distanciándose de Fichte, la entiende a la vez solamente como un momento primero y unilateral del querer. En la medida en que este momento, este lado parcial del querer, es aislado de por sí y tomado como plena libertad total, en la medida en que ésta es entendida como definición única y suprema del querer, la razón se trueca en mero entendimiento, justamente en esa libertad del vacío cuyo núcleo se muestra en la intolerancia (*Unverträglichkeit*) para con lo particular, en la incapacidad de conciliarse (*Unvereinbarkeit*) con las diferencias. En términos prácticos, según Hegel, esto se expresa especialmente en las diversas formas históricas del fanatismo religioso y político, el cual pretende la *destrucción de toda* particularidad y la liquidación de individuos *particulares*, sospechosos para el Orden. Este tiempo muestra: “una intolerancia frente a cada particular; pues el fanatismo quiere algo abstracto, ninguna división en que salgan a la luz las diferencias, considerando lo particular como refractario a su indeterminación y eliminando las diferencias”²⁹. Tanto en vista del período jacobino del terror como respecto a Fichte, observa Hegel que lo que esta voluntad negativa mienta (*meint*) es su pretensión de lograr un positivo estado de cosas (*Zustand*), algo así como una situación de igualdad general, pero no quiere una efectiva realidad positiva, precisamente porque cada uno (tal como en la distribución del campo en 100 parcelas o en la consideración del propio cuerpo como propiedad) lleva consigo una *particularización* y la *desigualdad*, y ello necesariamente. La libertad negativa se refiere sin embargo a su autoconsciencia desde la negación de *toda* particularización. En el período del terror se intenta reducir todas las diferencias y se vuelven a destruir las instituciones recién creadas, dado que toda institución sería opuesta a la *autoconsciencia abstracta de la igualdad*, algo manifiesto tanto en los jacobinos como en Fichte.

En el § 6 se encuentra el paso decisivo del pensamiento central de Hegel, y además en una forma terminológica precisa en extremo, que acentúa el acto de determinar [o definir] como posición y particularización: el mismísimo secreto de la filosofía hegeliana, formulado con y contra Fichte: el Yo es igualmente, o a la vez, tanto la determinación como la posición de un contenido, una *autoposición* como algo determinado, que es de donde resulta el momento absoluto de la *finitud y la particularización del Yo*. Por un lado, esto implica la identidad con el primer paso de la argumentación, ya que ambos exponen la negatividad. Por el otro lado, el segundo momento representa la asunción de la primera negatividad abstracta. Esto se conecta con el lugar decisivo: “como lo particular está, en general, contenido en lo universal, así este segundo momento está contenido ya en el primero, y es sólo el *poner* de eso que el primero es *en sí*” —el primer momento aislado *no* es entonces lo verdaderamente absoluto.³⁰ Se trata del resultado de una deducción rigurosamente lógica, la cual expone con claridad la ilusión de una infinitud o universalidad que se presenta en el primer momento como verdadera. En cuanto universalidad concreta, el concepto no es captado suficientemente en el primer momento, sino sólo de manera *unilateral*, como condición necesaria, pero no suficiente. Porque —y este es el punto de Hegel— el primer momento, en la medida en que expone la abs-

tracción de toda determinación, “no es él mismo *sin* determinación” —este “*no es sin*” es decisivo: “ser algo abstracto, unilateral constituye su determinación, su defectuosidad (*Mangelhaftigkeit*) y finitud”³¹.

En realidad, lo particular se da como resultado desde los primerísimos niveles de la autodeterminación de lo universal. Lo universal es, en un principio, *él mismo lo particular*, y es así como puede ser pensada la presunta identidad de Fichte entre lo universal y lo particular. La universalidad inmediata, abstracta, esta *indeterminación inicial del concepto, constituye precisamente su determinación*. Que el concepto sea particular es, en un principio, su única y sola determinación —en inversión del *omnis negatio est determinatio* de Spinoza. Este absoluto —añade Hegel en su *Lógica*— es completamente vacío, la pura abstracción, y por ello no es justamente lo absoluto en sentido estricto. También ella ha sucumbido al *horror vacui*, al miedo ante la vaciedad: tiene la *determinación [propia] de la indeterminación*.

Esta determinación que consiste en ser indeterminada sigue siendo desde el inicio el mínimo irreductible y absoluto, al ser la *sola y única* determinación, sin ser en ningún caso vaciedad total o muerta carencia de determinación; es, por lo pronto; pero lo es sólo justamente como *determinación radicalmente infradeterminada*. Esto no es algo que se añada sin más a lo universal ni una mera atribución, sino el resultado de una ejecución lógica. En la intención de Fichte, el Yo abstracto debe ser para sí lo verdadero, mientras que la restricción no es sino algo *añadido* a manera de postulado; y justamente por ello, *no es deducida*. Para llegar a lo particular, Fichte debe aceptar presuposiciones de prestado, limitándose tan sólo a aseverar. Sólo que la filosofía no es cosa de aseveraciones, pues una seca aseveración —como escribe Hegel sobre el postular y el aseverar en su álbum de recuerdos— vale exactamente lo mismo que otra mera aseveración.

De acuerdo con Hegel, la voluntad debe ser pensada de antemano como unidad de los dos momentos: lo universal y lo particular. La autodeterminación del Yo consiste en ponerse a la vez como determinado, limitado, permaneciendo sin embargo cabe sí mismo en su universalidad. El “Yo se define como referencia de la negatividad a sí misma; en cuanto esta *referencia a sí*, es igualmente indiferente a esta determinación, la sabe como suya e *ideal (ideelle)*, como una mera *posibilidad* no vinculante, porque es él mismo el que se pone en ella”³².

La configuración política (*politische Formierung*) fichteana de la furia de la destrucción de lo particular, propia del estado comercial cerrado, es comparada por Hegel con una ‘verdadera galera’, en la que los unos no quieren otra cosa que vigilar a los otros³³. Todo esto tiende, ya sobre el terreno de la sociedad burguesa, a una sobrerregulación de todos los procesos sociales (incluyendo los procesos del mercado, en cuanto esfera fundamental de la particularidad), a una marcada consonancia con los mandatos del Estado, y finalmente a la *National Security* presentada por George Orwell, la cual debe evitar todo desvío e infracción mediante un control y vigilancia omnipresentes, a costa siempre de los demás derechos sustanciales de los particulares: tendencias éstas que amenazan también hoy tanto a las bases de la sociedad burguesa como a la de los estados libres. En su dura crítica al concepto presocialista de Fichte de un estado igualitario, lo

que ha hecho Hegel ha sido rechazar por principio este prototipo del terror³⁴.

4. Contra el estado preventivo

En las teorías del estado cuya tarea principal es la seguridad de sus ciudadanos y la protección de la propiedad y de la libertad personal, el fin último viene expuesto como el interés de los individuos particulares. En relación con esos intereses particulares, el estado debe valer meramente como un medio, mientras que los fines particulares han de valer en cambio como algo absoluto. Con esta reducción del Estado a mero medio están de acuerdo todas las concepciones del contrato que gustan de basar lo común en los intereses y las voluntades individuales. “Lo individual, lo particular se vuelve con esto siempre el fin”³⁵. Sólo que, según Hegel, la voluntad de los individuos particulares no puede ser elevada en ningún caso a principio del estado. En esta ‘visión *atomista* de lo político’ se renuncia al pensamiento que hemos delineado sucintamente más arriba, a saber, el de la negatividad que se refiere a sí misma. La recurrencia al mero entendimiento tiene consecuencias desastrosas para la comprensión del estado. Lo vinculante y unificador del estado se diluye entonces en mero asunto de la particularidad de las necesidades e inclinaciones, en lo consentido a capricho y arbitrariamente. Contra Rousseau y Fichte, en el contrato —entendido como relación *exterior*³⁶ o mera conjunción de voluntades singulares— el estado carece de legitimación consistente, al apoyarse simplemente en una generalidad propia del entendimiento. A partir de esta determinación insuficiente de los individuos particulares para con la base del estado, va creciendo un peligro de devastadoras consecuencias. Desde el principio *abstracto* de la libertad, desde la mera perspectiva del entendimiento, ninguna particularidad, ninguna estructuración de lo político ni ninguna separación de poderes viene aceptada; lo que surge es más bien la posibilidad de que la virtud se invierta en terror y tiranía.

La virtud meramente subjetiva conduce a la ‘terrible violencia de la sospecha’, al fanatismo: quien es sospechoso de tener otras convicciones (*Gesinnung*) termina en la guillotina —“la virtud subjetiva, que ordena en base a la mera convicción —sigue diciendo Hegel—, conlleva la más terrible de las tiranías”³⁷. Los ideales abstractos de libertad de los jacobinos desembocaron en el dominio del terror; en Fichte, el principio abstracto de la libertad se convierte en la ‘Galera’ de un estado basado en el mando y la vigilancia. Una ordenación tal del estado pretende: “en cuanto *policía perfecta*, penetrar completamente el ser del individuo, algo que sería el *más duro despotismo*”³⁸. Fichte intenta vigilar y determinar todo hacer y ser del individuo desde lo universal a él contrapuesto, desde la abstracción³⁹. Lo que aquí domina es un ‘ansia pedante’ por determinar todo detalle desde arriba. Todo debe estar subordinado a la violencia del estado, todo debe quedar determinado por ella: ‘hasta los hilos más sutiles’ son vigilados y regulados por el régimen. Así, el estado aparece como “máquina de un solo resorte, que activa el movimiento de todo el restante engranaje infinito; de la violencia suprema del estado deben proceder todas las instituciones propias del ser mismo de una sociedad, sien-

do reguladas, ordenadas, vigiladas y derivadas a partir de esta violencia” (Hegel, GW 5, 172, 174). No solamente debe castigarse una efectiva infracción por parte de los ciudadanos, sino que hay que prevenir toda posibilidad de una infracción tal. El *estado preventivo*, fundado en función de un entendimiento semejante, pretende subordinar necesariamente *cada* acto y cada movimiento a una ley, vigilando toda acción (*Handeln*), de modo que no pueda ocurrir infracción alguna⁴⁰. El proceder de Fichte se asemeja al de Peter Schlemihl, que quería deshacerse de su sombra: son las ‘sombras’ todas de la existencia moderna, toda infracción, toda actuación arbitraria, digamos, en el mercado; toda la criminalidad en su conjunto debe ser excluida de un estado preventivo, contrario a la forma de la sociedad industrial. Sólo que todo esto se torna –como en Schlemihl– en lo contrario de la libertad a la que se aspiraba. La crítica de Fichte a las formas que acompañan las estructuras de la emergente sociedad moderna debe, con seguridad, ser tomada en serio, mas no su intento de prevenir las ‘sombras’.

También hoy, y con frecuencia, se echa de menos una decisiva distinción entre sociedad civil y estado. O bien lo universal se reduce a consenso y comunicabilidad, con intención, digamos, antimetafísica, o se confía en que la sociedad civil goce de una amplia autorregulación, algo así como la ‘autocuración del orden del mercado’, pasando en ambos casos por alto el asunto sustantivo, lo cual conlleva desde luego una ironía: “Desde la posición de Hegel, ha de mostrarse como una [...] paradoja el hecho de que a los intereses particulares, presentes en la sociedad civil, se les respeten mucho menos sus derechos de lo que permite la doctrina hegeliana del carácter de auto-finalidad del estado. [...] Por el contrario, el estado hegeliano, que no hace de los intereses y necesidades particulares y privados un fin absoluto, concede a éstos mucho mayor espacio de juego”⁴¹. Frente a la esencia carente de espíritu del estado máquina, Hegel establece un estado de la libertad, en el cual la violencia del estado, del gobierno: “no deba ser más sagrada que el libre obrar de los ciudadanos”: un orden político “en donde el supremo poder del estado deje que los ciudadanos se cuiden de sus propios asuntos tanto como sea posible” (Hegel, GW 5, 175). De acuerdo con Hegel, uno de los componentes decisivos del concepto de libertad está constituido por el momento característico de la modernidad: la *libertad subjetiva*, cuyo estatuto lógico viene expuesto por la *particularidad*.

5. Las formas de lo particular en la Filosofía del Derecho de Hegel

El desarrollo de los *niveles de la particularidad* concebido en la *Filosofía del Derecho*, un camino a través de una estructura altamente compleja, sólo puede ser aludido aquí de manera insuficiente. Como punto de partida, bien pueden servir dos largos pasajes del capítulo dedicado a la *Moralidad* en los *Grundlinien*: en tanto que reflexionado dentro de sí, el sujeto tiene “en su propio fin un contenido suyo y peculiar, que es el alma determinante de la acción (*Handlung*). El que este momento de la *particularidad* de los agentes esté contenido y desplegado en la acción es lo que constituye la libertad subjetiva en su determinación concreta, el *derecho del sujeto* a encontrar *satisfacción* en

la acción”⁴². Este derecho de la particularidad del sujeto viene destacado luego como un principio central de la modernidad. En este derecho de la particularidad, de lo que se trata es del *derecho a la libertad subjetiva*, que es lo que constituye el ‘punto de inflexión, la clave de la diferencia entre la antigüedad y los tiempos modernos’. Este derecho se ha convertido en ‘principio efectivo de una nueva forma del mundo’, a saber, la moderna. Como configuraciones de este principio, Hegel nombra lo romántico, la conciencia moral y, particularmente, la sociedad civil y los momentos de la constitución política en tanto sectores nucleares de lo particular⁴³. Muy relevante es la valoración final de este derecho: el principio de la *particularidad* “es ahora, ciertamente, un momento de oposición, y más precisamente algo *tan* idéntico a lo universal como diverso de ello”⁴⁴. Aquí se muestra ya que Hegel considera la modernidad como la forma de comunidad humana que más arriesgada y difícilmente puede configurarse racionalmente, dado que se han dejado en libertad –como algo irrenunciable en una sociedad moderna– la moralidad y la sociedad civil. De modo paradigmático, el § 260 de su *Filosofía del Derecho* lleva la especial relevancia de lo particular para la modernidad al siguiente punto: “El principio de los estados modernos tiene que dejar que esta prodigiosa fuerza y profundidad: el principio de la subjetividad, llegue a su cumplimentación en el extremo independiente de la particularidad personal, debiendo al mismo tiempo retrotraerla a la unidad sustancial, y comprendiendo entonces tal principio en sí mismo esta unidad sustancial”⁴⁵. Tal vez con esta unidad cargada de tensión entre el dar plena libertad y la configuración racional pueda comprenderse la conexión de la libertad y la justicia, sin caer en una visión ‘armónica’ o en la representación de un estado idílico. Pues la constitución (*Konstituierung*) de la libertad lleva consigo la fase más rica en posibilidades y al mismo tiempo más arriesgada y precaria: la fase del desarrollo de la humanidad, como expresión precisa de la naturaleza explosiva de la libertad. El libre albedrío y la particularidad personal se muestran como momentos unilaterales, pero necesarios e inmanentes, de la libertad. En cambio, las ideas de Fichte contienen ataques directos a los reinos de lo particular.

6. El ojo de Argos del estado de vigilancia: El panóptico

Hegel se posiciona decididamente y sin lugar a dudas contra un estado de *control y regulación total*⁴⁶, en el sentido por ejemplo de una masiva intervención en los principios reguladores del mercado, de una tutela –como con andadores– de las comunidades, o de una obstaculización de la autoadministración. Su argumentación va dirigida contra un modelo estatal de *total vigilancia*, contra la galera de un estado preventivo o policial de cuño fichteano: contra un estado, justamente, que pretende saber dónde se encuentra cada ciudadano en cada momento, a fin de garantizar con ello el orden y la seguridad de un modo absoluto; contra un ‘*Estado-Law-and-Order*’ con su *Big Brother* y su *Street Viewing*, contra la furia de la regulación omnimoda y la locura del control omnipresente. Por lo que hace a Fichte, ello significa que: “cuando alguien compra un cuchillo, la policía debe saber con qué fin lo

hizo, y debe seguir investigando, para impedir que apuñale a alguien. [...] A su vez, la policía debe ser vigilada, lo cual hace que estas cosas conduzcan [...] a un progreso infinito”⁴⁷. – *Sed quis custodiet ipsos custodes?* (Juvenal) –. El vigilante debe ser vigilado por un segundo vigilante, etc...: un control y sometimiento interminables, hasta que el demonio suba al cielo. Un estado tal se transforma en un Argos, al que los griegos dieron el nombre de *Panoptes*, el que-todo-lo-ve. La ‘galera’ de Fichte y el malfamado panóptico de Jeremy Bentham –una prisión o fábrica completamente transparente–, dejan ver una muestra de lo que Hegel, mucho antes de Orwell criticara el estado distópico de vigilancia⁴⁸, combate con total claridad y mordacidad. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, del período berlinés, Hegel habla, tratando de Fichte, de una *prisión* ‘que se va haciendo cada vez más grande, en lugar de concebir al estado como la realización de la libertad’⁴⁹. La sociedad moderna como reza, inequívoco, el mensaje de Hegel– no puede ser organizada como una *prisión perfecta* al modo de Bentham, ni como la *sociedad disciplinaria* que Foucault, en su instructivo y siempre recomendable estudio *Vigilar y Castigar*, describe con los términos de *panoptismo* y *nacimiento de la prisión*. Una sociedad moderna no puede ser constituida como un estado represivo de vigilancia y prevención, ni tampoco bajo la constante apelación al principio de la así llamada prevención del riesgo (*Gefahrenabwehr*). En caso de que el poder fuera entendido como *Panóptico* o *Panespectro*, ello conduciría a un estado policial, a un estado omnisciente y vigilante, por ejemplo, a través de la video-vigilancia o el control telefónico y de internet, la recopilación exhaustiva de datos, las escuchas y el seguimiento de la gente. Son tirados así por la borda derechos tan fundamentales como la protección de datos o el derecho fundamental a una autodeterminación informacional (*informationelle Selbstbestimmung*). El resultado de todo esto es la violación de la esfera privada, la destrucción de la confianza de los ciudadanos en el orden estatal, más aún: una perfecta prisión; tal vez, si se quiere, con una seguridad extendida y sin criminalidad, pero también sin libertad. Al final se encuentra el ‘estado de cristal’ y el “ciudadano de cristal”⁵⁰. El estado, templo de la libertad, tendría meras paredes de cristal, destinadas a hacer posible un control omnicompreensivo. Esta clase de defensa ante los peligros o contra el terrorismo se transforma en lo contrario de la libertad: en una configuración de *1984*, la novela de Orwell, o sea, en la destrucción del principio de la libertad moderna. Sumidos en esta situación, la filosofía debería prestar la resistencia argumentativa a ella adecuada.

7. Consideraciones finales

La idea de una concepción de la filosofía como un primer sistema de la libertad que Fichte desarrolló en Jena, dando con ello inicio a una nueva época, puede ser vista como un momento estelar del pensamiento, así como su fundamentación del idealismo de la libertad puede ser vista como una verdadera revolución en el modo de pensar. En este sentido, Fichte puede considerarse como el jenense *Titán de la libertad* que, con sus escritos desde 1794, dio inicio a la década más creativa de la filosofía en

general: una década que Dieter Henrich compara con una supernova, y en la que Jena se elevó a la Meca de la filosofía. Sin embargo, en la ejecución de este pensamiento de la libertad bajo la forma de un estado cerrado y nivelador toda particularidad, hemos visto su respecto sombrío. Ya Isaac von Sinclair, alumno de Fichte, escribió antes de 1800 que el Yo de Fichte se exhibía en la ‘pobreza de su orgullo’, mientras que la deducción del No-Yo pretendida por Fichte representaría un ‘salto mortale al revés’ que arruinaría el entero sistema: “¿Cómo piensa el orgulloso Yo la unidad con el No-Yo en el obrar? Como sometimiento de éste”.⁵¹ Según esto, deberíamos entonces unirnos al sistema de la libertad, pero sin quedarnos estancados en Fichte, pues la bella salida del sol se transforma aquí en la oscura ‘aniquilación de toda libertad’, en la destrucción de toda particularidad y de toda libertad subjetiva.

Notas

- ¹ GA III/2, 298.
- ² Vieweg, Klaus: “Französische Revolution, Schweizer Intellektuelle und Deutsche klassische Philosophie. Zwei Briefe von Johann Gottlieb Fichte an Franz Bernhard Meyer von Schauensee aus dem Jahre 1794 sowie Hinweise auf zwei neue Dokumente für die Fichte-Forschung”. En: *Fichte-Studien* 8, S. 291-308, hier 301f.
- ³ Ebd. S. 297.
- ⁴ Ebd. S. 297.
- ⁵ Brief von Georg Kerner an Johann Gotthard Reinhold vom 2. Oktober 1795 (Zit. nach: Adolf Wohlwill: Georg Kerner: *Ein deutsches Lebensbild aus dem Zeitalter der französischen Revolution*. Hamburg-Leipzig 1886, S. 149f.
- ⁶ *Briefe von und an Hegel*. Johannes Hoffmeister (Hg.). Hamburg 1969, Bd. 1, S. 24
- ⁷ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke in zwanzig Bänden (TWA) Bd.2, Frankfurt 1970, S. 82.
- ⁸ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. TWA Bd. 2, S. 407.
- ⁹ Ebd., S. 425.
- ¹⁰ Ebd.
- ¹¹ Ebd., S. 399.
- ¹² Hegel: *Differenzschrift*, S. 66; *Glauben und Wissen*, S. 399.
- ¹³ Hegel: *Glauben und Wissen*, S. 397-398
- ¹⁴ Hegel: *Differenzschrift* S. 67.
- ¹⁵ Hegel insiste en iniciar con lo absoluto y, ciertamente, dispone en esta época de enfoques relacionados con el pensarse-a-sí-mismo, pero aún no dispone de una concepción de lo absoluto completamente elaborada; de modo que aún recurre a la intuición intelectual de Schelling (TWA 2, 397).
- ¹⁶ Hegel: *Glauben und Wissen*, S. 400.
- ¹⁷ Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, TWA Bd. 8, S. 111 Z.
- ¹⁸ Hegel: *Wissenschaft der Logik*, TWA Bd. 5, S. 36f.
- ¹⁹ Hegel: *Enzyklopädie*, TWA Bd. 8, S. 108.
- ²⁰ Ebd., S. 111.
- ²¹ Hegel: *Glauben und Wissen*, S. 400; trad. 140.
- ²² Hegel: *Differenzschrift*, S. 82.
- ²³ Ebd., S. 83.
- ²⁴ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, TWA Bd. 7, § 29.
- ²⁵ Hegel: *Glauben und Wissen*, S. 425.
- ²⁶ Vid. La observación de Hegel correspondiente a *Escrito sobre el Derecho Natural* de Fichte en el *Escrito sobre la Diferencia* (TWA 2, 85f.).
- ²⁷ Para mayores detalles: Vieweg, Klaus: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. München 2012.
- ²⁸ Hegel: *Rechtsphilosophie*, § 5.
- ²⁹ *Ibid.*
- ³⁰ *Ibid.* § 6.
- ³¹ *Ibid.*
- ³² *Ibid.*, § 7.

³³ *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19*. Nachgeschrieben von P. Wannenmann. Becker, C. et al. (Hg), einged. v. Otto Pöggeler, Hamburg 1983, S.163.

³⁴ Al respecto, vid.: Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, el capítulo sobre el Estado.

³⁵ *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, hg. v. Dieter Henrich, Frankfurt a.M. 1983, S. 209.

³⁶ Vgl. Hegel: *Enzyklopädie*, § 98: "El principio del estado es la voluntad de los individuos [Einzelnen] en cuanto tales. Lo que atrae [a la voluntad de los individuos] es la particularidad de las necesidades (Bedürfnisse) menesterosidades o inclinaciones, mientras que lo universal, el estado mismo, es la relación exterior del contrato".

³⁷ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA Bd. 12, S. 532f.

³⁸ *Vorlesungen über Naturrecht* (Wannenmann), S. 163.

³⁹ Hegel: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. TWA Bd. 2, S. 519.

⁴⁰ Hegel, *Differenzschrift*, 84f.

⁴¹ Wolff, Michael: „Hegels staatstheoretischer Organismus. Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen Staatswissenschaft.“ In: *Hegel-Studien* 19 (1985), S. 162.

⁴² Hegel: *Rechtsphilosophie*, S. 229.

⁴³ Ebd., S. 232-234.

⁴⁴ Ebd., S. 233.

⁴⁵ Ebd., § 260.

⁴⁶ Al respecto, vid.: Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, sección sobre el estado de vigilancia.

⁴⁷ *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, ed. u. komm. v. Karl-Heinz Ilting, 4 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1973 ff. Bd. 4: *Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift K.G.v. Griesheims 1824/25*, S. 617.

⁴⁸ Justamente, en la patria de Orwell, Gran Bretaña, fue confeccionado, a través de un circuito cerrado de televisión (CCTV), un monstruoso sistema de videovigilancia. Vid.: Prantl, Heribert, *Der Terrorist als Gesetzgeber*, München 2008, S. 89-100. El estado mismo se transforma en un enemigo. Este tema de Orwell es expresivamente expuesto en el Film de Tony Scott: *El enemigo del estado* (1998).

⁴⁹ Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, TWA Bd. 20, S. 413. [Trad. 480, F.C.E.]

⁵⁰ Vgl. dazu: Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M. 1976.

⁵¹ Sinclair, Isaac von: *Philosophische Raisonements*. In: Hannelore Hegel: *Isaac von Sinclair, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*. Frankfurt a. M. 1971. S. 274.

Censura romana e usi del volgare

Gigliola Fragnito

Abstract: The paper outlines the main steps of Catholic Church's politics against the vernacular languages and shows the effect it had on some specific areas of book production. The relationship between the Catholic Church and the vernacular languages was neither unequivocal nor linear during the early modernity. From an initially favorable attitude towards their use, during the sixteenth century the Catholic Church became more and more suspicious and mistrustful. In order to characterize the changing fortunes of the vernacular, this paper does not only consider the three indices of prohibited books promulgated in 1558, 1564 and 1596, usually examined by scholars, but focuses also on a series of instruments never officially institutionalized intended to have an incisive impact on the book production.

Keywords: Censorship, vernacular language, Catholic Church, book production

Come è noto, grazie all'importante saggio di Amedeo Quondam del 1983¹ e ai successivi studi soprattutto di Ugo Rozzo, «il libro a stampa nasce “religioso”».² L'invenzione della stampa – coniugatasi con la definitiva affermazione delle lingue volgari e la crescente incomprendimento del latino da parte del clero e del laicato – indusse la Chiesa ad avvalersi del nuovo strumento per divulgare in gran numero di copie e di edizioni, a prezzi più bassi rispetto all'editoria latina, testi religiosi circolanti manoscritti fin dal Trecento. Nel 1471, contemporaneamente alla prima Bibbia a stampa in latino, pubblicata a Roma da Sweynheym e Pannartz, apparve la prima versione integrale della Sacra Scrittura di Niccolò Malerbi, seguita da 38 edizioni fino al 1567, anno di pubblicazione dell'ultima traduzione stampata in Italia fino alla fine del Settecento.³ Se la traduzione integrale della Scrittura è destinata – e per i costi e per le difficoltà del testo – al clero digiuno di latino, alle confraternite, e a un'élite culturale, sul mercato abbondano testi devozionali di largo consumo, spesso corredati di illustrazioni, come i *Fioretti di san Francesco*, la *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze, e numerosissimi volgarizzamenti biblici: *Epistole et Evangelii* per l'anno liturgico, raccolte di salmi, *Ufficioli della Madonna*, *Vite e Passioni* di Gesù Cristo, *Vite e Miracoli* della Vergine – spesso in ottava rima perché più facilmente memorizzabili –, lo *Specchio di Croce* di Domenico Cavalca, le *Meditazioni della vita di Cristo* dello pseudo-Bonaventura, il *Fiore novello estratto della Bibbia* detto anche *Fioretti della Bibbia*, *Figure della Bibbia*, sacre rappresentazioni, tragedie e poemi biblici, *Compen-*

di e Sommari della Sacra Scrittura. Ad essi si affiancano libri di preghiera, come *Giardino d'orazione*, *Monte di orazione*, e testi di spiritualità tra i quali campeggia *l'Imitazione di Cristo*. Né vanno dimenticate opere di supporto all'attività pastorale come manuali per confessori, famoso tra tutti quello di sant'Antonino da Firenze, e omiliari e quaresimali, utilizzati sia come fonte di spiritualità, che come guida alla predicazione.⁴

Solo con la penetrazione della Riforma nella penisola, la Chiesa cominciò a cogliere le potenzialità eversive del volgare. L'abbattimento di una barriera socio-linguistica, l'allargamento dei confini del sapere scientifico, filosofico e religioso a gruppi sociali fino ad allora estranei alla cultura scritta, la caduta degli steccati che separavano il mondo dei chierici e dei dotti dal comune fedele che esso aveva favorito non potevano non destare allarme.⁵ Di fronte a uomini e donne di ogni ceto sociale che, nei centri urbani e nelle campagne, si erano sentiti legittimati a «por bocca nelle cose pertinenti alla religione et de essa ragionare così alla libera come se fossero gran theologi» e a rifiutarsi di «stare cheti ai precetti, comandamenti et declaratione della Santissima Romana Chiesa»,⁶ di fronte alla sottrazione al clero del monopolio della teologia, una stagione di grandi aperture al volgare si avviò inevitabilmente al tramonto.

Ma l'inversione di rotta fu contraddittoria e incerta, come mostra la proibizione delle traduzioni vernacolari della Bibbia, decisamente tardiva se messa a confronto con quanto era avvenuto altrove. In Spagna i re cattolici, nella lotta contro gli ebrei e contro le tendenze giudaizzanti dei *conversos*, le avevano proibite fin dal 1492; in Inghilterra, dopo i provvedimenti adottati all'inizio del Quattrocento contro la diffusione tra i lollardi della versione biblica attribuita a Wycliffe e dopo il divieto del vescovo di Londra Cuthbert Tunstall (24 ottobre 1526) della traduzione inglese del Nuovo Testamento di William Tyndale pubblicata a Worms e ad Anversa, Enrico VIII, con una *Proclamation* del 1530 aveva vietato le traduzioni in inglese, francese e tedesco, assumendo solo dopo la rottura con Roma posizioni meno intransigenti; in Francia la traduzione del Nuovo Testamento di Jacques Lefèvre d'Étaples fu all'origine di *arrêts* del Parlamento di Parigi del 1525 e del 1526 che vietavano le versioni francesi integrali della Scrittura e di una serie di opere di contenuto biblico.⁷

Consapevole dell'antica familiarità intrattenuta da alcune popolazioni cattoliche con i volgarizzamenti biblici che aveva indotto nel 1546 i padri riuniti al concilio di Trento a non pronunciarsi sulla loro liceità o non liceità,

Roma intervenne solo con il primo indice “universale” promulgato nel 1558 dall’Inquisizione, congregazione creata nel 1542. Solo allora, alla luce del ruolo svolto dalla lettura e dall’ascolto delle traduzioni bibliche e dalle erronee interpretazioni che ne erano derivate emerso nel corso dei processi contro eretici o presunti tali, ci si avviò della necessità di bloccare il processo di acculturazione biblica dei fedeli, vietando tassativamente la lettura, il possesso e la stampa di traduzioni. Ma il divieto incontrò resistenze ai vertici stessi della Chiesa e fu all’origine di profondi contrasti. Sebbene fosse stato moderato dalla commissione di vescovi che al Concilio elaborò il secondo indice universale o tridentino del 1564, mediante la regola IV che stabiliva che, previa licenza del vescovo o dell’inquisitore, lettura e possesso potessero essere autorizzati, fu ripristinato in maniera surrettizia dall’Inquisizione a partire dagli anni Ottanta. Alle direttive diramate da quest’ultima agli inquisitori periferici si opposero la Congregazione dell’Indice, creata nel 1572, e Clemente VIII: nel terzo indice romano del 1596 riproposero la regola IV, provocando l’inaudito intervento dell’Inquisizione che costrinse il papa a sospendere l’indice già promulgato e spedito in tutt’Europa per reintrodurre in fogli aggiuntivi, tra le tante “correzioni”, il divieto tassativo non soltanto del testo integrale della Sacra Scrittura ma di una serie infinita di opere di contenuto biblico che dal tardo medioevo avevano nutrito la pietà del clero e del laicato.⁸ Un divieto che, al momento dell’esecuzione dell’indice clementino, suscitò proteste e resistenze da parte delle popolazioni di tutta la penisola, tenacemente attaccate ai loro libri di devozione – proteste e resistenze di cui si fecero portavoce vescovi e inquisitori presso la Congregazione dell’Indice. Non stupisce che, nel 1597, proprio all’indomani di questo vero e proprio “naufragio” biblico, Clemente VIII abbia commissionato al cardinale Roberto Bellarmino la composizione della *Dottrina cristiana breve perché si possa imparare a mente* (1597) e *La Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana* (1598), in cui non è azzardato vedere un lucido disegno pedagogico volto a distogliere i fedeli dalle antiche consuetudini di lettura e di ascolto dei tradizionali scritti devozionali e a nutrirli di poche elementari nozioni. Il primo dei testi bellarminiani, destinato ai discepoli delle Scuole della Dottrina cristiana, ponendo l’accento sull’apprendimento mnemonico, sull’osservanza dei comandamenti, sulla pratica dei riti e delle cerimonie della chiesa, sull’obbedienza al pontefice, si proponeva, infatti, di inculcare una moralità della vita quotidiana, una disciplina dei rapporti familiari e sociali, una pigra e conformistica adesione al magistero ecclesiastico, piuttosto che di fornire ai fedeli un’approfondita formazione teologica.⁹ La priorità assoluta riconosciuta alla catechesi rispetto alla spiegazione della Scrittura trovò un’emblematica sanzione nel diverso dosaggio delle indulgenze concesse dall’Arciconfraternita della dottrina cristiana alle due funzioni: cento giorni al parroco che spiegava nei giorni festivi il vangelo contro sette anni a quello che insegnava la dottrina.¹⁰

Se i divieti delle traduzioni della Scrittura e dei volgarizzamenti biblici furono certamente l’espressione più significativa dell’inversione di rotta della Chiesa nei confronti dell’uso del volgare, provvedimenti precedenti e successivi indicano che l’obiettivo non fosse soltanto la

lotta al principio luterano del *sola Scriptura* e alle ricadute sulla diffusione delle dottrine riformate. Vi era anche quello di allontanare dal *patrimonium fidei* chi era digiuno di latino, vale a dire la massa dei fedeli e gran parte del clero. Basti ricordare la bolla *Ac ut fidelium* emanata nel 1571 da Pio V che, mentre imponeva l’*Officium beatae Mariae Virginis* nella versione rivista, ossia depurata dal Maestro del Sacro Palazzo di «molte cose superflue» tendenti a incoraggiare «varie superstizioni», non prevedeva la stessa operazione per gli *Ufficioli della Madonna*, ma li proibiva in tutte le lingue vernacole, *in primis* in italiano, e prescriveva che fossero consegnati «quanto prima» agli inquisitori «senza speranza alcuna di recuperarli mai». Estendeva, inoltre, il divieto alle orazioni e alle litanie in volgare. Nel divieto degli *Ufficioli della Madonna*, per il cui tramite avveniva prevalentemente la formazione biblica dei laici, fu certamente determinante l’avversione nei confronti delle traduzioni della Scrittura, ma essa si coniugò con la crescente opposizione alla tesi, peraltro sostenuta anche in ambito cattolico, secondo cui l’efficacia della preghiera era strettamente legata alla comprensione letterale dei testi. A riprova uno dei più fortunati manuali per gli inquisitori, il *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini, il quale nelle istruzioni ai giudici sul *Come abbiano ad esaminarsi gl’heretici formali*, tra le domande da rivolgere all’imputato per accertarne l’adesione a posizioni eretiche, suggeriva di chiedere «se avesse creduto che la sacra Scrittura dovesse essere letta indiscriminatamente da tutti nella lingua volgare» e «se avesse creduto che [...] fosse inutile per coloro che non capivano la lingua latina recitare l’Ufficio della B.M. Vergine, e altre orazioni, se non nella lingua volgare».¹¹

Bibbie integrali o singoli libri della Scrittura, letteratura devozionale di derivazione biblica, libri di preghiera, non furono gli unici bersagli dei censori. Un altro settore più strettamente teologico venne colpito, di nuovo tra non poche contraddizioni e ritardi. Si tratta dei libri di controversia religiosa tra cattolici e riformati. La percezione da parte della Chiesa di Roma della pericolosità dell’uso del volgare nelle opere teologiche non fu però immediata, nonostante il dilagare nella penisola della Riforma protestante nelle sue varie declinazioni. Anche in questo caso il confronto con le politiche della lingua di altri paesi cattolici è illuminante. In Spagna, dove la penetrazione delle dottrine riformate era stata tempestivamente soffocata, l’Inquisizione, fin dagli anni Cinquanta, aveva ostacolato con ogni mezzo la produzione di testi religiosi e teologici in volgare non tanto per preservare i fedeli da errori dottrinali, quanto per mantenerli nell’ignoranza dei misteri della fede. La politica di esclusione dei “semplici” dalla conoscenza della teologia si spinse fino a indurre l’Inquisizione spagnola a vietare la traduzione castigliana del *Catechismus ad parochos*, ossia del catechismo romano promulgato nel 1566, nel timore che «de andar en manos de todos en romance se podrían seguir muy peligrosos inconvenientes».¹² In Francia, per contro, per arginare la diffusione della Riforma, contro il dominio fino ad allora incontrastato del latino nel campo della teologia, venne precocemente adottato il francese sia nella trattatistica teologica e nella controversistica, sia in opere catechetiche e in scritti devozionali.¹³

Roma, invece, assunse un atteggiamento cauto: la regola VI dell’indice tridentino, non diversamente dalla re-

gola IV che disciplinava le traduzioni bibliche, prevedeva che con l'autorizzazione del vescovo o dell'inquisitore si potessero leggere e possedere opere di controversia religiosa nelle lingue vernacolari. In effetti fin dal primo intervento in volgare del francescano Giovanni da Fano contro le «pernitiosissime heresie lutherane» pubblicato a Bologna nel 1532,¹⁴ autori come Ambrogio Catarino Politi, Alvise Lippomano, Girolamo Muzio, Gabriele Fiamma, Francesco Panigarola e altri, per contrastare l'avanzata dell'"eresia", erano stati autorizzati a confutare in volgare le dottrine formulate dai dissidenti religiosi.¹⁵ Ma con la soppressione, negli anni Settanta, degli ultimi focolai d'eresia nella penisola, l'Inquisizione romana, non essendoci più un nemico da combattere con le armi delle citazioni bibliche e dell'esposizione e sistematica confutazione delle dottrine eterodosse, revocò a vescovi e inquisitori la facoltà di rilasciare licenze di lettura per le traduzioni bibliche e per i libri di controversia in volgare, come previsto dalle regole tridentine IV e VI, peraltro ancora in vigore (1582).

L'alto tasso di conflittualità tra le Congregazioni dell'Inquisizione e dell'Indice si manifestò anche nella riproposizione nell'indice del 1596 della regola VI, riproposizione di cui, diversamente dalla regola IV, non venne imposta la revoca dall'Inquisizione. Tuttavia, muovendosi in totale autonomia dalla Congregazione dell'Indice, essa continuò a dare istruzioni agli inquisitori di non rilasciare permessi di lettura per le opere controversistiche in volgare. Dietro questa revoca – mai formalmente codificata negli editti di aggiornamento dell'indice clementino o negli indici successivi – è evidente l'intenzione di sottrarre ai "senza lettere", ossia a chi era digiuno di latino, l'accesso a testi che se, da un canto, potevano fare conoscere le dottrine eterodosse, dall'altro, potevano stimolare una riflessione critica sulle divergenze degli opposti schieramenti confessionali e, dunque, una maggiore consapevolezza teologica, che si voleva a ogni costo impedire. Sotto questo profilo è illuminante il parere fornito nel 1587 da Roberto Bellarmino sulla regola VI, nel corso delle discussioni in seno alla Congregazione dell'Indice in vista della pubblicazione del terzo indice: favorevole al divieto di lettura di opere controversistiche in volgare, riteneva, però, che ne dovessero essere esclusi «illi omnes, qui latinae linguae scientiam habent», dal momento che non c'era ragione di vietarle a chi poteva leggerle in latino.¹⁶

Ma la regola VI è importante anche sotto altri profili. La sua applicazione, infatti, getta luce sui provvedimenti occulti degli organi censori romani e sulle loro imprevedibilmente estese ripercussioni, che potrebbero aver avuto indirette conseguenze, per i difficili rapporti tra sapere teologico, esegesi biblica e filosofia, anche sulle opere filosofiche (mortalità dell'anima personale, eternità del mondo, regime di doppia verità, ecc.). Mediante interpretazioni sottili e ingegnose, la regola venne, infatti, dilatata fino a investire opere che *stricto sensu* non rientravano tra quelle previste. E non perché esse deviassero dall'ortodossia, ma perché, per gli argomenti trattati, si giudicava dovessero circolare solo in latino. Dalle opere che contestavano Machiavelli a quelle che confutavano le dottrine degli ebrei, dai testi di esegesi biblica agli scritti di teologia dogmatica, dai catechismi di controversia, come quello del Canisio, autorizzati a circolare solo nelle zone confinanti con paesi passati alla Riforma,¹⁷ ai manuali per

confessori, fatta eccezione per quello di Martin Azpilcueta, detto il dottor Navarro, in quanto – come venne osservato dai censori – talmente complesso dottrinalmente da essere incomprensibile al volgo.¹⁸ Tale era l'ostilità alla trattazione di materie "gravi" in volgare che Bellarmino, replicando durante l'Interdetto ai teologi veneziani in italiano, dovette giustificarsi agli occhi di coloro che ritenevano «che in questo si avvilisca la dignità delle opere latine che in altri tempi ho dato alle stampe».¹⁹

Questa estensione della regola VI ad altre categorie di libri suggerisce di non fermarsi sulla soglia degli indici dei libri proibiti e delle regole, che ne costituiscono la cornice a partire dall'indice tridentino, e di addentrarsi negli uffici degli organi romani deputati al controllo della stampa. Da un lato, infatti, occorre tener conto della genericità delle regole, soprattutto di quelle introdotte con l'indice clementino *de correctione librorum*, relative alla censura preventiva e all'espurgazione di libri sospesi *donec corrigantur*, e alla loro disomogenea applicazione. Dall'altro, occorre prestare attenzione a quella che fu una vera e propria strategia di occultamento dei provvedimenti, moderati o rigidi che fossero, adottati dagli organi romani in contrasto o in aggiunta a quanto stabilito dagli indici "ufficiali". È indubbio che l'una e l'altra fossero conseguenza di compromessi tra posizioni divergenti ai vertici della Chiesa, ma è altrettanto indubbio che rispondessero a un disegno preciso di accentramento a Roma dell'interpretazione della normativa, obbligando le autorità periferiche a chiedere costantemente lumi agli uffici romani e favorendo, in tal modo, una più decisa subordinazione ai dettami di Roma. D'altro canto, a preoccupare gli organi censori non erano solo gli addetti ai lavori – vescovi, inquisitori e loro consultori – ma anche i comuni fruitori degli indici (lettori, tipografi, librai, proprietari di biblioteche ecc.). Lo dimostra, tra l'altro, la decisione di stampare l'indice solo in latino, contro l'opinione di chi, come Vincenzo Bonardo, segretario della Congregazione dell'Indice, suggeriva che «si faccia latino, et ancho volgare, accioche ogn'uno possa sapere, et intendere questo negotio».²⁰

La mancata formalizzazione e la nebulosità della normativa, nonché la mancata traduzione dell'indice crearono un clima di incertezza del diritto che ebbe come conseguenza quella di consegnare all'arbitrio di censori locali e centrali la sorte di libri già stampati o da stamparsi con esiti che andranno verificati di volta in volta, ove la documentazione lo consenta, per singoli autori o singole opere. Ma in nessun campo come in quello dell'espurgazione dei testi sospesi in attesa di correzione il carattere tortuoso e oscillante dei provvedimenti ebbe esiti devastanti, provocando il pressoché totale fallimento dell'operazione di recupero di testi indispensabili ai "professionisti". Tra le tante testimonianze pervenuteci, nessuna illustra con altrettanta chiarezza le difficoltà incontrate dai consultori-espurgatori come quella di Alfonso Soto, il quale, invitato a correggere i *Commentarii in tres Aristotelis libros de anima* dell'alessandrino Jacopo Zabarella, manifestava tutta la sua perplessità di fronte alle direttive romane:

dal canto mio, perché non solo mi si comanda ch'io vegga i luoghi che sono contrarij alla verità e buona filosofia, ma che debba fare che di dove esso cava la mortalità ch'io ne cavi l'im-

mortalità, con ribattere e sciogliere i suoi argomenti [...] Dal lato de figlioli del Zabarella vi è difficoltà, perché essi vorrebbero che fossino stampati i commentarij del lor padre, e non i miei. Perché se s'ha da fare tutto quello che V. Sig.ria Ill.ma comanda, i comentarii si domanderanno più tosto miei che suoi, perché bisognerà mettere tutta l'opera sottosopra con dar diverse interpretationi e far diversa concatenatione e porre diversi fondamenti.²¹

Non tutti i revisori si fecero gli scrupoli del Soto: basti pensare che Sisto V non esitò a manipolare la *Vulgata* di san Girolamo, tant'è che gli esemplari della versione da lui "corretta" alla sua morte dovettero essere ritirati dal commercio e che analogo disinvolto trattamento ricevettero anche gli scritti dei Padri!²²

Concludo osservando che se la Chiesa inizialmente aveva saputo sfruttare le potenzialità offerte dall'invenzione della stampa per divulgare il suo *patrimonium fidei* e renderlo accessibile anche al di fuori della ristretta cerchia dei dotti e se queste aperture avevano consentito a uomini e donne di ogni ceto sociale di avvicinarsi, sia pure con diversi livelli di cultura, alla Sacra Scrittura e alla teologia, di fronte alla diffusione delle dottrine riformate modificò la sua politica della lingua, pur tra forti contrasti ai suoi vertici. L'inversione di rotta non fu, quindi, né tempestiva né radicale. Sulle prime il bersaglio erano state le traduzioni vernacolari della Sacra Scrittura per il loro peso, vero o presunto che fosse, nel dilagare dell'eresia, ma in prosieguo di tempo la lotta al volgare rettificò i suoi obiettivi, trasformandosi in una decisa battaglia finalizzata all'esclusione dei semplici e dei semicolti dalla comprensione dei misteri della fede e progressivamente anche dalla cultura alta, sulla quale venne crescentemente imposto il monopolio del latino.²³ La convinzione di Dante che il volgare sarebbe stato «luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà là dove l'usato [il latino] tramonterà, e darà lume a coloro che sono in tenebre ed in oscuritate per lo usato sole che a loro non luce»,²⁴ si rivelerà fallace. Per potere riaffermare il proprio potere dopo la frantumazione della cristianità ed esercitare un più vigoroso controllo sulle menti e sulle coscienze, la Chiesa, sempre più diffidente verso un eccesso di cultura libresca, si impegnerà infatti a mantenere «in tenebre ed in oscuritate» la gran massa dei fedeli, chiudendo il proprio patrimonio di fede e di dottrina in un fortillio inespugnabile da chi non possedesse la chiave del latino, col pretesto di preservare il "popolo fanciullo" dai pericoli di un'autonoma, personale riflessione.²⁵ Come incisivamente scriverà Gioachino Belli: «Cqui nun z'ha da capí mma ss'ha da crede».²⁶

Note

¹ Amedeo Quondam, *La letteratura in tipografia*, in *Letteratura italiana*, II, *Produzione e consumo*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 555-568.

² Ugo Rozzo, *Editoria e storia religiosa (1465-1600)*, in *Storia dell'Italia religiosa*, II, *L'età moderna*, a cura di Gabriele De Rosa e Tullio Gregory, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 137-166, cit. a p. 137. Si vedano anche Carlo Delcorno, *Produzione e circolazione dei volgarezzamenti religiosi tra Medioevo e Rinascimento*, in *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento*/La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance, a cura di Lino Leonardi, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1998, pp. 365-392; Edoardo Barbieri, *Fra tradizione e cambiamento: note sul libro spirituale del XVI secolo*, in *Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del Cinque e Seicento*,

a cura di Edoardo Barbieri e Danilo Zardin, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 3-61, e Rita Librandi, *L'italiano: testi e generi. La letteratura religiosa*, Bologna, Il Mulino, 2012.

³ In proposito cfr. Gigliola Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarezzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997.

⁴ Sulla loro vasta diffusione cfr. Christian Bec, *Les livres des florentins (1413-1608)*, Firenze, Olschki, 1984, e Gigliola Fragnito, *La Bibbia al rogo*, cit., pp. 45-50. Da notare che molte di queste opere sono presenti anche nella biblioteca dei Medici a Firenze, anche in spagnolo a seguito del matrimonio di Cosimo I con Eleonora di Toledo, per uso suo e della sua famiglia. Cfr. Leandro Perini, *Contributo alla ricostruzione della biblioteca privata dei Granduchi di Toscana nel XVI secolo*, Firenze, Olschki, 1980. Ma si veda anche l'inventario *post mortem* del cardinale Francesco Gonzaga del 27 ottobre 1483, pubblicato da David S. Chambers, *A Renaissance Cardinal and his Wordly Goods: the Will and Inventory of Francesco Gonzaga (1444-1483)*, London, Warburg Institute-University of London, 1992. Per un censimento di questa letteratura devozionale cfr. Anne Jacobson Schutte, *Printed Italian Vernacular Religious Books 1465-1550. A Finding List*, Genève, Librairie Droz, 1983. Alcuni di questi testi erano ancora presenti al momento dell'esecuzione dell'indice del 1596 e figurano nelle liste dei libri sequestrati. Cfr. Gigliola Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 191-222.

⁵ Massimo Firpo, *Riforma religiosa e lingua volgare nell'Italia del Cinquecento*, in «Disputar di cose pertinente alla fede». *Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Milano, Edizioni Unicopli, 2003, pp. 121-140.

⁶ Gigliola Fragnito, *Proibito capire*, cit., pp. 11-12. Grida del 4 dicembre 1543 del card. Ercole Gonzaga, il quale ha appreso che a Gonzaga «alcuni temerari che, con tutto che non habbino intelligentia delle sacre scritture et manco di sacri canoni, ardiscono por bocca ...» e grida del card. Ercole Gonzaga e della duchessa Margherita Paleologo del 24 marzo 1541 contro la diffusione dell'eresia a Viadana (Stefano Davari, *Cenni storici intorno al tribunale della Inquisizione di Mantova*, in «Archivio storico lombardo», 6, 1879, pp. 562-563).

⁷ In proposito cfr. Gigliola Fragnito, *Per una geografia delle traduzioni bibliche nell'Europa cattolica (sedicesimo e diciassettesimo secolo)*, in *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, réunis par Jean-Louis Quantin et Jean-Claude Waquet, Genève, Librairie Droz, 2007, pp. 51-77.

⁸ Cfr. Gigliola Fragnito, *La Bibbia al rogo*, cit., pp. 173-197.

⁹ Cfr. Ead., *Proibito capire*, cit., pp. 300-310. Sull'insegnamento della dottrina cristiana cfr. Michela Catto, *Un panopticon catechistico. L'arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003.

¹⁰ *Ivi*, p. 123.

¹¹ *Sacro Arsenal e overo Pratica dell'ufficio della S. Inquisitione Ampliata*, In Roma, Appreso gl'Heredi del Corbelletti, 1639, p. 68-87, cit. a pp. 81 e 87. Che si trattasse di proposizioni ritenute eretiche è confermato da quanto segue: «Se il Reo haverà confessato d'haver tenuto, e creduto le sudette heresie, o le più di esse, dovrà appresso interrogarsi così ...». Sulla politica censoria di Pio V, cfr. Gigliola Fragnito, *Pio V e la censura*, in *Pio V nella società e nella politica del suo tempo*, a cura di Maurilio Guasco e Angelo Torre, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 129-158; Giorgio Caravale, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 63-78, il quale rileva come i libri di ore erano già stati vietati nell'*Instructio* del febbraio 1559 redatta dall'Inquisizione a chiarimento dell'indice del 1558: «Missae omnes vulgari Idiomate inter horas beatae virginis insertae, sive quomodocumque aliter imperessae vel conscriptae penitus interdictae sunt [...] Idem censetur de horariis precibus quae in Ecclesiis latinae decantari solent, si in vulgarem linguam conversae deprehendantur» (p. 64); Id., *Forbidding Prayer in Italy and Spain: Censorship and Devotional Literature in the Sixteenth Century. Current Issues and Future Research*, in *Reading and Censorship in Early Modern Europe*, Maria José Vega, Julian Weiss & Cesc Esteve (eds), Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 2010, pp. 57-78.

¹² Pedro Rodríguez, *El Catecismo Romano ante Felipe II y la Inquisición Española. Los problemas de la introducción en España del Catecismo del Concilio de Trento*, Madrid, Rialp, 1998, p. 138. Si veda sull'uso del volgare nella letteratura spirituale e teologica in Spagna M.J. Vega, *Escandaloso, ofensivo y malsonante. Censura y vigilancia de la prosa espiritual en la España del Siglo de Oro*, «Criticón», 120-121, 2014, pp. 137-159.

¹³ Cfr. Francis Higman, *Lire et découvrir. La circulation des idées au temps de la Réforme*, Genève, Librairie Droz, 1998, pp. 337-351, 353-370.

¹⁴ Giovanni da Fano, *Iesus Maria. Opera utilissima vulgare contra le per-*

nitiosissime heresie lutherane per li simplici, Bologna, Giovan Battista Phaello, 1532, su cui vedi Silvano Cavazza, “*Luthero fidelissimo inimico di messer Jesu Christo*”. *La polemica contro Lutero nella letteratura religiosa in volgare della prima metà del Cinquecento*, in *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, a cura di Lorenzo Perrone, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 65-94.

¹⁵ Cfr. Giorgio Caravale, *Sulle tracce dell’eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Firenze, Olschki, 2007; Sofia Boesch Gajano, *La raccolta di vite di santi di Luigi Lippomano. Storia, struttura, finalità di una costruzione agiografica*, in *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, a cura di Sofia Boesch Gajano, Fasano di Brindisi, Schena Editore, 1990, pp. 111-130; Marco Faini, *Muzio Girolamo*, in *DBI*, vol. LXXVII, 2012, pp. 614-618; P.M. SEVESI, *S. Carlo Borromeo ed il p. Francesco Panigarola, O.F.M.*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XL, 1947, pp. 144-207, e Guido Laurenti, *Tra retorica e letteratura. L’oratoria dell’«argomentare ornato» nelle ‘Calviniche’ di Francesco Panigarola*, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Torino, 2012.

¹⁶ Cfr. Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d’ora in avanti ACDF), *Index*, II/2, f. 352r: «Viderentur praeterea ab hac regula excipiendi illi omnes, qui latinae linguae scientiam habent. Cur enim qui controversias latinas legere possunt, non possint etiam vulgares?». Cfr. Gigliola Fragnito, *Proibito capire*, cit., pp. 177-190.

¹⁷ Cfr. in proposito Ead., «*Ogni semplice Chierico, o secolare, anche idiota è habile ad insegnarlo*»: *la circolazione del catechismo negli stati cattolici europei*, in *Funzioni, trasformazioni, adattamenti dei catechismi in Europa nei secc. XVI-XVIII*, Atti del Convegno Università di Roma La Sapienza 4-5 giugno 2015, in corso di stampa.

¹⁸ Cfr. Gigliola Fragnito, *Proibito capire*, cit., p. 187.

¹⁹ Peter Godman, *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Leiden-London-Köln, Brill, 2000, p. 191.

²⁰ ACDF, *Index*, II/2, f. 500r.

²¹ Lettera al card. Agostino Valier, Padova 25 agosto 1601 (*ivi*, III/7, f. 376r-v).

²² Filippo Gheri al card. Giovanni Morone, a Roma, Assisi 31 ottobre 1572: lo informa dell’arrivo ad Assisi a San Francesco del Montelupino «padre principalissimo di quella Religione et dottissimo. Mi dice che ha mandato a Roma le opere d’Ambrosio, corrette da lui per ordine di Pio V° et a quest’hora devono essere giunte in Roma, et dice che sono corretti molti luoghi d’importanza et si scorge la malitia di Erasmo, che n’ha depravati molti a bella posta. Credo che detto libro si stamperà migliorato, come S. Hieronimo. Ha notato il detto Padre, che dove Ambrosio tratta di Filosofia mostra che in essa non era eccellente, et dice delle cose, che non stanno a martello, et esso in qualche luogo se ne scusa. Ho voluto dirlo a V.S. Ill.ma perche ella ha mano in tutte queste cose, et dovrà piacerle che questo Autore si stampi corretto et bene, et lassarò in sua consideratione se potesse darsi qualche rimedio a qualche errore notorio di filosofia, il che forse in qualche parte non sarebbe impossibile» (Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. Lat.* 6405, ff. 133r-v).

²³ Cfr. Gigliola Fragnito, *La censura ecclesiastica romana e la cultura dei «semplici»*, in «Histoire et civilisation du livre. Revue internationale», IX, 2014, pp. 85-100.

²⁴ Roberta Cella, *Storia dell’italiano*, Bologna, Il Mulino, 2015, p. 36, citazione da *Convivio*, I – xiii, 12.

²⁵ Cfr. Vittorio Frajese, *Il popolo fanciullo. Silvio Antoniano e il sistema disciplinare della Controriforma*, Milano, Franco Angeli, 1987. Sugli argomenti utilizzati dai difensori del latino cfr. Françoise Waquet, *Le latin ou l’empire d’un signe. XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, pp. 82-89.

²⁶ Giuseppe Gioachino Belli, *Sonetti*, a cura di Giorgio Vigolo, Milano, Mondadori, 1984³, n. 338: *Er Dottoretto*, 27 dicembre 1834: «Non parlate co mmé dde riliggione/De virtù, de misteri e de peccati/Perch’io sciò ppreti in casa, e jj’ho affittati/Bbravi letti co bbona locazzione./Dunque è inutile a ddí ttante raggione/Sur diggiuno, sur Papa e ssu li frati./Questi so ttutti affari terminati/Ner Concijjo de trenta e ppiú pperzone./Li du’ inquilini mii so mmissionari./E pprèdicheno in piazza, e in conzeguenza/È cchiaro che nun ponno èsse somari./Dicheno loro ...».

Aristotelismus und Petrarkismus in der Accademia Fiorentina des Cinquecento: Das Beispiel von G.B. Gellis Interpretation zu Petrarca, *Canzoniere* No. 78

Bernhard Huss

Abstract: This article analyses the specific interrelation between Aristotelianism and Petrarchism in literary exegesis as it was pursued by the Accademia Fiorentina in the sixteenth century. It exemplarily concentrates on G.B. Gelli's public interpretation of Petrarch's sonnet *Quando giunse a Simon l'alto concetto (Rerum vulgarium fragmenta* no. 78), a text written, according to Gelli, on a philosophical basis which is to be considered as strictly Aristotelian. Gelli's philosophical exegesis is much more sophisticated and ambitious than previous interpretations of this lyrical piece of Petrarch's. When constructing an Aristotelian horizon of philosophical reference, which serves as lead text to the interpretation proper, Gelli on the whole delineates, despite some didactic simplification, a coherent picture of Aristotelian doctrine regarding the creation of natural and artificial things. As far as Petrarch's sonnet is concerned with the origin of works of art, Gelli's exegesis manages to stay remarkably close to the literary text. However, when in the last lines of the sonnet the speaker's strong sexual longing for his beloved Laura breaks through, Gelli is forced to abandon Aristotelianism (which is, in his view, oriented towards an empirical interpretation of reality and a description of human life based on sense perception) in favour of the dogmatic and metaphysical Platonism of Marsilio Ficino's theory of love. By using Ficinian theorems, Gelli wants to ethically domesticate Petrarch's text and to avoid the risk of having Petrarch make morally precarious statements. This is consonant with the Medici's official politics for which norms of social and cultural decorum (as reflected in the Academy's statutes) had a binding character.

Keywords: Petrarchism, Aristotelianism, Gelli, Platonism, Accademia Fiorentina

Das Cinquecento ist vermutlich die Zeit, in der man am eifrigsten versucht hat, die im volgere verfassten literarischen Texte der vielberufenen ‚Kronen von Florenz‘, bes. von Dante Alighieri und Francesco Petrarca,¹ einer philosophisch perspektivierten Deutung zu unterwerfen. Dabei wurden Ergebnisse erzielt, die einer heutigen literaturwissenschaftlichen Interpretationspraxis oft recht fremd scheinen mögen, die aber für die Frage nach der epochenspezifischen Relation von ‚Dichtung‘ und ‚Philo-

sophie‘ eine hohe Relevanz haben – nicht nur, was die rinascimentale Auffassung von Struktur und Funktion literarischer Texte betrifft, sondern auch, was den rinascimentalen Umgang mit zentralen Theoremen der philosophischen Tradition (insbesondere des Aristotelismus und des Platonismus) angeht. Um den damit bezeichneten Fragenkomplex soll es in diesem Beitrag gehen, und zwar am Beispiel der in der Forschung bislang eher vernachlässigten ‚lezioni petrarchesche‘ des Florentiner ‚Paradeakademikers‘ Giovan Battista Gelli (1498-1563).²

Dessen lezioni wie überhaupt die Textsorte des rinascimentalen Akademievortrags³ sind durch eine intrikate Mischung von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft geprägt, die die Forschung traditionellerweise (und bis in jüngere Zeit) eher irritiert hat. Symptomatisch hierfür ist die gereizte Kritik, die Marcello Vannucci an diesen Texten geübt hat:

Poesia, filosofia, scienza: fatti profondamente diversi tra loro per l'evidente diversità di contenuto, vivono nel Rinascimento troppo vicini uno all'altro, si urtano, si compenetrano dando vita talvolta a mostri di diverso aspetto e colore, che non vivono se non di una vita fittizia come qualcosa di caoticamente confuso in cui difficilmente riusciamo a porre ordine e controllo. Tutto ciò valga in special modo proprio per il genere di critica [nämlich die Exegesen der akademischen lezioni zu Texten Dantes und Petrarca] che noi andiamo considerando.⁴

Hier ist in exemplarischer Deutlichkeit die gängige Auffassung weiter Teile der Forschung vertreten, die von den Akademikern in Florenz und andernorts betriebenen philosophischen Interpretationen literarischer Texte würden der epistemologischen Charakteristik der rinascimentalen Literatur schon deswegen nicht gerecht, weil der Bezug derselben auf philosophische Entwürfe gar nicht gegeben sei – oder jedenfalls nicht so, wie die akademischen Exegeten dies voraussetzten. Die o.g. Irritation der Forschung äußerte sich in diesem Kontext immer wieder in dem Vorwurf, die Akademievorträge ergingen sich im Zentrum ihrer Argumentationsverläufe allzu oft in textfernen, solipsistischen philosophischen Diskursen (die eher weitläufige Exkurse und Digressionen zu nennen wären) und blieben eine eigentliche Interpretationsleistung am literarischen Primärtext letztlich schuldig.⁵ Wie etwa die unten (Anm. 5) zitierten Einlassungen von Laura Paolino belegen, trifft ein solcher Vorwurf nicht zuletzt die

Vortragstexte von Giovan Battista Gelli. Dies überrascht nicht – Gelli ist als Zielscheibe kaum zu übersehen, denn er war neben Benedetto Varchi – und, wie man jüngst erkannt hat, hinsichtlich der Öffentlichkeitswirkung in noch höherem Umfang und prominenter als Varchi selbst⁶ – eine Art literarischer ‚Chefinterpret‘ der Accademia Fiorentina im 16. Jahrhundert. Als im Rahmen der sogleich noch etwas näher zu besprechenden politisch-ideologischen Umstrukturierung der Accademia Fiorentina die Entscheidung fiel, ab Herbst 1553 jeweils einen dauerhaften Exegeten für die *Commedia* Dantes und für den *Canzoniere* Petrarcas zu ernennen, wählte die medicäische Kulturadministration Giovan Battista Gelli und Benedetto Varchi hierfür aus.⁷ Beide hatten außerhalb der privaten, donnerstäglichen Sitzungen der Akademiker (in denen man für gewöhnlich Petrarca semioffiziell interpretierte) die Aufgabe, sonntägliche öffentliche Vorträge zu halten, die sich in monatlichem Wechsel mit jenen beiden großen Texten des toskanischen volgare zu befassen hatten.⁸ In seinem Amt hat Gelli sich füglich insbesondere ausführlich mit der Deutung von Dantes *Divina Commedia* befasst, aber auch eine Reihe von (wohl mehr als) sieben Petrarca-Exegesen (zu *RVF* 77 und 78 [in einem Vortrag], 96, 355 [in drei Vorträgen], 366 sowie zur ‚ballata dispersa‘ *Donna mi vene spesso nella mente* [*Rime estravaganti* no. 18 Pacca/Paolino]) öffentlich vorgetragen⁹ und im Anschluss daran publiziert.¹⁰

Obwohl Gelli mithin der zeitgenössisch offenbar noch stärker wahrnehmbare akademische Exeget gewesen ist als Varchi, hat man sich dort, wo die Forschung die überkommenen Vorurteile gegen die Textsorte des Akademievortrags bereits überwinden konnte, v.a. auf Varchis lezioni konzentriert.¹¹ Gerade die verstärkte Beschäftigung mit Varchi hat freilich hervorgerufen, welche wichtige Rolle Gelli im kulturpolitisch perspektivierten Geschäft der akademischen Petrarca-Exegese zukam.¹² Insofern ist die bisher sehr spärliche Beschäftigung mit Gellis lezioni petrarchesche durchaus als ein Versäumnis der Forschung zu werten.

Das Ziel dieses Beitrags ist es vor diesem Hintergrund, Gellis lezioni petrarchesche am exemplarischen Beispiel des Akademievortrags zu den berühmten Petrarchischen Porträtsonetten *RVF* 77 und *RVF* 78 im Kontext des kulturpolitisch gesteuerten Vorlesungsbetriebs der Accademia Fiorentina zu verorten. Dabei wollen wir die wiederholten nachdrücklichen Aussagen Gellis,¹³ die philosophischen Ausführungen seiner Vorträge seien eine notwendige Grundlage einer korrekten Textinterpretation, sie seien für das Verständnis der je spezifischen Aussageintentionen der lyrischen Texte unabdingbare Voraussetzung, und er selbst nehme seine philosophischen Ausführungen stets in spezifischer Bezogenheit auf die zu explizierenden Sonette vor, durchaus ernst nehmen.¹⁴ In der Betrachtung der Relation von Text und Exegese soll es uns darum gehen, die philosophischen Theoreme, die Gelli zur Deutung von Petrarcas Gedichten heranzieht bzw. formuliert, im Gegensatz zu vorgängigen Forschungspositionen nicht als von der ‚poesia‘ isolierte ‚filosofia‘ zu fassen, sondern als Indikatoren einer vom Interpretieren für jeweils bedeutungskonstitutiv gehaltenen philosophischen Systemreferenz¹⁵ der lyrischen Texte zu begreifen.

Die Accademia Fiorentina ist seit Anfang 1541 durch einen bewussten, von Herzog Cosimo de‘ Medici gesteu-

erten Akt der institutionellen Umwandlung (manifest bereits durch die Namensänderung vom 11. Februar 1541) aus der erst wenige Monate zuvor (durch Versammlungen am 1. und 14. November 1540) gegründeten Accademia degli Humidi hervorgegangen.¹⁶ Obwohl sie ein bereits im Namen greifbares Gegenprogramm zu den am Bembismus interessierten Infiammati aus Padua installierten und eine abseits des literarischen Bembismus stehende Perspektive auf die Literatur im volgare einnahmen,¹⁷ die sich insbes. in der wichtigen Rolle manifestierte, die in Florenz dem Werk des von Bembo scharf kritisierten Dante¹⁸ zugeschrieben wurde, befassten sich doch auch die Humidi bereits mit der Lektüre und Interpretation des bembistischen Paradeautors Francesco Petrarca.¹⁹ Schon die Gründungsdokumente der Humidi definierten als deren Wirkungsziel, „far legger exporre sonetti o altre compositioni del Petrarca o d’alcuno altro lodato Toscano compositore“, und die gesamte Gründung der Humidi steht im Kontext eines mit Petrarcas Namen verbundenen „ragionamento della lingua Toscana“.²⁰ In diesem Sinne waren die Humidi nichts weniger als die „erste Florentiner Sprachakademie“,²¹ Petrarca war von vornherein ein zentraler Autor, dessen Bedeutung in der Fiorentina keineswegs abnahm und an dessen Texten sich die zentrale Forderung nach einer Bewährung der florentinisch-toskanischen Volkssprache u.a. dadurch als realisierbar erweisen sollte, dass das volgare in der Lage sein sollte, nicht nur ästhetisch, sondern auch gehaltlich-substanziell zu überzeugen, etwa in der Behandlung von Themen philosophischer Relevanz (diese schon im späteren Quattrocento von Lorenzo de‘ Medici im Proöm zu seinem *Comento de‘ miei sonetti* kultur- und sprachpolitisch erhobene Forderung einer Verbindung von klanglich-ästhetischem Reiz und propositionaler Substanz²² macht das Kernstück einer Sprachauffassung aus, die die Florentiner Positionen vom orthodoxen Petrarkismus bembistischer Prägung unterscheidet).

Dass sich im institutionellen, von Cosimo bezweckten Umbau der Humidi zur Fiorentina, an dem im Inneren der Akademie Gelli seit seinem Beitritt vom 25. Dezember 1540 über seine Wiederwahl bei Gelegenheit der politisch motivierten Auflösung und sofortigen Neukonstitution der Fiorentina 1547 bis hin zu seiner amtlichen Rolle als Konsul und zugleich Rektor des Studio Fiorentino (1548) konstant mitwirkte,²³ die Bedeutung Petrarcas erhielt und sowohl Petrarcas als auch Dantes Texte zu konstanten Objekten einer in vorderster Front von Gelli und Varchi öffentlich vorexerzierten Literaturexegese wurden, die die Verbindung von Klangschönheit und Wissenstiefe aufweisen wollte, fügt sich bruchlos in die Ideologie von Cosimos Kultur- und Sprachpolitik, die von Massimo Firpo treffend auf den Punkt gebracht wird, allerdings ohne dabei die Rolle Petrarcas gebührend zu würdigen:

[...] il programma di innovazione culturale all’insegna del volgare toscano, anche se in chiave di dotti commenti e senza più incoraggiare la scrittura di versi e commedie, allargando l’ambito dei testi presi in considerazione anche ai classici greci e latini, purché tradotti, e con una sensibilità rigorosamente fiorentina al rapporto con la lingua viva e parlata, riproponendo quindi al Petrarca e al Boccaccio del classicismo bembiano il modello di Dante, maestro non solo di poesia e di lingua, ma anche di enciclopedica filosofia. Su di esso si innestavano poi nuovi obiettivi e finalità, con l’accentuazione degli interessi tec-

nici e scientifici dell'Accademia, ormai promossa a istituzione pubblica e depositaria del compito di contribuire all'elaborazione dell'ideologia cosimiana, di celebrare la tradizione e il primato di Firenze, di attestare la continuità del mecenatismo medico e di presentarne un'immagine ufficiale, di organizzare e sorvegliare la vita culturale, di offrire agli intellettuali un punto di aggregazione, una funzione al servizio del potere e un canale per ottenere gratifikationen und favori (anche al fine di assorbire ogni residua opposizione), di partecipare alla diffusione del sapere e alla formazione dei quadri burocratici, di svolgere precisi compiti amministrativi, di collaborare alla riforma dello Studio fiorentino e di quello pisano, riaperto nel '43.²⁴

Eine solche Politik konnte hinsichtlich einer ideologiekonformen Literaturinterpretation freilich nur darauf abstellen, die Dimension philosophischen Wissens als den literarischen Texten ‚florentinischer‘ Provenienz inhärent zu erweisen, und konnte gerade nicht akzeptieren, dass sie als etwas ihnen äußerliches erschien. Insofern erklärt sich, dass just Gelli, der eine solche Inhärenz oft schlüssiger demonstrierte als viele andere Vortragende der Fiorentina, ungeachtet seiner von ihm selbst (als rhetorische Strategie der affichierten Selbsthumilisierung) häufig thematisierten sozialen Herkunft aus dem Handwerk viele Jahre hinweg eine führende Stellung am akademischen Rednerpult zukam.²⁵

Die offiziöse Programmatik der Accademia Fiorentina lässt sich, wie angedeutet, besonders im Bereich der Sprach- und Kulturpolitik greifen. Dass dabei die Volkssprache eine vorgeordnete Rolle spielte,²⁶ entspricht der disziplinären und methodischen Ausrichtung frühneuzeitlicher Akademien schlechthin.²⁷ Für den italienischen Bereich ist mit dieser kulturpolitischen Konzentration auf das volgare²⁸ sofort der regionale Aspekt der questione della lingua mit aufgerufen und aus Florentiner Warte die besondere Rolle des Florentinischen bzw. des Toskanischen im Spektrum der Sprachoptionen Italiens thematisiert. Das prominenteste Instrument, mit dem sich die sprach- und kulturpolitischen Positionen des Regimes nach außen tragen ließen, sind just die öffentlichen, sonntäglichen Akademievorträge,²⁹ die den programmatischen Auftrag haben, die Literatur auf Wissensdiskurse von der Philosophie mit ihren unterschiedlichen Theorieoptionen³⁰ hin bis zu technischen und ‚Natur‘-Wissenschaften hin zu öffnen.³¹ Dies entsprach schon zum Zeitpunkt von Gellis Eintritt in die Accademia degli Humidi der explizit ausformulierten akademischen Zielsetzung, „che le scienze tutte si potessero veder in nostra lingua“.³² Da hiermit ein Positionsbezug in der Sprachenfrage notwendig verknüpft war und da sich die Diskussion in der questione della lingua nicht erst seit Bembos *Prose della volgar lingua* um die Rückführung der eigenen Konzeption auf verbürgte auctores der volkssprachlichen Kultur bemühte, stand im Hintergrund des akademischen Wirkens die historisch schon länger zurückreichende Debatte um die vergleichende Wertung der auctores Dante und Petrarca.³³

Die Tradition des Agons ‚Dante versus Petrarca‘, die von Petrarca selbst u.a. mit seiner an Boccaccio gerichteten *Epistula Senilis* 5.2 initiiert worden ist, durchzieht die Renaissance und zerfällt recht deutlich in zwei Abschnitte,³⁴ die durch das Erscheinen von Pietro Bembos *Prose della volgar lingua* (1525) in etwa getrennt werden. Im Quattrocento (u.a. Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti, Paolo Cortese) versucht man häufig, aus ‚bürgerhumani-

stischer‘ Perspektive die Leistungen Dantes und Petrarcas auf verschiedenen Gebieten abgewogen zu würdigen. Dabei stellt sich eine Superiorität Petrarcas allenfalls im Bereich seiner lateinhumanistischen Kompetenz und bezüglich einzelner Teile seines volkssprachlichen Werks ein, näherhin seiner Sonette. Dagegen ist Dante in allen anderen Bereichen, auch in der italienischen Canzone, Petrarca ebenbürtig oder überlegen. Wo dem Lateinischen gegenüber dem volgare noch explizit eine eindeutige Vorrangstellung eingeräumt wird – ein solcher Vorrang prägt die Würdigung Petrarcas mindestens bis hin zu Landino in vielen Fällen – ist die Überlegenheit des Humanismusbegründers Petrarca keineswegs gesichert, sondern auch hier kann Dante den Jüngeren übertreffen. Demgegenüber werden in Bembos *Prose* bezüglich der Volkssprache Petrarcas stilistisch-sprachliche Selbstautorisierung und die damit verbundene Herabstufung Dantes normativ radikalisiert. Der traditionelle Rechtfertigungsgrund der Autorisierung Dantes, nämlich die qualitative Substanzhaltigkeit der *Commedia*, wird von Bembo für hinfällig erklärt. Diese bembistische Position mit ihrer Privilegierung von Petrarcas Stil über Dantes doktrinalen Gestus sollte sich für ein gutes halbes Jahrhundert zu einer weitgehend dominanten Position entwickeln und u.a. die Modalitäten der Petrarca-Kommentierung im 16. Jahrhundert entscheidend bestimmen. Bspw. blendet der Petrarca-Kommentar von Giovanni Andrea Gesualdo (1533) in seiner Petrarca-Vita jeglichen Wert, den substanzielle dottrina für die Beurteilung von Dichtung haben könnte, programmatisch aus; dies ist eine Konsequenz aus der Position Bembos.

Die Wirkungsmacht von Bembos ästhetizistisch-stilorientiertem Literaturprogramm macht für die Florentiner Akademiker eine teils offene, teils implizit bleibende Auseinandersetzung mit Bembos Singularisierung des Vorbildautors Petrarca unvermeidlich.³⁵ Dies umso mehr, als bereits im Quattrocento unter Lorenzo de' Medici der Versuch unternommen war, den von Bembo abgeurteilten Dante in Florenz zu rehabilitieren und ihn als doktrinalen Autor zu installieren,³⁶ dessen politisch-patriotische Funktion dadurch untermauert werden sollte, dass man seinen Texten eine profunde dottrina im Sinne der platonistischen Philosophie Marsilio Ficinos zuschrieb. Ein Fanal dafür ist der ficinianisch-allegoretisch ausgerichtete große *Commedia*-Kommentar von Cristoforo Landino (1481),³⁷ der Dantes Text im Sinne der Kulturpolitik Lorenzo de' Medici als Ausweis einer philosophisch tiefen, Wahrheitsaussagen treffenden, wissensvermittelnden und in ihrer Doktrinalität zugleich genuin florentinischen Literatur erscheinen ließ. Die einflussreiche Dante-Vita, die Landino mit seinem Kommentar 1481 der Florentiner Öffentlichkeit präsentiert hatte, zeichnete Dante als einen herausragenden Exponenten seiner Heimatstadt, den Landinos Kommentierung endlich heimgeholt hatte und der Doktrin und Stil mustergültig vereinte.³⁸

Bembos Position ist nun, wie gesagt, im Cinquecento weithin dominant, aber doch nicht ganz unangefochten. Insbesondere in Florenz mangelt es nicht an Versuchen, zugleich Dantes Rang gegen den Bembismus zu sichern³⁹ und das Element der dottrina Petrarca – eines Autors, der schon angesichts seines schieren Rezeptionserfolgs auch von Dante-Anhängern in Florenz nicht einfach ausgeblendet werden konnte⁴⁰ – wieder hervorzuheben. Unter denjenigen, die solches versucht haben, nimmt Gelli einen

prominenten Rang ein.⁴¹ Maßgeblicher Teil seines exegetischen Projekts wie überhaupt der akademischen Petrarca-Deutung ist es, dem doktrinal gelesenen Dante, der zugleich gegen Bembos Vorwurf sprachlicher Minderwertigkeit in Schutz genommen werden soll,⁴² nun einen Petrarca an die Seite zu stellen,⁴³ der zum einen (wie von Bembo abundant nachgewiesen und festgeschrieben) ein Autor stilistischer Exzellenz, zum anderen aber (wie von Bembo folgenreich bestritten) ein Autor substanziell fülliger Texte sein soll (dass dieser Petrarca Texte voller Wissen und Wahrheit produziert haben soll,⁴⁴ stimmt zur Ideologie einer politisch auf Linie gebrachten Fiorentina, dürfte aber kaum bereits eine Grundannahme des Interesses an Petrarca gewesen sein, das zuvor die Humidi in ihrer Freude an einer politisch und poetologisch weniger stark geregelten imitatio-Praxis an den Tag gelegt hatten): Gellis Petrarca ist stets sowohl (ohnehin) ‚leggiadro‘ als auch (insbesondere) ‚dotto‘.⁴⁵ Dass dies in der zeitgenössischen Literaturtheorie Italiens unter dem Signum des Bembismus nicht dem mainstream entspricht, markiert Gelli selbst in durchaus polemischer Plakativität:

Di questi due nostri Poeti [sc. Dante und Petrarca] pare a me, che Dante sia assai bene dalla maggior parte degli uomini conosciuto, ancorché sieno stati alcuni, i quali per intendere poco più oltre in lui, che il suono delle parole, senza considerare, che il proprio officio di quelle è lo esprimere bene i concetti, di che fu Dante maestro eccellentissimo, l'hanno biasimato della bruttezza e poca leggiadria di quelle, benché a riscontro sono stati degli altri, che hanno detto, che egli ha non manco onorata la lingua sua, che si facessero Omero e Virgilio la loro [...] Del Petrarca non pare già a me, che per ancora sia avvenuto così; imperocché di due parti, che sono in lui eccellentissime, l'una delle quali è la dottrina grandissima, colla quale egli ha scritto la maggior parte delle cose sue, e l'altra è il bel modo del dire suo e la bellezza della sua lingua, pare a me, che sia stata solamente conosciuta la seconda, conciossiacosaché ognuno lo lodi per una medesima bocca di bellezza e di leggiadria. Ma della prima non ardisco io già di dire così, parendomi, che pochissimi, anzi rarissimi sieno stati quelli, i quali abbiano considerato in lui la dottrina, la quale al mio giudizio non è minore, che si sia in lui la bellezza.⁴⁶

Gellis Programm eines doktrinalen Verständnisses der Texte Petrarcas steht im Kontext der politisch akzeptierten Grundlinie akademischer Literaturexegese der Fiorentina, die die kognitive und erbauliche Funktion der Literatur einer ‚hedonistischen‘ Dimension des literarischen Textes programmatisch vorordnet und dabei erkennbar immer wieder gegen Bembo Position bezieht.⁴⁷ Dies ist auch insofern bemerkenswert, als der vom Bembismus favorisierte Petrarca in der Vorlesungspraxis der Accademia Fiorentina gegenüber dem ideologisch der Akademie ‚näheren‘ Dante deutlich mehr Aufmerksamkeit erfährt: Sehr viel mehr lezioni werden dem moralisch mitunter als prekär empfundenen Lyriker als dem über theologische Themen handelnden Dichter der Jenseitswanderung gewidmet.⁴⁸ Die Petrarca-Interpretation ist dabei eine besondere Herausforderung für politisch linientreue Exegeten, weil spätestens seit Landinos einschlägigen Äußerungen in seinem Dante-Kommentar⁴⁹ bewusst war, dass Petrarcas Behandlung der Laura-Liebe immer wieder Dimensionen eines Redens vom ‚amore lascivo‘ annahm und eine hedonistische Fixierung auf das lyrische Sprechen von der voluptas naheliegen mochte. Um dem entgegenzusteuern und den Status der Texte Petrarcas als

Vermittler von Wahrheit und Wissen zu sichern, bemühen sich die lezioni petrarchesche Gellis und anderer, die petrarchischen Gedichte in einem philosophischen Diskurs-horizont zu verankern⁵⁰ und in einzelnen Aussagen, Themen, Konzepten und Begriffen der interpretierten Sonette, Canzonen, Ballate, Sestinen und Madrigale philosophische Systemreferenzen dingfest zu machen – diese betreffen die Bereiche der philosophisch fundierten Liebestheorie, der Moralphilosophie, Ethik und sozialen Verhaltenslehre, der Erkenntnistheorie sowie ferner der Metaphysik bzw. einer philosophisch perspektivierten Theologie, wobei Petrarca von Gelli und anderen Akademikern sowohl aristotelisierend als auch platonisierend gelesen wird.⁵¹ Wie angedeutet, sind für die Exegese diejenigen Texte Petrarcas besonders schwierig, die semantisch-propositional eine ‚Sinnenlastigkeit‘ aufweisen, indem sie etwa (wie es schon *RVF* 2 tut und wie es in der Folge dann in sehr vielen Gedichten des *Canzoniere* explizit geschieht) einen Konflikt von ratio und amor/voluptas thematisieren.⁵² Gelli erkennt, dass diese Problematisierung der Sensualität die Lyrik Petrarcas zu einem kulturpolitisch riskanten Objekt macht.⁵³ Darauf reagiert er mit verschiedenen Strategien; eine besonders auffällige ist es, Petrarcas lyrische Produktion in zwei große Gruppen zu teilen: in die ‚hedonistischen‘ und die ‚doktrinalen‘ Texte – dabei wird eine alterstypologische Abfolge zweier Lebensphasen Petrarcas (die sinnenverhaftete Jugend vs. das erkenntnisträchtige Alter) überkreuzt mit einem Affektmodell, wonach unabhängig vom Lebensalter in einzelnen Erlebensphasen ‚hedonistische‘ bzw. ‚philosophisch-theologische‘ Erfahrungen gemacht und vertextet werden:

E però se voi considerate bene i suoi [sc. Petrarcas] sonetti, voi gli troverete di due maniere, benchè tutti begli, leggiadri e dolci. L'una compose egli, non solo nella sua giovinezza e nel principio del suo innamoramento, ma di poi ancora quando dal predetto appetito sensitivo si trovava alcuna volta troppo sopraffatto e vinto; e questi d'altro non trattano, che di passioni amoroze. L'altra fece egli, o nella età sua più matura, o prima, quando alcuna volta poteva in alcun modo rico<no>scere sè stesso; e questi sono tanto pieni di gravi sentenze, e di ottimi e salutiferi precetti, e tanto di profondi concetti di filosofia e di altissimi misterii di teologia ornati, che io ardisco liberamente dire ch' e' non sia minor dottrina in lui, che in qualsivoglia alcuno altro poeta, eccetto però il nostro divinissimo Dante.⁵⁴

Die moralphilosophische Problematik, die im *Canzoniere* Petrarcas aufscheint, versucht Gelli durch die Annahme zu entschärfen, die Sinnlichkeits-Gedichte der Sammlung seien eine Art Kontrastfolie, vor deren Hintergrund die philosophischen Texte erst ihre erzieherische Funktion im Sinne einer apotroptisch warnenden Erbaulichkeit entfalten könnten. Einen ‚hedonistischen‘, dem Ausdruck der Liebespassion dienenden Selbstzweck der moralisch schwierigen Gedichte bestreitet Gelli nachdrücklich und verweist zur Untermauerung seiner Behauptung, insgesamt dienen die *Rerum vulgarium fragmenta* einer philosophischen Unterweisung der Leser, auch auf Petrarcas Religiosität, die er besonders in Petrarcas *Secretum meum* und in dem biographischen Faktum von Petrarcas priesterlichem Amt belegt sieht.⁵⁵ In diesem Zusammenhang wird klar, dass der von Gelli angesetzte philosophische Referenzhorizont des *Canzoniere* nicht ein jeweils beliebiger ist, der von den lezioni zu den einzel-

nen Texten ohne klaren Bezug zu denselben aufzuspannen wäre, sondern dass Gelli in Petrarcas Bezügen auf philosophische Theoreme eine moralisch-erzieherische Planmäßigkeit sieht. Die Philosophie, so Gellis Überzeugung, diene Petrarca dazu, die von ihm selbst zunächst biographisch erlebte und dann autobiographisch vertextete Gefahr, der Sinnlichkeit zu verfallen, zu bannen: Was der bisweilen sinnlich entflammte Sprecher der einzelnen Texte befürchten lässt, wird von der moralphilosophischen Dimension der Textsammlung insgesamt wieder eingeholt.⁵⁶

Es ist bekannt, dass in der Renaissance eine große Vielzahl komplexer Konglomerate von Philosophemen unterschiedlicher Provenienz gebildet wurde, insbesondere von Elementen aus der Tradition des Aristotelismus und des Platonismus⁵⁷ (diese beiden Schultraditionen werden von Gelli uns im Folgenden interessierender leziona zu Petrarcas Porträtsonetten füglich als die beiden wichtigsten philosophischen Theorieoptionen bezeichnet⁵⁸). Dies gilt auch für die Exegeseverfahren der Accademia Fiorentina⁵⁹ (die übrigens bei näherem Hinsehen gängige vereindeutigende Klischees keineswegs bestätigen: etwa, dass Dante prävalent aristotelisierend und Petrarca prävalent platonistisch erklärt worden sei oder dass Varchis Interpretationen eine durchgängige aristotelische Basis hätten⁶⁰). Auch in Kenntnis dieses Umstands fällt an Gellis leziona zu RVF 77 und RVF 78 aber als eine Ungewöhnlichkeit auf, dass in ein und derselben leziona nicht nur aristotelisierende und platonistische Theoreme gleichermaßen aufgerufen werden, sondern dass sie als explizit disjunkte philosophische Register auf zwei verschiedene Sonette Petrarcas bezogen werden: Gelli konstituiert in dieser ‚doppelten‘ leziona eine philosophische Doppelreferenz, denn Petrarca habe mit voller Absicht das Sonett RVF 77 *Per mirar Policeto a prova fiso* als einen platonistischen Text verfasst, während das Schwesersonett RVF 78 *Quando giunse a Simon l'alto concetto* eine aristotelische Basis habe.⁶¹ Dabei betont Gelli, Petrarca habe sich nicht einer der beiden Lehrmeinungen verschreiben wollen, indem er etwa festgelegt hätte, welche den höheren Wahrheitsgehalt habe.⁶² Doch macht Gellis Argumentation deutlich, dass das Nebeneinander-treten von Aristotelismus und Platonismus in den beiden Texten nicht ein Ausweis von Beliebigkeit sei, sondern die Texte aufgrund ihrer Thematik und ihrer Gedankenführung jeweils distinkte philosophische Systemreferenzen aufbauten. Damit sei auch für den Blick von außen keine wertende Hierarchisierung der zwei philosophischen Systeme gegeben; höchstens die Reihenfolge der Texte (zuerst ein ‚platonisches‘, dann ein ‚aristotelisches‘ Sonett) könne auf eine bei Petrarca möglicherweise gegebene Präponderanz des Platonismus schließen lassen – diese mögliche Erklärung, für die sich laut Gelli auf die Auszeichnung Platons durch Petrarcas Verse des *Triumphus Fame* (3.4f.: „Volsimi da man manca; e vidi Plato, l che ‘n quella schiera andò più presso al segno“) verweisen ließe, behandelt Gelli aber zurückhaltend und stellt ihr eine andere zur Seite: Die Abfolge ‚Platonismus‘ – ‚Aristotelismus‘ könne schlicht philosophiehistorisch motiviert sein, „per essere stato prima Platone, che Aristotile“. ⁶³

Die aristotelische Philosophie⁶⁴ hat für Gelli insofern besondere Bedeutung als Referenzhorizont petrarkischer

Sonette, als Aristoteles‘ philosophische Reflexionen im Vergleich zum Platonismus und anderen philosophischen Ansätzen stärker an der sinnlichen Wahrnehmung und Erkenntnis interessiert seien und Aristoteles „più secondo il discorso umano“ argumentiere.⁶⁵ Insbesondere dort also, wo Petrarcas Lyrik sich mit welthaltigen Stoffen beschäftigt, ist mithin eine aristotelisierende Seelenlehre und Erkenntnistheorie (in der Tradition von *De anima*⁶⁶) sowie eine aristotelisierende Moralphilosophie und Ethik (in der Tradition bes. der *Nikomachischen Ethik*) von herausragender Relevanz für ein korrektes Verständnis von petrarkischer Dichtung⁶⁷ (und überhaupt aller Dichtung, denn die Fundierung von Dichtung und Malerei in der sinnlichen Wahrnehmung und Erkenntnis, die Gelli ganz zu Beginn seiner leziona vornimmt, ist gleichfalls klar von der aristotelischen Seelenlehre und Erkenntnistheorie bestimmt⁶⁸).

Der Text von Petrarcas ‚aristotelischem‘ Sonett lautet wie folgt:

Quando giunse a Simon l'alto concetto,
Ch'a mio nome gli pose in man lo stile,
s'avesse dato a l'opera gentile
colla figura voce ed intellecto,
di sospir' molti mi sgombrava il petto,
che ciò ch'altri à più caro, a me fan vile:
però che 'n vista ella si mostra humile
promettendomi pace ne l'aspetto.
Ma poi ch'i' vengo a ragionar collei,
benignamente assai par che m'ascolte,
se risponder s'avesse a' detti miei.
Pigmalion, quanto lodar ti dêi
de l' imagine tua, se mille volte
n'avesti quel ch'i' sol una vorrei.

In diesem Text, dessen Deutung insbesondere in den schwierigen Versen 5 und 6 bis heute umstritten ist, bewundert Petrarca den bereits im Sonett 77 gerühmten Maler Simone Martini für das Porträt der Laura, dem in seiner täuschenden Lebensechtheit nur noch Stimme und Verstand fehlten (1. Quartett). Dann nämlich würde das Porträt zur lebendigen Laura, mit der eine Realisierung des Liebesbegehrens möglich wäre. Das Sonett trägt die Brisanz in sich eingeschrieben, dass der reine Anblick des Porträts zunächst aufgrund der (christlich interpretierbaren) ‚humiltà‘ der Abgebildeten Seelenfrieden zu verheißen scheint (2. Quartett), die Abgebildete aber in dem Moment, da der Liebende ihr Porträt anspricht, die Haltung einer Dame zu haben oder anzunehmen scheint, die durchaus huldvoll zu antworten bereit ist (1. Terzett). Daraus resultiert der Wunsch des Liebenden, es möge ihm wenigstens einmal so gehen wie dem Bildhauer Pygmalion (vgl. Ovid, *Metamorphosen* 10.243-297): Für ihn verwandelte Aphrodite die von ihm geschaffene Statue einer wunderbar schönen Frau in eine lebendige Bettgenossin, mit der sich der Bildhauer (so unser Sonett) „mille volte“ vergnügen durfte.

Die bis zu den 1540er Jahren erschienenen Petrarca-Kommentare, die Gelli kennen konnte (gewöhnlich hat Gelli vorgängige Kommentierungen umfassend rezipiert, um seine leziona zu verfassen⁶⁹), reagieren sehr unterschiedlich auf diesen Text. Eine breite Interpretation auf philosophischer Basis, wie Gelli sie anzielt, unternehmen die Kommentare allesamt nicht; zumeist geben sie Erklä-

rungen zu einzelnen Wörtern oder Wortgruppen, paraphrasieren den Text und diskutieren ansonsten bes. den mythologischen Bezug auf Pygmalion. Philosophisch grundiert ist nur die Interpretation von Gesualdo 1533: CXI^v (falsch pag. „CV“), der aber platonistisch interpretiert, wenn er durch Verweis auf A.S. Minturnos verlorene *Accademia* die aus Ficinos Kommentar zu Platons *Symposion* herrührende Hierarchie der Sinne aufruft (*De amore* Kap. 1.4, vgl. 5.2): Nachdem der Liebende bereits mit den Augen die Schönheit des Porträts bewundern konnte, sei es ihm darum zu tun, mit dem Porträt auch akustisch („voce“) und geistig-mental („intellecto“) kommunizieren zu können. Damit verbleibt der Liebende für Gesualdo im Bereich der Anständigkeit, und die sinnliche Brisanz des Textes verschwindet. Ähnlich ‚anständig‘ wird das Sonett von weiteren Exegeten gelesen: Vellutello 1525: 19^v-20^f nimmt an, der Sprecher, der die ‚humiltà‘ der Laura nicht genug wertschätzen könne, wünsche sich zu diesem Behufe „voce“ und „intellecto“ der Dame; Daniello 1541: 62^v erwähnt Pygmalion nicht explizit und bezieht das erwünschte Objekt („quel...“) aus dem letzten Vers lediglich auf „il parlar seco [sc. con Laura]“; Fausto da Longiano 1532: 30^v meint, der Liebende habe sich nur eine vernehmbare Antwort der porträtierten Laura auf seine Worte gewünscht, und verwahrt sich gegen unsaubere Gedanken konkurrierender Kommentatoren: „qui pensano alcuni chel .P. intenda di quell’atto si sordido e bieco, cio non e vero“. Derart missliebige Deuter sind Silvano da Venafro 1533: LXXII^v-LXXIII^f, der mutmaßt, der Liebende habe sich wohl über „voce“ und „intellecto“ hinaus durchaus noch anderes an Laura gewünscht, obwohl er diesen Wunsch verschleierte („haria voluto ch’ella avesse havuto intelletto & voce da parlare, & altro anchora piu al proposito suo ben ch’egli finga di non“), und ganz besonders Francesco Filelfo 1522: XLIV^v-XLV^f, der zunächst deutlich die Indezenz der Pygmalion-Geschichte herausstreicht („che ben si puo lodar della sua imagine davolio dalla quale hebbe mille volte quel dolcissimo fructo ficulneo“, „di lei saccese damore ardentissimo in modo che non si puote contenere che seco non menasse la danza amorosa“) und betont, Petrarca’s Liebender habe bezüglich Lauras (deren allegoretische Interpretationen Filelfo mit Hohn bedenkt) eben dies ersehnt, „Quantunque a me dispiaccia di tal materia cossi apertamente parlare“.

Gellis Vorlesung hat es, wie man hier bemerken kann, mit einer der moralisch ‚anstößigsten‘ Stellen des *Canzoniere* zu tun, thematisch vergleichbar der für die Interpreten ebenfalls sehr herausfordernden Passage *RVF* 22.31-33 („Con lei foss’io da che si parte il sole, l et non ci vedess’altri che le stelle, l sol una nocte, et mai non fosse l’alba“). Ein solcher Text ist bei Gelegenheit einer akademischen Vorlesung in der Fiorentina politisch korrekt, d.h. aber: moralisch entschärft zu kommentieren. Im Gegensatz zu den vorgängigen Interpreten baut Gelli gemäß einem bei ihm üblichen *Procedere* vor der eigentlichen Explikation des Textes den philosophischen Referenzhorizont auf, auf den er das Sonett zu beziehen gedenkt. Dieser Aufbau beruht bes. auf den aristotelischen Schriften *Metaphysik*, *Physik* und *De anima* sowie auf deren Deutungstraditionen. Gellis Konstrukt funktioniert summarisch zusammengefasst wie folgt:

Zunächst setzt Gelli die von ihm für die Interpretation von *RVF* 77 zuvor herangezogene platonistische Trias

‚Iddio – materia – idee‘ von einer aristotelischen Trias ‚forma – materia – privazione‘⁷⁰ ab, die den Ausgangspunkt seiner Argumentation bildet („tenne ancora egli [sc. Aristotile], che i principj delle cose fussino tre quanto al numero, ma alquanto diversi da quelli di Platone, perché dove Platone pose Iddio, la materia e l’idee, Aristotile pose la forma, la materia e la privazione“⁷¹). Diese Schnittstelle zwischen Platonismus und Aristotelismus bezieht er aus Bessarions *In calumniatorem Platonis* 2.6 (bes. §5), der die genannten Konzepte Platons und des Aristoteles miteinander abgleicht und mit der aristotelischen Lehre von den vier Ursachen⁷² koppelt; auch diese Koppelung vollzieht Gelli nach. „Forma“ deutet er stillschweigend im Sinne der „cagione formale“, „materia“ als „cagione materiale“, und diese beiden Ursachen ergänzt er durch die „cagione agente estrinseca“ (causa efficiens) und die „cagione finale“. Aus dem Ursachenbündel greift Gelli sodann die Dualität von Form und Materie heraus und hierarchisiert sie klar: Die Form sei „una natura nobilissima e dignissima“, Quelle des Seins aller Dinge und insofern „cagione principale, che ciascuna cosa sia quello, ch’ella è“; ferner sei die Form „il principio di tutte quelle operazioni, che hanno le cose, conciossiacosachè ciò, che opera, operi mediante la sua forma“, also das aktive Prinzip. Demgegenüber sei die Materie in ihrem Reinzustand als „prima materia“ bar jeder Form und Geformtheit; da ihr somit die Privation aller Form eigen sei,⁷³ sei sie „una natura vilissima ed ignobilissima“ und in absoluter Passivität nehme sie das hin und auf, „che vogliono farne quelle cagioni, che hanno poter sopra di lei“. Im sublunaren Bereich der „cose [...] composte di materia e di forma“ gehe somit jede ‚operazione‘ von der Form aus, während die Eigenheit der Materie prinzipiell das ‚patire‘ sei.⁷⁴ „E però quanto le cose sono più materiali, tanto sono più atte a patire e manco a operare; e quanto sono più formali ed hanno manco di materia, tanto sono meno atte a patire e più a operare“.⁷⁵

Der sublunare Bereich wird dementsprechend als ein Bereich von Vergänglichkeit und Materiegebundenheit markiert. Entsprechend beeilt Gelli sich nun, nachdem er der Deutlichkeit halber den Ausgangspunkt seiner bisherigen Argumentation nochmals zusammengefasst hat („Pose adunque Aristotile per principio delle cose naturali la forma e la materia propriamente, e la privazione per accidente“⁷⁶), zu unterstreichen, dass in seinem Vortrag bezüglich des Sonetts 78 (das Gelli somit angesichts seiner moralischen Brisanz auf Distanz zum Diskursbereich einer metaphysischen Theologie hält) nur von den „forme naturali e sensibili“ die Rede sein könne, die für ihr Wirken auf die Einbindung in die Materie angewiesen seien, „perché io so bene, che gli Angeli e le altre forme separate da materia non hanno bisogno nelle loro operazioni di quella“.⁷⁷ Damit aber Werden und Erhalt des Kosmos gesichert sei, bedürfe es neben der Annahme von Form, Materie und Privation noch eines weiteren Prinzips:

gli [sc. ad Aristotile] fu ancora necessario porre un principio e un movente, che introducesse l’una [sc. la forma] nell’altra [sc. la materia]; e questo, secondo lui,⁷⁸ è il Cielo ovvero il primo motore, il quale mediante i corpi celesti e gli agenti particolari genera, introducendo le forme nella materia continuamente, queste cose naturali; e questo fu chiamato da lui la cagione agente. E perché ogni agente secondo la dottrina sua opera per il fine, fu

oltre a di questo aggiunta da lui un'altra cagione chiamata finale, e questo si è quel fine, il quale muove questo primo motore a far questo effetto, il quale par, che sia secondo lui il mantenimento di questo universo.⁷⁹

So hat Gelli auch die Einführung der cagione agente (causa efficiens) sowie der cagione finale nochmals begründet. Beim Übergang zur Behandlung des Sonetts hebt er zum einen den überblicksartigen Charakter seines aristotelischen Referenzhorizonts hervor und betont zum anderen, dieser Horizont sei im Text des Sonetts selbst vorausgesetzt (und somit die Grundlage einer zutreffenden Exegese):

E questa è brevemente la filosofia d'Aristotile circa a' principi ed alla generazione delle cose, secondo la quale procedendo il nostro Poeta, volendo lodare in questo Sonetto il ritratto della sua Madonna Laura, ch'egli aveva lodato nell'altro secondo la filosofia di Platone, dice con maravigliossima arte [folgt Incipit des Sonetts]⁸⁰.

Sobald Gelli mit der Exegese des Sonetttextes begonnen hat, trifft er noch eine weitere zentrale Differenzierung: Wenn von „il Cielo e gli altri agenti“ die „forme naturali“ in die Materie eingebracht würden, „la qual cosa è opera della natura“, entstünden Lebewesen, denen in einer aus der *De anima*-Tradition⁸¹ bekannten Staffelung von ihren „forme“ bestimmte „operazioni“ ermöglicht würden, nämlich den Pflanzen „il vegetare“, den Tieren „il sentire“ und den Menschen „l'intendere“. Die Seele des Menschen, so kann man den Gedanken mit *De anima* 2.1.412a5ff. und 2.4.415b8ff. weiterführen, als die causa formalis, finalis und motus des Körpers, bedingt die Kreation des Lebewesens Mensch. Von dieser Hervorbringung der Lebewesen durch die „forme naturali“ sei aber die Hervorbringung von künstlichen (und künstlerischen) Objekten zu unterscheiden, die durch die „forme artificiali“ zustande kommen.⁸² Die künstlichen (und künstlerischen) Objekte erhalten von ihrer Form keine Bewegung, die über das ihrer Materie an sich eigene Vermögen hinausginge:

le forme artificiali non danno a i loro subbietti moto alcuno oltre a quello, che ha dalla natura quella materia, nella quale elle sono introdotte dall'artefice, o legno, o pietra, ch'egli si sia.⁸³

Kunst kann also nicht beleben, und eben dieses Defizit beklagt nach Gellis Interpretation der Sprecher des Sonetts 78. Wir kommen in Kürze darauf zurück.

Wie in anderen seiner lezioni, ist Gelli auch hier bemüht, die philosophische Grundlegung, die der Interpretation des Primärtexts vorgelagert ist, in der eigentlichen Exegese des Textes möglichst bruchlos auf diesen zu beziehen. Das erste Quartett des Sonetts sei von Petrarca kenntnisreich und kunstvoll mit Bezug auf die soeben explizierte Lehre des Aristoteles von der Entstehung der natürlichen und der künstlichen Dinge abgefasst („Pone maravigliosamente e con arte quasi più che naturale il Petrarca in questi quattro versi nella generazione e nel facimento di questa cosa artificiale, cioè di questo ritratto, tutte quelle cagioni e tutti que' principj, che noi dicemmo di sopra, che pone il Filosofo nella generazione delle cose naturali“⁸⁴). Die Bezugnahme des Textes auf Aristoteles' Lehre bildet mithin für Gelli die philosophische System-

referenz, die die volle Bedeutung der ersten vier Verse konstituiert. Die ‚cagione finale‘ des Porträts ist das von Petrarca durch die Beauftragung Simone Martinis angestoßene Projekt, ein solches Bildnis Lauras zu produzieren („cominciandosi dalla finale, la quale secondo Aristotile è la prima, che muove, dice, che l'alto concetto di mostrare in pittura la bellezza di Madonna Laura a nome, cioè a cagione di Messer Francesco Petrarca, fu quello, il quale pose lo stile ed il pennello in mano a Maestro Simone“⁸⁵). Simone ist mithin die ausführende ‚cagione agente‘ (causa efficiens), was insofern der Argumentationsweise des Aristoteles entspricht, als dieser zur Veranschaulichung der Lehre von den vier Ursachen wiederholt auf das Beispiel vom schaffenden Künstler, i.d.R. vom Bildhauer, zurückgreift („pose lo stile ed il pennello in mano a Maestro Simone, cioè mosse la causa agente a ritrarre in carte Madonna Laura“⁸⁶). Die ‚cagione materiale‘ besteht im materiellen Bildträger, der durch das Aufbringen des Bildnisses seiner diesbezüglichen Privation entledigt wird („in quella tavola, nella quale egli [sc. Simone] la [sc. Laura] ritrasse, cioè nella materia, discacciandone quella privazione, che vi era della effigie del volto suo“⁸⁷), und die ‚cagione formale‘ ist die im Geist des Künstlers (wie im Sonett 77 thematisiert) gebildete Vorstellung von der „bellezza di Madonna Laura“. ⁸⁸ Diese kann nun aber, und hier tritt das schon angedeutete, von Gelli identifizierte Grundproblem des Sonetts auf, nur als „la forma e l'effigie sua artificiale“⁸⁹ im Porträt umgesetzt werden:

egli [sc. der Sprecher des Sonetts] si duole solamente, che così com'egli [sc. Simone] l'aveva ritratta tanto bene e con tanta arte, egli non l'avesse fatta ancor viva, come fa il Cielo e gli altri agenti, quando introducono le forme naturali nella materia, la qual cosa è opera della natura, ma non dell'arte.⁹⁰

Das Manko der Kunst besteht darin, dass dem Material der hölzernen Bildtafel vom Künstler keine Belebung verliehen werden kann (ebensowenig wie dem in *De anima* 1.3.406b17ff. erwähnten hölzernen Standbild der Aphrodite, wenn auch Daidalos gemäß dieser Stelle als ‚Seelenersatz‘ bewegliches Quecksilber in diese Holzstatue gegossen haben soll), die der Belebung der abgebildeten Person entspräche; das Material bleibt in seiner natürlichen Beschaffenheit ungeachtet seiner Funktion als Bildträger grundsätzlich unverändert.⁹¹ Gelli verweist in diesem Punkt auf die einschlägige Diskussion in Aristoteles *Physik* 2.1 und insbesondere auf das dort 193a ausgeführte Beispiel, wonach das eigentliche, naturgegebene Wesen (Naturanlage) eines Möbelstücks wie Stuhl oder Liege der Naturanlage des Holzes entspricht und aus einem in die Erde vergrabenen Möbelstück niemals etwas anderes entstehen könnte als allenfalls wieder Holz (insbesondere niemals ein neues Möbelstück).⁹² Unter Bezugnahme auf zeitgenössische Auffassungen vom Fortschritt der bildenden Künste (und vor dem Hintergrund der sich mit dieser Thematik ergebenden Frage einer Bewertung der künstlerischen Mimesis)⁹³ fügt Gelli bei, die somit gegebene Einschränkung der Möglichkeiten der Kunst im Verhältnis zur Natur habe den Zweck, die mittlerweile extrem weit entwickelte Kunst gewissermaßen im Zaum zu halten.⁹⁴ Damit ist implizit der Rang der Kunst als eines Menschenwerks als einer auf den weltlichen Bereich

verwiesenen und göttlicher Macht ermangelnden *téchnê* unterstrichen; Kunst und Kunstdiskurs sind in jeder Hinsicht ‚sublunar‘, haben nichts mit den letztlich von Gott herrührenden Prinzipien der Bewegung und Belebung zu tun und berühren ontologisch nicht die ‚supralunaren‘ Bereiche, für die ein theologischer Diskurs zu führen wäre. Gelli grenzt somit den Themenbereich der sich aus dem Sonett 78 ergebenden Fragen erneut auf theologisch Unverdächtiges ein. Und er schiebt einer theologisch prekären Aufwertung der Kunst einen Riegel vor, wie sie just in Florenz in einer Zeit betrieben wurde, die von Theoremern der Gegenreformation noch nicht eingeschränkt war: Marsilio Ficinos auf den Spuren Plotins (bes. *Enneaden* 5.8.1.32-40) betriebene Hochstufung der ‚Wahren‘ Kunst hatte die künstlerische Mimesis in eine aus der theologisch korrekten Warte des Cinquecento skandalöse Nähe zum Wirken Gottes in Natur und Kosmos gebracht.⁹⁵ Genau das wird dem Künstler von Gelli an unserer Stelle bestritten.

Wenn sich nun Petrarcas Sprecher für Lauras Porträt ‚voce ed intellecto‘ (Vers 4) wünscht, so äußert er damit nach Gellis Deutung das (vergebliche) Begehren, das hier ausführlich analysierte Manko der Kunst zu eliminieren. Der Liebende wünscht sich, Simone möge es vermocht haben, nicht einer ‚forma artificiale‘, sondern quasi einer ‚forma naturale‘ zur Realisierung zu verhelfen, mithin Lauras Bild zugleich Bewegung und Leben zu verleihen:

E di questo si duole qui il Poeta nostro dicendo, che se quando Maestro Simone fece questo ritratto della sua Madonna Laura, egli avesse dato all'opera insieme colla figura la voce e l'intelletto, cioè quel moto, che si conveniva alla natura sua, facendola viva, ch'egli avrebbe sgombratogli il petto di molti e molti sospiri.⁹⁶

In einer ausführlichen Argumentation sucht Gelli unter Rekurs auf *De anima* 2.2f. die Koppelung der Begriffe ‚voce‘ und ‚intellecto‘ als Äquivalent für ‚Leben‘ zu erläutern.⁹⁷ Dabei grenzt er das durch ‚voce‘ und ‚intellecto‘ bezeichnete, spezifisch menschliche Leben sowohl vom Tierreich (die Vögel haben zwar eine Stimme, aber keinen Intellekt) als auch von der Sphäre der Engel ab (die Engel haben zwar den Intellekt, aber eine Stimme, mit der sie mit den Menschen kommunizieren, nur ausnahmsweise und ‚per virtù e per modo ed ordine soprannaturale, o veramente per avere preso qualche corpo, seguendo l'opinione del dottissimo e santissimo Tommaso‘⁹⁸). Gelli versäumt es nicht, sehr deutlich zu unterstreichen, dass sich Petrarcas lyrischer Sprecher für den Künstler Simone Martini die Macht wünscht, Laura vollständig zu einer lebenden Laura zu machen („Dimostrò ancora, dicendo, s'egli avessi dato a tale opera voce ed intelletto, ch'ella sarebbe dipoi stata cosa naturale, e non artificiale“⁹⁹). Als ‚cosa naturale‘ käme Laura sowohl ‚il patire‘ als auch ‚il fare‘ zu. Gelli verlässt hier seine frühere Erläuterung dieses Gegensatzpaares (als er nämlich ‚il patire‘ der Materie und ‚il fare‘ der Form zugeordnet hatte) und sagt in einer schwierigen Satzperiode¹⁰⁰ sinngemäß folgendes: Da der menschliche Intellekt nach Aristoteles als „potenza passiva“ bezeichnet werden könne, und da die Sprache ein sich im Akt äußerndes Vermögen sei („il poter favellare, che è azione ed operazione“), entspreche der Wunsch nach „intellecto“ und „voce“ für Laura nicht nur einem globalen

Wunsch nach Leben, sondern bezeichne auch, im Sinne des Aristoteles, philosophisch korrekt die passive und die aktive Dimension des belebten Menschen als ‚cosa naturale‘.

Das Sonett gerät in Gellis Deutung zur Thematisierung einer ontologischen Problematik der Kreation, die theologisch unmittelbar relevant ist (letztlich steht hier das schaffende Vermögen des Menschen vs. das schaffende Vermögen Gottes), und die Tatsache, dass dem Liebenden der aus theologischer Sicht frevelhafte Wunsch nicht erfüllt wird, die künstlerische Erzeugung zur natürlichen Erzeugung machen zu können und dem Künstler das dem göttlichen Kosmos vorbehaltene Prinzip der Generation von Leben zuzuschreiben, stellt zugleich die theologische Korrektheit der leziona Gellis und die Einhegung von Petrarcas Dichtung durch den Rahmen einer solchen Korrektheit sicher.

Die aristotelische Fundierung des Sonetts hat Gelli unter ausschließlicher Bezugnahme auf das erste Quartett des Petrarca-Textes vorgenommen. Nun wären für ihn noch die Aussagen des zweiten Quartetts zu erläutern sowie das erste und das besonders brisante zweite Terzett (Pygmalion-Motiv) gemäß der aristotelischen Basis zu explizieren. Dazu kommt es aber nicht.

Gellis Kette aristotelisierender Argumentationsbestandteile kommt ins Stocken, als er erklären soll, warum das Porträt der Laura dem Liebenden bei seinem Anblick „pace“ zu verheißen scheint (Vers 7f.) und was es zu bedeuten hat, dass der Liebende mit dem Porträt spricht und die Liebende die Haltung einer Dame einzunehmen scheint, die zu huldvoller Reaktion bereit wäre (Vers 9-11). Gelli versetzt zur Erklärung dieser Textpassagen seinen aristotelisierenden Ansatz mit Platonismen, die teilweise einen klaren Widerspruch zum bisher Explizierten bilden.¹⁰¹ „Pace“, so heißt es nun, werde dem Liebenden versprochen, weil es sich bei der im Bild gesehenen Schönheit Lauras um einen abbildhaften Verweis auf ihre wahre Gestalt und ihre im Himmel befindliche Idee handle¹⁰² und nicht um ihren Körper. Der durch den Verweis auf die überirdische Schönheit Lauras erfolgende Abstraktionsprozess lässt, so Gelli, dem Liebenden die sterbliche Schönheit, die so viele andere hochschätzen, irrelevant erscheinen (damit bezieht sich Gelli auf Vers 5f. des Sonetts). Der nunmehr auf die „celeste bellezza“ gewendete Blick verheiße dem Liebenden eine Befreiung vom Aufruhr seiner sinnlichen Begierden („raffrenati [...] gli appetiti miei sensitivi“) und stelle ihm daher Ruhe vor der perturbierenden Sinnenlust in Aussicht. Dies äußere sich darin, dass der Liebende nur noch „voce“ und „intellecto“ Lauras genießen möchte, worin sich ja die geistige Schönheit („bellezza dell'animo“, „bellezza spirituale“) äußere, deren Glanz durch den schönen Körper nach außen dringe. Die Wahrnehmung dieser geistigen Schönheit aber bewirke (im Gegensatz zur Wahrnehmung der „bellezza corporale“) seelische Beruhigung und Frieden.

Dieser Abschnitt liest sich wie eine komprimierte Kurzfassung wesentlicher Theoreme der Schönheitslehre und Liebestheorie aus dem *Symposion*-Kommentar von Marsilio Ficino.¹⁰³ Besonders auffällig ist, dass laut Gelli der Liebende des Sonetts sich hier nun mit „voce“ und „intellecto“ mitnichten mehr ein ‚volles Leben‘ Lauras wünscht (nichts anderes hatte die aristotelisierende Interpretation des Sonetts behauptet) und „voce“ und „intellecto“

to“ nicht mehr als ein Begriffspaar semantisch äquivalent zu „vita“ stehen – sondern dass nun vielmehr exakt wie im *Canzoniere*-Kommentar von Gesualdo (s.o.) auf Ficinos *De amore* Kap. 1.4 und 5.2 Bezug genommen wird: „voce“ verweist demnach auf die akustische Erkenntnis der ‚pulchritudo vocum‘, „intellecto“ verweist auf die mentale Erkenntnis der ‚pulchritudo animi‘ und die in der Bildbetrachtungssituation ohnehin gegebene optische Wahrnehmung des Liebenden verweist auf die ‚pulchritudo corporum‘. Somit sind nunmehr die Sinne ‚gustus‘, ‚tactus‘ und ‚odoratus‘ ganz im Sinne Ficinos aus der Argumentation des Sonetts ausgeblendet, was die Bezugnahme auf die zuvor aufgerufenen aristotelischen Theoreme nicht leisten konnte. Mit Ficinos Kap. 5.2 gesprochen, scheint das Sonett nunmehr nur noch diejenigen Sinnesvermögen zu benennen, die ‚ad spiritum pertinent‘, während diejenigen Sinne, die sich laut Ficino ‚ad corpus et materiam potius‘ richten, in dem Text nun gar keine Rolle zu spielen scheinen. Hatte zuvor der Rekurs auf den Aristotelismus das Sonett in theologisch korrekter Weise auf den Bereich des Sublunaren beschränkt, somit ontologisch entschärft und überdies das menschliche Handeln am Beispiel der Kunst in wünschenswerter Distanz zum Wirken Gottes gehalten, so dient der plötzliche Rekurs auf zentrale Theoreme der platonistischen Tradition einer ethisch-moralischen Domestizierung des im Sonett ausgedrückten Liebesbegehrens. Wo der Liebende nur optisch liebt und sich auch nur mentale und akustische Kommunikation mit der Geliebten dazuwünscht, da ist die Gefahr der Verstrickung in die erotische Sinnlichkeit gar nicht gegeben. So überrascht es nicht, dass Gelli bei der sehr kurzen Behandlung des letzten Terzetts zwar sagt, die Statue Pygmalions sei auf Bitten des Bildhauers hin von Venus zum Leben erweckt worden – dann aber das letzte Terzett einfach nur zitiert. Dass Petrarca Liebender neidisch auf den tausendfachen Sex ist, den Pygmalion haben konnte, weil für ihn die ‚cosa artificiale‘ (die Statue) nun zu einer ‚cosa naturale‘ (dem lebenden Mädchen als Bettgenossin) geworden war, dies ist für Gellis Exegese undenkbar.

Das Verhältnis von Aristotelismus und Petrarkismus erweist sich in Gellis lezione als komplex. Zunächst ist zu sagen, dass im Vergleich mit der Explikation der Petrarkischen Porträtsonette, wie sie von den vorgängigen Petrarca-Kommentaren vorgenommen worden war, die philosophische Exegese Gellis sehr viel voraussetzungsreicher und anspruchsvoller ist. Beim Aufbau des aristotelischen Referenzhorizonts, den Gelli der Gedichtinterpretation vorschaltet, entsteht ein zwar didaktisch vereinfachendes, im Ganzen aber durchaus kohärentes Bild von der Aristotelischen Lehre bezüglich der Entstehung der natürlichen und der künstlichen Dinge. Gelli greift auf zentrale Philosopheme aus der *Metaphysik*, aus der *Physik* und aus *De anima* nicht in einer fragmentierenden Eklektik zu, sondern im Bemühen, hinter dem Sonett ein kohärentes philosophisches Gedankengebäude als Bezugspunkt der lyrischen Systemreferenzen aufzubauen. Dabei geht er weit weniger dilettantisch vor, als die Forschung, der das stets perpetuierte Klischee vom autodidaktischen, halbgebildeten und oberflächlich argumentierenden calzajuolo noch immer am Herzen zu liegen scheint, ihm zutrauen möchte. Soweit Petrarca in seinem Sonett das Zustandekommen von Kunstwerken thematisiert, vermag Gellis Deu-

tung auch durchaus recht nahe am Text zu verbleiben. Der Eindruck einer gewissen Ädaquatheit, mit der die Deutung Philosopheme des Aristotelismus heranzieht, dürfte auch der Tatsache geschuldet sein, dass die Literatur des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Renaissance ja de facto in einem epistemischen Kontext produziert wurde, der in sehr hohem Maße durch den Aristotelismus mitkonfiguriert ist. In jedem Fall wird man nicht sagen können, Laura Paolino (Anm. 5) habe im Fall von Gellis Petrarca-Vorträgen recht mit ihrem Vorwurf, die lezioni behandelten den literarischen Primärtext nur als Vorwand für eine davon letztlich abgekoppelte Entfaltung des philosophischen Aristotelismus. Gelli bezieht die Philosophie durchaus auf den Text, freilich leiten ihn dabei ideologische Maßgaben, die mit der kulturpolitischen Ausrichtung der Fiorentina durch Cosimo de' Medici zusammenhängen.

Der aristotelisierenden Exegese Gellis gelingt es, wie nun mehrfach betont, die Thematik des Sonetts fern jeder theologischen Prekarität zu halten (das Sonett handelt für Gelli von einer weltlichen Problematik, Metaphysik und Theologie sind nur indirekt tangiert, der Schaffensanspruch des Künstlers wird – gemessen an Gottes Allmacht – in die Schranken gewiesen). Doch sobald die Deutung ihr Augenmerk auf den schlüpfrig-riskanten Schluss des Sonetts richten muss, trägt der Aristotelismus (gerade, weil er – s.o. – aus zeitgenössischer Wahrnehmung ein philosophischer Diskurs ist, der Fragen der Weltlichkeit, der Sinneswahrnehmung und der ‚Empirie‘ menschlichen Lebens zentral stellt) nicht mehr weit genug, um der Erwartungshaltung des Publikums und des großen Gönners der Fiorentina auch in moralischer Hinsicht gerecht werden zu können. Um aus dem Sonett jeden Verdacht der Sinnlichkeit zu bannen (was das Sonett Petrarca allerdings ein wenig des petrarkischen Hauptthemas beraubt), hilft nur noch der Rückgriff auf den Ficinianismus.

Insgesamt scheint im Verhältnis von Dichtung und Philosophie der petrarkische Text insofern das ‚stärkere‘ Element zu sein, als seine Verlaufsstruktur und seine Gesamtsemantik die für die Exegese jeweils herangezogenen philosophischen Systeme und ihre jeweilige Funktionalisierung bedingen. Ihrerseits freilich tragen die Philosopheme in der spezifischen Zurichtung durch Gellis Deutungsmethode dazu bei, den Text semantisch zu entschärfen und ihn dem Erbaulichkeitsprogramm dienstbar zu machen, das Cosimo für die Arbeit der Accademia Fiorentina vorgesehen hatte.

Erst als durch den Einsatz von Ficinos Sinnenlehre und Liebestheorie der Text ethisch-moralisch purgiert erscheint und Pygmalions Bett im Dunkel des Textintergrunds verbleibt, kann (gleich nach dem wörtlichen Zitat des zweiten Terzetts!) der Schluss der Analyse des Textes in eine politisch überaus korrekte, die kulturpolitischen Zwecke der Fiorentina unverhohlen ausstellende peroratio münden. Denn erst jetzt ist sichergestellt, dass das Sonett 78 ein ‚anständiger‘ Text voll sprachlicher Schönheit und philosophischer Wahrheit ist, der in der von Cosimo de' Medici, dem Schützling Gottes, zugerichteten Fiorentina der Jugend der Stadt Florenz zum Vorbild und zur Nachahmung stolz empfohlen werden kann:

E questo è quel, che ha, secondo il mio giudizio voluto dire il Poeta nostro in questi due Sonetti. Il che pare a me, che sia stato

fatto tanto dottamente e tanto leggiadramente da lui, che io credo, che sia quasi impossibile il far meglio. Eccitatevi adunque, nobilissimi spiriti Fiorentini, a così belli e dotti poemi, e gloriandovi di avere avuto dentro alla Città vostra un uomo tanto raro, destate i vostri ingegni ad imitarlo, e massimamente voi altri giovani, acciocché voi procacciate, come fec'egli, gloria ed onore alla patria vostra, fama e contento a voi stessi, e vi dimostriate finalmente grati di così bella occasione, che vi ha dato di esercitarvi in così virtuosi e lodevoli esercizi, mediante questa felicissima Accademia, lo Illustrissimo e benignissimo Principe nostro, il quale Iddio felicità sempre. *Il Fine*.¹⁰⁴

Note

¹ Giovanni Boccaccio spielt hier eine geringe Rolle, nicht zuletzt wegen der ethisch-moralischen Prekarität von vielen der Novellen des *Decameron*.

² Zu Leben und Werk Gellis vgl. den breiten Überblick von Piscini 2000, ferner De Gaetano 1976: 9-35, sowie, bes. zu den lezioni als Gellis „most ambitious literary effort“ (De Gaetano 1976: 54), De Gaetano 1976: 54f., 291-321 (dort 317-321 speziell zu den lezioni petrarchesche); Girotto 2005: 48f.; Paolino 2007. Hinsichtlich der schwierigen Frage von Gellis religiösen Positionen und ihrem Verhältnis zum offiziellen römisch-katholischen Diskurs bietet Firpo 1997: 184-191 eine der differenziertesten Darstellungen (dort 187f. zu den Petrarca-Vorträgen in diesem Kontext).

³ Vgl. hierzu die Primärtexte (Akademievorträge zu Gedichten Petrarcas von Benedetto Varchi, Giovan Battista Gelli, Simone Della Barba da Pescia, Lorenzo Giacomini Tebalducci, Francesco de' Vieri, Michelangelo Buonarroti il Giovane), die einschlägigen kurzen Einführungen sowie das Vorwort in Huss/Neumann/Regn 2004. Zu Gellis lezioni vgl. jüngst Pich 2015, deren zunächst etwas irritierende Interpretation dieser Texte als ‚mittelalterlich‘ und ‚überholt‘ („outdated position“ eines mittelalterlich-dantistischen Blicks auf Petrarcas Lyrik, Pich 2015: 169) durch Pichs spezifisches Interesse für die Interferenzen zwischen Gellis Dante- und Petrarca-Lektüren geprägt ist. Diese Interpretation wird von Pich im Verlauf ihrer Studie aber relativiert, vgl. bes. Pich 2015: 180 („Gelli's unitary and Dante-inspired outlook on the *Canzoniere* is more similar to modern interpretations than to Renaissance readings“).

⁴ Vannucci 1965: 56.

⁵ Vgl. exemplarisch De Gaetano 1976: 111f. (der einige plastische Beispiele aus dem Spektrum der moralphilosophischen, naturwissenschaftlichen und theologischen Interpretationsansätze der lezioni bringt) sowie aus jüngerer Vergangenheit die recht scharfe Kritik von Paolino 2007: 269 („l'organizzazione scolastica della *lectio* accademica [...] faceva del testo letterario, soprattutto Dante e Petrarca, un pretesto per una minuziosa esposizione della filosofia aristotelica“), 269f., 272f., 275 („questo interesse critico [...] non dette origine a una chiosa di tipo tradizionale, concepita, cioè, come un' *explanatio textus*, funzionale alla comprensione letterale e storico-critica della poesia. In questo genere di commento, infatti, il testo fu piuttosto un pretesto per una esposizione di filosofia aristotelica: tale chiosa, quindi, viveva non nell'integrazione, bensì nella dissociazione tra testo e commento“).

⁶ Vgl. Andreoni 2012: 17, 21, 38; bereits zuvor Vasoli 1979: 56f. Dies korrigiert Ansichten wie die von Firpo 1997: 172, Varchi sei „l'indiscusso protagonista delle lezioni in Santa Maria Novella“ gewesen.

⁷ Vgl. di Filippo Bareggi 1973: 573f.; Plaisance 1995: 128; Zanrè 2004: 21. Gelli war bis zu seinem Tod 1563, Varchi bis mindestens 1555 als sog. „lettore ordinario“ tätig; vgl. Plaisance 1990: 115; Huss 2004b: 300 m. Anm. 10. Die akademischen Petrarca-lezioni konzentrierten sich insgesamt (d.h. sowohl im akademieinternen als auch im öffentlichkeitswirksamen Vorlesungsbetrieb) auf die *RVF*, „les *Trionfi* n'apparaissent qu'exceptionnellement“ (Plaisance 1990: 115).

⁸ Vgl. di Filippo Bareggi 1973: 573; Huss 2004b: 299 Anm. 7. Bisweilen hat man in der Forschung nicht registriert, dass Petrarcas *Canzoniere* gemäß der Festlegung der Statuten vom 26. September 1553 (der einschlägige Text steht an der zitierten Stelle bei di Filippo Bareggi) neben Dante zum zweiten ‚offiziellen‘ Berufungstext der Florentiner Kulturpolitik befördert wurde und die Petrarca-Interpretationen sich spätestens ab diesem Zeitpunkt nicht mehr auf die internen Akademiesitzungen beschränkten, vgl. bspw. Bryce 1995: 88.

⁹ Die lezioni petrarchesche Gellis wurden, soweit dies sich rekonstruieren lässt, zu folgenden Zeitpunkten öffentlich vorgetragen: Die drei Vorträge zu *RVF* 355 im November 1547, am 11. November 1548 und am 3. Februar 1549; der Vortrag zu *RVF* 366 am 26. Dezember 1547, die lezione zu den Porträtsnetten *RVF* 77 und 78 im Mai 1549, der Vortrag zu *Donna mi vene* am 27. Oktober 1549. Unklar ist das Datum des Vortrags zu *RVF* 96. Vgl. mit detaillierten Nachweisen hierzu Girotto 2005: 49 Anm. 1 und Anm. 4. Mindestens eine weitere lezione petrarchesca hat Gelli am 2. Januar 1546 in einer privaten Akademiesitzung zu einer der Sestinen des *Canzoniere* gehalten (Girotto 2005: 48 vermutet *RVF* 66 oder *RVF* 80).

¹⁰ Während Gellis Vorträge bereits in der Zeit seiner aktiven Tätigkeit stetig und relativ zügig und zeitnah gedruckt wurden, trifft dies auf Varchis Texte keineswegs zu; vgl. im Detail Andreoni 2012: 21. Fünf der sieben lezioni petrarchesche Gellis wurden 1549 bei Torrentino in Florenz in insgesamt drei Bänden gedruckt, und sämtliche sieben Texte zu Petrarca sind 1551 in den gleichfalls von Torrentino verlegten Sammelband *Tutte le lettioni di Giovam Battista Celli* [sic], *Fatte da lui nella Accademia Fiorentina* aufgenommen worden (vgl. zu den zeitgenössischen Ausgaben Gelli/Negroni 1884/1969: Vf.; Paolino 2007: 268 Anm. 33). Die lezioni petrarchesche sind insgesamt von Carlo Negroni 1884 erneut ediert worden (Nachdruck durch die Commissione per i testi di lingua 1969), und die uns hier besonders interessierende, zuerst 1549 unter dem Titel *Il Gello Accademico Fiorentino Sopra Que' duo Sonetti del Petrarca che Lodano il ritratto Della Sua M. Laura* publizierte lezione zu den Petrarkischen Porträtsnetten (*RVF* 77 und 78), die schon im 18. Jh. in den *Prose fiorentine raccolte dallo Smarrito accademico della Crusca* (Bd. 3.2.3, Venetia 1730 [Nachdr. 1735], 1-20) erneut veröffentlicht worden war, findet sich in kommentierter Edition in Huss/Neumann/Regn 2004: 87-117.

¹¹ Vgl. u.a. die Monographie von Andreoni 2012, die die Resultate einer Reihe von Vorarbeiten der Verfasserin bündelt, sowie die im Kontext der akademischen Relationierung von Dichtung und Philosophie relevante Studie von Huss 2004b.

¹² Vgl. nochmals Andreoni 2012: bes. 17, 21, 38.

¹³ Vgl. aus den lezioni petrarchesche bspw. die eindeutigen Äußerungen in Gelli/Negroni 1884/1969: 18, 44, 48f. (hier übergeht Gelli explizit Bestandteile einer von ihm erläuterten aristotelisierenden Seelenlehre, weil sie für das Verständnis des literarischen Primärtextes nicht von Bedeutung seien), 93, 99 sowie Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 102.

¹⁴ Vgl. De Gaetano 1968: 155f.; Maestri 1974: 17f.; De Gaetano 1976: 319. Zu Gellis ‚Primärtextorientiertheit‘ s. auch Salman 1986: 181.

¹⁵ Zum im Rahmen der Intertextualitätsdebatte von Klaus W. Hempfer geprägten Begriff der Systemreferenz vgl. grundsätzlich Hempfer 1991; ferner Penzenstadler 1993: 80-83; bes. Hempfer 1991: 24 und Penzenstadler 1993: 82 zur Differenz von Systemaktualisierung und Systemerwähnung.

¹⁶ Zur Umwandlung der Accademia degli Humidi in die Accademia Fiorentina vgl. Vannucci 1965: 19-29; di Filippo Bareggi 1973; Plaisance 1973; Plaisance 1974; Bertelli 1976: 261-266; De Gaetano 1976: 100-130; Vasoli 1979; Bryce 1995; Plaisance 1995; Firpo 1997: 167-176; Huss 2004b: 297f.; Huss/Neumann/Regn 2004: 11f.; Zanrè 2004: 15-21; Witt 2005: 409; Chauvineau 2006: 170-172; Davies 2009: 60f., 64. Zu Cosimos Kulturpolitik s. ferner, außer den im Folgenden noch gegebenen Hinweisen, die Beiträge in Eisenbichler 2001, bes. A. Ricci über den Verleger Torrentino, bei dem zahlreiche Schriften aus dem Umkreis der Fiorentina, u.a. von Gelli, erschienen und der als Kulturpropagandist im Sinne Cosimos fungierte.

¹⁷ Vgl. Bertelli 1976: 261f.

¹⁸ Vgl. Huss 2004a: 159-161.

¹⁹ Vgl. De Gaetano 1976: 102, 104; Zanrè 2004: 16.

²⁰ Zitiert nach di Filippo Bareggi 1973: 527f., vgl. Plaisance 1973: 378-380, 382, 387f., 390-395, 402.

²¹ Huss/Neumann/Regn 2004: 11.

²² Vgl. Huss 2011: 309f.; wie dort diskutiert wird, sieht Lorenzos Proöm die Ausdrucksstärke und gehaltliche Belastbarkeit des volgare durch die literarischen Texte von Dante, Cavalcanti, Petrarca und Boccaccio belegt.

²³ Vgl. De Gaetano 1968: 147f.; di Filippo Bareggi 1973: 532, 551; De Gaetano 1976: 9f.; Bryce 1995: 83; Piscini 2000; Busjan 2004: 89; Zanrè 2004: 17; van Veen 2006: 27, 29.

²⁴ Firpo 1997: 171.

²⁵ Andere Ansätze erklären Gellis relative Prominenz mit seiner politischen Linientreue; Maestri 1974 (4f. *et passim*) etwa porträtiert ihn ebenso wie Maestri 1976: 10f., 16, 26 als ‚uomo d'ordine‘, der ganz im Sinne der Machthaber ‚nicht diskutiere‘. Dagegen zeigen die bereits zitierten Analysen von De Gaetano 1976 und Firpo 1997 nicht zuletzt

in Fragen der Religion, dass Gelli keineswegs ein schlichter Konformist war. Dies ändert allerdings nichts an der Tatsache, dass Gelli in politischer Hinsicht loyal zum Medici-Regime stand und den von Cosimo installierten Prinzipat auf Gottes Willen zurückführte, dessen Abbilder die monarchischen Herrscher seien (van Veen 2006: 29; vgl. ferner zu Gellis Medici-Panegyrik De Gaetano 1976: 17-20).

²⁶ Vgl. Bertelli 1976; Nencioni 1983.

²⁷ Füssel 2014: 10.

²⁸ Vgl. in diesem Kontext zu Gelli als einem Propagandisten der Kultur des volgere De Gaetano 1976 *passim*, bes. 69-86 (Kap. 3: „Italian versus Latin“).

²⁹ In diesem Zusammenhang weist Chauvineau 2006: 171 mit Recht auch auf die Öffentlichkeitswirksamkeit der Druckversionen der (von der Zensur der Medici zurechtgestutzten) lezioni hin, was insbesondere für einen Fall wie den rasch und viel gedruckten Gelli von Bedeutung ist. Schon in einer frühen Phase der Akademie sind die Akademiker nachdrücklich aufgefordert worden, die Texte ihrer lezioni zur Publikation vorzulegen (Giroto 2005: 46).

³⁰ Hier sind, wie noch näher zur Sprache kommen wird, in der Accademia Fiorentina und so auch von Gelli Aristotelismus und Platonismus als die zentrale theorieoptionale Alternative wahrgenommen worden, die u.a. in den philosophischen Argumentationszusammenhängen der lezioni zum Austrag gebracht wurde; vgl. De Gaetano 1976: 115f., 117f.

³¹ De Gaetano 1976: 120f. illustriert das gewaltige Wissensthemen-spektrum der akademischen lezioni an beispielhaften Fällen. Vgl. ferner De Gaetano 1968: 147; Vasoli 1979: 62-65; Nencioni 1983: 692-701 (auch zur Rolle der Akademievorträge und Gellis in diesem Kontext); Bryce 1995: 80-83 (auch zum Publikum der öffentlichen Vorträge); Piscini 2000 (Abschnitt „Il favore e i privilegi...“); Lines 2013: 855f. Vgl. in diesem Kontext zu einem weiteren Panorama auf die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit auch Füssel 2014: 10: „Einer der Schwerpunkte der frühen A[kademien] [...] war zunächst die Auseinandersetzung mit inhaltlichen wie philol[ogischen] Fragen der lat[einischen] Literatur. Im Zuge der intensiven Diskussion der Werke von Platon und Aristoteles weitete sich der Gegenstandsbereich jedoch bald auf alle ant[i]ken Wissensfelder aus.“ Dass in doktrinalen Zusammenhängen wie dem eines prinzipatstreuen Akademievortrags die Vermittlung von ‚Wissen‘ stufenlos in den Anspruch auf die Vermittlung einer nicht mehr hintergehbaren (metaphysischen, philosophischen, religiösen) ‚Wahrheit‘ übergehen kann, erhellen am Beispiel Gelli die Ausführungen von Maestri 1974: 11f.

³² Zitat aus den *Annali* der Akademie nach di Filippo Bareggi 1973: 536f.

³³ Vgl. zum Problem ‚Dante vs. Petrarca‘ im akademischen Kontext Vannucci 1965: 22-28.

³⁴ Vgl. hierzu und um Folgenden ausführlicher Huss 2004a: 157-162 (mit detaillierten Verweisen auf die relevanten Texte der Primär- und Sekundärliteratur).

³⁵ Das gilt auch insofern, als mit Benedetto Varchi aus Padua ein Intellektueller zu den Florentiner Akademikern geholt worden war, der zwar kein reiner Gefolgsmann Bembos, aber doch seit seiner Arbeit mit den Infiammati stark von bembistisch-petrarkistischen Positionen beeinflusst war; vgl. Bertelli 1976: 260f.; De Gaetano 1976: 103. Zum prinzipiellen Antipadovanismus und Antibembismus der Fiorentina und bes. Gellis vgl. etwa De Gaetano 1968: 155; Maestri 1976: 24; Pich 2015: 171, 184f.

³⁶ Vgl. Vannucci 1965: 15f.

³⁷ Zur starken Präsenz Ficinos und des Platonismus in diesem Kommentar vgl. bes. Gilson 2003.

³⁸ Vgl. Huss 2003: 15f. Anm. 10; Huss 2004a: 162f.; Huss/Neumann/Regn 2004: 13f.

³⁹ Vgl. Vannucci 1965: 7, 26.

⁴⁰ Vgl. De Gaetano 1976: 138.

⁴¹ Vgl. u.a. Girardi 1953.

⁴² Vgl. Huss 2004a: 161f. Zu den Florentiner Versuchen, Dantes Autorität gegen den in Italien sonst vorherrschenden Bembismus zu perpetuieren, vgl. u.a. Barbi 1890: 21-36, 180-235; Ferrero 1935: 40-46; Grayson 1962: 69f.; Mazzacurati 1967; De Gaetano 1968: bes. 146f.; Mazzacurati 1969; Maestri 1976: 21-23; Bigi 1981: 191-199; Vallone 1981: 387-423.

⁴³ Zum Interesse der Fiorentina an Petrarca vgl. allg. Plaisance 1990: 113f.

⁴⁴ Vgl. Huss/Neumann/Regn 2004: 14f.

⁴⁵ Vgl. Gelli/Negrone 1884/1969: IVf. (Einleitung), 6f. (Petrarca ebenso voller dottrina wie Dante oder irgendein anderer doktrinaler Autor), 61 („del nostro non men dotto che leggiadro M. Francesco Petrarca“), 62

(„io mi sia ingegnato di dimostrare in questi miei scritti, che il Petrarca ancora scrisse con non poca dottrina l’opere sue“), 68f., 174, 291-293 (u.ä.); Girardi 1953: 159-163; Busjan 2004: 90. Ähnlich übrigens bisweilen auch Varchi; vgl. Huss 2004b: 302, 320.

⁴⁶ Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 99f. Ebenso klar gegen die Bembi-stische Fixierung auf dichterische Stilqualität: Gelli/Negrone 1884/1969: 64f.: „Laonde coloro i quali senza avere altre lettere, che quelle di umanità sola, si persuadono d’intenderlo perfettamente, s’ingannano al mio giudizio di gran lunga. Imperò ch’egli avvien loro non altrimenti che a quegli che ritrovandosi per avventura in un bellissimo giardino, ne conoscendo virtù o proprietà alcuna dell’erbe o de’ fiori che fossino in quello, ma solamente la bellezza, i colori e i nomi, dicessino d’aver perfetta cognizione della natura loro. La qual cosa interviene a tutti quegli, che nel leggere gli scrittori vanno solamente dietro alla bellezza dello stile o alla leggiadria delle parole, senza curarsi, o poco, de’ sensi o de’ concetti che sono ascosti sotto il velame di quelle; e non tenendo troppo conto di coloro che non hanno avuto per loro oggetto principale il bello e ornato modo di dire, si sono in questa maniera tanto ingannati, che alcuni hanno disprezzato insino a Aristotile stesso [...] Ma se e’ considerassino più accuratamente e con più svegliato ingegno, passando più addentro che la scorza, la maggior parte del poema del Petrarca, senza fermarsi solamente nella bellezza delle parole, ne trarrebbero, oltre a il piacere, molto maggior frutto, ch’ e’ non hanno fatto per il passato, e sariano sforzati a lodarlo non manco di dottrina, che e’ si abbin fatto di bellezza.“

⁴⁷ Vgl. Girardi 1953: 150f., 167f.; De Gaetano 1968: 162f.

⁴⁸ Vgl. im Detail De Gaetano 1976: 114: „The patrons of the Academy were Dante, Petrarca, and Boccaccio. Of these the most popular was Petrarca; Dante is second in popularity. The subject of the lezioni recorded in the *Atti* is not always specified. A count of the lezioni which give the subject shows that during the period December 20, 1541 – December 16, 1545 sixty-one were on Petrarca and twenty-nine on Dante. After this period Dante is treated even more rarely; between June 16 and September 1st, 1549 the total private and public lectures were twelve, eleven on Petrarca, one on Dante. Between May 11 and July 20, 1550 there were seven public lectures on Petrarca, only one on Dante. The situation between October 30, 1552 and February 24, 1557 cannot be estimated from the *Atti*, for the activities of this period are not recorded. From 1557 on Dante is even less frequently the subject of discussion. However, only a few of Gelli’s lezioni are recorded. As official commentator of the *Divine Comedy*, *lettore fermo*, Gelli gave 101 lectures on the *Comedy*; so one may say that while Gelli was alive Dante was well represented, but after Gelli’s death he was not.“ Vgl. auch Plaisance 1990: 115f.

⁴⁹ Vgl. Huss 2007: 143f. m. Anm. 457.

⁵⁰ Vgl. Huss/Neumann/Regn 2004: 14-16.

⁵¹ Auch in der Tradition der cinquecentesken Petrarca-Kommentare gilt Petrarca auf der Basis seiner Liebesgedichte als ‚Spezialist‘ für Liebesproblematiken, „und zwar sowohl in poetisch-poetologischer als auch in allgemein liebetheoretischer oder in ethisch-moralischer und religiöser Hinsicht“ (Huss 2004a: 177; zu Vellutellos Petrarca-Kommentar).

⁵² Vgl. dazu bspw. Gelli/Negrone 1884/1969: 305f.: Petrarca Grund-thema sei „la vita nostra“ als „una continua guerra“, die auf folgendem Konflikt beruhe: „Poi che, innanzi che abbiamo detti piaceri, e quando noi gli cerchiamo, vi consente mal volentieri e quasi sforzata la volontà; mentre che noi li fruiamo, ne sentiam mal contenta la ragione; e da poi che noi li abbiamo avuti, ce ne rimorde la coscienza. Ciascheduna delle quali cose scema e diminuisce tanto il piacere che ne apportan seco i dilette, che noi usiamo dire per proverbio, che non fu mai dolce alcuno con il qual non sia mescolato qualche amaro.“ Vgl. dazu bspw. auch Gelli/Negrone 1884/1969: 298-304.

⁵³ Vgl. u.a. Gelli/Negrone 1884/1969: 12f.

⁵⁴ Gelli/Negrone 1884/1969: 14 (vgl. hierzu auch Pich 2015: 185-187). Die doktrinale Nachordnung Petrarca hinter Dante, die am Ende des obigen Zitats vorgenommen wird, ist bei Gelli nicht allorts festzustellen (vgl. bspw. ebd. 6f.), allerdings ist sie ein Verweis auf die Schwierigkeit seines Unterfangens, Petrarca im dualen Interesse ebenso umfassend zu doktrinalisieren wie Landino es für den Magnifico mit Dante unternommen hatte.

⁵⁵ „Oltre a di questo io non posso ancor credere, essendo il Petrarca di sì lodevoli e saldi costumi, e di sì grave e ottimo giudizio, come nella sua vita si legge, ch’egli si mettesse a scrivere tanti sonetti e canzoni, solamente per isfogare quelle tanto varie, e forse di molto biasimo degne passioni, che arrea seco la servitù d’amore, come quelle che il più delle volte son tanto deboli, che non meritano pure di essere ricordate, non che descritte. Ma credo bene che ritrovandosi in quello stato, ed

essendo per natura molto dedito alla poesia; alla quale, come scrive Orazio, non si appartiene manco il giovare, che il dare diletto; e molto benigno e amichevole e sommamente desideroso di giovare altrui, ch' egli molte volte si mettesse a scrivere di così fatti sonetti, solamente per ammaestrare col suo esempio gli altri, che non si lasciassero, come avea fatto egli, tirare nella servitù d'amore. E a questo m'induce ancora lo essere egli stato, non solamente christiano e molto amatore della religione, sì come per le sue opere si vede, e massime per quella che è da lui chiamata il Secreto, ma l'essere ancora stato sacerdote; l'ufficio de' quali dovea egli molto ben sapere, essere insegnare a quegli che non sanno" (Gelli/Negrone 1884/1969: 12f.).

⁵⁶ Zu vergleichbaren Strategien in Varchis Petrarca-Vorträgen vgl. Huss 2004b: 309.

⁵⁷ Vgl. allg. Weichenhan 2014: 61f.

⁵⁸ „[...] la Filosofia [...] ancorché i Filosofi sieno stati varj e molti, è divisa principalmente in due sette, dell'una delle quali fu il capo ed il Principe Platone, e chiamasi la setta Accademica, e dell'altra chiamata la setta Peripatetica fu il Principe ed il capo Aristotile" (Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 104).

⁵⁹ Vgl. etwa Bonfatti 1953: 363; De Gaetano 1976: 115f., 161f.

⁶⁰ Vgl. etwa De Gaetano 1968: 166; Maestri 1974: 10; De Gaetano 1976: 321. Vgl. zu einer differenzierteren Betrachtung von Varchis akademischen lezioni in dieser Hinsicht Huss 2004b: u.a. 304, 309, 314; s. auch Andreoni 2012: 69f.

⁶¹ Petrarca „fece questi due Sonetti, nell'uno de' quali, che è quello, che incomincia: *Per mirar Policleto a pruova fiso*, loda egli questo ritratto secondo la via di Platone; e nell'altro, il quale incomincia: *Quando giunse a Simon l'alto concetto*, secondo la via e la dottrina d'Aristotile" (Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 104).

⁶² Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 104: „non volendo il Poeta nostro obbligarci più all'una [sc. setta filosofica], che all'altra, né volendo determinare ancora, quale delle loro opinioni fosse la più vera“.

⁶³ Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 104.

⁶⁴ Vgl. zur Bedeutung des Aristotelismus für die Accademia Fiorentina insges. Lines 2013.

⁶⁵ Gelli leitet den Übergang von seiner Interpretation des ‚platonischen‘ Sonetts 77 zu der des ‚aristotelischen‘ Sonetts 78 folgendermaßen ein: „Loda il Poeta nostro in questo secondo Sonetto con non minore arte e con non minor dottrina il predetto ritratto, seguendo la via de' Peripatetici, che egli se l'abbia fatto nel primo, seguendo quella degli Accademici. Per intendimento del quale fa di mestieri ridurvi a mente, che come vi è stato detto altra volta e da me e da altri in questo luogo, Aristotile, la dottrina del quale per esser più secondo il discorso umano e seguitar più la cognizione de' sensi, che quella di qualsivoglia altro filosofo, è più seguitata, che alcuna altra, [...]“ (Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 110f.). Diese Position stimmt zu übergreifenden Erkenntnissen der Forschung zum rinascimentalen Aristotelismus, wonach dieser häufig „zu einer Ontologie allein des körperlichen Seins“ und „in Abgrenzung zu platonischen und christl[ichen] Interpretationen“ zu einem „Inbegriff dessen, was menschlicher Rationalität zugänglich ist“, werden konnte (Weichenhan 2014: 67). Dies ist von Weichenhan bedeutsamerweise bes. mit Blick auf den Aristotelismus Padovaner Provenienz gesagt (Pomponazzi, Nifo, Zabarella). Für Gelli ist allgemein zu sagen, dass sein Aristotelismus sich nicht ‚wertfrei‘ gab und geben konnte, sondern sich im Spannungsfeld zwischen den genannten Positionen aus Padua, seiner Medici-Treue und Medici-Propaganda (der weniger an einem heterodoxen als vielmehr an einem erbaulich faconierten Aristotelismus gelegen sein konnte) und dem Konflikt von Reformation und Gegenreformation bewegt – eine genaue Ausleuchtung dieser komplexen Gemengelage im Fall Gelli ist ein Forschungsdesiderat.

⁶⁶ Zu Gellis Rekursen auf *De anima* vgl. bspw. Girotto 2005: 53f. m. 54 Anm. 1.

⁶⁷ Vgl. hierzu bspw. die Formulierung des oben schon bezeichneten ‚petrarkischen Grundproblems‘ (Vernunft vs. Wille vs. Sinnengenuss) in Kategorien, die sich aus *De anima* ableiten und die Gelli insbes. auf das Sonett RVF 96 bezieht, in Gelli/Negrone 1884/1969: 299 (mit dem dortigen Kontext der Argumentation).

⁶⁸ Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 96.

⁶⁹ Dies gilt, wie die folgenden Ausführungen zeigen können, *pace* Pich 2015: 172 („in his lectures on Petrarch [...] he almost ignores the critical work that preceded his own, with the exception of Giovanni Andrea Gesualdo's largely philosophical *Petrarca* (1533)“). Pich begründet ihre Behauptung nicht.

⁷⁰ Vgl. bes. Aristoteles *Metaphysik* 12 (L) 2.1069b30ff. und 4.1070b18ff.; zur nachfolgenden Ergänzung auf insgesamt vier Prinzipien ebd. 4.1070b23ff. und 5.1071a29ff.

⁷¹ Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 111.

⁷² Vgl. bes. Aristoteles *Physik* 2.3 *passim*; Bezug darauf in *Metaphysik* 1 (A) 3, bes. 983a26ff. (aus *Metaphysik* 1 (A) 3.983b20ff. bezieht Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 112 die Beispiele der Elementenlehre von Thales, Diogenes und Heraklit), und *Metaphysik* 5 (D) 2.

⁷³ Zum aristotelischen Verständnis der Privation und zum schwierigen Verhältnis von Materie/Stoff und Privation vgl. Aristoteles *Metaphysik* 7 (Z) 3.1029a10ff., 10.1035a6ff., 10.1036a5ff., 11.1037a27ff.; 8 (H) 1.1042a25ff., 2.1043a14ff., 5 *passim*, 6.1045a23ff., 6.1045b16ff.; 12 (L) 2 *passim*, 4 *passim*, 5.1071a3ff.

⁷⁴ Alle Zitate aus Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 111. Zu ‚patire‘ vs. ‚operare‘ vgl. die Unterscheidung von potentiellen und aktuellen Ursachen in Aristoteles *Metaphysik* 5 (D) 2.1014a7ff. in Verbindung mit Stellen wie *Metaphysik* 8 (H) 1.1042a25ff., 2.1043a14ff., 6.1045a23ff., 6.1045b16ff. (in *Metaphysik* 5 (D) 2 findet sich übrigens das von Aristoteles häufig gebrauchte Beispiel des Bildhauers und der Statue mit Verweis auf den in RVF 77 zentralen Polyklet). Die Hierarchisierung von Form/Aktualität über Materie/Potentialität ergibt sich aus Passagen wie Aristoteles *Metaphysik* 9 (Q) 9.1051a4ff. – Zur Passivität der Materie bei Aristoteles vgl. Stoellger 2010: 42f.: „Sofern die ‚hyle‘, die Materie, von der ‚morphē‘ geformt wird, wird sie von Aristoteles passiv genannt, weil sie nicht aus sich selbst die Formen hervorbringt und sich nicht selber aus der ‚dynamis‘ in ‚energeia‘ überführen kann. Diesen Übergang bewirkt die Form, die wirkende Form also – wozu sie allerdings einer entsprechenden Materie bedarf, die man daher später ‚präformiert‘ nannte. [...] Unter ‚sublunaren‘ Bedingungen kann eine Form nur unter den begrenzten Möglichkeiten der Materie die jeweilige Substanz bilden. Dabei ergibt sich Unterscheidungsbedarf. Die geformte Materie (‚secunda materia‘) ist mitwirkend in der Substanz; die formlose Materie (die reine ‚hyle‘) hingegen ist nicht mitwirkend“ (Kursivierung im Original). Zum Unterschied von sublunarer und supralunarer Materie in der aristotelisierenden Theologie der aquinatischen Scholastik vgl. Ahtner 2008: 164-166, bes. 165: „Außerdem gehört die Materie des supralunaren Raumes nicht den vier vergänglichen Materieformen der sublunaren Welt an, sondern ist als besondere Materie unvergänglich.“

⁷⁵ Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 112.

⁷⁶ Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 112.

⁷⁷ Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 112. Gelli bezieht sich mit seiner Bemerkung über die Engel auf das scholastische Theologem, wonach die Engel weder Körper sind noch Körper besitzen, allerdings bisweilen körperliche Gestalt annehmen können: „Cum igitur angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita ... relinquunt quod interdum corpora assumant“, Thomas von Aquin, *Summa theologica* I q. 51 a. 2, resp.; zit. nach Linsenmann 2000: 228 Anm. 2; vgl. ebd. 228 die weiteren Ausführungen zur Sache.

⁷⁸ In der Tat rekurriert Gelli auf Überlegungen des Aristoteles in *Metaphysik* 12 (L) 4.1070b30ff., 6 *passim*, 7 *passim*.

⁷⁹ Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 112.

⁸⁰ Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 112.

⁸¹ Vgl. Aristoteles *De anima*, bes. 2.2.413a20ff.; s. ferner ebd. 2.3.414b29ff.

⁸² Zur aristotelischen Unterscheidung des Entstehens durch die Natur vs. durch die Kunst (téchnē) vgl. *Metaphysik* 7 (Z) 2 *passim*, bes. 7.1032a32ff. (wonach durch Kunst das entsteht, dessen Form in der Seele des Bewirkenden ist) und 7.1032b22ff. (wonach das künstlerisch Bewirkende in dieser Form in der Seele besteht), ferner 8.1033b7ff.; 12 (L) 3.1070a4ff. (wonach bei der natürlichen Entstehung das Prinzip im entstehenden Ding selbst liegt, während bei der künstlichen/künstlerischen Entstehung das Prinzip in einem anderen Ding [sc. als Form in der Seele des Bewirkenden] liege).

⁸³ Alle Zitate: Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 113.

⁸⁴ Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 113.

⁸⁵ Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 113.

⁸⁶ Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 113.

⁸⁷ Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 113.

⁸⁸ Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 113.

⁸⁹ Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 113 (Kursivierung B.H.).

⁹⁰ Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 113.

⁹¹ „Onde se un artefice introduce, verbigrizia, in un marmo la forma d'un cavallo o d'un altro animale simile, quella forma essendo artificiale non può far, ch'egli si muova da un luogo a un altro, come fanno gli animali; né si muoverebbe mai d'altro modo, che di quello, che ha avuto dalla natura quel marmo, che sarà, s'egli non è impedito, d'andarsene inverso il centro“; Gelli/Huss/Neumann/Regn 2004: 113f.

⁹² „E però diceva Aristotile, che a fare uno scanno d'un legno verde e sotterrarlo, ch'egli genererebbe e produrrebbe legni e piante secondo la

- tiss. Pittori, et Scultori, sopra la Quistione sopradetta (Firenze: Lorenzo Torrentino 1549).
- Vellutello, Alessandro: *Le volgari opere del Petrarca con la esposizione di Alessandro Vellutello da Lucca* (Vinegia: Sabbio 1525).
- ### Sekundärliteratur
- Achtner, Wolfgang: *Vom Erkennen zum Handeln. Die Dynamisierung von Mensch und Natur im ausgehenden Mittelalter als Voraussetzung für die Entstehung naturwissenschaftlicher Rationalität* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008) [Religion, Theologie und Naturwissenschaft 12].
- Andreoni, Annalisa: *La via della dottrina. Le lezioni accademiche di Benedetto Varchi* (Pisa: ETS 2012).
- Barbi, Michele: *Dante nel Cinquecento* (Pisa 1890, Nachdruck o.J.: Avezzano: Polla).
- Bertelli, Sergio: „Egemonia linguistica come egemonia culturale e politica nella Firenze cosimiana“, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 38.2 (1976) 249-283.
- Bigi, Emilio: „La tradizione esegetica della *Commedia* nel Cinquecento“, *Forme e significati nella Divina Commedia* (Bologna: Cappelli 1981) 173-209.
- Bonfatti, Alfredo: „Il Petrarca peripatetico di Giambattista Gelli“, *Aevum* 27.4 (1953) 359-369.
- Bryce, Judith: „The oral world of the early Accademia Fiorentina“, *Renaissance Studies* 9.1 (1995) 77-103.
- Busjan, Catharina: „Einführung“ [zu Gellis lezione über *RVF* 77 und *RVF* 78], Huss/Neumann/Regn 2004: 89-93.
- Chauvineau, Hélène: [Rez. zu Plaisance 2004], *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* 53.3 (2006) 170-173.
- Davies, Jonathan: *Culture and power. Tuscany and its universities 1537-1609* (Leiden: Brill 2009) [Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 34].
- De Gaetano, Armand L.: „Dante and the Florentine Academy. The commentary of Giambattista Gelli as a work of popularization and textual criticism“, *Italica* 45.2 (1968) 146-170.
- De Gaetano, Armand L.: *Giambattista Gelli and the Florentine Academy. The rebellion against Latin* (Firenze: Olschki 1976) [Biblioteca dell'Archivum Romanicum, Serie 1, vol. 119].
- di Filippo Bareggi, Claudia: „In nota alla politica culturale di Cosimo I. L'Accademia Fiorentina“, *Quaderni Storici* 23 (1973) 527-574.
- Eisenbichler, Konrad (Hg.): *The cultural politics of Duke Cosimo I de' Medici* (Aldershot: Ashgate 2001).
- Ferrero, Giuseppe Guido: „Dante e i grammatici della prima metà del Cinquecento“, *Giornale Storico della Letteratura Italiana* 105 (1935) 1-59.
- Firpo, Massimo: „L'Accademia Fiorentina. Conflitti culturali e fermenti religiosi“, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nelle Firenze di Cosimo I* (Torino: Einaudi 1997) [Biblioteca di Cultura Storica 218] 155-217.
- Füssel, Marian: „Akademie“, *Der Neue Pauly*, Suppl. 9: *Renaissance-Humanismus*, hg. von Manfred Landfester (Stuttgart/Weimar: Metzler 2014) 9-14.
- Gilson, Simon A.: „Plato, the platonici, and Marsilio Ficino in Cristoforo Landino's *Comento sopra la Comedia*“, *The Italianist* 23.1 (2003) 5-53.
- Giradi, Enzo Noè: „Dante nell'Umanesimo di G.B. Gelli. Le letture sopra la *Commedia*“, *Aevum* 27 (1953) 132-174.
- Giroto, Carlo Alberto: „Una riscrittura accademica (Gelli-Doni)“, *Studi Rinascimentali* 3 (2005) 45-63.
- Grayson, Cecil: „Dante and the Renaissance“, *Italian studies presented to Eric Reginald Vincent*, hg. von Charles P. Brand / Kenelm Foster / Uberto Limentani (Cambridge: Heffer) 57-75.
- Hempfer, Klaus W.: „Intertextualität, Systemreferenz und Strukturwandel: die Pluralisierung des erotischen Diskurses in der italienischen und französischen Renaissance-Lyrik (Ariost, Bembo, Du Bellay, Ronsard)“, in: M. Titzmann (Hg.), *Modelle des literarischen Strukturwandels*, Tübingen [Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 33], 7-43.
- Huss, Bernhard: „Regelpoesie und Inspirationsdichtung in der Poetologie Cristoforo Landinos“, *Varietas und ordo. Zur Dialektik von Vielfalt und Einheit in Renaissance und Barock*, hg. von Marc Föcking / Bernhard Huss (Stuttgart: Steiner 2003) [Text und Kontext 18] 13-32.
- Huss, Bernhard: „Esse ex eruditibus, qui res in Francisco, verba in Dante desiderant“. Francesco Petrarca in den Dante-Kommentaren des Cinquecento“, *Questo leggiadrisimo poeta! Autoritätskonstitution im rinascimentalen Lyrik-Kommentar*, hg. von G. Regn (Münster: LIT 2004) [Pluralisierung & Autorität 6] 155-187.
- Huss, Bernhard: „Il Petrarca, che ordinariamente suole essere Platonico“. Die Petrarca-Exegese in Benedetto Varchis Florentiner Akademievorträgen“, *Questo leggiadrisimo poeta! Autoritätskonstitution im rinascimentalen Lyrik-Kommentar*, hg. von Gerhard Regn (Münster: LIT 2004) [Pluralisierung & Autorität 6] 297-332.
- Huss, Bernhard: *Lorenzo de' Medici's Canzoniere und der Ficinianismus. Philosophica facere quae sunt amatoria* (Tübingen: Narr 2007) [Romanica Monacensia 76].
- Huss, Bernhard: „Dichtung und Philosophie in Lorenzo de' Medici's *Comento de' miei sonetti*“, *Para/Textuelle Verhandlungen zwischen Dichtung und Philosophie in der Frühen Neuzeit*, hg. von Bernhard Huss / Patrizia Marzillo / Thomas Ricklin (Berlin: de Gruyter 2011) [Pluralisierung & Autorität 26] 309-335.
- Huss, Bernhard / Neumann, Florian / Regn, Gerhard (Hgg.): *Lezioni sul Petrarca. Die Rerum vulgarium fragmenta in Akademievorträgen des 16. Jahrhunderts* (Münster: LIT 2004) [Pluralisierung & Autorität 3].
- Lines, David A.: „Rethinking Renaissance Aristotelianism: Bernardo Segni's *Ethica*, the Florentine Academy, and the vernacular in sixteenth-century Italy“, *Renaissance Quarterly* 66.3 (2013) 824-865.
- Linsenmann, Thomas: *Die Magie bei Thomas von Aquin* (Berlin: Akademie-Verlag 2000) [Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie 44].
- Maestri, Delmo: „Le ‚Letture‘ di Giovan Battista Gelli sopra la *Commedia* di Dante nella cultura fiorentina dei tempi di Cosimo I De' Medici“, *Lettere Italiane* 26.1 (1974) 3-24.
- Maestri, Delmo: „Introduzione“, in: Giovan Battista Gelli: *Opere*, hg. von Delmo Maestri (Torino: UTET 1976) 7-27.
- Mazzacurati, Giancarlo: „Dante nell'Accademia Fiorentina (1540-1560) (tra esegesi umanistica e razionalismo critico)“, *Filologia e Letteratura* 13 (1967) 258-308.
- Mazzacurati, Giancarlo: „G.B. Gelli: Un ‚itinerario della mente‘ a Dante – La polemica anti-patavina di Carlo Lenzone“, *Filologia e Letteratura* 15 (1969) 49-94.
- Nencioni, Giovanni: „Il volgare nell'avvio del principato mediceo“, in *Firenze e la Toscana dei Medici nell'Europa del '500*, Bd. 2: *Musica e spettacolo. Scienze dell'uomo e della natura* (Firenze: Olschki 1983) 683-705.
- Paolino, Laura: „All'origine della tradizione esegetica delle Disperse: Il commento di Giovan Battista Gelli alla ballata *Donna mi vene spesso nella mente*“, *Estravaganti, disperse, apocrifi petrarcheschi. Gargnano del Garda (25-27 settembre 2006)*, hg. von Claudia Berra / Paola Vecchi Galli (Milano: Cisalpino 2007) [Quaderni di Acme 96] 249-286.
- Penzenstadler, Franz: „Elegie und Petrarkismus. Alternativität der literarischen Referenzsysteme in Luigi Alamanni's Lyrik“, in *Der petrarkistische Diskurs. Spielräume und Grenzen. Akten des Kolloquiums an der Freien Universität Berlin, 23.10.-27.10.1991*, hg. von Klaus W. Hempfer / Gerhard Regn, (Stuttgart: Steiner Verlag [Text und Kontext 11] 1993), 77-114.
- Pich, Federica: „Dante and Petrarch in Giovan Battista Gelli's lectures at the Florentine Academy“, *Remembering the Middle Ages in Early Modern Italy*, hg. von Lorenzo Pericolo / Jessica N. Richardson (Turnhout: Brepols 2015) 169-191.
- Piscini, Angela: „Gelli, Giovan Battista“, *Dizionario Biografico degli Italiani* 53 (2000), online-Version: [Zugriff 28.07.2015] [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovan-battista-gelli_\(Dizionario_Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovan-battista-gelli_(Dizionario_Biografico)/)
- Plaisance, Michel: „Une première affirmation de la politique culturelle de Côme Ier: la transformation de l'Académie des ‚Humidi‘ en Académie Florentine (1540-1542)“, *Les écrivains et le pouvoir en Italie à l'époque de la Renaissance (première série)*, hg. von André Rochon (Paris: Cirri 1973) [Centre de Recherche sur la Renaissance Italienne 2] 361-438.
- Plaisance, Michel: „Culture et politique à Florence de 1542 à 1551. Lasca et les Humidi aux prises avec l'Académie Florentine“, *Les écrivains et le pouvoir en Italie à l'époque de la Renaissance (deuxième série)*, hg. von André Rochon (Paris: Cirri 1974) [Centre de Recherche sur la Renaissance Italienne 3] 149-242.
- Plaisance, Michel: „Les leçons publiques et privées de l'Académie florentine (1541-1552)“, *Les commentaires et la naissance de la criti-*

- que littéraire, France / Italie (XIVe-XVIe siècles). Actes du Colloque International sur le Commentaire, Paris, mai 1988*, hg. von Gisèle Mathieu-Castellani / Michel Plaisance (Paris: Aux Amateurs de Livres 1990) 113-121.
- Plaisance, Michel: „L'Académie florentine de 1541 à 1583. Permanence et changement“, *Italian academies of the sixteenth century*, hg. von David S. Chambers / François Quiviger (London: The Warburg Institute / University of London 1995) [Warburg Institute Colloquia 1] 127-135.
- Plaisance, Michel: *L'Accademia e il suo principe. Cultura e politica a Firenze al tempo di Cosimo I e di Francesco de' Medici / L'Académie et le prince. Culture et politique à Florence au temps de Côme I^{er} et de François de Médicis* (Manziana: Vecchiarelli 2004). [bündelt überarbeitete Versionen der früheren Beiträge von Plaisance].
- Ricci, Antonio: „Lorenzo Torrentino and the cultural programme of Cosimo I de' Medici“, in *The cultural politics of Duke Cosimo I de' Medici*, hg. von Konrad Eisenbichler (Aldershot: Ashgate 2001) 103-119.
- Salman, Phillips: „Barbaro's Themistius and Gelli's *Lecture*. Philosophy lost in translation“, *Acta Conventus Neo-Latini Sanctandreami. Proceedings of the Fifth International Congress of Neo-Latin Studies, St. Andrews 24 August to 1 September 1982*, hg. von I.D. McFarlane (Binghamton, NY: Center for Medieval and Early Renaissance Studies 1986) [Medieval & Renaissance Texts & Studies 38] 177-184.
- Stoellger, Philipp: *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer 'categoria non grata'* (Tübingen: Mohr Siebeck 2010) [Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 56].
- Vallone, Aldo: *Storia della critica dantesca dal XIV al XX secolo*, Bd. 1 (Padova: Vallardi 1981).
- Vannucci, Marcello: *Dante nella Firenze del '500. Studi danteschi dell'Accademia fiorentina* (Firenze: Istituto Tecnico Industriale 'Leonardo Da Vinci' 1965).
- van Veen, Henk Th.: *Cosimo I de' Medici and his self-representation in Florentine art and culture* (Cambridge: Cambridge UP 2006).
- Vasoli, Cesare: „Considerazioni sull'Accademia Fiorentina“, *Revue des Études Italiennes*, N.S. 25 (1979) 41-73.
- Weichenhan, Michael: „Aristotelismus“, *Der Neue Pauly*, Suppl. 9: *Renaissance-Humanismus*, hg. von Manfred Landfester (Stuttgart/Weimar: Metzler 2014) 61-72.
- Witt, Ronald G.: [Rez. zu Zanrè 2004], *Renaissance Studies* 19.3 (2005) 408-410.
- Zanrè, Domenico: *Cultural non-conformity in early modern Florence* (Aldershot: Ashgate 2004).

The Paduan *Rebbi*. A Note on Galileo's Household and Mediterranean Science in the Seventeenth Century

Stefano Gulizia

Abstract: This essay proposes an exercise of 'global microhistory' centered on Joseph Solomon Delmedigo (1591-1655), an itinerant Jewish alchemist and inventor, born in Candia, who was one of the student-lodgers at Casa Galileo in Padua between 1606 and 1613. Instead of asking primarily if or why this scholar was the first Jewish Copernican, Delmedigo's experience is framed against a stable background of trade, antiquarianism, and astronomical interests spanning from Padua to the Eastern Mediterranean. In light of this network of scholarly intermediation, which is also foreshadowed by the information system generated by Gianfrancesco Sagredo in his consular years in Syria, the managing of Galileo's experimental household is spatially de-centered; as a main result, the lone theoretician, or *homo clausus*, gives way to the artisanal epistemology of a *homo faber*.

Keywords: Galileo Galilei, Joseph Solomon Delmedigo, household academies, alchemy, artisanal epistemology, Mediterranean science, Gianfrancesco Sagredo, network studies, Padua, vernacular Aristotelianism, Jewish intermediaries, antiquarianism

1. Introduction: From *homo clausus* to *homo faber*

In 1629, Amsterdam saw the publication of a book in Hebrew which, despite its fanciful title and its internal incoherence, would offer substantial historiographic ammunition to scholars who took a Hebraist approach in the debates around the "Scientific Revolution," promoting a view of early modern Jewish communities characterized by strong interest in, openness to, and even dialogism with their Christian colleagues. The book was published by the noted printer and scholar Menasseh ben Israel (1605-1657), of marrano background, from the Portuguese colony of Madeira, who was himself influential far beyond the Dutch Jewry.¹ It was neither a "best-seller" in the aggressive diction of book dealers and businessmen of Spinoza's day, nor confined to the city's Sephardic readers:² on the one hand, it was sustained by the ambitions of its own utopian cosmopolitanism—which, with characteristic insight, Francis Yates saw as adjacent to the recovery of *prisca theologia* in its homeland, the Near East—while on the other it had the support of Menasseh's worldly position, which was sealed in 1650 by *The Hope of Israel*, immediately republished in both Spanish and Latin.³ Its

title was *Sefer Elim (Book of Elim)*, named for the oasis of Elim in the Sinai desert where, according to the Bible, there were twelve springs of water and seventy palm-trees (*Exodus 15:27*), which medieval and cabalistic commentaries interpreted as a representation of the twelve tribes and the seventy wise men of Israel. Its author was Joseph Solomon Delmedigo (1591-1655), an itinerant Jewish alchemist and inventor from Candia who traveled widely, spending time in central and eastern Europe, in Egypt and Constantinople as well, and finally in Prague, where he died. In his youth, Delmedigo had studied in Padua from 1606 to 1613, and lodged in the home of one of his most famous university mentors, Galileo Galilei, who, however, left his teaching post by 1610 en route to Tuscany.⁴

From today's vantage point, it is not only the arcane breadth of *Sefer Elim*, which is, essentially, a Renaissance compendium of cosmological and hermetic lore, or the curiosity for the clandestine nature of the compiled material that strike the reader. In fact, it may not be an exaggeration to claim that whatever fame the volume earned its writer throughout Europe and in recent scholarship was primarily an effect of Delmedigo's affectionate praise of Galileo as his Paduan *rebbi* (meaning something like "my teacher," rather than "my rabbi").⁵ One wonders, as well, why such an esoteric book contains a praise of a prominent heliocentric scholar in the first place, and if his was a disingenuous gesture to increase the aura of his persona in print.⁶ Who was this man from late sixteenth-century Candia, and how similar was his intellectual trajectory to those ancestors or colleagues who preceded him in a *peregrinatio academica* from the Eastern Mediterranean to Padua? Why did a Jewish authority such as ben Israel, in dialogue with Christian Hebraists (and non-Jews more generally), offer Delmedigo such high praise in the midst of the printed polemics of the seventeenth century? What does Delmedigo's career as an apprentice and journeyman have to teach us, and how, in turn, does it contribute to our understanding both of Galileo's Paduan years and of the range of artisanal knowledge he shared at his hybrid *domus*? Indeed, what happens when learning and "household stuff"⁷ ultimately collide—when experimental life becomes part of domestic décor and an extension of the scientist's efforts to keep his assistants, friends, and students a part of that décor?

This essay attempts to answer these and related questions. First, I rehearse a few points from the garbled circumstantial evidence that inscribe the entrepreneurial

stages of Delmedigo's life into a Mediterranean network of scholars and intermediaries, which proves to be remarkably stable, despite repeated geopolitical conflicts, at least from the early sixteenth-century to the seventeenth century: roughly, from the War of the League of Cambrai to the aftermath of Lepanto and the Venetian Interdict.⁸ In addressing these stages, I draw to a considerable extent on previously known sources, but, unlike other treatments, I resist the temptation to reassemble the intricate and multi-talented facets of Delmedigo's persona into a single scholarly template, at least as far as cross-cultural exchanges are concerned, and I also try to de-emphasize the awe that his ingenious yet isolated "embrace" of Copernican cosmology is supposed to have in the development of Jewish science. Instead, by using the impression of global dispersal and diversity that the sources suggest I count Delmedigo among the number of those alchemists, architects, artist-engineers, artisans, or artillerymen who were coveted by major courts in Italy and the Holy Roman Empire, and, among them, the court of Emperor Rudolf II in Prague.⁹ In short, in contextualizing Delmedigo's itinerary, the *perpetuum mobile* shuttling between hubs of knowledge in this reconstruction is the "Daedalian" craftsman, not the diasporic Jew.

My essay then seeks to situate Delmedigo and the memorialization of his educational dealings in the Veneto within the broader framework of, as one might simply call them, knowledge traders in the early modern period. As a result, I also argue that our stress on the contrastive action of 'secrecy' vs. 'openness' might be significantly over-theorized and possibly ineffective to describe environments such as Galileo's household.¹⁰ The activity of the Pisan scientist as a workshop manager, and the constant presence of private lessons and teamwork within the walls of via dei Vignali, contradict the traditional vision of the astronomer as an isolated theoretician, even though the humanistic ideal of the scholar as a lone *homo clausus*, however vestigial, is still pertinent in terms of spatial semiotics and patriarchal anxiety.¹¹ What is important is not if or why Delmedigo was the first Jewish Copernican, but that he wrote "we"—the students of Galileo—used to look through the telescopic glass.¹²

2. Jewish Microhistory and Peripatetic "Merchants and Marvels"

The assumption of a Candiot scholar as someone who must have been "marginal" either to early modern rabbinical elites or to a supposedly "superior" type of science is rather ahistorical. Since the 1480s and 1490s, at least, during the *longue durée* of the Venetian domination of Crete, the community of Jewish scholars associated with Candia offered to the Paduan milieu at least two other prominent interlocutors: Moses Galeano, first studied by Robert Morrison in an excellent 2014 article,¹³ who wrote in Arabic under the name *Mūsā Jālīnūs* and most likely acted as a transmitter of scientific information between the Ottoman Empire and the Veneto, and Elijah Delmedigo, an ancestor of Joseph Solomon, who was actively sought out by Christian scholars, taught at the University of Padua, and had the distinction of counting Pico della Mirandola (d. 1494) among his pupils.¹⁴ Not only

were these scholars licensed to work in Padua, but they also left a scribal trace of their research interests on home-centric models and the Islamic tradition of *castigatio astronomica*; in the wake of Regiomontanus, for example, MS Vatican Ebr. 387 included a text on lunar stations, whose astrological tables were explicitly aligned to the longitude of Padua.¹⁵

Within this context, it is particularly disadvantageous that little is still known about Delmedigo's Jewish "colleagues" at Galileo's boarding house, and more generally about those students who deliberately used Padua as a double doorway connecting Ionian islands under Venice's rule with job opportunities in central Europe. Like in the case of Abramo Colomi (ca. 1544-1599), whose life has been recently reconstructed, under two different scholarly angles, by Ariel Toaff and Daniel Jütte,¹⁶ Delmedigo's career is not the story of someone who turned to alchemy, and occasionally even to hermetic pursuits, because he was banned from sites of "open" knowledge, such as the universities. Joseph Solomon was permitted to graduate from Padua, a traditionally "Aristotelian" stronghold, albeit with a strong Averroistic bias,¹⁷ but he still chose—and was among the first—to look through Galileo's telescope. Focusing on the life of Delmedigo may not only help us to understand the neglected role that Jews played in the so-called Scientific Revolution; one may, as well, recapture the role that Galileo's household, which was neither a courtly nor an academic space, played in the early marketplace of secrets and science.

In this respect, as a brief point of comparison, I will also address in the last section of my essay the complex identity inextricably linked to the figure of Gianfrancesco Sagredo (1571-1620), Galileo's friend, student, and patron. In Nick Wilding's vivid rendition,¹⁸ Sagredo stands out almost as a cipher for a method in the method of studying of science and philosophy that challenges our pious and ecumenical picture in favor of epistolary hoaxes, scribal manipulation, and interception.¹⁹ Over the years, the collaboration between Galileo and Sagredo remained cunning yet frail; as Wilding observes, when Galileo imagined the proper setting for his two great dialogues of 1632 and 1638, the use of Sagredo's palace in Castello, against the walls of the Arsenal shipyard, epitomizes the writer's tribute to a nourishing friendship, while at the same time pointing to the great noise of the machines he was always interested in,²⁰ the workflow and organization of the workshop he helped create. Taken in isolation, and with the supporting evidence deriving from the Galileian colony of Lyncean scholars based in Naples as well,²¹ the cluster of authorial dialogism and global information system generated by Galileo and Sagredo—though, in fairness, much of the same could be said about Gian Vincenzo Pinelli²² (1535-1601) and Paolo Sarpi (1552-1623), in their protracted relationship with the Pisan scientist—lends itself well to the examination of Joseph Solomon Delmedigo, seen as a Jewish case study in the entanglement of clandestine knowledge and commercial ventures across the early modern Mediterranean. The trafficking of the Candiot scholar in Padua is mirrored by the dodgy correspondence of the patrician stationed as a Syrian consul in Aleppo: both are mimetic of the far-reaching contingency of Venice's *Stato da Mar*.²³ In fact, the juxtaposition of these nuanced and variously

improvisational disciplines has the effect of setting up this Galileian microhistory as an imaginary dialogue between agents of trade, or a study in contrasts.

This brings us to more historiographic questions: why has Galileo's Paduan house been neglected by historians, other than as a backdrop for his financial tribulations and woes? Why is even information, let alone research, on this aspect of Galileo's life and work difficult to obtain?²⁴ As far as primary sources are concerned, we are still mostly dependent on what Antonio Favaro published during the first decades of the twentieth century, which is also when a stark, fierce contraposition between Galilei's research and Aristotelianism originated; fewer scholars today would perhaps subscribe to this vision and its dangerously monolithic underpinnings,²⁵ but books and experimental life, taken as signposts of two antithetical styles of research, continue to mark the reception of Galileo in our schools surveys and beyond. Matteo Valleriani's recent book, *Galileo Engineer*, comprehensively dispelled any lingering belief in the Paduan house as the residence of a lone thinker, showing instead that Galileo's "studio" was inhabited by dozens of residents at any given time.²⁶ In this respect, Valleriani's strategy neatly complements the increase of scholarly attention to humanistic teamwork and collective agency, which has proven particularly successful in the case of itinerant correctors within print culture and for the intellectual history of Erasmian Basle.²⁷

Building on Mario Biagioli's demonstration that boarding lodgers in Padua was more profitable for Galileo than even lecturing at the university, and making innovative use of Galileo's entries into his *Ricordi autografi*, contained in two Florentine manuscripts, MS Gal. 26 and 49,²⁸ Valleriani was also able to persuasively reconstruct, in chapter 3 of his *Galileo Engineer*, an entire syllabus based on the art of fortifications. Presumably, as a private course and given the structure of business imposed by Galileo, this branch of enterprises is what might have compelled Joseph Solomon Delmedigo to come to Padua or appealed to him from the outset of his seven-year stay in the city. In any event, this is what Galileo prioritized when his activity unfolded in an informal institution, serving as a useful reminder of how mechanics, long relegated to the periphery of scientific life in the early modern period, actually offered valid opportunities even to eccentric or lower-class seekers like women, clerics, artisanal practitioners, and Jews.

In Valleriani's account, however, as in most scholarship on Galileo, the accent falls on those among Galileo's private students who came from a distinguished or rich family, which makes pursuing a career at Casa Galileo a complementary goal, and even a strange aspect of isochronism, with regards to the curriculum already available at the University of Padua.²⁹ More prosopography and social history are needed to determine if consensus needs to be revisited. At the moment, *Galileo Engineer* signals a particularly promising direction of research. Delmedigo's name is absent from the book's information about the lodgers of Galileo's boarding house, yet Valleriani does raise in his introductory remarks the idea of a "shocking interaction"³⁰ between Europe and the Near East, which further suggests how Casa Galileo functioned effectively like early modern Salonika during the Pa-

laeologan period of Byzantine rule, or rather like the sixteenth-century observatories at Marāgha and nearby Tabriz,³¹ in a wide transmission of knowledge (and Arabic scientific achievement).

By the same token, putting so much pressure on the history of technology carries a risk of misrepresenting a task of textual radiation and re-assembling which continued to be, for both Venetian patricians and the elites that belonged to the regions known today as Friuli and Venezia-Giulia, primarily philological and erudite (in fact, even "pedantic") in nature.³² In March 1610, with the publication of his *Sidereus nuncius*, Galileo presents himself as a "nascent intelligencer"—a profession which only increases the range of his expertise as a master—"offering up its first catches"³³ to European audiences; Galileo's choice, no doubt influenced by Sagredo's noxious tampering with scribal protocols during his Syrian service, was a calculated effort to feed into that spring of vivid cartographic vistas which never ceased to interest readers and collectors in the Veneto, and to milk for comedic effect the full fantasy of Jesuit conspiracies and their echo in ephemeral, urban forms of communication such as *relazioni*, *avvisi*, and cheap pamphlets. For example, while Filippo De Vivo has shown that during the period of the Venetian Interdict alone, more than 130 titles produced in eight months contradicted the general ethical rule that tainted pseudonymity as an improper way of publishing,³⁴ Valleriani reports an epistolary exchange from 1615 in which Sagredo and Galileo toy with "Apelle" as the mask of a title that was hard to find by shopping in Venice and by attending the book fair at Frankfurt.³⁵ Or, in another episode of pseudonymity and coauthorship, Galileo dedicates his *Dialogo de Cecco di Ronchitti da Bruzene in perpuosito de la stella nuova*, which marks his first use of print, to Antonio Querengo, who was not an authority on comets but a passionate exponent of the learned rusticity exemplified by the Paduan playwright Ruzante. In 1605, at the time of Galileo's dedication, multilingual drama, for printers and readers alike, was a matter of collecting. Since the representation of peasant characters, impoverished by the Venetian wars at the turn of the sixteenth century, had long lost its polemical sting, the linguistic dialects of Galileo and his Paduan *confrères*, often read wistfully as a veiled critique of closed academic elites, was actually a pedantic gesture in its revivalism and permanently in need of lexicographic aids.³⁶

I cannot disagree with the assessment of Casa Galileo as a centre of accumulation and a hub of vernacular knowledge. But I would qualify both the range and the sociological stance of the adjective "vernacular," which is almost certainly not antagonistic to either state administration, academia per se, or diplomacy. If Galileo felt the need to dress his "macaronic" cosmology in Ruzantine style, so much rhetoric went into such decision that one could hardly gloss over it by deeming it a juvenile or spurious authorial strategy; on the contrary, it was deeply felt, and possibly reflected an antiquarian bent which is well documented in the affairs surrounding the Paduan house—including those of Joseph Solomon Delmedigo. Galileo's career and "vernacular" evolution are a reminder of how *secrets* were considered indispensable as tools of state no less than as part of an artisanal curriculum.³⁷ Moreover, the formidable correspondence of Galileo

leo with Sagredo clearly testifies that secrets were also seen as personal erudite appendages. Finally, on grounds of Galileo's conversations with Pinelli, Sarpi, and other scholars of his day, which often took a bibliophilic interest on the nature of library collections, it is reasonable to assume that the ideal of a *bibliotheca selecta* for the gentleman theoretician still existed at Casa Galileo.³⁸ Conversely, it was precisely the house that provided a crucial form of epistemic closure. As a consequence, it would be quite odd to imagine, it seems to me, that Galileo did not actively conceptualize his space like other contemporaries did—contemporaries, that is, whose approach to collecting is far better known.³⁹ The broad and frantic jumble of clandestine activities displayed at Galileo's home and its workshop ranging from the production of military weapons, to cryptography, and trade in rare and exotic goods, both underlines the scientist's astute appraisal of courtly needs and fully justifies his praise by a former pupil: perhaps we should properly understand the endowment of the term *rebbe* as "information master." Delmedigo's multitalented journey is just another key to Galileo in his Paduan phase.

In this context, and in line with recent studies in the history of science, particularly Mario Biagioli's classic exposition of the princely court as a site for the production of natural knowledge,⁴⁰ Galileo's Paduan house emerges as a locus of patronage opportunity and commercial application. However, the house also merits attention as the anchor of a Mediterranean network of scholarly intermediaries; as I started to show, it was a space that allowed more significant interaction between Jews and Christians than historians of the Veneto often assume. To be precise: once one abandons both the 'topophilia' reading by Gaston Bachelard of the home as a bounded and protective space,⁴¹ fostering solitude, and the Foucauldian mechanism of surveillance, fostering paranoia,⁴² interrogating what happens when erudition and household management collide, as I would argue, might be a very good way of asking why Casa Galileo was set so self-consciously as an unassailable gateway of cross-cultural exchanges. My concluding comments should be seen as a point of departure for exploring further the interconnectivity of the spheres of "merchants and marvels" within the ranks of the Aristotelian bulwark.⁴³ From one encroachment to another, the conversion of the domestic into an arena of artisans, antiquarians, voyagers, and arcanists is part of the complexity of being a Renaissance Peripatetic.⁴⁴

3. The Scribal Self in the Age of "Optical" Journalism

Without dealing with the entirety of Delmedigo's life, for lack of space, it is worthwhile to reconsider what took place in the Dutch Low Countries after his apprenticeship in Padua, the place of his encounter with Galileo Galilei and, supposedly, the seemingly perplexing notion that heliocentrism had an ancient Jewish heritage.⁴⁵ This takes us back to *Sefer Elim*, and to its printed dissemination, midwifed in 1629 by Menasseh ben Israel, whose press must have functioned as an extension of the in-house editorial service typical of other household academies of the time, in Girolamo Ruscelli's fashion or, more fittingly, follow-

ing Galileo's own model, when he sought to reconstruct the structure of business that so impressed him at the Venetian Arsenal by erecting a workshop retrofitted with a copyist in residence, since 1603, Messer Silvestro.⁴⁶ One citation can respond to two practical desiderata—to reflect on the repercussions of inscribing Delmedigo's self-image as a "boy" within the book, and to reflect on the complicated genre *Sefer Elim* belongs to (or is besieged by). Exploring this last theme, it seems that Delmedigo's book is simultaneously an alchemical compendium organized through queries,⁴⁷ an anthology of letters centered on enduring student-teacher dynamics, and, perhaps most pressingly, the memorialization of an omnivorous reader:

Delmedigo swallowed in his stomach many books, and never spared either his money or possible burden and far distance in order to collect books from whatever [place] he saw, heard of, or even was aware of. His treasure amounted to 7,000 books, with a price of 10,000 gold coins. . . We cannot know whether in the whole universe there is anyone who surpasses him in the searching and striving for books.⁴⁸

At first glance, this passage appears to eulogize Delmedigo in traditionally bibliophilic terms: staggering number of books, appraisal of their value, neutralization of distance. According to Avner Ben-Zaken, however, the Jewish scholar was not merely a collector. In Ben-Zaken's retelling, the two most distinctive traits of his wanderings are fluency and belief in the poverty of print culture.⁴⁹

Understandably, fluency—and primarily, linguistic proficiency in various sources—was necessary to fuel his intellectual projects, which, as a rule, encompassed bodies of knowledge that maintained a distinct geographical focus, authority and terminology. Tzvi Langermann was brilliantly able to prove from scattered autobiographical evidence and precious cues in an alchemical treatise found in New York JTS, MS 2320 (fols. 17b-20b), such as the use of the word *sōd*, to call an art "secret," or the technical term *al-iksīr* for "elixir," which is seen as similar to the manufacture of soap, that not only Delmedigo did read Arabic, but that he thought in Arabic, sometimes adapting his Hebrew to the diction of his sources.⁵⁰ In fact, during a trip to Cairo, which he undertook from Constantinople for just under a year, between 1616 and 1617, Delmedigo associated himself to Karaite scholars, his preferred conversational partners in discussions on natural philosophy,⁵¹ and had a most interesting public debate with an Egyptian mathematician in one of the local colleges (*madrasahs*), probably 'Alī Ben Rahīm al-Dīn.⁵² Ben-Zaken observes that this debate concerned Muslim superiority in mathematics, and notes, through an illustration that was later included in *Elim*, that the Egyptian scholar presented a question in spherical trigonometry. To fill the gaps in his story, Ben-Zaken further imagines that, if the debate in Cairo had followed the fictional structure of a contrast between an "old man" versus a "young colleague," then it could be also seen as a microcosm of the first post-Copernican encounters between European countries and the Near East. Ultimately, in this view, the growing Jewish criticism of early modern Europe as narrow-minded in scholars such as Delmedigo derived from the arrogance of rabbinical methodology, which elevated oral

law above Mosaic revelation, and from the superficial greed of printers, who set up the wrong priorities and condemned a number of ancient texts to simply be lost.

The topical identification of the Egyptian debate and its potential reliance on riddles and paradoxes, as opposed to the sophisticated *agon* diffused in Hellenistic times, remains a difficult pursuit, apart from clarifying that it could not have happened if Delmedigo did not know enough Arabic—and, I would add, if a sufficient number of textual references were not available in the circumstances. Similarly, a full exam of Ben-Zaken's argument on the coherence of skeptical and hermetic schemes from early modern Venetian circles to the radical enlightenment of Amsterdam is not important for the present discussion. But the theme of the poverty of print culture does provide a strong reason to return to the mediating and bridging role of Eastern Mediterranean scientific cultures, offering a strong framework for the Paduan conversation of Galileo and Delmedigo.

In itself, the practice of collecting manuscripts contains a certain distrust for the book trade. Threads connecting to atomism and Jewish law, or textual remnants channeling the philosophy of Hermes and Pythagoras form a special class of classical objects. These objects are often inscribed into a meta-narrative that presented post-Copernican science and cosmology as having regained a connection with ancient sources; the corollary to this theory is a critique of Aristotelianism for having lost it. One example must suffice here. The professor of astronomy John Greaves (b. 1602) published in 1652 a treatise titled *Astronomica quaedam ex traditione Shah Cholgii Persae*, a Persian-Latin edition of a late fifteenth-century astronomical work, with a bilingual lexicon addressed to Latin readers. The inspiration for this book was in the author's belief that multiple cosmologies arose in response to a deterioration of astronomical terminology. It is interesting to look at this English "Orientalist" approach in the age of Robert Boyle, who placed experiments under the scrutiny of witnesses, at least in part as a reflection of his political sympathies as a parliamentarian,⁵³ and of Thomas Hobbes, a royalist, who expected a "Leviathan" figure to resolve controversies and establish credibility in natural philosophy. For Greaves, the practice of *castigatio astronomica*, as in the Plinian defense of Ermolao Barbaro,⁵⁴ is part of a larger process of translation. The validation of an astronomical system derives from conversations with local informants and daily interaction with material objects such as ancient monuments, coins, and manuscripts. It is, in short, antiquarian science.⁵⁵

Perhaps unsurprisingly, it would be very intriguing but correct to project Delmedigo's multifarious resume—after all, in addition to the transnational dialogue which he eagerly pursued, he also worked as a Hippocratic translator⁵⁶—onto this ongoing development of astronomy as a purification of technical nomenclature and metrological restoration. Both the intellectual world from which Delmedigo stems and the opportunities for learning disclosed to him by the workshop that Galileo wanted to open and share at his home point to a deep permanence of observational networks, to the effect that the Galileian praise of this Jewish scholar should be seen not as a victory of heliocentrism, but as a sign of how Mediterranean science, even at the turn of the seventeenth century, was

characterized by cultural uniformity and mutual interest (which, by definition, contradicts the postulate of innate Europeanness to science). Likewise, the reality of Delmedigo's intellectual journey was geopolitical, not cosmological. And the same is true for Sagredo, for at least as long as he was stationed in Syria because of his Venetian consular duties.⁵⁷

However, in contrast to the theory that sees the pedantic and stubborn literalism of the Peripatetic scholars as a distortion of the perfect knowledge of nature that had existed in antiquity, there is actually little need to conflate a cosmopolitan critique of print culture with a too severe assessment of the early modern Aristotelian tradition as stagnant, if not irreparable. In some important respects, the kind of "orientalism" pioneered by scholars like Greaves was similar to the resolution of many members of the Lyncean Academy in Rome to travel (often in search of ur-texts), collect, and then revitalize with their findings the printed marketplace,⁵⁸ demonstrating, once more, that details of the book trade are at once typographic and social.⁵⁹

Jesuits did their part, too—and examples in Galileo's case or in environments close to him could easily multiply.⁶⁰ Consider, by way of background, two episodes. First, the *Assemblea Celeste* of Giacomo or Giovanni Rho, an anonymous Jesuit cometary tract published in Milan, and recently reedited by Ottavio Besomi and Michele Camerota:⁶¹ this book demonstrably digested the lesson of Traiano Boccalini, author of the *Ragguagli di Parnaso*, and in turn this absorption makes the difference between the two systems of Tycho Brahe and Galileo Galilei look like an index of circumspection and news-mongering.⁶² Second, the thorny editorial circumstances of the *Difesa di Galileo Galilei* [. . .] *contro alle calunnie & imposture di Baldassar Capra Milanese*, published by the Pisan scientist in 1607. In his recent examination, Wilding rightly writes that, at this stage, print is, for Galileo, a "paper supplement and simulacrum of the process of telescopic observation."⁶³ These remarks bring us back to the heart of the Paduan years at Casa Galileo. In practical terms, the 1607 *Difesa* was printed by Roberto Meietti on Niccolò Polo's press, and edited by Tommaso Bagliani. The strength and ramifications of such a publishing enterprise are in themselves remarkable; even more so is the fact that these men, and in particular Meietti, were accompanied by a suspicious reputation for their smuggling and peddling of transalpine titles—including, at some juncture, magical manuscripts—to the point that a well-informed writer such as Galileo could not possibly have ignored the political taint and hazardous adventurism that his association with them would cast upon himself. In this situation, one would imagine a Jesuit censor, unnerved by the apocryphal and all kinds of illicit printing, to react with fury. Instead, we have strong evidence that Antonio Possevino, a Jesuit polemicist and bibliographer, actually recommended the use of the 1602 catalogues of Roberto Meietti and Giovanni Battista Ciotti (another well-known Venetian printer and bookseller with strong ties to Galileo, Sarpi, and ultramontane literature) for revisions of his *Bibliotheca Selecta*, first printed in 1593.⁶⁴

Taken all together, these documents, which I assembled hastily—by mirroring them with one another, almost as if in a telescopic demonstration—strongly suggest that

there was an arsenal of curiosity and polymathy which spanned from artisanal epistemology to mock-heroic literature, and which was effortlessly shared by Jesuits and non-Jesuit alike, Jews and Christians, Aristotelian friends and foes. Or, perhaps more pressingly, this was what Aristotelianism really meant in Galileo's age: a deeper, Braudelian cultural setting which worked frantically to eliminate idiosyncrasies of distance and timekeeping among adjacent regions, and which tended to disregard the exceptionalism of Europe.⁶⁵

It was precisely because even those who attacked Galileo were perfectly aware of the ambivalence between the two sides of a *nuncius*, looking Janus-like to the lofty Virgilian messenger on one side and to the mundane *gazzettante* on the other, that all manners of telescopic metaphors could catch fire in the imagination of early modern readers. As a result, it becomes virtually irrelevant to distinguish too starkly between those who found Galileo's advertising of the new 'Medicean' stars bombastic (Biagioli), brilliantly funny (Sagredo), a costly and carnivalesque prop (Tassoni), or else an impropriety in poor taste to be rejected with sectarian force (Ingoli or Cremonini). The allusions to the spyglass painstakingly recollected in Eileen Reeves's 2014 book, *Evening News*, which updates earlier archival research by Gaetano Cozzi and by Luigi Firpo on seventeenth-century political satire,⁶⁶ are a perfect entry into a canvas of optical blindness and shortsightedness which, among other things, obfuscated a compelling network of professional contacts, antiquarian research, rumours, and astrological commentary right inside Casa Galileo, a glimmer of which we recognize in Delmedigo's career. Indeed, the role of Angelo Grillo, who, as Reeves recalls, was a Benedictine poet and Galileian enthusiast, as "secretary of the moon" and "most excellent spy,"⁶⁷ or the reverse snobism linking Francesco Maria Vialardi's newsletters to their very elite clientele, show how curiously synergetic were the news and print industry, Delmedigo's travels (armchair and otherwise, but always extensive), Sagredo's activities as an informer, and Galileo's double function as reader of mathematics and *pater familias*.

Long before the nineteenth century, when the cult of the modern scientist as a man of genius reached atmospheric proportions, forgers knew how to exploit their commercial niche, particularly when writing with specific incriminating passages in mind was a wide-spread technique of textual production and censorship. Galileo's acquaintance with the epistemology of the workshop and the "mindful hand" of its practitioners made him more 'attuned'—by which I also mean, 'sensorially aware'⁶⁸—of the reasons why the woodcut was literally at the cutting edge of a thinking mind and its editorial capital.⁶⁹ In his role as keeper of the keep, Galileo had to carefully square between shopping for the pantry and at a Venetian pharmaceutical counter, making also sure that his head would not spin out on control in the droning buzz made by dozens of lodgers.⁷⁰ Attention to such details will go to a greater length in explaining what the infrastructure of his network had prepared Delmedigo for at Casa Galileo, and almost certainly to an equal length in avoiding the risks of a one-dimensional historiography and its often "monadic" concern with Paduan schools and universities. Even in the case of the telescope, since he knew he was not the first to

assemble it, Galileo could never lose control of the very technology he wanted so much to have invented, which is why the house had a virtual monopoly on it.

4. From Copernican Trailblazing to an Aristotelian *Piazza Universale*

We can now return to one of the questions that opened this essay—namely, where exactly lodging Delmedigo in Padua leaves us with regards to Galileo's home, and why this issue has been more or less forgotten by historians. If, by and large, the status of the Candiote scholar resembles what Pamela Smith aptly called the "business of alchemy,"⁷¹ I would argue that this is no coincidence. Historians need to investigate whether other students, lodgers, or associates at the Paduan house offer significant assets at the intersection of alchemy and economics, and whether or not Jews played a distinctive role.⁷² Delmedigo remains today an elusive figure from the perspective of licensing inventions—and his research on the liquid thermometer⁷³—but the study of Aristotelian science could gain from cases of involvement of alchemists and arcanists in a territorial sector so close to the heart of the Venetian Republic. Delmedigo's alchemical treatise contained in MS 2320 offers nothing seemingly out of harmony, as Langermann says,⁷⁴ with the Aristotelian view that material objects will seek to actualize their potential; moreover, the accentuation of theory over metallurgical procedure further suggests that this migratory Jewish treatise did not entail any significant revision of natural history compared to how it was taught in Padua at the time when a younger Joseph Solomon attended courses. This leaves a gaping lacuna, as one needs to establish whether the experimental life and artisanal epistemology described by Valleriani are set on an entirely new footing, in alignment with William R. Newman's vindication of corpuscular and atomistic theory as the sole foundation in the history of alchemy,⁷⁵ or whether they merely represent a façade of unimpeachable Aristotelianism.

More generally, one also needs to establish whether or not Casa Galileo was a finite, bounded space—tangential to absolutism, and the spiritual heir to sixteenth-century academies and salons—in parallel to a *hortus* (or to the humanistic ideal of *historia*).⁷⁶ By analogy, Galileo's mathematics was supposed to be as much a footnote to Aristotle as Renaissance natural history was an appendix to Dioscorides. In that regime, editorship and authorship were blurred and subsumed in the incremental security of their printed *loci*.⁷⁷ Yet, the rise of Venice's printing capital, undeterred by Ottoman prominence in the Balkans, forced Galileo to face, over time, pseudonymity, coauthorship, Paduan revival, quick reaction to plagiarism, and transalpine brokering—all of which he sustained with a characteristic close grip.⁷⁸

In other words, the shifting of Aristotelian science towards the encyclopedic *piazza universale* of Tomaso Garzoni, a 1587 survey of all the professions across all sectors of Italian society,⁷⁹ is part of a repackaging of artisanal knowledge of which Casa Galileo is a proper culmination. Monographic work by Valleriani, Wilding, and Reeves is still very recent to speculate if it will stir intellectual history of this topic into a similar path, but Galile-

ian scholars would do well to disengage from protracted study of patrician elites and to consider anew the importance of professionals. For starters, the material mark left by Roberto Meietti on Galileo's publishing ventures, from 1602 to 1610, reveals a market for military literature north of the Alps, with titles such as Belluzzi's *Nuova inventione di fabricar fortezze* (1598) or Lanteri's *Delle offese e difese delle citta et fortezze* (1601)—titles which were listed in the Frankfurt Book Fair catalog under the heading “vernacular” rather than by discipline.⁸⁰ Similarly, one aspect of Delmedigo's stay in Padua on which we are absolutely sure is that, like almost every other former pupil of Galileo the *rebbe*, he bought the compass—an instrument that could not be purchased at a bookstore or at another laboratory. Removing from commercial circulation the instructions to operate the military compass made of Casa Galileo a complex business venture. And while it is easy to confuse Delmedigo as an occult practitioner or a modern-day version of Apollonius of Tyana, to say nothing of the Haskalah he is credited with, to the eyes of those scholars who see him as a veritable forerunner of eighteenth-century Jewish enlightenment, in his Paduan years, he was most likely something between a warehouseman and an apprentice, a doctoral student and a scholarly journeyman.

If, or to the extent in which, Delmedigo experienced a poverty of printed culture and a need to return to primordial sources, it will be useful to remember that the instability of his scribal self neatly complements Sagredo's entire self-representation as a “passive but privileged amanuensis of international news.”⁸¹ Sagredo's dubious skills in espionage and the physical traces of his interception recast and reenact with psychological insistence the epistemological presence of Galileo and his Paduan house, situated on the other side of military and mercantile networks that extended to Syria, Persia, or Egypt. By the same token, Sagredo's shuttling between the tedium of consulship and the flair of philosophy reveals that a Peripatetic item of discussion, pursued by him at a ship's distance, accrued “secrecy” as much as subterfuge and a shelfmark, mechanical epistemology as much as laughter and the not-so-welcomed editing by different pairs of eyes.

Delmedigo's use of media can be characterized as “weak,” if not legally irregular, not only on grounds of his more general distrust of printing or because of our lack of precise information of where his books came from, where they went, and what they might have meant. His production embraced strange genres, judging them from the standards in use both in the Islamic and Venetian world, and was sporadic, with almost no iconographic significance; even when one of his treatises was collected or transcribed, the manuscript that hosted it is not a proper codex, in the sense that it does not offer a coherent anthology based on either thematic or authorial factors. Still, these documents continue to tell us less as texts than as material objects, which complicates any historical reconstruction whose sole purpose was to revisit the developing substitution of a geostatic model with heliocentrism. As none has adequately had even a bare outline of the history that labor mobility traced at Casa Galileo, we need to take each implication in turn, as if they were end-of-mission reports or a print spinoff—like those surrounding *Sider-*

eus nuncius—and only then look at the web of multiple vectors that they describe.⁸² In such succession, it would appear that the young scholar Delmedigo is another “trans-imperial subject,” in a variety of human carriers moving across the Mediterranean such as diplomats, academic travelers, Armenian merchants, or scholar-captives.⁸³ However, as John-Paul Ghobrial reminded us, these perspectival, often impressionistic categories that we have crystallized work best when the group in question is taken as a whole, rather than as an attempt to defrost the temporality and locality of an “agency” within early modern science through a microhistorical lens.⁸⁴

In Joseph Solomon Delmedigo's case, Avner Ben-Zaken's timely and long-awaited demonstration that Mediterranean science was ultimately based on mutual recognition, not conversion, set up the platform for a renewed understanding that proof of heliocentric arrangement was sought in the Near East in inquiries with a Mosaic and antiquarian bent; if taken seriously as well as cautiously, this perspective might substantially impact what we think Galileo had learned from mathematicians such as Guidobaldo del Monte, or Clavius.⁸⁵ What remains to be done is to expertly reassess the relationship of Muslim astronomy to Peripatetic philosophy in order to show how as a conceptual background as well as inside the network's commercial infrastructure this fifteen-year-old scholar from Candia was already doing Copernicus's work before he even arrived in Padua. As Robert Morrison persuasively wrote, “Mizrahi's *Almagest* commentary, as well as the works of Eliyahu al-Fājī and Abū al-Khayr, shows that Galeano was by no means the only Jewish scholar of his era who was thinking critically about theoretical astronomy, either in the Eastern Mediterranean or in Padua.”⁸⁶

Allusions to a new cosmology—even Sephardic Jewish allusions—are significantly less looming and eccentric than we might intuitively think; in reality, apart from being a by-product of over a century of antiquarianism in the Veneto with its trade and flow of information in the Eastern Mediterranean, they are coessential to, not coexisting with, the largest seventeenth-century exilic community, the Society of Jesus.

Notes

¹ In his biography, *Spinoza: A Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 76-78, Steven Nadler debunks the often repeated speculation about Spinoza having been a formal pupil of Menasseh ben Israel at the Talmud Torah school as fundamentally groundless. Cf. the essential survey of D.B. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe* (New Haven: Yale University Press, 1995), pp. 118-152, S. Rauschenbach, “Mediating Jewish Knowledge” Menasseh ben Israel and the Christian *respublica litteraria*,” *The Jewish Quarterly Review* 102 (2012): 561-588, and D. Jütte, “Trading in Secrets: Jews and the Early Modern Quest for Clandestine Knowledge,” *Isis* 102 (2012): 668-686. For more on Sephardic networks, see J.S. Ray, *After Expulsion: 1492 and the Making of Sephardic Jewry* (New York: New York University Press, 2013), esp. pp. 101-112 on Menasseh, vulnerability, and the necessity of kinship.

² Cf. the classic treatment of K. Whinnom, “The problem of the ‘best-seller’ in Spanish Golden Age literature,” in Id., *Medieval and Renaissance Spanish Literature* (Exeter: University of Exeter, 1994), pp. 159-175 with D. Carpenter, “A Converso Best-Seller: *Celestina* and Her Foreign Offspring,” in *Crisis and Creativity in the Sephardic World, 1391-1648*, ed. B. Gampel (New York: Columbia UP, 1997), pp. 267-

81. On Jewish readership, see also D.B. Ruderman, *A Best-Selling Hebrew Book of the Modern Era: The Book of the Covenant of Pinhas Hurwitz and Its Remarkable Legacy* (Seattle: University of Washington Press, 2014), pp. 90-114.

³ B. Marriott, *Transnational Networks and Cross-Religious Exchange in the Seventeenth-Century Mediterranean and Atlantic Worlds. Sabbatai Levi and the Lost Tribes of Israel* (Farnham: Ashgate, 2015), pp. 33-34, offers a new evaluation of the importance of *Esperanca de Israel* in its dissemination through Smyrna and Livorno.

⁴ At least in English, the intellectual biography of reference remains I. Barzilay, *Yoseph Shlomo Delmedigo (Yashar of Candia): His Life, Works, and Times* (Leiden: Brill, 1974).

⁵ J. Brown, *New Heavens and a New Earth: The Jewish Reception of Copernican Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2013), p. 77.

⁶ For an important analysis of aura and distance as the construction of scientific authority, see M. Biagioli, *Galileo's Instruments of Credit. Telescopes, Images, Secrecy* (Chicago: Chicago University Press, 2006), pp. 21-75. Wearing the name of Galileo as a badge of honor in print has a lot to do, I submit, with the Erasmian identity cultivated by the presses of sixteenth-century Basle, which display a similar conflation of teamwork and impeccable humanistic charisma—with the former not always receiving its due credit in the final stage of publication: see L. Jardine, *Erasmus Man of Letters. The Construction of Charisma in Print* (Princeton: Princeton University Press, 1992), R.J. Oosterhoff, "The Fabrist Origins of Erasmian Science: Mathematical Erudition in Erasmus's Basle," *Journal of Interdisciplinary History of Ideas* 3 (2014): 1-37, and H. Pabel, "Credit, Paratexts, and Editorial Strategies in Erasmus of Rotterdam's Editions of Jerome," in *Cognition and the Book*, eds. K. Enekel and W. Neuber (Leiden: Brill, 2005), pp. 217-256.

⁷ The expression "household stuff" is used by the character Sly during the Induction of Shakespeare's *The Taming of the Shrew*, which is fictionally set in Padua: see Lena Cowen Orlin, "The Performance of Things in *The Taming of the Shrew*," *The Yearbook of English Studies* 23 (1993), p. 183, along with the masterful N. Korda, *Shakespeare's Domestic Economies: Gender and Property in Early Modern England* (Philadelphia: University of Philadelphia, 2002).

⁸ This conclusion, however provisional, might seem surprising to those who grew up with the influential reconstruction of C. Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana* (Turin: Einaudi, 1967), esp. 201-255, who posits the battle of Lepanto as a great culmination of different generations of Venetian writers and polymaths.

⁹ Cf. P. Gouk, "Natural Philosophy and Natural Magic," in *Rudolf II and Prague: The Court and the City*, ed. E. Fučíková (London: Thames & Hudson, 1997), pp. 231-237, and T. Nummedal, *Alchemy and Authority in the Holy Roman Empire* (Chicago: Chicago University Press, 2008).

¹⁰ P. Long, *Openness, Secrecy, Authorship: Technical Arts and the Culture of Knowledge from Antiquity to the Renaissance* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001).

¹¹ While it was primarily Pierre Bourdieu and the scholarship influenced by him to develop the theme of spatial analysis within the early modern household, the idea of *homo clausus* derives from the work of Max Weber in the 1930s, some of which is still not entirely available today: see A.M. McKinnon, "Elective Affinities of the Protestant Ethic: Weber and the Chemistry of Capitalism," *Sociological Theory* 28 (2010): 108-126.

¹² A. Ben-Zaken, *Cross-Cultural Scientific Exchanges in the Eastern Mediterranean, 1560-1660* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010), p. 191.

¹³ R. Morrison, "A Scholarly Intermediary between the Ottoman Empire and Renaissance Europe," *Isis* 105 (2014): 32-57.

¹⁴ Morrison, "A Scholarly Intermediary," cit. (note 13), p. 47.

¹⁵ Morrison, "A Scholarly Intermediary," cit. (note 13), p. 46.

¹⁶ Cf. Jütte, "Trading in Secrets," cit. (note 1), and A. Toaff, *Il prestigiatore di Dio. Avventure e miracoli di un alchimista ebreo nelle corti del Rinascimento* (Milan: Rizzoli, 2010).

¹⁷ E.J. Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes* (Dordrecht: Springer, 1983), pp. 261-262.

¹⁸ N. Wilding, *Galileo's Idol. Gianfrancesco Sagredo and the Politics of Knowledge* (Chicago: Chicago University Press, 2014), p. 2. Cf. also A. Favaro, "Giovannfrancesco Sagredo," in *Amici e corrispondenti di Galileo*, ed. P. Galluzzi (Florence: Libreria editrice Salimbeni, 1983): 191-322, originally published in 1902.

¹⁹ Wilding, who concentrated on Galileian texts prior to the *Dialogo sui massimi sistemi*, could have made more, perhaps, of Sagredo as a fictional/philosophical character within the dialogues, particularly because, by the way Galileo 'dramatized' him, he appeared to be a keyhole into a new perception of the book as an object. For observations on Sagredo's mockery of Salviati as a "pen and paper" theoretician see V. Cox, *The*

Renaissance Dialogue: Literary dialogue in its social contexts, Castiglione to Galileo (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 202.

²⁰ M. Henninger-Voss, "Working Machines and Noble Mechanics: Guidobaldo del Monte and the Translation of Knowledge," *Isis* 91 (2000): 233-259.

²¹ Cf. G. Olmi, "La colonia lincea di Napoli," in *Galileo e Napoli*, ed. F. Lomonaco and M. Torrini (Naples: Università degli Studi di Napoli, 1987), esp. p. 50, and G. Baroncelli, "L'astronomia a Napoli al tempo di Galileo," also in *Galileo e Napoli*, pp. 197-225.

²² On Pinelli's view of collecting see M. Grendler, "Book Collecting in Counter-Reformation Italy: The Library of Gian Vincenzo Pinelli (1535-1601)," *The Journal of Library History* 16 (1981): 143-151, and A. Nuovo, "Manuscript Writings on Politics and Current Affairs in the Collection of Gian Vincenzo Pinelli (1535-1601)," *Italian Studies* 66 (2011): 193-205.

²³ On Jewish merchants in the maritime trade see at least B. Arbel, *Trading Nations: Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean* (Leiden: Brill, 1995); for more on the structures of Venetian trade overseas see also G. Christ, *Trading Conflicts: Venetian Merchants and Mamluk Officials in Late Medieval Alexandria* (Leiden: Brill, 2012), esp. pp. 29-43.

²⁴ I should clarify that this impression is hardly due a lack of primary sources, which, on the contrary, if one counts Galileo's epistolary exchanges alone, are quite abundant and generous of information, but rather to two strange circumstances. (1) The Paduan years are generally seen by biographers and scholars alike as a prelude to the Medici years—no doubt also as a reaction to Biagioli's seminal book on the logic of the court (see here note 38)—or as a financial manifestation of theoretical problems within the teaching of Aristotelian science: on this second and robust line of critique, from Manlio Pastore Stocchi to Paul Grendler, see for all J.L. Heilbron, *Galileo* (Oxford: Oxford University Press, 2010). (2) Scholars have been reluctant to apply to Casa Galileo the kind of attention that Uraniborg or the house of John Dee have received; for two studies of experimental life within closed walls see O. Hannaway, "Laboratory Design and the Aim of Science: Andreas Libavius versus Tycho Brahe," *Isis* 77 (1986): 585-610, and S. Shapin, "The Mind is Its Own Place: Science and Solitude in Seventeenth-Century England," *Science in Context* 4 (1991): 191-218.

²⁵ For lack of space, I will only point to the essential demonstration by Renée J. Raphael, "Making Sense of Day 1 of the Two New Sciences: Galileo's Aristotelian-inspired Agenda and his Jesuit Readers," *Studies in History and Philosophy of Science*, 42 (2011): 479-91, and to the recent work by Marco Sgarbi, "What Does a Renaissance Aristotelian Look Like?" (forthcoming), which impressively recollects, esp. at notes 17-18, all or most of the relevant bibliography on Aristotle in the Veneto and Galileo.

²⁶ M. Valleriani, *Galileo Engineer* (Dordrecht: Springer, 2010), pp. 21-113; Valleriani's own undertakings are particularly influenced, among others, by Edgar Zilsel's thesis in *The Social Origins of Modern Science* (1976), on which see M. Valleriani, "The Transformation and Reconstruction of Hero of Alexandria's *Pneumatics* in the Garden of Pratolino," in *Pratolino, un mito alle porte di Firenze*, ed. L. Ulivieri and S. Merendonni 9), pp. 155-181, and Id., "The Transformation of Aristotle's *Mechanical Questions*: A Bridge between the Italian Renaissance Architects and Galileo's First New Science," *Annals of Science* 66 (2009): 183-208.

²⁷ Cf. A. Grafton, *The Culture of Correction in Renaissance Europe* (London: The British Library, 2011), and A. Vanautgaerden, *Érasme Typographe. Humanisme et imprimerie au début du XVI^e siècle* (Genève: Droz, 2012).

²⁸ Valleriani, *Galileo Engineer* cit. (note 26), pp. 24-25, 71.

²⁹ Valleriani, *Galileo Engineer* cit. (note 26), p. 73.

³⁰ Valleriani, *Galileo Engineer* cit. (note 26), p. 210, where the importance of Papal and courtly patronage in the pursuit of knowledge in the Near East is particularly stressed.

³¹ On these Islamic episodes see the indispensable A. Sayili, *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1988), espec. pp. 187-306. Cf. also A.I. Sabra, "Situating Arabic Science: Locality versus Essence," *Isis* 87 (1996), pp. 654-670, and G. Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 2007).

³² Cf. O. Trabucco, "L'opere stupende dell'arti più ingegnose". *La recitazione degli Pneumatica di Erone Alessandrino nella cultura italiana del Cinquecento* (Florence: Olschki, 2010).

³³ Wilding, *Galileo's Idol*, cit. (note 18), p. 75.

- ³⁴ F. De Vivo, *Patrizi, informatori, barbieri: Politica e comunicazione a Venezia* (Milan: Feltrinelli, 2012), pp. 369-403.
- ³⁵ Valleriani, *Galileo Engineer* cit. (note 26), p. 242: "It is impossible to find Apelle's book here and the Venetian librarians did not go to the last fair at Frankfurt. If Your Most Excellent Lordship gives me some indications, I will try to serve you," this important letter of Sagredo to Galileo in Florence (Venice, March 15, 1615) was already included by Favaro in *Le opere di Galileo Galilei*, published between 1890 and 1909, vol. XII, pp. 156-158.
- ³⁶ Already in his Paduan years, Galileo was an early member of the Accademia della Crusca.
- ³⁷ Cf. J. Soll, *The Information Master. Jean Baptiste Colbert's Secret State Intelligence System* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2011), and R. Head, "Knowing Like a State: The Transformation of Political Knowledge in Swiss Archives, 1450-1770," *Journal of Modern History* 75 (2003): 745-782.
- ³⁸ For an example in Galileo's day see L. Balsamo, *Antonio Possevino S.I. bibliografo della Controriforma e diffusione della sua opera in area anglicana* (Florence: Olschki, 2006); on *inventio* in early modern libraries, see H. Zedelmaier, *Bibliotheca Universalis und Bibliotheca Selecta: Das Problem der Ordnung des gelehrten Wissens in der Frühen Neuzeit* (Weimar: Böhlau, 1992), and U. Leu, *Conrad Gessner's Private Library*, (Leiden: Brill, 2008).
- ³⁹ On Galileo and collecting see G. Olmi, "Coselline e sovrane bellezze. Note sul collezionismo nell'età di Galileo," *Galilaeana* 4 (2007): 105-126. For books and modern science see H. Krop, "Spinoza's Library: The Mathematical and Scientific Works," *Intellectual History Review* 23 (2013): 25-43, D. Werle, *Copia Librorum: Problemgeschichte imaginierteter Bibliotheken 1580-1630* (Tübingen: De Gruyter, 2007), esp. pp. 183-86, and C. Duroselle-Melish – and D. Lines, "The Library of Ulisse Aldrovandi: Acquiring and Organizing Books in Sixteenth-Century Bologna," *The Library* 16 (2015): 133-161.
- ⁴⁰ M. Biagioli, *Galileo Courtier: The Practice of Science in the Culture of Absolutism* (Chicago: Chicago University Press, 1993).
- ⁴¹ Bachelard's *Poetics of Space*, a classic in architectural phenomenology was first published in 1958.
- ⁴² Instead of citing Foucault, I would rather point out how persistent in Venetian historiography is the idea of social paranoia and control; for a traditional example of 'neighborhood watch' see D. Romano, "Gender and the Urban Geography of Renaissance Venice," *Journal of Social History* 23 (1989): 339-53.
- ⁴³ See the variety of approaches in *Merchants and Marvels: Commerce, Science, and Art in Early Modern Europe*, eds. P.H. Smith and P. Findlen (New York: Routledge, 2002).
- ⁴⁴ Cf. P.O. Long, "Hydraulic Engineering and the Study of Antiquity: Rome, 1557-1570," *Renaissance Quarterly* 61 (2008): 1098-1138.
- ⁴⁵ Along with Ben-Zaken (cit. note 12), cf. F. Barone, "Diego de Zuñiga e Galileo Galilei; Astronomia eliostatica ed esegesi biblica," *Critica Storia* 3 (1982): 319-334, and J. Friedman, *The Most Ancient Testimony: Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia* (Athens: Ohio University Press, 1983).
- ⁴⁶ Valleriani, *Galileo Engineer* cit. (note 26), p. 74. See also Elisabetta Caldwell, "Copisti in casa," in *Du Scriptorium à l'atelier*, ed. J.-L. Deuffic (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 199-249.
- ⁴⁷ In the dialogic frame of Delmedigo's work, the questions of Zerach ben natan, a Karaite interlocutor who could understand mathematics and new astronomy, are replied to by the author in a sequel to *Elim, Ma'yan Ganim*.
- ⁴⁸ I cite the Hebrew text from the translation offered by Ben-Zaken, *Cross-Cultural Scientific Exchanges*, cit. (note 12), p. 85.
- ⁴⁹ Ben-Zaken, *Cross-Cultural Scientific Exchanges*, cit. (note 12), p. 85.
- ⁵⁰ Y. Tzvi Langermann, "An Alchemical Treatise Attributed to Joseph Solomon Delmedigo," *Aleph* 13 (2013): 77-94, esp. pp. 90-93.
- ⁵¹ Cf. R. Popkin, "Les Caraïtes et l'émancipation des Juifs," *Dix-Huitième Siècle* 13 (1981): 137-147, and J. Kaplan, "Karaites in Early Eighteenth-Century Amsterdam," in *Septics, Millenarians, and Jews*, ed. D. Katz and J. Israel (Leiden: Brill, 1990), pp. 196-237.
- ⁵² Ben-Zaken, *Cross-Cultural Scientific Exchanges*, cit. (note 12), p. 82.
- ⁵³ S. Shapin – S. Schaffer, *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton: Princeton University Press, 1985).
- ⁵⁴ In the preface of his annotations to Pliny (Basle: Johann Froben, 1526), Beatus Rhenanus explains a method in which all printed authors can be restored with the help of manuscripts ("praesidio manusciporum codicum"); see C.G. Nauert, "Humanists, Scientists, and Pliny: Changing Approaches to a Classical Author," *The American Historical Review* 84 (1979): 72-85.
- ⁵⁵ As Ann Blair demonstrated (*Too Much to Know: Managing Scholarly Information before the Modern Age*, New Haven, Yale University Press, 2010), while the long-lived example of Erasmus's *copia* did not have a lasting impact on information management beyond the sixteenth century, compilations, paradoxographies, and other forms of accumulative summarizing dominated the antiquarian discourse.
- ⁵⁶ G. Veltri, *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity* (Leiden: Brill, 2009), pp. 98-99.
- ⁵⁷ Although, of course, Sagredo did not write commonplace books for his friends back in the Veneto, the way he wrapped natural observation, political gossip, and satire at the expense of the Jesuits depended on paper technology as a jack-of-trades, on which see F. Kraemer, "Ulisse Aldrovandi's *Pandechion Epistemonicon* and the Use of Paper Technology in Renaissance Natural History," *Early Science and Medicine* 19 (2014): 398-423.
- ⁵⁸ For instance, the Neapolitan and Arabist Diego de Urrea Conca, who was an interpreter at the court of Fez, joined the Lincei Society on January 27, 1612, because the Linceans needed expertise to translate classical works from the Near East: see D. Freedberg, *The Eye of the Lynx: Galileo, His Friends, and the Beginnings of Modern Natural History* (Chicago: Chicago University Press, 2002), p. 114, and especially G. Gabrieli, *I primi Accademici Lincei e gli studi orientali* (Florence: Olschki, 1926).
- ⁵⁹ Cf. A. Nuovo, *The Book Trade in the Italian Renaissance* (Leiden: Brill, 2013).
- ⁶⁰ Cf. W.A. Wallace, "Galileo's Jesuit Connections and Their Influence on His Science," in *Jesuit Science and the Republic of Letters*, ed. M. Feingold (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 2003), pp. 99-126, and S. Harris, "Long-Distance Corporations, Big Science, and the Geography of Knowledge," *Configurations* 6 (1998): 269-304.
- ⁶¹ O. Besomi, M. Camerota, *Galileo e il parnaso Tychonico. Un capitolo inedito del dibattito sulle comete tra finzione letteraria e trattazione scientifica* (Florence: Olschki, 2000).
- ⁶² L. Penman, "Sophistical Fancies and Mear Chimaeras? Traiano Boccalini's *Ragguagli di Parnaso* and the Rosicrucian Enigma," *Bruniana & Campanelliana* 15 (2009): 101-120.
- ⁶³ Wilding, *Galileo's Idol*, cit. (note 18), p. 92; I wonder if Biagioli, *Galileo's Instruments of Credit*, cit. (note 6), p. 13, in his observation that Galileo had mobility-enabling devices in Florence—such as Medici diplomacy or courtly letters of introduction—but not in Padua, did not, perhaps, underestimate the feasibility of Sagredo's brokering in the context of the "Venetian" Mediterranean.
- ⁶⁴ For Possevino, see note 36; on Ciotti, cf. D.E. Rhodes, *Giovanni Battista Ciotti (1562-1627?): Publisher Extraordinary at Venice* (Venice: Marcianum, 2013), and V. Lepri, "Johann Wechel, Giovan Battista Ciotti, e le ultime edizioni di Bruno," *Rinascimento* 47 (2007): 367-388.
- ⁶⁵ In a way, I am suggesting here to apply a 'postal' view to the eccentricities of Aristotelian science: cf. E.R. Dursteler, "Power and Information: The Venetian Postal System in the Early Modern Eastern Mediterranean," in *From Florence to the Mediterranean: Studies in Honor of Anthony Molho* (Florence: Olschki, 2009), pp. 601-623.
- ⁶⁶ E. Reeves, *Evening News: Optics, Astronomy, and Journalism in Early Modern Europe* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2014).
- ⁶⁷ Rees, *Evening News*, cit. (note 66), p. 103.
- ⁶⁸ B.R. Smith, *The Acoustic World of Early Modern England. Attending to the O-Factor* (Chicago: Chicago University Press, 1999), has suggested that in his educational treatises Erasmus wanted to set in alignment the sense of touch and that of sight.
- ⁶⁹ On forgery and self-publishing, D. Margócsy, *Commercial Visions: Science, Trade, and Visual Culture in the Dutch Golden Age* (Chicago: Chicago University Press, 2014), pp. 82-90.
- ⁷⁰ A grocery list by Galileo, from 1609, has been treated independently and with different angles by G. Strano, "La lista della spesa di Galileo: Un documento poco noto sul telescopio," *Galilaeana* 6 (2009): 197-211, and Valleriani, *Galileo Engineer* cit. (note 26), pp. 43-44.
- ⁷¹ P.H. Smith, *The Business of Alchemy: Science and Culture in the Holy Roman Empire* (Princeton: Princeton University Press, 1994).
- ⁷² For more on minorities, apart from the bibliography already cited in note 9, see also A. Rankin, "Becoming and Expert Practitioner: Court Experimentalism and the Medical Skill of Anna of Saxony (1532-1585)," *Isis* 98 (2007): 23-53.
- ⁷³ J. Adler, "J. S. Delmedigo and the Liquid-in-Glass Thermometer," *Annals of Science* 54 (1997): 293-299.
- ⁷⁴ Langermann, "An Alchemical Treatise," cit. (note 50), p. 79; I cite from Langermann's translation of fol. 18a to stress that, in Delmedigo's

view, alchemy has the property of “breaking up the deficient forms and restoring them to their perfection.”

⁷⁵ As it is well-known, W.R. Newman, *Atoms and Alchemy: Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution* (Chicago: Chicago University Press, 2006), in his sandblasting “chymistry” and placing it above Aristotelianism, he also scoffs at the so-called “spiritual” interpretation of alchemy.

⁷⁶ G. Pomata and N.G. Siraisi, *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe* (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 2005).

⁷⁷ Cf. A. Blair, “Annotating and Indexing Natural Philosophy,” in *Books and the Sciences in History*, ed. M. Frasca-Spada and N. Jardine (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 69-89, and P. Saenger, “Benito Arias Montano and the evolving notion of *locus* in sixteenth-century printed books,” *Word & Image* 17 (2001): 119-137.

⁷⁸ Margócsy, *Commercial Visions* cit. (note 69), p. 74-108, is one of the best treatments I know of ownership in print and the tantalizing challenges of authorial control; on Galileo’s European competitors, see J.M. Pasachoff, “Simon Marius’s *Mundus Iovialis*: 400th Anniversary in Galileo’s Shadow,” *Journal for the History of Astronomy* 46 (2015): 218-234.

⁷⁹ Jütte, “Trading in Secrets,” cit. (note 1), has approached the study of this work—previously known in Paolo Cherchi’s analysis—from a Jewish perspective.

⁸⁰ Wilding, *Galileo’s Idol*, cit. (note 18), p. 171.

⁸¹ Wilding, *Galileo’s Idol*, cit. (note 18), p. 84. Because of his long service in Syria, the analysis of Sagredo’s scribal vulnerability, which was first brought to the forefront by Wilding, should also be complemented by a study of Arabis self-narrative, which in recent decades has undergone a real acceleration, creating a canvas where scholars of the Middle East, despite some obvious differences, are employing many tools of material philology—such as the use of colophons, *maniculae*, watermarks, inscriptions, and marginalia—which have been the distinctive domain of Western medieval studies: cf. D.F. Reynolds (ed.), *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Berkeley: University of California Press, 2001), and R. Elger and Y. Köse, *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian, and Turkish. Fourteenth-Twentieth Century* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010). For a study, in particular, that emphasizes the theme of poverty see H.L. Murre-van den Berg, “‘I the weak scribe’: Scribes in the Church of the East in the Ottoman Period,” *Journal of Eastern Christian Studies* 58 (2006): 9-26.

⁸² For a clear opinion on the ‘mapping’ of these accounts see Wilding, *Galileo’s Idol*, cit. (note 18), p. 94: “Galileo’s conceit in calling his book an *avviso* was that it was a cosmic extension of the expanding genre of printed newsletters and *relazioni*. As such, it already made its central argument: that the earth was much like the rest of the cosmos, and not separated from it by metaphysics or physics. Conversely, Jupiter’s moons were now part of his information order, brought into existence as scientific objects by his instruments, colonized politically by his language.” On *avvisi* and *relazioni* see also M. Olivari, *Avisos, pasquines y rumores* (Madrid: Cátedra, 2014), and A. Motsch, “Relations of Travel, Itinerary of a Practice,” *Renaissance and Reformation* 34 (2011): 207-236.

⁸³ E.N. Rothman, *Brokering Empire: Trans-Imperial Subjects between Venice and Istanbul* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2012).

⁸⁴ J.P. Ghobrial, “The Secret Life of Elias of Babylon and the Uses of Global Microhistory,” *Past and Present* 222 (2014): 51-93.

⁸⁵ In our historiography, an early modern network of inventors and engineers tended to privilege trade secrets over publication, and to communicate through letters and personal visits: in this view, Galileo is the perfect example, among readers of mathematics, while Kepler’s publication record is the remarkable exception—an exception usually associated with a “publish or perish” concern due to his imperial post. In Delmedigo’s opinion, despite his bibliophilic interests, “publishing” was already like “perishing,” in a philosophical sense; prominent Paduan and Venetian interlocutors such as Sarpi, Pinelli, and Sagredo probably shared yet another view, namely, that learning was something in between empiricism and erudition: as a consequence, Galileo’s own position will need to be constructed not abstractly against the scholarly inertia of the pedants, but in dialogue with all these positions, which historically encroached his very household. Cf. N. Kaoukji, “Flying to Nowhere: Mathematical Magic and the Machine in the Library,” Ph.D. dissertation, University of Cambridge, 2003, and A. Laird, “Archimedes among the Humanists,” *Isis* 82 (1991): 629-638.

⁸⁶ Morrison, “A Scholarly Intermediary,” cit. (note 13), p. 44. Cf. B.R. Goldstein, “Astronomy as a “Neutral Zone”: Interreligious Cooperation in Medieval Spain,” *Medieval Encounters* 15 (2009): 159-174, and P.D.

Omodeo, *Copernicus in the Cultural Debates of the Renaissance: Reception, Legacy, Transformation* (Leiden: Brill, 2014).

¿Qué significa leer?

Félix Duque

Abstract: The paper aims to answer the question ‘what is called reading?’. Beginning with the reflexive use of the verb “to mean”, it discusses the possibility of reading as an operation of transforming reality. In its essential sense, reading constitutes an infinite operation of grouping signs that moves the place of something human being can never immediately access. This attentive observation of the interval between sign and signifier commits us to our own temporality. The person is presented as the place where the signified echoes that signs let us see through them are congregated. According to this point of view, it is only through reading that persons can be constituted.

Keywords: reading, meaning, definition, recognition, signs, humanity

La verdad es que el título no es muy original, y no promete grandes cosas. Lo único que podría prestarle – nunca mejor dicho, porque sería en efecto de prestado– un aire de solemnidad, ya que no de grandeza, sería el recuerdo de otro título, él sí bien famoso: el del curso tardío de Martín Heidegger, después de haber sido readmitido éste –supuestamente purgada su falta– al cuerpo docente de Friburgo de Brisgovia; un curso que él denominó *Was heisst denken?*, o dicho más o menos bien en español: *¿Qué significa pensar?* En dicho curso, y entre un montón de cosas más, jugaba Heidegger de maravilla con ese multívoco verbo alemán: *heissen*, con registros que, dejando aparte los correspondientes españoles de “significar” y “querer decir”, tenían un sentido mucho más activo; por ejemplo, cuando el anfitrión de un congreso saluda inicialmente a los ponentes con un: *Ich heisse Sie willkommen!*, algo así como: “¡Los marco y señalo a Vds. con la expresión de bienvenida que ahora les dirijo!”, pero también, y al mismo tiempo: “¡Me presento a Vds., me distingo y señalo a mí mismo, me *significo* como aquel que les da la bienvenida!”.

Por cierto, si paramos mientes en esta última acepción, bien puede ser que le encontremos parangón en nuestra lengua. Así, cuando la madre, esposa o pareja de hecho – que aquí no hay que andarse con sexismos– le dice a uno o a una: “¡Tú no te signifiqués!”, parece que quisiera decirle: “¡No te metas, no te expongas ni te hagas notar!”. Adviértase, por lo demás, que esto de “meterse” y de “exponerse”, siendo como está enunciado mediante términos sinónimos, no deja de tener una significación dialéctica. Pues, en efecto, entrar en una determinada situación (en este caso, desagradable o peligrosa, pero que parece re-

querir la presencia activa de uno o de una) implica al mismo tiempo salir de uno mismo (sea dicho aquí en neutro, para dejar en paz al sexo), esto es, de la rutina acostumbrada: no salir siquiera de la propia casa, sino de esa casucha mezquina y portátil que llamamos “mis casillas”. Así que: “¡No te signifiqués!” significa: “¡No intervengas, no sobresalgas, no sea que se den cuenta de que existes y te vaya mal la cosa!”, o sea: se trata de una petición –o de una orden– de que siga siendo uno eso que él ya era, es decir: un Don Nadie. La esencia, el *tò ti êinai* de quien no quiere, o no le dejan, significarse, significa que alguien queda decaído en sus derechos como *persona* y disuelto en la grisalla de *hoí pólloi*, de la multitud. Pues en efecto, “significarse” querría decir “señalarse”, “distinguirse”... de entre toda esa gente literalmente *insignificante*, a la que no le pasa nada porque en nada se mete ni a nada se expone.

Si bien se mira, además, es raro eso de que el verbo “significar” tenga aquí un valor reflexivo, ya que no parecería haber en el mundo del lenguaje verbo más transitivo que éste. En la primera acepción del DRAE, nuestro vocablo significa: “Ser una cosa, por naturaleza, imitación o convenio, representación, indicio o signo de otra cosa distinta”. Si tomamos en serio la definición (y olvidamos eso de que a nuestro frustrado aspirante a significante se le llame encima “cosa”), parece que el exhorto tendría al cabo razón, puesto que “signo” es algo que está en lugar de otra cosa distinta, a la que él apunta. Según esto, lo que vendría a decirse al osado que pretende “significarse” es que él no es eso que con su acción querría empeñarse en aparentar, y por eso se le aconseja que deje de hacerse ilusiones, ya que, en el fondo, él no se conoce tan bien como quien “bien le quiere”, y que por eso no está dispuesto (o mayormente, dispuesta) a permitirle que se muestre *como si* fuera valiente o esforzado, cuando no hay tal. ¿Se imaginan Vds. lo que pensaban Ama y Sobrina de las correrías de nuestro señor Don Quijote? ¿Cómo no iban a estar de acuerdo, conociéndole como le conocían, en que él no debía significarse, porque eso sería mentir a los demás, y seguramente también a sí mismo?

Sólo que la cosa no deja de tener su aquél, ya que, si uno no *se* significa nunca en la vida, si no tiene por caso el coraje (bien es verdad que porque se lo han pedido) de exponerse delante de un público –y si es de amigos, peor para decir públicamente, o mejor, para recitar con mejor o peor maña lo que antes se le ocurrió, casi como “a oscuras y en celada”, o sea, si es incapaz de impartir una *lección*, ¿qué especie de profesor será? Claro que bien podría haberse negado y decidido, en lugar de ello, escuchar a

sus colegas, cosa más cómoda y regalada. O bien, en la actividad normal, podría dedicarse a hacer preguntas a sus alumnos, como se ve en los telefilmes americanos sobre los *colleges*. Pero si se limitase a hacer lo mismo siempre, es obvio que decaería en sus derechos y se convertiría... en un oyente. Y si persistiera en su actitud, seguramente acabaría en el paro... o dado de baja por desequilibrio psíquico, cosa harto usada en nuestros pagos, por cierto. Lo que no podría dejar de ser en ningún caso es, justamente, un signo... de algo que en el fondo no es “sí mismo”: antes, su actitud y modales significaban, daban a entender que él era un profesor, y no “él mismo”; luego, un oyente que jugaba a hacerse pasar por alumno, y no “él mismo”; después, quizá, un parado y hasta un orate, pero nunca desde luego “sí mismo”. Incluso si el hidalgo antes mentado pretendiera, en un ejercicio de insensato autismo cuyo justo castigo será una muerte casi inmediata, si pretendiera decir que él era en verdad Alonso Quijano, habría que reprenderle con mayor razón aún que cuando pretendía ser Don Quijote: se le diría que, en todo caso, se le llama “Alonso Quijano”... porque sus padres así lo quisieron en lo relativo al nombre de pila (o sea, un signo que apunta a un santo o a un rey protector), por un lado, y porque tal era el apellido del progenitor, por otro. De modo que, si bien se mira, ni el nombre que él se atribuyó en su locura caballeresca ni el consueto le eran en absoluto *propios* (¿cuál lo sería?), sino convencionales. El uno, producto desviado –y desvaído– de la excesiva lectura de novelas de caballería; el otro, producto aceptado de una partida escrita en un despacho parroquial, y que cualquiera podría leer para convencerse de que ese caballero, que al cabo tuvo la arrogancia de tildarse de “Bueno” (el caso, ya ven, era significarse hasta el final), efectivamente así se llamaba. ¿Diríamos, en cambio, con igual seguridad, que así *era él*, en efecto? En este punto, por cierto, siempre hay quien gane: a nuestro renombrado hidalgo (multi-nombrado, deberíamos decir, ya que también aceptó ser el Caballero de la Triste Figura, y ordenó que lo llamaran el Caballero de los Leones) le salió mucho más fino su fiel escudero, a fuerza quizá de contemplar paradojas y aun de verse forzado a fomentarlas. Así, Sancho le dirá a la Duquesa que él es efectivamente él, tal como le pusieron su nombre en la cuna... o en la *estampa* (¿la estampa del registro parroquial, o la novela de la que él mismo era co-protagonista: la novela que dice *su* verdad, y en la que él mismo podría leer –si supiera– cosas de sí, en vez de la espuria continuación de Avellaneda?).

¿A dónde voy con todo esto, y qué tiene que ver con eso de leer? Bueno, a lo primero que voy es al equívoco latente en ese bien pensante mandato de “no significarse”. Pues si lo llevamos al extremo, ello supondría la efectiva degradación de tan pasivamente ordenado individuo en “cosa”, y bien mostrenca. No es posible dejar de ser “signo... de lo que sea”, es decir: imposible es no representar cosa distinta a uno mismo, porque, de suyo o *an sich* –que dirían los idealistas– literalmente “no somos nadie”. No hace falta ser Hölderlin para darse cuenta de que somos un signo que nada significa, o mejor: que sólo significa el espacio libre, el umbral y encrucijada por el que pasan, repasan y traspasan los signos. Pero no en vano. Como en la cámara de niebla de Wilson (y no se apuren, que no haré muchas más analogías con la física, para no ganarme las iras de Sokal y su airada prole), al igual que en tan so-

corrida cámara, digo, los signos-electrones van dejando ver trayectorias, entrecruzamientos, cercanías y distinciones en la neblina primera. Sólo que, en el caso de que la cámara fuera un verdadero individuo humano, eso es precisamente lo que él querría, a saber, que se dibujen en su superficie muchas cosas; cosas que al pasar, como barcos de los de antes, toquen sus bocinas y saquen al aire sin tapujos sus banderas de señales y saludos, felices de ver que otros móviles siguen caminos parejos a los propios. Es claro que, al principio, esos signos tuvieron que pasar una primera vez por allí sin que ella lo supiera ni, por ende, lo quisiera, pero la verdad es que hace ya tanto tiempo de eso que la cámara-individuo ni se acuerda de cuándo fue (lo cual no deja de ser lógico: ¿cómo va a saber ni acordarse de cuándo fue la primera vez, a menos que se empeñe en lanzar sobre esa esquiva ausencia una proyección significativa –y por tanto no del todo fiable– a partir de las veces subsiguientes, obligadas a cambiar de trayectoria y a revolverse sobre un origen en el que ellas mismas se han originado?; un no pequeño lío, como Vds. ven, eso de reparar en el principio de algo; y menos en el principio de uno mismo). Pero luego, sin saber tampoco a derechas cuándo –eso es como aprender a andar, a montar en bicicleta, o a nadar, o sea, a servirse más o menos reflexivamente del propio cuerpo como de un instrumento, de un *organon*– luego, digo, va aprendiendo a elegir y a juntar, separar o modificar trayectorias, así que, a la chita callando y sacando energía de esos veloces puntos, se las arregla para ir creando rugosidades en su otrora insignificante superficie, haciéndose móvil orografía, resaltando esto y rebajando aquello, dejando ver semejanzas o paralelismos en unos casos, rivalidades e insidias por otro, hasta que al fin, henchida de signos, acaba por convertirse ella misma –o eso quisiera– en un “signo de signos”, que ya nada significa. Pero nada “de fuera”, nada distinto a ella, es decir, nada que pueda parecerse ni de lejos a su esfuerzo por aparentar y significarse. Y así, oronda, hasta puede que acabe por convertirse en *signo de sí misma*. Y entonces, en efecto, se habrá significado a sí misma, a base de hacer caso omiso de las prudentes voces de retención y contención.

Sólo que todo esto no quita para saber por qué me quiero “significar” yo justamente a base de preguntarme por el significado de “leer” (si es que preguntar por “lo que significa” algo no remite más bien a un *significante*, más que a un significado). Pues quizá se pregunte el lector (si haylo), y con razón, por qué no elegí otro título y otro tema más lucido, en plan erudito (por ejemplo: “Opciones de lectura retrospectiva en la teosofía latente del *Freiheitsschrift* de Schelling”: ¿qué tal?). La respuesta es sencilla: cuando se me propuso participar en un Congreso que se llama, nada menos: “Identidad y lectura”, caí en la cuenta de que, a pesar de llevar más de medio siglo leyendo –y, de resultas de las lecturas, escribiendo–, nunca me había parado a poner en entredicho por mi cuenta (habría sido demasiado pretencioso decir en cambio “pensar en serio”) lo que eso pudiera significar, ni tampoco en qué pudiera yo, por ventura, significarme por ello.

Pensar por mi cuenta, he dicho; tal sería el desafío, no echar mano en absoluto de los numerosos salvavidas y hasta chalupas de salvamento que son las citas, las reproducciones escritas de lecturas *ad hoc* y *pro domo* con las que uno –al socaire del necesario diálogo con los espec-

tros de la Estigia de la lectura— intenta por lo común mantenerse a flote. A solas con la pregunta sobre la lectura, pero sin leer nada sobre ello, es decir: poniéndome en entredicho a mí mismo y a mis lecturas. Una faena ésa de dudar en general de lo que se hace y se conoce que, como es sabido, nos sugirió realizáramos al menos una vez en la vida (a nosotros, los aficionados a filosofar y afectados por el filosofar) nuestro segundo padre espiritual, Descartes: un escritor taciturno que pronto se había cansado de leer, en relación inversa a nuestro primer padre, también él dubitante, Sócrates: un lector locuaz que nunca se preocupó de escribir (les ruego que tengan en cuenta inversión y primacía, por lo que vendrá después). Así que me dije para mi coleteo que ésta iba a ser la ocasión de ponerme por fin en claro sobre el sentido —si lo hubiere— de una operación más recurrente, frecuentada y evidente que la “carta robada” de Poe, y quizá por ese cegador *plus* más esquivada que anguila platónica.

Por cierto, ya se van Vds. percatando de lo desmañadamente soberbio de esa *intentio obliqua*, a saber: de querer decir el leer, pero sin red, o sea: sin trufar el escrito-charla de fragmentos de lecturas. Para empezar, ya la “cosa misma” se opone a la pretensión general con más pinchos que un erizo. En efecto, uno puede decir que lee, lo que lee o cómo lee, pero ¿es posible decir lo que *quiere decir* el leer, sin más, como un proceso sin sujeto? Pero es que la condición especial: dejar hablar al leer sin citas sobre el leer, se me ha vuelto al punto más paradójica aún, ya que, en el momento en que decidí escribir sobre el leer sin leer absolutamente nada, para quedarme a solas con mi alma, en soliloquio, caí en la cuenta nada más empezar de que tan tremenda decisión de aislamiento sólo me privaba de la lectura actual, digamos: de libro o de pantalla, de mis predecesores en la faena, de Platón a Cicerón, de Heidegger a Ángel Gabilondo, pero no de recordar la “lectura” de textos ya para siempre entretreídos en mis entretelas textuales, de modo que era —fue— absolutamente imposible partir de cero. Es más, yo no podía dar un paso adelante (y tenía que escribir una conferencia entera: ésta que ahora les presento a Vds.) sin leer y releer lo anteriormente escrito. Así que ahí estaban de nuevo todos, en tropel: las cosas leídas de los otros y mis cosas de ahora, releídas. Y no sólo eso: en seguida me di cuenta de que, de manera subliminal e involuntaria, en mis intenciones estaban envueltas —o andaban revueltas— múltiples citas implícitas, que luego, en la primera lectura (¿o fue relectura?, ¿cuándo empieza uno a leer lo que está escribiendo?), se iban presentando francamente ante mis perplejos ojos (en una procesión que presumo interminable), acusando de desvergüenza al osado que aun sin querer —lo que, para el caso, da igual— estaba presentando términos y ocurrencias ajenos como si fueran propios. Cosa de no poca monta ésta de la apropiación ingenua para el asunto que me trae, como veremos luego.

Es más, en vista de tan desagradable resultado: no poder pensar por mi cuenta sin contar con los otros ni contar lo de otros, acabé por preguntarme ante la pantalla-confesionario (¿se han dado cuenta de que la pantalla del ordenador tiene algo de espejo, por más filtros que pongamos sobre ella, y a la vez de antro casi sagrado?), acabé por empezar a darme cuenta —digo— con un sí es no de *Unheimlichkeit* o de *spaesamento* (¡recitado y traducción: otra vez recuerdos de lectura, o lectura a distancia!), vaya,

lo diré al fin: acabé por percatarme de que si, por imposible, hubiera podido purgarme de todas mis lecturas, directas o entrañadas, seguramente habría dejado de existir... no solamente esta conferencia (con lo que seguramente no se habría perdido mucho), sino yo mismo, el conferenciante (algo que me resulta tan grave como insoportable); y ello, no solamente en cuanto lector o profesor de los de antes —o sea, el que imparte “lecciones” en plan de *cocktails* variados, elaborados a partir de lecturas propias—, o como autor, esto es, aquel a quien se lee —menos de lo que uno quisiera— porque tiene algo que “transmitir”; algo, quiero decir: lecturas metamorfoseadas, aliñadas y rumiadas de mil maneras. Digo que no sólo no existiría como tal o cual tipo que tiene algo que ver con lecturas (un “hombre de letras”, y hasta un “hombre muy leído”, como se decía antes), sino que barrunto que yo no existiría en absoluto, hasta tal punto estoy *ab initio* hecho yo —y por lo que mi experiencia valga, todos los hombres que yo conozco, incluidos desde luego y sobre todo los no lectores y los analfabetos— de “sopa de letras”.

Y bueno, que dicen los argentinos: si esto es así, ¿por qué seguí empeñándome entonces —cuando escribía la conferencia— en no leer nada para su preparación? ¿Por qué expender productos mal conservados, contaminados a buen seguro y con la fecha de caducidad en la frente, en vez de servirles a Vds. honradamente una ensalada fresca de citas bien aderezadas? Respuesta desesperantemente circular, como de fantasma o *revenant*: porque yo, aprovechando la ocasión pública, quería aprender privadamente y sólo *por mi cuenta*, sin mirar al exterior, qué era eso que vengo haciendo desde tantos años. Y ahora —entonces— me parece o pareció que la cosa era mucho más difícil de lo presentido. Incluso desde un respecto un tanto externo y pragmático, y desatento para con Vds. Pues en efecto, pensaba que, si me ponía a leer, aparte de que iba a emplear muchísimo tiempo, que todo hay que decirlo, iba a quedar —al menos, al pronto y como por un pronto— tan “enganchado” de las palabras de mis preclaros mayores, que de esto iba a salir, como tantas otras veces, en el mejor de los casos un *collage*; y en el peor, un artículo trufado de citas sobre lo que Fulano o Mengano pensaron del asunto (pensaron, en el Nombre y en la Cosa, siempre con mayúsculas, que para eso eran pensadores *full time*, y no como uno, que piensa de manera “contingente y libre, a ratos”, y ahí va otra cita de memoria). Y yo quería, pobre de mí, decirles a Vds. de una buena vez qué es lo que yo, yo, Félix Duque, éste que ahora les habla —mentira: éste que les va a hablar pasado mañana, con suerte—, pensaba sobre el asunto del Congreso, que ya estoy hartado de pasar por profesor y por escritor de manuales y compendios.

Pero en fin, con todas estas cautelas a cuestas, y por ende un poco más escaldado, me pregunté si: “¿Qué significa leer?” no entrañaba al fin, dados mis deseos de ponerme en claro a mí mismo: “¿Qué significa, para mí, leer?” O mejor aún: puesto que ponía voluntariamente a un lado la actualización y reproducción de lecturas y relecturas, la pregunta se me fue transformando en ésta, jugando además con la sinonimia del verbo: “¿Qué es lo que quiere decir, para mí, leer?” Una pregunta, si se fijan, que convierte lo antes preguntado, como si de una cosa pasiva se tratase, en algo activamente desiderante, en algo que quiere decir algo, a saber: “¿Qué me quiere decir eso de

leer?”. Pero, ¿es que leer quiere decir algo, como si fuera un sujeto a punto de echarse a hablar? ¿Y va a querer encima decírmelo a mí, en vista de mi necesidad ulterior de decírselo, de significárselo a Vds.? A ver si ahora el autor de *Contra el humanismo* va a caer en la antropomorfización y prosopopeya de faenas hechas por los hombres.

Así que uno recapacita, y se dice: no, el leer no puede querer decir nada, porque la voluntad es una propiedad de los hombres, y no de las operaciones con las que se transforma la realidad. Pero quien les habla ahora volvió luego a leer lo anterior, tan de sentido común, y ahí empezó ya a dudar: ¿quién transforma la realidad: los hombres, o la operación misma de leer, y de hablar, de trabajar, de establecer relaciones de parentesco, etc.?; y en esa operación, ¿acaso no se transforman los hombres mismos que la hacen, hasta el punto de que –siguiendo la sospecha anterior– si no la llevaran a cabo, del modo que fuere, no sólo no se transformarían, sino que no serían lo que en efecto son: hombres? Esas operaciones: ¿las hacen ellos, o les hacen a ellos? ¿O más bien les hacen cuando y mientras las hacen? Como ven, las vueltas de la cosa empezaban a suscitar en mí un conato de vértigo.

Así que, para evitarlo, creí que lo mejor sería dejarme de tantos prenotandos y entrar al tema por derecho, preguntándome: “¿Qué significa leer?”

Muy bien. Ya me lo he preguntado. Y ahora, ¿qué voy a decir, si no estoy leyendo nada de lo que aprender, para que, cambiándolo a mi modo, se den cuenta Vds. de que yo, Félix Duque, tengo algo que decir por mi cuenta, sin echar mano o más bien ojo a tan ilustre caterva de teóricos de la lectura: de Platón a Gabilondo? ¿Qué voy a hacer, a solas con mi memoria, y a lo sumo –mínima trampa– con un par de diccionarios (al fin, una memoria colectiva y voluminosa)? ¿No va a ser peor todavía eso de quedarme engañosamente a solas, recitando –regurgitando– a trancas y barrancas retazos de cosas que salen, unas, espontáneamente, y de las que otras me acuerdo vagamente, en vez de contarles, de exprimirles, de sacarles el jugo o de hacer pildoritas (que “el efecto es siempre igual”) de las cosas que otros mejores que yo dijeron de eso del leer? Y por acabar –por ahora– con tantas vueltas, una pregunta en nada retórica: ¿No será que estoy haciendo conmigo –o mejor, que se está formando en mí, con las dichas vueltas– algo así como un *círculo del comprender*, o sea, y en este caso: del comprender eso de leer (a menos que, en definitiva, todo comprender no sea sino un genuino y profundo “leer”: un leer el leer)? ¿Acaso la pregunta misma no me está llevando *velim nolim* a enfrentarme con aquello que yo quería evitar de todas las maneras, a saber, leer en alguna parte algo sobre lo que significa leer? ¿Qué me pasa, que cuando quiero escribir, y nada más que eso: escribir, es cuando más echo en falta el leer para poder decir algo medianamente, mediatamente decente, de modo que, más o menos subrepticamente, empiezo a leer en mi memoria, y hasta a leerme, porque seguro que yo mismo alguna vez dije –pero dónde, dónde– algo interesante sobre esto de leer? ¿Es fortuito este vaivén, o pertenece a la entraña misma de lo que está ahora pugnando por salir de mi inteligencia, o bueno, no se encrespen, de mi memoria ayudada por un poco de imaginación y otro poco de prisa?

Y bien ¿acaso he sacado algo en claro de esta pasada y pesada indagación? Al menos esto: la pregunta por el leer

deja al descubierto una triple característica de esa operación, a saber: que es viciosamente circular, infinita (en el sentido idealista del “infinito malo”, o sea: de algo indefinidamente reprimido, lanzado hacia atrás en el momento mismo en que se intenta asentararlo, dar razón de él) y retroductiva. Veamos estos tres puntos, cada uno de los cuales se irá engrosando y como enroscando según vaya dando cuenta del anterior, como queriendo decir lo mismo:

1) Leer es algo viciosamente circular: en efecto, presupone siempre unas lecturas y propulsa otras, mientras que, al mismo tiempo, presupone su propia lectura, siempre desplazada; luego implica, no sólo una clara *petitio principii*, sino una *petitio finis* y, en suma, una *petitio sui ipsius*, de manera que corre peligro de desaparecer, de perder toda entidad e identidad, a fuerza de tantas vueltas y revueltas.

2) Leer es una operación de carácter infinito, o más exactamente: *indefinido* y perpetuamente fluctuante, con lo cual la cosa se hace más compleja que anteriormente, pues ahora se requiere que origen y fin sean a su vez móviles sin dejar de *parecer* sin embargo inmóviles, como si la ficción o la apariencia formaran parte constitutiva de toda lectura. En esta nueva vuelta de tuerca del leer, el origen y la meta forman parte de la lectura misma; los dos están *de camino*; es más: ellos, con el lector, van haciendo el camino pero, en él, se ven siempre desplazados por el lector: por represión en un caso, por postergación en otro. Nunca se puede empezar a leer nada sin haber leído antes algo que propicia, y más: posibilita esa lectura, mientras que a la vez impide que ésta tenga lugar con ojos inocentes, primerizos. Pero nunca podríamos empezar a leer algo sin *reprimir* lo anterior, sin hacer como si ella, la lectura de ahora, fuera independiente, aislada, con sentido de por sí. Y al contrario, nunca se puede terminar de leer algo sin verse incitado, ob-ligado por la lectura misma que se acaba de hacer (que es ya *eo ipso* anterior, estando a lo sumo *de cuerpo presente*, no de espíritu); siempre se ve uno impulsado a leer otras cosas que complementen lo leído, o a releer esto, en virtud de ulteriores lecturas retroductivas. De modo que si leer es –digamos por ahora, con el sentido común– entender, entonces no existe ninguna lectura posible en la que de veras se entienda algo, por más que se repita, o más bien porque se repite (si entenderíamos de una buena vez la llamada “palabra de Dios” en el Evangelio de la Misa, o la lectura de una Epístola paulina, ¿a cuento de qué vendría su repetición ritual?). Y aunque se propusiera uno, firmemente, no volver a leer nada (como hace tanta gente en general, y como yo quise hacer en este caso en particular), ¿acaso no vuelven una y otra vez, espectrales, las antiguas lecturas a la superficie, siempre que se quiera decir o escribir algo *significativo*, algo que le preste realce a uno? Atiéndase a este: “siempre que”; esa *recurrencia* es decisiva, por lo que hace al carácter infinito de la lectura. Pues si uno no quisiera saber nada, ni significarse en nada, las lecturas –digamos, de la primera infancia– quedarían sumidas en el pozo de aguas sombrías de lo inconsciente, expuestas tan sólo aquí y allá, como breves relámpagos, en los casos en que se dispara la *memoria involuntaria*, incapaces como seríamos por demás de distinguir entonces lo leído de lo vivido. He aquí pues la paradoja: la lectura es infinita sólo en las recurrencias, indefinida sólo en cada ocasión. Su

infinitud es literalmente *intermitente*. Se envía en los intersticios.

Y por fin: 3) leer es un proceder retroductivo, a saber, pone de relieve un pasado siempre *rebasado*: un pasado *traspasado*, diríamos, y un futuro solamente *incoado*: un pasado que nunca ha estado presente y un porvenir que está al pasar; el hecho de estar leyendo por caso lo que estoy escribiendo ahora tiene como antecedente inmediato mi escritura; mediato, mis lecturas anteriores, sin las cuales habría sido imposible esta escritura, y su posterior lectura delante de Vds., los futuros, ignotos, presumibles oyentes de esto tan retorcido, como de bucle. Todo leer es pues, esencialmente, un releer: jamás ha habido ni habrá una primera lectura ni, por ende, un primer lector. Si atendemos al plano convencional de la lectura alfabética (que no es el único, desde luego), habremos de reconocer que a los niños se les enseña a leer por *mimesis* y repetición, hasta que, pavlovianamente, llegan a captar el signo con independencia de la cosa, presente o dibujada. ¡Pero esto, como se dice con razón, es un *reflejo condicionado*, no un acto de lectura! Para que haya tal es preciso, por así decir, lo contrario: en vez de atender ora al signo, ora a la cosa significada (y ausente), lo que se hace al leer es *moverse en el intervalo*, estar de camino entre uno y otro. No se leen los signos: se leen los enlaces y separaciones entre ellos –se lee entre líneas: se *intelige*–; y, en esa estructura de significatividad, queda guardado el recuerdo de lo desplazado, el cual ya nunca podrá ser por sí solo, sin ese respecto (¿acaso lo fue alguna vez?, ¿no es éste el sueño de toda supuesta intuición?).

Resumiendo ahora esas tres características: circularidad viciosa, indefinición y retroductividad, cabe sostener lo siguiente: leer no es recordar lo ausente a través de una presencia significativa, sino la acción de traducir, de trasladar lo presente hacia lo ausente, y de recuperar, en un impensable rebote que es un golpe dado por primera vez (un *Anstoss* como *Gegenstoss*, si me permiten la jerga), el *sentido* que va y viene entre la ausencia retenida en la presencia del signo y la presencia pendiente de lo signado, siempre por venir, en cuanto pro-metido en la remisión.

Decían los jóvenes airados de Mayo de 1968: “Cuando el dedo señala la playa, el idiota mira al dedo”. Una sentencia que sería a su vez leída de manera idiota si se entendiera como que hay que mirar a la playa, en vez de al dedo. Pues si ya tuviéramos la playa a la vista, ¿qué pintaría aquí un superfluo dedo indicador? Y es que el mirar (que, como el escuchar, es un subproducto del leer, según espero poner en claro) consiste en seguir la dirección, en saber moverse en el intervalo, en lugar de permanecer embobado en el punto de partida o en la meta. Y si esto es así, queda paliada la paradoja sobre la falta de una primera lectura: es siempre *demasiado tarde* para que uno caiga en la cuenta de que *ya* está leyendo. Como en la fábula de Grimm, el erizo doble logra ganarle la carrera a la liebre porque ésta atiende sólo a su propia trayectoria, olvidando mirar adelante o atrás para ver dónde está el adversario, y compararse con él. La liebre –traduzcamos– no sabe leer, porque en su adversario confunde significante y significado. Si lo supiera, se habría percatado de que una carrera genuina sólo podría haber consistido en que, respecto a un único erizo móvil, ella avanzara *cada vez más* (que es lo presumible) o *se fuera quedando detrás* de

él (por algo imprevisible). Ambos contrincantes van cambiando –acrecentando o aminorando– sus posiciones siempre y sólo de manera relativa; por otra parte, si, como en el cuento inversamente proporcional, la liebre se para a descansar, entonces la lenta pero persistente tortuga ganaría una carrera que tampoco habría sido genuina, porque uno de los puntos había dejado de ser móvil. La carrera sólo existe pues en y como una relación siempre variable entre dos puntos igualmente móviles (lo cual conlleva la paradoja de que, si los adversarios corrieran exactamente a la misma velocidad y llegasen juntos a la meta, tampoco habría existido carrera *para ellos*; si acaso, la habría habido para los jueces y espectadores, inmóviles y para los que sí había distancia por recorrer). Traduzcamos el símil: la carrera es el acto de lectura (¡sobre todo en las carreras universitarias!), el erizo y la tortuga son lo leído, y la liebre es el lector, condenado a perder siempre que, o bien deja de atender –de llevar consigo, demorado o incipiente– al origen y final de la lectura, o bien descansa en sí misma y deja que lo leído le rebase, le resbale. Como se ve, en la lectura no hay *reproducción* sin *profesión*, y a la inversa: no hay *retroferencia* sin *producción*.

Leer es saber moverse en un bucle vibrante e indefinido –algo tendrá que ver esto con el tiempo, el cual, como la lectura, sólo cuando queremos definirlo se nos escapa–. Leer es en suma el acto de un ser finito que se sabe como tal y, sin embargo, se querría, si no infinito, sí al menos infinitamente indefinido *de vez en vez*, de manera intermitente, como cuando –a decir de Spinoza– *sentimus experimurque nos aeternos esse*. Ni la piedra ni el dios leen, ni sabrían hacerlo, aunque quisieran (por cierto, ¿se han fijado que sólo de niño, cuando fue hallado en el Templo, demostró Jesús haber leído las Escrituras?; después del percance, se limita a hablar de ellas, sin que le veamos nunca leer o escribir –para una vez que lo hizo, en la arena, se apresuró a borrarlo con un palo–; lo más que hará será “leer” una moneda del César; como en el caso paralelo de Sócrates, somos nosotros los que leemos sus enseñanzas, transmitidas por parte interpuesta). Tengo en cambio para mí que, en el sentido lato, esencial, de “leer”, al que luego aludiré, los animales –y desde luego mi perro– saben leer señales... por la cuenta que les trae, lo cual indica, dicho sea de paso, la existencia de una conexión entre un cierto sentimiento de identidad –por oscuro que sea en el animal– y la operación de leer, o sea: de *reconocimiento* de algo por signos.

De todas formas, es patente que hasta ahora me he asomado *pedem aliquantulum* al leer sólo como *acto* de lectura, como algo que *compromete* al lector y le avisa –al igual que lo hacen otras señales parejas: hablar, trabajar, amar– de su íntima temporalidad y le desvela su mortalidad. Pero en cuanto, prosiguiendo el *sitio* de tan esquiva ciudadela, releo lo escrito para asegurarme de que hay en ello una pasable coherencia, me apercibo de que las condiciones de posibilidad de esa lectura son tres: 1) el soporte de los signos ha de ser más o menos fijo, fiable, conservando en lo posible la identidad *de cuerpo presente* de lo susceptible de ser leído; 2) los signos mismos debieran ser tipos duros, rígidos, de modo que aun cambiando de soporte siguieran siendo, bien los mismos, bien semejantes, a través de reguladas vías de traslación (piénsese en una filmación de *La noche de Molly Bloom*, a su vez

una versión teatral del último capítulo de *Ulises*, de Joyce); y 3) por ambas razones, el soporte permite que cualquier otro lector (o yo mismo, en un período posterior) acceda a lo en él escrito. *Fiabilidad del soporte, fijeza de los signos y comunicabilidad (validez general)* son, pues, tres prenotandos de toda lectura, que distinguen a ésta de fenómenos a ella similares, como la audición o los recuerdos.

Por cierto que esta lectura me lleva a corregir el tono anterior, un tanto patético, que acompañaba como bajo continuo a la imposibilidad de escribir algo –sea original o resabido– sin echar mano de lecturas. De hecho, ahora me doy cuenta de que esa “lectura a distancia” que eran mis recuerdos, plasmados en lo escrito –extraídos voluntariamente del pozo, o espontáneos como peces voladores– no eran de suyo sino huellas, transferidas y como asimiladas. Si, al contrario, hubiera sido fiel a mi oficio de investigador erudito, tendría que haber protegido, blindado esos retazos de memoria al cotejarlos de nuevo con los originales (ya se sabe que la memoria juega malas pasadas) y reproducirlos entrecomillados, señalando incluso –en el borde ya de la acribia– el distinto contexto, para hacer ver que en absoluto quería “abusar” de las citas, sino sólo señalar honradamente las deudas. Sin embargo, como se lanzaron por así decir al abordaje sobre la pantalla, mis recuerdos de lecturas, al estamparse sobre un soporte fijo, se transformaron de nuevo en signos y, así, se han hecho comunicables en general –como todos Vds. están percibiendo ahora, al escuchar esta mi lectura–, pero a costa de perder su procedencia. No hace falta reflexionar mucho, en efecto, para darse cuenta de que, no sólo esas palabras o recurrencias señaladas ya fueron usadas por otros, sino que me son radicalmente ajenas todas las palabras usadas ahora o en otros contextos por mí (salvo quizá la de “ontotecnología”: un guiño empero a Kant y Heidegger), así como las reglas gramaticales que rigen su entramado y, en buena medida, el significado de la estructura. Para hacerlas mías, en lo posible, me restan pues, tan sólo, un débil resquicio semántico y desde luego un amplio campo praxeológico, performativo.

Así que lo que por un lado me conforta, me desazona por otro. Al fin, parece que sí puedo decir algo *por mi cuenta* de lo que significa leer sin echar mano de más lectura que la del propio texto que vengo escribiendo, y en el que se inscriben, mundos en lo posible de la marca e intención de sus progenitores, múltiples signos *revividos* al calor de mis propósitos. Es verdad que no puedo pensar, que no puedo pensarme sin ellos ni leerme sin ellos; pero más aún lo es que yo los he “apadrinado”, que los he hecho míos sin perjuicio de que otro los adopte en otros respectos, que tal es la ventaja de los signos: pueden ser compartidos y multiplicados *ad libitum* sin perder del todo su originariedad; sólo resultan más o menos *sobreterminados* por la nueva escritura en que vienen inscritos. Pero en cambio se han frustrado en buena medida mis ansias de originalidad, de saber cosas por cuenta propia, a fin –entre otras cosas– de ser reconocido por los demás (sin ir más lejos, por Vds. mismos, mis oyentes de ahora) como alguien que no sólo sabe (“Ése sí que sabe”, se decía antes con envidia), sino que se sabe a sí mismo, cumpliendo la délfica sentencia del *gnôthi seautôn*. De modo que yo también soy en suma algo así como un *soporte*, en donde lo oído, lo visto y lo leído se amalgaman inextrica-

blemente con lo poco pensado (y eso poco, siempre suscitado y hasta forzado) para constituir un *subjectum*, alguien que se lee necesariamente cuando lee, y sobre todo cuando lee lo escrito por cuenta propia. Poca cosa es tener la identidad de un soporte, de un *complemento indirecto*, descubierto siempre de soslayo. Pero menos identidad aún tiene el que, habiendo leído una vez en su vida –en la infancia–, no ha vuelto a hacerlo, sino que se limita a repetir lo visto y oído.

Sólo que este juicio de valor exige una razón: pues nada parece más fresco y natural que lo directamente recibido. Y sin embargo, lo primero para nosotros no tiene por qué ser primero respecto a la cosa. Aquí bien podemos remedar una vieja sentencia, y decir: *nihil est in lectu quod prius non fuerit in sensu, excipe lectio ipsa*. Tengo en efecto dudas más que razonables de que el leer y escribir sean meras repeticiones de lo sentido, por más que no puedan ejercerse sino a través de los sentidos: como todo lo demás, por cierto. Es la lectura, y más: la “lección” (en el sentido de reunificación y luego exposición personalizada de lo leído) la que se deposita *retroactivamente* en lo leído, como *prius* de éste, el cual se muestra como un cuerpo vicario, casi como un *caput mortuum* que no remite a su vez directamente a algo sentido, sino a la *negación trascendental* de lo sensorialmente recibido. A las cosas en cuyo lugar se hallan los signos les acontece algo parecido a lo que se daba en los recuerdos de mis lecturas: que en el momento en que se escribe sobre esas cosas palidecen lánguidamente hasta casi desaparecer, como si no hubieran sido nunca sino un mero pre-texto para el lucimiento del signo. La escritura, ya se sabe, es, si no la muerte de las palabras, sí un proceso que les hace llevar una vida mortecina, como neblinosa. Y sin embargo, la lectura –por no hablar de las permutaciones, desplazamientos y reinscripciones de los fragmentos en los bailes de citas, y ahora en el hipertexto– confiere *otra vida* (no simplemente una nueva vida) a las palabras; una vida de espectros, ciertamente: pero los fantasmas lo son por presentar su apariencia carnal en un medio y contexto tan diversos que quedan revestidos de otra significación.

Me gustaría insistir en que no se trata en absoluto de una *revivificación* de la letra muerta, como si el lector volviera a vincular los significantes con unos significados desplazados y echados de menos, depositados platónicamente en un reino esencial; esos significados están ya *de más*, para siempre. Y no es posible aquí *revocare gradum*; no hay “paso atrás” ni “buen salvaje” que valga, aunque algunos analfabetos obsesivamente recalitrantes se empeñen en recuperar, olvidando toda lectura, el supuesto mundo virginal de partida: el paraíso perdido. La “rosa” de Juan Ramón Jiménez –de cuyo usurpador poético se nos pide no lo toquemos más porque el poema es así– no es repetible ni como tal ni, menos aún, como rosa, al igual que ningún concienzudo botánico logrará convencernos jamás de que Angelus Silesius se equivoca al decir que la rosa es “sin porqué”. Podremos, y quizá hasta debamos, incrustarlos en nuestros propios decires o citarlos respetuosamente, y hasta ponerlos de lema en alguna investigación sesuda. Pero ello no supondrá sino un nuevo desplazamiento, que puede alcanzar –manes de Hume– una vivacidad admirablemente superior en su enésima tierra de adopción (¿quién podría reconstruir las lecturas vertiginosamente implícitas en los últimos versos de la modifica-

ción tardía de *Brod und Wein*, de Hölderlin?, ¿y quién podría señalar su origen último, si es verdad que el espíritu ama la colonia y el valeroso olvido, porque la patria lo consumiría con su fuego?). En el mundo superior de la lectura, un Drácula lector haría el ridículo si pretendiera utilizar un soporte primero –digamos, una *editio princeps*– como “tierra natal” para su descanso.

¿Quiere esto decir que, en definitiva, los signos que propulsan y permiten el leer y escribir no proceden al cabo de las cosas del mundo externo, sino que más bien las anteceden? Sí, eso es lo que quiere decir, y eso es lo que yo quiero decir. Lo cual no implica desde luego que esas cosas intramundanas no existan. Pero sabemos que existen sólo *después*: después de escuchar y de ver, o sea de leer y escribir. En todas esas operaciones, la existencia *transparece* como un resto inasimilable, como lo experimentable sólo en cuanto inaudible en lo escuchado, invisible en lo visto, ilegible en lo leído, inscrito en lo escrito. Sabemos *de* esa existencia (nunca la veremos “cara a cara”) precisamente porque los signos portan algo así como una saeta en su flanco, productora de una herida por la que se desangra su vida.

Todo signo es melancólico: no está en lugar de algo, sino que hace las veces de ello. *Hace las veces, di volta in volta*: es decir que en ellos resuenan cada vez, como un tañido fúnebre de campana, los ecos de las cosas, perdidas para siempre. Los signos son siempre personales, porque hacen la vez de la *persona*, de aquello que *per sonat* a su través, de modo que acaban constituyendo al Signo de todos los signos, a la Persona: ella misma “carente de significado”, *deutungslös*, por ser el lugar vacío en que todos esos ecos signi-ficados –o sea, que resuenan a través de los signos– se congregan. Por cierto, el adjetivo alemán *leer*, “vacío”, procede justamente de *lesen*: recoger, aunar, y por ende “leer”. A través de *leer* resuena el viejo significado de “lugar de congregación”, como la iglesia antes o el campo de fútbol, ahora. *Leer evacúa* las cosas, dejando tan sólo los jirones de su aroma, inflamados de melancolía. Pero sólo por ello *mancomunan* a las personas: de ahí la *comunicabilidad*.

No andaba lejos Kant al decir que la condición primera de sociabilidad sería un signo vacío, puramente formal y que nada significase: un mero *acuerdo de acordes*. Tal es la condición previa a toda lectura: que los signos, fiablemente transportados, exportados y deportados, jamás permitan un supuesto regreso a la tierra originaria, sino sólo una conversación culta entre personas que se leen unas a otras. Y en verdad que ese “regreso” era mal supuesto, porque eso de querer rebasar el lomo de los signos, de querer –por caso– vivir sin leer, supondría de hecho un desvío, un desvarío que ni siquiera los animales han sido tan estúpidos como para tomar jamás, que también ellos se mueven mayormente en la selva de los signos. El paraíso perdido, perdido está. Para siempre y desde siempre. Por fortuna, aunque ello nos haya costado la vida... perdurable.

Todas estas consideraciones podrían parecer más o menos plausibles, si no fuera porque un hecho irrefutable parece convertirlas en excogitaciones del sueño de una noche de verano. Grandes segmentos de la población mundial siguen siendo analfabetos, hoy. Dentro de las autodenominadas “sociedades avanzadas”, la mayoría de los ciudadanos son analfabetos “funcionales”, o sea que se

empeñan concienzudamente en ejercer de analfabetos. Sólo se lee lo imprescindible, de modo que, cuando se intenta volver a leer tras décadas de inactividad, se le “amontonan” a uno las letras. Hasta los idiomas se enseñan ahora dizque “naturalmente”, como cuando uno era niño, sin necesidad de leer ni de aprender gramática, como en el *verde mundo de la vida*, donde notoriamente no hay ninguna flor negra. ¿A qué viene entonces todo lo anterior? ¿No se trata acaso de un ejercicio estéril, nostálgico y –todo hay que decirlo– *reaccionario*, como si uno se empeñara en ir a contracorriente, rodeado de un puñado de valientes, o de pobres tipos embaucados, mientras alrededor se abandona el continente –tan árido– de la lectura?

Bueno, no creo que sea necesario emplear muchos argumentos para disipar esa confusión entre “leer” y leer “libros”, y sobre todo libros buenos, canónicos. Es verdad que, axiológicamente hablando, uno cree con Nietzsche que incluso cuando Europa haya desaparecido ella seguirá viviendo siempre –justo, como un *revenant*– en treinta libros, más o menos, que seguirán diciendo al hombre qué pensaba de sí mismo el europeo: tácita, insidiosa, amorosamente contaminando de occidentalidad al curioso lector por venir. Pero el ejemplo excelso de algo no agota su esencia, al igual que la bonita doncella de Tracia no deja exhausto al concepto de belleza, aunque sí a quien la ve pasar con el ánfora apoyada en la cadera.

Leer se ha entendido aquí en su sentido esencial de reagrupamiento de signos que usurpan y desplazan –para siempre, y desde siempre– el lugar de algo, al cual se puede acceder luego mediatamente, sólo por lo que se *echa en falta*, por lo que les falta a esos signos para que nos “prendamos” de ellos, en lugar de que andemos buscando, casi en vano, lo que hay más acá de su ordenada superficialidad. *Nosotros somos el vano*. Y así, “ahuecándonos” también los unos a los otros como portadores de signos, soportes semovientes, todos nosotros podemos acceder a un botín inmaterial, infinitamente modificable, compartiendo *posibles, revenants* de las cosas, en el medio evacuante, vacío del lenguaje.

Leer es señal –¡señal ella misma, siendo como es la operación de toda señalización!– de una pasividad fontanal en el hombre, de una “marca” denominada finitud, y que sabe a muerte; si queremos, la marca de una posesión *ab origine*: el único “origen” que de veras nos resta (y nos deja así, de inmediato, en cuanto dejamos de ser hablantes y lectores, *para los restos*). Ese origen, antropógeno y siempre a nuestras espaldas, se ha dado –pretérito perfecto– en y como la escisión de toda *inmediatez*, de toda participación visceral, cálida y directa en la vida del Todo (de “eso que hay”, *il y a*, que suponemos Absoluto justamente porque en nosotros se *evoca* como esto, o lo otro, o lo de más allá: como ente, nunca como existencia desnuda, sin más; que en tal caso se entenebrece como *muer-te* o laguna inmemorial de todas las muertes). De ahí que, tomado –insisto– en un sentido esencial, todos nosotros estemos condenados *ab initio* a “leer”, o sea, a reconocer en la superficie la borrosa *signatura* que remite a un presunto mundo anterior al lenguaje, y, por tanto, a la muerte.

Es más, desde este supremo punto de vista, no tengo ya por paradójica la afirmación de que el leer ha sido de siempre cosa previa al escribir, al igual que el hablar –al

menos, para nosotros, hombres— ha venido siempre precedido por el escuchar. Schelling había dicho algo así como que Dios habla y los hombres existen, de modo que todos nosotros seríamos —por decirlo esta vez con Rahner (ya ven que al final esto se va llenando de invitados)— *Hörer des Wortes*, “Oyentes de la Palabra”. Pero habría que ser, pienso yo, más radical: lo primero no ha sido la palabra, sino —como reconoce la propia Escritura cristiana— justamente... el Principio, el *arché*. El Inicio acoge la Palabra, pero no la emite; más bien la absorbe, y se reabsorbe y envisca como inicio, de resultados de ese “golpe de voz”. El Inicio es más bien la escucha misma. La escucha, ¿de qué? “Escuchar”, oír atentamente, como si a uno le fuera la vida en ello (que le va, de veras), se dice en alemán *vernehmen*; casi literalmente: “per-cibir”, “per-catarse de algo”. ¿Qué es lo que se percibe? ¿Acaso los tonos de la Naturaleza? No: lo que se escucha y percibe es el desplazamiento, la diversidad de trayectorias que afectan a la propia vida, a la vez que la van trabajando por dentro (recuerden la cámara de electrones de Wilson). No se aprecian las cosas, se aprecia su *pulso*: la sangre universal, y siempre distinta, de la Vida. Y esa vida se va arremolinando significativamente, como aquello que de veras le im-porta a uno. En ese importar se da el transporte, la traslación de los signos que secretan, rezuman el aroma de cosas perdidas, cuando el hombre aún no lo era, cuando era sólo proyecto de significación, o en una palabra: cuando aún no se había significado del resto, degradando en esa acción a todo lo demás, a todo lo inmediato, a ser *mero resto*: la vida sospechada a través de la escucha y la lectura.

La palabra viva es el golpe de voz por el que el Inicio se reconoce, de *contragolpe*, de manera irreductiblemente retráctil. Y la lectura, como antes la escucha, recoge piadosa esa “retirada”, esa retractilidad hacia el silencio y la muerte. ¿Qué otro sentido podría tener el hecho de que, en todos los idiomas de origen paralelo (convencionalmente procedentes del indoeuropeo), la raíz *les** denote justamente elegir, seleccionar, y a la vez y por ende, reunir, congrega, de modo que de esa raíz hayan surgido “elección” y “colección”, “legión” y “ley”? Y también, naturalmente, “leer”. La lectura reúne lo discursivamente separado en las palabras, irremediamente judicativas, irremediamente escindidas: que sólo así significan. Reúne en y a través de quien con ella suena: la *persona*... para dispersarlas otra vez en la *lectio*, y así al infinito de la relectura. La conexión es tan íntima que el verbo latino *lego*, “leo”, suena en griego *légo*: “digo”. Leer es un decir de nuevo, interiorizado, ingurgitado, como si la operación de lectura se labrara ella misma su vivo soporte personal.

Pero aún nos depara el lenguaje otra sorpresa. Repetimos en griego nuestra pregunta: “¿Qué significa leer?”, o lo que es lo mismo: *ti semátnei anagnónai*. Como se lee —y Vds. escuchan—, el griego permite penetrar más profundamente en la esencia del leer. El verbo correspondiente es *anagnónsko*: “reconocer”, “descifrar” algo oculto a través de sus apariencias (algo oculto *por* las apariencias y a la vez algo descifrable *gracias* a ellas); y también, señaladamente, significa leer.

¿Qué significa leer? ¿Qué es lo que allí nos lanza señales, como un semáforo? La preposición, el prefijo *aná* (contrario: *katà*) significa “subir”, pero también “ir a lo largo de”, “recorrer” (recuérdese la *Anábasis*, de Jenofon-

te). ¿Qué es lo que recorremos en la lectura, sino los rasgos de un conocimiento de siempre olvidado —olvidado, empezamos a sospechar, porque ello es silencio, olvido y resto de sí... de todo “sí mismo”—? ¿Qué es lo que hacemos ascender así, de entre las señales que evocan una ausencia, sino la vuelta, el humo condensado de una identidad, cuando es ya demasiado tarde para hacer y hasta para sufrir? Si esto es así, podemos entender entonces por qué la *anagnórisis* —en Aristóteles, la peripecia por la cual se pone al descubierto la identidad del héroe en la tragedia: pensemos en Edipo—, es siempre anterior a toda *gnósis*, a todo conocimiento directo. Todavía un punto, esencial: a pesar de su tentador parecido, la *anagnórisis* no es nunca igual a la *anámnesis*, esa suerte de “sedante” o *Quietiv* para olvidar el *Entzug*, la retracción del ser. *Anámnesis* mienta “hacer memoria”, acordarse de algo que, como el cielo protector, está de siempre allí, *in illo tempore*, dispuesto a descender con tal de que sea evocado convenientemente. Pura *magia* nostálgica. En cambio, lo que el verbo *anagnónsko* denota es: “conocer a fondo algo”, o por decirlo con toda fuerza: *vislumbrar de soslayo el Fondo del Algo, del alius-quid* que conforma nuestra realidad cotidiana, supuestamente evidente, a la mano. *Anagnónai* es distinguir, examinar con cuidado, sabiendo elegir y sopesar. Es decir: “leer”, mantener precaria, brillantemente unidos los *apuntes del resto*, las remisiones de lo que eternamente remite, a través de la mortandad de los signos.

Ahora, vuelvo a leer estas palabras sólo en parte mías, arrancadas al Macizo de aquello que ellas mientan, y me siento a la vez dichoso y deprimido: ya voy sabiendo lo que significa leer, lo que “me llama” a leer *por cuenta propia*. Significa que “ten a tu cuidado el Todo” quiere decir, al mismo tiempo e indefectiblemente: “ten cuidado del Todo”. Porque tu persona, tu ser de lectura, es el vano por el que se entrecruzan los dos cuidados: el uno, sólo entregado en escorzos, en fragmentos o señales de un naufragio del que sólo cabe *Bergung*: “salvamento”, y no *Rettung*: “salvación”. El uno, pues, ser del pasado. El otro cuidado, en cambio, es la querencia angustiada de lo que *crece, amenazador, ante mis ojos*, como esperando el momento de cogerme “por sorpresa”, de hacer *presa* en mí. Es el ser de lo pendiente, de lo que permanece porque falta, y por su falta: *aus-geblieben*.

Y sin embargo, ¿cómo no leer, cómo no *reconocer lo Incognoscible que asciende del Fondo*, si de veras quiero seguir siendo *Persona*: “máscara resonante”?

Reviews

Andrew D. Berns, *The Bible and Natural Philosophy in Renaissance Italy. Jewish and Christian Physicians in Search of Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

L'ebraista Sante Pagnini in apertura al suo *Salterio Poliglotta*, in una lettera dedicatoria a Leone X – così Andrew D. Berns introduce i lettori al suo *The Bible and Natural Philosophy in Renaissance Italy* – osserva una qualche similitudine tra le traduzioni errate della Bibbia e quelle, a loro volta inesatte, degli antichi testi in lingua greca di filosofia della natura. Come in parte delineato già dal titolo del suo saggio e chiaramente esposto nell'introduzione che si apre con la presentazione dell'opera del biblista Pagnini, Berns intende dimostrare come nel sedicesimo secolo in Italia – e soprattutto nei territori settentrionali – si crei un legame tra le interpretazioni dei testi sacri e gli argomenti e le investigazioni di quella compagine che lo studioso americano comprende sotto il termine di *philosophia naturalis*. Eppure quanto citato dal *Salterio* di Pagnini del 1521, non costituisce se non un primo accenno a questa nuova tendenza destinata a fiorire pienamente soltanto nei decenni successivi, oltre la metà del sedicesimo secolo. Lo studio di Berns si sofferma infatti proprio sull'analisi di tre figure, Ulisse Aldrovandi, David de' Pomi e Abraham Portaleone, le cui opere e i cui maggiori studi sono ascrivibili agli ultimi decenni del sedicesimo secolo. Tuttavia Berns non dimentica di approfondire anche i contributi di altri loro contemporanei, medici e botanici, *physici*, che dedicarono molti dei loro studi, ancorché di carattere naturalistico, all'esegesi biblica, vestendo il ruolo di lessicografi e interpreti, come, in particolare, Amato Lusitano e Melchiorre Guilandino o ancora Andrea Bacci, Giovanni Battista Cavallara e Alessandro Magno.

La struttura del saggio di Berns permette comodamente al lettore di avventurarsi nel panorama tardo cinquecentesco italiano del mondo degli accademici e studiosi della natura grazie alle pagine introduttive, le quali nella loro scorrevolezza denotano l'acribia dell'autore nell'illustrare il *milieu* culturale nel quale inserire personaggi le cui opere, sconosciute ai più, giacciono dimenticate negli archivi italiani. All'introduzione seguono cinque capitoli, dei quali i primi due (*"This Is What King David Meant"* e *Pliny, Papyrus, and the Bible*), ampliando l'intento introduttivo del progetto, si soffermano con particolare attenzione su studiosi che occasionalmente si avventurarono lontano dai loro scrittoi, come Amato Lusitano, Ulisse Aldrovandi e Melchiorre Guilandino. Berns insiste, in queste pagine, su quelle che potremmo definire le colonne portanti – l'una la controparte dell'altra – dell'intero progetto: la riscoperta della tradizione biblica attraverso le scienze naturali e il consolidamento dello studio della na-

tura attraverso l'aiuto dato da una lettura mirata dei testi sacri. I successivi tre capitoli (*"The Grandeur of the Science of God"*, *Jewish-Christian Relations in Sixteenth-Century Italy* e *"I Seek the Truth from Whomever Pronounces It"*) invece prendono principalmente in esame due medici e uomini di scienza che ritennero necessario e parte essenziale del loro contributo scientifico il "toccar con mano" il mondo, quali De' Pomi e Portaleone. I cinque capitoli – bisogna sottolineare – si caratterizzano per una sempre maggiore specificità, alla quale si adeguano, come loro naturale proseguimento, le tre appendici finali relative la prima, *The Ancient Israelite Incense Mixture*, al quinto capitolo; la seconda, *Ulisse Aldrovandi and Herbrew*, ad argomenti del primo e la terza, *The Index to Portaleone's Responsorum et consultationum medicinalium liber (1607)*, al quarto capitolo.

Al di là dei casi specifici e dei singoli autori che Berns ha scelto di presentare nel corso dei capitoli, ciò che forse colpisce davvero l'attenzione del lettore è quel clima culturale e sociale che permise l'intersecarsi non solo di due diversi campi del sapere, ma anche di differenti, se non opposti, metodi di studio e di ricerca. Berns ricostruisce così questa *Stimmung*, che rappresenta, in fondo, il cuore stesso del libro, già all'inizio del suo saggio rispondendo a quesiti che anche solo il titolo può sollevare. Infatti – è lecito chiedersi sin dall'inizio – in che modo e perché botanici e medici interrogarono la Bibbia? Come è possibile inoltre che in un Paese come l'Italia, ormai entrato nell'età della Controriforma, due discipline così lontane possano aver trovato un punto di contatto? Il lettore potrebbe piuttosto aspettarsi, da un lato, una critica al mondo teologico e biblico da parte di uomini il cui pensiero e la cui azione cominciava a strutturarsi su principi empirico-sperimentali, dall'altro, una diffidenza che poteva sconfinare nella condanna da parte degli ambienti ecclesiastici e più in generale religiosi del tempo a chi indebitamente interrogava la Bibbia. E invece Berns riesce a dimostrare il contrario adducendone ragioni e conseguenze.

Per capire come nacque un'interazione tra studi biblici e studi naturalistici è necessario partire dalla considerazione – che possiamo a diritto considerare il principio cardine del progetto di Berns – che ciò che agitava gli animi di questi investigatori della natura del sedicesimo secolo, era riuscire a comprendere il vero significato di alcuni passi, se non addirittura soltanto di singole parole della Bibbia. Ma cosa intende Berns con «the "true meaning" of biblical language» [p. 4]? Dove risiede per questi uomini di scienza, per questi *physicians*, la verità degli asserzioni bibliche? È certo – e questo è un punto irrinunciabile della tesi sostenuta nel libro – che né un cristiano come Aldrovandi né un uomo di fede ebraica come Portaleone erano interessati al significato teologico o metafisi-

co ovvero dogmatico del testo sacro. Per essi la lettura della Bibbia aveva fini sostanzialmente pratici: risolvere questioni di carattere naturalistico.

Tuttavia – e questo monito è assolutamente presente nelle parole di Berns sia all’inizio che alla fine del suo studio – non dobbiamo cadere nella tentazione di leggere l’azione dei *physici* di fine ‘500 con occhi moderni. Il pericolo è di attribuire loro una sfrontatezza nei confronti dell’autorità religiosa – da intendersi qui soprattutto nel senso di autorità testuale e teologica – che ancora non appartiene agli uomini da Berns studiati. Anzi essi si appellano proprio alle più disparate fonti bibliche – commentari inclusi – e alle più differenti versioni del testo, per far luce su mancanze ed elementi umbratili di opere scientifiche della tradizione greco-latina (come il *De materia medica* di Dioscoride per Amato Lusitano o la *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio nel caso di Aldrovandi o Guilandino). Con la medesima validità, venivano tuttavia anche utilizzate le opere di medici e botanici del passato e le prove empiriche del reale per illuminare alcuni oscuri passaggi della Bibbia nei quali era preminente il carattere naturalistico, come risulta chiaramente nello *Tsemah David* di de’ Pomi o nello *Shiltei HaGibborim* di Portaleone. In questi uomini di scienza però, anche quando emendavano termini biblici, non vi era dubbio alcuno sulla sacralità della Bibbia e il conoscerla attraverso il mondo della natura – sia racchiuso tra le pagine di libri antichi sia investigato per via diretta – non significava in nessun caso rinnegarle l’inviolabilità che le spettava a livello dogmatico, quanto piuttosto farle travalicare, per importanza, i confini della teologia.

Eppure, quello a cui assistiamo, è un affascinante paradosso di cui si rendono protagonisti gli studiosi presi in considerazione da Berns: cercando nella Bibbia risposte a quesiti scientifici del tempo e quindi un avanzamento dello studio scientifico della natura, essi, piuttosto che portare contributi determinanti al proprio ambito di studi, hanno forgiato – e in ciò risiede la loro importanza a livello storico – gli strumenti per un diverso approccio ai testi biblici e, allontanando l’esegesi biblica da un contesto teologico-metafisico, hanno gettato, inconsapevolmente, le basi della futura critica testuale della Bibbia e del suo processo di secolarizzazione.

Tenendo presente quanto appena detto, comincia già a risultare non più così improbabile un dialogo tra due mondi all’apparenza così distanti come quello biblico e quello naturalistico a fine cinquecento. Compreso quale fosse il modo di rivolgersi alla Bibbia da parte di *physici* quali quelli studiati da Berns, è da capire quali furono le condizioni che crearono questo “humus” in Italia così fertile a questo incontro. Lo studioso espone analiticamente questi aspetti nella sua introduzione disvelando una situazione italiana per certi aspetti inaspettata e entrando nel particolare – come abbiamo già detto – soltanto in seguito, illustrando cioè casi peculiari nei successivi cinque capitoli.

Dunque, rinnovati impulsi allo studio della Bibbia da parte di uomini di scienza sono da ricercare, secondo Berns, primariamente nell’educazione medica del tempo in cui si denota non solo una certa flessibilità nei confronti della tradizione, un ampliamento al *corpus* galenico e un approccio empirico alla materia – elementi di per sé scontati e arcinoti che potrebbero spingere il lettore a pen-

sare invece a un distacco dai testi sacri da parte dei medici cinquecenteschi – ma anche e soprattutto un nuovo interesse per la lingua greca. Quest’ultimo aspetto rappresenta una caratteristica propria delle realtà universitarie italiane e specialmente delle facoltà mediche. Lo studio del greco difatti comportò – sottolinea Berns – non solo il fiorire di edizioni e traduzioni di testi naturalistici antichi, ma anche la ricerca di fonti bibliche alternative alla Vulgata. Di fianco allo studio del greco si collocò quello dell’ebraico che era insegnato – ricorda l’autore americano – a La Sapienza già nel 1480, molto prima, ad esempio, di quanto Erasmo – noto per l’impulso che diede a un rinnovato interesse per il greco e l’ebraico – non poté far ammirare a Leuven.

Lo studio di queste due lingue antiche rivestite di una certa, seppur diversa, sacralità ampliò le possibilità non solo di ricerca e consultazione ma anche di interazione tra ambienti e culture diverse sul finire del sedicesimo secolo. Ecco quindi che possiamo rintracciare nella interconfessionalità degli ambienti accademici d’Italia – elemento di vanto italiano che richiamò studenti da tutta Europa – un secondo aspetto che permise il crescere di un interesse per la Bibbia da parte di uomini che in comune ebbero soltanto un credo, quello scientifico.

Esauriti questi due punti, Berns continua a tratteggiare le ulteriori condizioni che portarono alla simbiotica relazione tra Bibbia e studi naturalistici ricordando gli interessi trasversali alla professione medica come la passione per il collezionismo naturale, il costituirsi dei primi orti botanici al mondo proprio in Italia e il profilarsi dal Nuovo Mondo del fantasma di nuove malattie da un lato e di una pluralità ancora vergine di piante dall’altro.

L’interrelazione emersa tra uomini di fede diversa, tra cristiani ed ebrei, risulta essere per Berns quello che potremmo definire un secondo obiettivo. Tuttavia, essendo per molti aspetti tale tesi secondaria o comunque una conseguenza della linea principale del suo studio, egli non la sviluppa se non attraverso esempi di questo dialogo interreligioso (e tra questi consiglio in particolar modo quelli presentati nel quarto capitolo, il cui nome già fa presagire il contenuto, *Jewish-Christian Relations in Sixteenth-Century Italy*, e nella relativa appendice, *Appendix III*). Dobbiamo notare tuttavia che questa integrazione tra conoscenze maturate in sostrati culturali e religiosi distanti costituisce – e Berns ne è pienamente consapevole – non solo una causa, ma anche una conseguenza della naturale poliedricità dell’ambiente storico e sociale italiano. In generale possiamo dire che come si costituì una simbiotica relazione tra studi biblici e indagini naturalistiche e quindi una relazione tra ambienti sacerdotali e laici (si prenda ad esempio l’invito del Cardinal Paleotti fatto ad Aldrovandi a indagare il mondo naturale della Bibbia o le camminate dei due durante – persino – le giornate tridentine lungo i clivi dolomitici alla ricerca della manna), così nacque un’armonica intesa tra cristiani ed ebrei che alimentò e arricchì gli studi biblici al di fuori degli ambienti canonici.

Tuttavia questo non significa che i medici e i botanici delle comunità giudaiche contribuirono allo sviluppo del panorama “biblico naturalistico” del tardo rinascimento italiano in qualità di esterni rispetto a questo fenomeno né tantomeno rispetto al rinascimento più in generale. Berns non ha dubbi a proposito: i membri delle comunità ebrai-

che non dettero il loro apporto a una cultura a loro estranea, dalla quale erano soltanto circondati, ma la forgiarono nello stesso modo dei loro pari cristiani e per questo «their scholarly achievements deserve to be included in narratives of Renaissance intellectual history» [p. 26]. Questo secondo risvolto, seppur costituisca solo uno dei tanti aspetti di uno studio su motivi e aspetti dell'integrazione tra studi biblici e studi naturalistici, rappresenta – a mio parere – un'importante osservazione che forse non è così nuova, come giustamente ritiene anche Berns, ma che tuttavia è sempre bene tenere presente nell'ambito di studi rinascimentali.

Certamente le condizioni politiche e sociali della fine del sedicesimo secolo delle comunità ebraiche italiane non erano le medesime in tutta Italia e si connotarono spesso negativamente, caratterizzandosi per limitazioni e divieti. In particolare Berns individua nel Nord Italia – sebbene non tutto – un'oasi felice per gli uomini di fede giudaica e quindi per la collaborazione tra ebrei e cristiani nell'ambito proprio dello sviluppo di una cooperazione tra studi biblici e ricerca naturalistica, ravvisando in particolare nel Ducato di Mantova, sotto la guida di Guglielmo Gonzaga e del figlio di questi, Vincenzo I, un esempio eccezionale.

In conclusione, l'interdisciplinarietà del lavoro di Berns è certamente ragguardevole e risponde pienamente alle molte sfaccettature del pensiero e dell'opera degli uomini che egli esamina, da Lusitano a Portaleone, senza eccezione alcuna. Raccontando uno spaccato sui *physici* degli ultimi decenni del sedicesimo secolo e sulla cultura, non solo di carattere naturalistico, che essi edificarono, Berns mostra una realtà tutta italiana – spesso obliata a favore di quella protestante transalpina – in cui il confine tra studi biblici e studi naturalistici si assottigliò in favore di un'osservazione della natura che potesse arricchirsi e trovare fondamento nei testi sacri e di una rinnovata conoscenza della Bibbia che mirasse a una maggiore fedeltà non solo linguistica nei confronti del testo ebraico ma anche realistica per ciò che concerne la realtà naturale del mondo. Nell'incontro con i testi suggeriti e citati da Berns scopriamo quindi un mondo in cui la Bibbia rivive attraverso l'universo della botanica e della medicina e in cui, per la prima volta, gli elementi della natura biblici non vengono ignorati e che per questo, come conclude Berns, meriterebbe di essere compreso in modo migliore.

Forse un unico appunto andrebbe fatto in merito all'utilizzo da parte dell'autore americano del termine “filosofia naturale”. Sicuramente la formazione dei *physici* da lui presi in analisi implica quella che potremmo definire un'educazione umanistica che comportava, come abbiamo visto, uno studio delle lingue, dei testi sacri e dei loro commentari e anche una chiara conoscenza di opere filosofiche e nello specifico di filosofia naturale (ad esempio de' Pomi, come riporta Berns, aveva presente il *De vita libri tres* di Ficino). Tuttavia le osservazioni sugli elementi naturali della Bibbia elaborate dagli autori selezionati da Berns, per quanto articolate e per quanto denotino la ricchezza culturale di questi uomini di scienza, non sempre sembrano andare a costituire una vera *Weltanschauung*, a cui non può non rimandare un concetto ricco di implicazioni e di richiami cosmologico-metafisici come quello di filosofia naturale. D'altra parte il concetto di *philosophia naturalis* è alquanto complesso e la sua stessa

evoluzione racchiude una molteplicità di idee e approcci che fa sì che, comunque, anche l'utilizzo che Berns ne fa non possa mai essere definito completamente indebito.

Certamente, per concludere, il lavoro di Berns dà voce a uomini di scienza rimasti a lungo nel silenzio e soprattutto allo spirito che gli animò; per cui l'aspirazione che il suo contributo potesse essere non una serie di biografie di intellettuali, ma «the biography of an idea – or, more precisely, several ideas» [p. 30] risulta perfettamente attesa.

Maria Vittoria Comacchi
Università Ca' Foscari

Giulio Busi e Raphael Ebgi, *Giovanni Pico della Mirandola. Mito, magia, qabbalah* (Torino: Einaudi, 2014).

In un brevissimo spazio di tempo, tra il 1485 e il 1486, il giovane conte della Mirandola lavorò alla sua *nova philosophia* di cui le novecento tesi raccolte nelle *Conclusiones* sono enigmatica testimonianza. In esse si riflette la faticosa costruzione della concordia tra diversi sistemi filosofici e tradizioni religiose. Un percorso che simboleggia, al contempo, i gradini di quella «scala delle corrispondenze» (BE, p. XIV) che conduce alla più alta forma di conoscenza. Questa, però, si rende raggiungibile solo attraverso «l'esame dei più svariati sistemi filosofici» (BE, p. 328) come Pico scrive tenendo bene in mente Platone.

Per tal ragione, il progetto pichiano si configura come «un “atlante” della storia del pensiero, in cui si trovano disposte, l'una di seguito all'altra, le diverse modalità e i diversi “linguaggi” con cui i pensatori e i sapienti, antichi e “moderni”, avevano tentato di appropinquare il vero» (R. Ebgi, «Saggio Introduttivo», in Pico della Mirandola, *Dell'Ente e Dell'Uno*, a cura di R. Ebgi, Milano, Bompiani, 2011, p. 67). La vastità dei riferimenti a numerose correnti filosofiche o religiose in cui si snoda la trama simbolica delle *Conclusiones* ha suscitato una curiosità non secondaria tra gli studiosi novecenteschi. Nella maggior parte dei casi, però, è venuta a mancare una visione di insieme capace di mostrare il significato generale del pensiero dell'autore. In virtù di ciò, la figura di Pico è stata studiata soprattutto in rapporto a una determinata tradizione che questi ha discusso, in modo tale che a essere evidenziato fosse soprattutto il valore culturale e non quello teoretico della sua impresa filosofica.

Rispetto a tale tendenza il libro di G. Busi e R. Ebgi si articola in modo opposto (= BE). Il testo nasce con lo scopo di recuperare una visione unitaria della *nova philosophia* e della grande stagione dell'umanesimo fiorentino. In ciascuna delle voci che compongono il volume si svolge lo studio distinto di un singolo aspetto della simbologia filosofica pichiana. Gli autori, in tal modo, costruiscono un complesso gioco di connessioni e rimandi concepito a imitazione del movimento speculativo del Conte emiliano. La ricerca di costruire un testo che risulti aderente alla trama concettuale delle *Conclusiones* è confermata anche dal metodo di analisi scelto da Busi e Ebgi. La trama mitologica e simbolica, infatti, viene studiata attraverso un lavoro di scomposizione, che permette di gettare luce sui singoli elementi che compongono il discorso pichiano. Un approccio che consente al lettore, inoltre, di entrare nel

laboratorio filosofico di Pico e di osservare le modalità e gli strumenti eruditi con cui egli costruisce il progetto di concordia tra i saperi,

«Nel supremo guazzabuglio delle *Conclusiones*, o nei pannelli eleganti del *Commento sopra una canzone d'amore*, il Conte ritaglia sillogismi con le sue forbici smussate e li incolla tra notti orfiche e Veneri vogliose. È lui, artista filosofico, a mutare i frammenti in opera, a trasformarli bretonianamente, da relitti di pensiero, antichissimi e travisati, in oggetti d'arte euristica» (BE, p. LIII).

Non è possibile analizzare la totalità del materiale e delle analisi presentate nel libro e per questa ragione ci limiteremo a evidenziare tre aspetti di particolare interesse. In primo luogo è doveroso sottolineare il modo in cui Ebgi riesca a sciogliere l'intricata trama attraverso cui Pico interpreta il mito e la sua struttura. Le figure mitologiche assumono per il Conte, infatti, una molteplicità di significati, ognuno dei quali viene ricostruito dagli autori anche attraverso un confronto con le fonti adoperate dall'autore. È il caso, ad esempio, della figura di Giove (BE, pp. 135 - 150) e delle diverse interpretazioni filosofiche presenti nel *Commento sopra una canzone d'amore* (1486) e nell'*Heptaplus*. In armonia con l'interpretazione plotiniana della *Teogonia* di Esiodo, per cui Giove è «il terzo tra i sovrani che sederanno sul trono dell'universo» (BE, pp. 143-144), Pico scorge in questa figura mitica il simbolo dell'anima del mondo, la terza ipostasi della luce divina che si caratterizza come principio che governa la realtà sensibile. In un altro contesto, però, sulla base di una favola omerica, Giove viene trasfigurato in simbolo cosmologico, allegoria della volta celeste.

L'analisi presente nel testo ha il merito di presentare l'orizzonte unitario in cui questa molteplicità di significati contrastanti possono essere compresi. L'apparente contraddittorietà delle esegesi pichiane scompare qualora si consideri il particolare statuto che Pico attribuisce alle figure mitologiche. In quanto indici di «funzioni» (BE, p. 148) in esse è racchiuso un preciso significato la cui luce, però, si riverbera in modo diverso sui differenti piani che compongono la scala del reale. «Il caso di Giove mostra con chiarezza quanto andiamo dicendo. Questa figura, infatti, ha la capacità di esprimere tutto ciò che rientra nella sfera dell'azione e dell'amministrazione, o ancora del governo. Questa è la sua "funzione". Per tale motivo il nome del dio potrà essere attribuito a tutti quegli enti che, in un determinato contesto, presentano un ruolo di guida e comando» (BE, p. 148).

Quanto gli autori tengono a rimarcare è soprattutto lo statuto filosofico delle interpretazioni pichiane del mito. La struttura analogica delle favole antiche è la medesima che regola la segreta armonia che unisce le parti dell'universo. In virtù di ciò, interpretare correttamente il mito consente di scorgere le regole che tengono in armonia ciascuna delle parti della realtà, «Ecco allora la necessità delle figure del mito. Le quali non sono semplici vesti che ammantano concetti, ma si rivelano espressioni di quelle tensioni che compongono la trama nascosta del reale» (BE, p. 149).

Giulio Busi ha dedicato una parte considerevole dei propri studi al tentativo di ricostruire i termini entro cui inquadrare la relazione tra Pico e la Qabbalah. Si vedano ad esempio G. Busi, *Vera relazione sulla vita e i fatti di Giovanni Pico Conte della Mirandola*, Torino, Aragno,

2010 o G. Busi, «“Who does not wonder at this Chamaleon?” The Kabbalisti Library of Giovanni Pico della Mirandola», in *Hebrew to Latin, Latin to Hebrew. The mirroring of two cultures in the age of Humanism*, a cura di G. Busi, Torino, Aragno, 2006, pp. 167-196. Il presente libro è in sintonia con le precedenti ricerche. L'autore si sofferma sull'analisi dei due aspetti che rendono la Qabbalah pichiana irriducibile alle fonti giudaiche da cui essa prende spunto. Il primo elemento è rappresentato dall'influsso esercitato dalla personalità di Flavio Mitridate, la cui importanza per questo capitolo del pensiero pichiano viene sottolineata per la prima volta in questo volume (BE, pp. XXII - XXIV). L'immensa biblioteca cabalistica di Pico è costituita, infatti, da un *corpus* di testi che l'ambiguo erudito siciliano tradusse in latino per il giovane Conte della Mirandola. L'incontro tra i due personaggi, come Busi sottolinea, rappresenta inoltre il punto di avvio della Qabbalah cristiana, una disciplina che avrà un florido cammino nel successivo sviluppo della cultura europea. In G. Busi, «Beyond the burden of Idealism: For a new appreciation of the visual lore in the Kabbalah», in *Kabbalah and Modernity. Interpretations, Transformations, Adaptations*, a cura di B. Huss, M. Pasi, K. von Stuckrad, Leiden and Boston, Brill, 2010, pp. 29-46, l'autore distingue due momenti della cultura europea in cui si è manifestato un interesse per lo studio della Qabbalah. Il primo, ovviamente, è avviato da Pico e Flavio Mitridate e porterà alla nascita della Qabbalah cristiana Rinascimentale; il secondo si sviluppa in seno al Romanticismo tedesco e, principalmente, attraverso la figura di Schelling. È interessante notare che tra queste due fasi intercorrano delle differenze sostanziali che influenzano soprattutto la valutazione dell'aspetto visivo del misticismo ebraico. Quest'elemento è centrale in autori come Pico mentre viene completamente sottovalutato nell'Ottocento: «It is not surprising that none of the nineteenth-century scholars influenced by the idealistic culture paid attention to the visual elements of the kabbalah. Their philosophical inclination oriented them toward what they envisaged as the metaphysical and spiritual core of the kabbalah, and the mystical diagrams probably appeared to them strange and primitive, like the husks one should discard and throw away» (Ivi, pp. 38 - 39). È significativo che tale atteggiamento si tradurrà anche nell'opera di Scholem, circostanza che finirà per oscurare, in epoche recenti, le geniali intuizioni pichiane e rinascimentali relative al nucleo visivo in cui si sviluppa la trama del simbolismo cabalistico, «... the reason why the visual aspects of the kabbalah have remained “invisible” until today is linked to an unconscious underestimation of all elements that do not belong to the “higher” level of philosophy, an approach still marked by idealistic philosophy» (Ivi, p. 46).

Il secondo aspetto che contribuisce a rendere singolare l'avventura pichiana nel simbolismo del misticismo ebraico è costituito dal fatto che Pico trasfiguri la Qabbalah «secondo lo stile di Parigi» (BE, p. 294), un'enigmatica espressione con cui egli intende la filosofia scolastica. Tale travestimento ha come principale conseguenza uno stravolgimento non secondario del piano simbolico in cui si sviluppa il misticismo ebraico che, per definizione, male si accorda con le scale gerarchiche tipiche della filosofia medioevale. «Nel metodo pichiano è insita una con-

traddizione, vera sempre e che in *rebus cabalisticis* si fa particolarmente chiara. Se le formule argomentative adottate dal Conte sono sillogistiche e scolastiche, la teoria cabalistica è associativa e simbolica. Scaturisce così, tra mezzo espositivo e contenuto esposto, una distonia che eccitano e al tempo stesso frastornano» (BE, p. 303).

Come interpretare questo nuovo gioco di contrasti? Busi propone una lettura convincente, che getta ulteriore luce sul piano generale dell'opera pichiana. Anche la Qabbalah, infatti, viene assorbita dal nostro camaleonte e inserita nel progetto di concordia tra i saperi di cui le *Conclusiones* sono espressione. Le novecento tesi, come è noto, furono concepite per essere discusse a Roma al cospetto delle massime autorità ecclesiastiche. In questo quadro, quindi, il *collages* in cui Pico associa la Qabbalah e la filosofia medioevale è motivato dall'intenzione di convincere il proprio uditorio della bontà cristiana di questa antica tradizione mistica,

«Traspone, ordina, classifica i segreti mosaici, al fine - si direbbe oggi - di coinvolgere il proprio pubblico, o audience, se ci si passa il termini. Che poi i teologi pontifici non abbiano comunque inteso un'acca della qabbalah parigina confezionata dal Conte è un'altra questione. Lui ci ha provato, e tutto il grande edificio delle *conclusiones*, e dell'Apologia ha l'ardimento e le ingenuità dell'esperimento» (BE, pp. 302 - 303).

L'ultimo aspetto su cui ci soffermeremo è il modo in cui gli autori riescono a inquadrare il progetto delle *Conclusiones* nel contesto della grande stagione dell'umanesimo fiorentino. G. Busi e R. Ebgi non si limitano a riconoscere la comune sensibilità che avvicina Pico a Ficino o a Poliziano ma rimarcano le differenze nel contenuto delle loro esegesi in materia di mito e filosofia. Il coro dell'umanesimo si caratterizza, quindi, per quella «concordia discordante» (BE, p.225) che al contempo unisce e separa i protagonisti di questa stagione culturale.

Particolarmente indicativa di questa lettura dell'umanesimo italiano è la voce «*Ombra di Achille, Tiresia, Omero*» (BE, pp. 217 - 226) in cui Ebgi mostra con chiarezza la differenza di sguardi con cui Pico e Poliziano interpretano un comune orizzonte mitologico. Ebgi sottolinea che il medesimo racconto fosse ben conosciuto anche da Ficino (BE, p. 221) che però ne rimase meno colpito. Tale circostanza è solo uno dei numerosi episodi in cui i due, come il libro sottolinea sapientemente, furono in disaccordo in materia di mito. Gli autori si soffermano in più di un'occasione sulle critiche che Pico rivolge alle interpretazioni del mito di Ficino e il confronto tra i due filosofi è particolarmente indicativo della concordia discordante che anima l'umanesimo fiorentino. Nella voce «*Le Muse*» (BE, pp. 173-186) Ebgi sottolinea, però, che la «scarsa considerazione in cui Pico teneva Ficino interprete del mito» (BE, p. 186) sia basata su ragioni che sono assolutamente filosofiche e non estetiche o letterarie, «Perché non comprendere la grammatica simbolica delle favole antiche portava a commettere errori grossolani anche sul piano teorico. Se i poeti avevano nascosto, nelle loro opere, i misteri di una sapienza antica e divina, accostarsi a essi con poca attenzione significava infatti bussare invano alle porte del vero» (BE, p. 186). Il «racconto eziologico relativo alle origini della cecità del grande Omero» (BE, p. 218) è oggetto, nella Firenze di fine Quattrocento, di due letture contrastanti. Il mito offre lo spunto

a Poliziano per un componimento poetico, l'*Ambra* (1485), caratterizzato dall'esaltazione della figura di Omero intesa quale simbolo del «poeta filosofo» (BE, p. 225) che ottiene «a caro prezzo» (BE, p. 222), l'accecamento, ciò che egli più desidera: quel furore poetico che lo renderà immortale.

Al contrario, invece, Pico interpreta il racconto secondo le sfumature tipiche della filosofia neoplatonica e del misticismo. Ciò comporta, sul piano esegetico, un rovesciamento di piani rispetto all'interpretazione dell'amico poeta. La cecità di Omero assume per il Conte una valenza positiva perché essa è espressione della platonica rinuncia al mondo che il filosofo deve compiere per poter accedere alla pura visione intellettuale.

Il libro riesce nell'intento di riannodare il filo di contrasti che anima la *pax philosophica* pichiana. Gli autori corrispondono a tale compito ripensando la materia mitologica e simbolica in modo concettualmente approfondito. Per tal ragione, *Mito Magia e Qabbalah*, oltre a essere un volume elegantemente scritto, è soprattutto uno studio importante e complesso.

Nicola Alessio Sarracco
Università Vita-Salute San Raffaele

Patrick Grim & Nicholas Rescher, *Reflexivity: From Paradox to Consciousness* (Heusenstamm: Ontos Verlag, 2012).

Even a superficial look at contemporary logic and philosophy cannot fail to grasp the centrality of reflexive conceptual structures. The aim of Patrick Grim and Nicholas Rescher's work is to analyze these structures as they appear in different logical and philosophical contexts. The result is a clear and insightful picture of the phenomenon of reflexivity, of its role in many philosophical debates and of its inevitability. The book goes through different fields, from the logical paradoxes to consciousness, passing through limitative theorems, skepticism, nihilism and the Cogito, the nature of reference, and the mysteries of determinism and free will. For reasons of brevity, I will focus only on paradoxes and consciousness, saying only a few words about the other topics

The first chapter is devoted to paradoxes. The author's view is that both semantic and set theoretic paradoxes have the same structure. Paradoxes are contradictions, but of a special kind: they are dynamic contradictions, because they give rise to oscillation. The Russell set – the set of all and only sets that do not contain themselves – gives rise to oscillation because if it contains itself, it cannot contain itself; but if it does not contain itself, then it contains itself. The paradox forces us to oscillate between the two possibilities. One of the most interesting parts of Grim and Rescher's book is that they graph the paradoxes, in the sense that they try to capture this oscillation structure graphically. The result is that the common structure of the paradoxes is made physically visible. In the case of Russell's paradox, they individuate four elements that, if combined, give rise to oscillation: sets appear on both side of the membership relation; membership relation is reflexive; there is a (Boolean) negation; there is an

“all and only” condition (in the definition of the Russell set). The fact that the same structure can be found in other contexts (e.g. the Barber paradox) shows that there are no special characteristics concerning sets (of course the first two conditions change, in the sense that we have a different relation from the membership relation, but the four points apply in the same way). The same holds for semantic paradoxes such as the Liar. A subject-predicate sentence is true if the subject belongs to the extension of its predicate; otherwise it is false. The Liar is the sentence that affirms it is false, i.e. it affirms that its predicate does not apply to its subject. This produces an oscillation: if the predicate applies to the subject, then it does not apply to it (because this is what it says); if it does not apply to it, then after all it applies to it. As before, Grim and Rescher generalize the result, showing that here there is no essential link between paradoxes and semantic notions. Again, they graph the oscillation to make the structure clearer. However, what the graphs cannot do is give a general solution for the paradoxes. Grim and Rescher point out that such a solution is unavailable *a priori*. This is due to the Paradox of Paradox Analysis: suppose we have a successful analysis to solve all the paradoxes. It must give us sufficient and necessary conditions to identify the paradoxes. Let’s call these conditions C. Now, consider the following sentence: Either this sentence meets conditions C, or it is false. If it meets C, then it is true: The C conditions are not sufficient for paradox. If it does not meet C, then it must be false. But here we get a Liar-sentence, a sentence that says it is false. We are into paradox, although the sentence does not meet C. C are not necessary conditions for paradox. The Paradox of Paradox Analysis has the same structure as the other paradoxes: from this point of view there is nothing new. But what it shows is that a general solution to paradoxes is not available, because a general analysis of them is not available.

In any case, working with the “all and only” condition is quite interesting: let’s take as an example the Russell set. By dropping one of them from the definition of the Russell set we get what they call an automatic “in” (sets that must be self-membered or sentences that must fall under the extension of their predicates) or an automatic “out” (sets that cannot contain themselves or sentences that cannot fall under the extension of their predicates). Consider the set of all the sets that do not belong to themselves, without excluding the possibility that it also contains some sets that belong to themselves. Such a set is an automatic “in”: if it does not belong to itself, it must belong to itself; but if it belongs to itself, then it can be one of those sets that simply belong to themselves. No contradiction arises. On the other hand, if we drop the “all” condition and we consider the set of only sets that do not belong to themselves, but perhaps not all of them, we get an automatic “out”, because this set cannot belong to itself on pain of contradiction. But again we do not have any contradiction.

The second and the third chapters trace automatic ins and outs in various fields: the second chapter deals with the limitative theorems: Gödel’s first incompleteness theorem and Turing’s halting problem. With respect to Gödel, the gödelian sentence (the sentence that intuitively says of itself that it is not demonstrable) is an automatic out with regard to the notion of “theorem-

hood”(it cannot be proved on pain of contradiction), but it is an automatic in with respect to the notion of truth (after all it affirms that it is not provable). Here we do not get a paradox because there is a split between the notion of theoremhood (syntax) and truth (semantics). The same happens with Turing’s halting problem.

Chapter three traces automatic ins and outs in the views of the nihilist, of the skeptical, and in the structure of the Cogito. Nihilism and Skepticism are automatic outs with regard to the practice of asserting and knowing: I cannot assert truly that there are no truths (nihilism) and I cannot know consistently that there is no knowledge (skepticism). On the contrary, with regard to the practice of thinking, the Cogito is an automatic in.

The fourth chapter is a central chapter in the book: it deals with the notion of reference. The way indexicals (pronouns like “I” and adverbs like “here” and “now”) are treated here constitutes the basis of the treatment of the hard problem of consciousness in the fifth chapter. The main thesis of chapter four is that indexical propositions are not reducible to non-indexical propositions. To illustrate the point, they use an example of John Perry’s. Suppose I am in a supermarket and I notice a trail of sugar on the floor. I think that somebody has a bag of sugar with a hole in their cart. So I think “that person (he) is making a mess”. Then through a mirror on the ceiling I manage to see a cart with the broken bag of sugar and I say to myself: “that’s the person who is making a mess”. But then I realize that I am that person: I am making a mess. We have here at least three sentences: he is making a mess; Filippo is making a mess; I am making a mess. Do they express the same proposition? Grim and Rescher think that the answer is negative. Taking a proposition to be an object of knowledge, they argue that it may happen that someone knows only some of them, but not all of them. I can know that Filippo is making a mess, without knowing that I am making a mess if I do not know that I am Filippo. I can know that he is making a mess, without knowing that I am making a mess if I do not know that “he” refers to me. The lesson we should learn from this is that indexical propositions are not reducible to non-indexical proposition, although the reference can be the same.

In chapter five this is applied to the hard problem of consciousness. This is the problem of the gap between subjective experience and the physical accounts developed to explain it. After discussing the notion of consciousness and proposing to define it in terms of an awareness with a particular reflexive structure (a conscious state is a state of awareness in which the focus includes aspects of that states itself), the authors propose to interpret the gap between subjective and objective experience as originating from two radically different sources of reference. The subjective is a transparent and self-referent knowledge with a form of awareness; the objective needs neither transparency nor reflexivity: the subjective is expressed by indexical propositions, while the objective by non-indexical propositions. Consequently, they are irreducible to each other. However, they can refer to the same entity: this Dualism is compatible with an underling Monism that says that the two irreducible forms of reference ultimately refer to the same reality. Therefore, to think that there are two different substances, as Descartes be-

lied, would be a categorical mistake: we are confusing a problem arising at the level of our way of reference with a problem concerning the object we refer to. In the last chapter the same argumentative strategy is applied to the problem of free will and determinism.

Generally speaking, the book is well-written and well-argued. The authors manage to deal with a lot of different fields in a restricted number of pages, while never being superficial. However, on some points the reader has the feeling that more should be said. This is the case of the Paradox of Paradox Analysis: it is not clear what its consequences are. It is presented as showing that a general solution to paradoxes is not available; but the paradox shows that this is because we cannot have a general diagnosis of the paradoxes: but does this not collide with the general thesis according to which all the paradoxes have the same structure? If all of them have the same structure, we have a general diagnosis of how they arise. Another point that leaves the reader with many questions is that concerning consciousness. The authors claim that their position sweeps away the mystery of the gap in the hard problem of consciousness; but if they are right in interpreting this gap only from the point of view of how we access the two sides, the origin of these two irreducible ways of reference is not clear. Although their perspective seems quite promising, the mystery of consciousness is still there.

Filippo Costantini
Università Ca' Foscari

Pierre Macherey, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx. Postfazione di Antonio Negri e Judith Revel* (Verona: Ombre Corte, 2013).

Il testo di Pierre Macherey si inserisce con grande originalità nel dibattito Marx-Foucault. Al di là del confronto tra il pensiero dei due filosofi, nel saggio è in questione il concetto di «forza produttiva» quale si presenta nell'analitica del potere foucaultiana e nella descrizione del «lavoro vivo» del *Capitale*. L'intento di Macherey consiste non tanto nel mostrare quale peso abbia avuto Marx nell'opera di Foucault, né tanto meno nell'esibire quali idee di quest'ultimo siano presenti nell'opera del primo, bensì nel procedere ad una chiarificazione concettuale dell'autorità, del soggetto e del lavoro marxiano alla luce delle riflessioni di Foucault sul potere. A partire da questa lettura incrociata, Macherey intende fornire una base per ulteriori analisi dei processi di assoggettamento e soggettivazione messi in atto dall'attuale processo di sfruttamento capitalistico.

Il saggio si apre con la citazione di un brano tratto da *La Volontà di sapere* in cui è esposto a grandi linee il carattere produttivo e positivo del biopotere. Con quest'ultimo termine, come è noto, Foucault intende l'insieme di quei «fattori di segregazione e gerarchizzazione sociale»¹, che a partire dal XVII secolo hanno consentito l'inserimento controllato dei corpi nell'apparato economico di produzione. A partire da questa trasposizione del potere politico sul piano economico, Macherey è

in grado di accostare la descrizione marxiana della «forza lavoro» alla concezione foucaultiana del soggetto produttivo. Che tale positività del potere sia presente, per così dire, in filigrana nel *Libro secondo* del *Capitale*, è un aspetto che induce Macherey a parlare di una lettura «sintomatica» di Marx da parte di Foucault. Una lettura per la quale il problema del potere passerebbe in primo piano rispetto all'analisi del plus-valore, assumendo un ruolo decisivo nella genesi delle riflessioni foucaultiane sulle società disciplinari.

Come possiamo cercare di analizzare il potere nei suoi meccanismi positivi? Mi sembra che gli elementi fondamentali per un'analisi di questo tipo possano essere trovati in alcuni testi. Penso a Bentham [...], il grande teorico del potere borghese e, ovviamente, penso anche a Marx, soprattutto al secondo libro del *Capitale*. Penso che in questo testo possiamo trovare elementi utili per l'analisi dei meccanismi positivi del potere (p. 11)².

Si può dunque comprendere perché buona parte del testo di Macherey sia dedicata alla disamina marxiana della produttività. Alla forza lavoro intesa come sostanza e proprietà intrinseca del corpo – ciò che Marx definisce con il termine *Arbeitskraft* e che l'operaio si impegna a cedere in cambio di un salario – si contrappone la *Vermögenskraft*, ovvero quella componente dinamica e potenziale della forza lavoro di cui il capitalista si avvale per generare profitto. La metafisica pratica che Marx attribuisce al capitalismo consiste, pertanto, in una ridefinizione di alcuni termini fondamentali del pensiero filosofico, quali «forza», «potenza», «atto», «causa», «effetto» – per citarne solo alcuni – alla luce del sistema organizzato della produzione. Il trucco del capitalista consisterebbe, in altri termini, nel tradurre in impiego reale concetti che nella speculazione filosofica si rivelano inutili o astratti. La distinzione tra «sostanza» e «funzione», che nell'elaborazione marxiana della forza produttiva non può essere ricondotta alla differenza aristotelica tra «atto» e «potenza», diventa pertanto funzionale al meccanismo dello sfruttamento capitalistico. Esso, infatti, osserva Macherey, non si basa sull'equo scambio tra equivalenti, «dal quale il lavoro salariato trae la sua legittimità sul piano del diritto» (p. 20) bensì sul «gioco di prestigio che trasforma l'uguaglianza in disuguaglianza» e per mezzo del quale è possibile separare l'uso della forza lavoro dal suo possesso. Ciò che il capitalista riceve, in altri termini, non è tanto la forza lavoro in quanto tale, quella che appartiene al corpo dell'individuo e per quale egli viene remunerato, bensì il suo eccesso, ovvero la possibilità di impiegarla «al di là del suo valore» (p. 22), di «mettere in opera la sua potenza» al di là di quanto è necessario per il suo mantenimento» (p. 25) e al fine di generare il massimo plus-valore possibile.

Un altro aspetto su cui Macherey invita a porre attenzione riguarda il termine «norma». Con tale concetto egli intende quella regola attraverso cui è possibile orientare i comportamenti degli individui senza che essa venga avvertita come un ordine o un comando proveniente dall'alto. La società di norme è consustanziale al sistema capitalistico di produzione nella misura in cui generando

¹ M. Foucault, *La volontà di sapere* (1979), trad. it. P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978, p. 125.

² M. Foucault, *Le maglie del potere*, trad. it. in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica* a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 158.

nei singoli una sorta di «seconda natura» determina una disposizione comportamentale – o un *habitus* per dirla con Pierre Bourdieu – funzionale alla generazione maggiore di forza produttiva. Il meccanismo disciplinare può in tal senso presentarsi come vita naturale, dato immediato, senza la preoccupazione di indossare la maschera di un dispositivo ideologico di persuasione, agendo già da sempre sulle tecniche di assoggettamento dei corpi descritte nell'opera di Foucault. Una volta definito il potere nei termini di un rapporto tra forze, come strutturazione di un campo di azione possibile, non rimane che predisporre gli strumenti per una nuova strategia di lotta che Macherey individua all'interno del processo stesso di produzione, al di là di ogni ingenua risoluzione politica che si ponga come programma progettuale di insieme.

Sul finire del testo, Macherey mostra il passaggio che lega indissolubilmente la disciplina foucaultiana alla riflessione di Marx sulle forme di potere e di autorità sviluppate nel processo lavorativo. Attraverso un richiamo ai concetti di «campo», «lavoro sociale» e «forza di massa» del *Libro primo* del *Capitale*, l'autore mostra come la macchina di comando del capitale si estenda ben al di là dei confini della fabbrica per sovrapporsi al sistema disciplinare di governo. L'esigenza di programmare la forza lavoro collettiva in funzione del plus-valore può essere interpretata come la necessità tipica di una società di norme a cui occorre un principio organizzativo unitario in grado di determinare il campo d'azione degli individui. In una tale società, il processo economico di sfruttamento non verterà sulla forza lavoro del singolo bensì sull'intero corpo produttivo, ovvero sulla forza di massa del lavoro sociale, i cui principi di organizzazione, direzione, mediazione e sorveglianza saranno gli stessi che gestiranno il corpo degli individui secondo le esigenze della produzione. Per essere produttivo il potere dovrà, in altri termini, dissimulare la sua forza d'azione, estendo i principi della produttività economica a tutto il corpo sociale, in ciò avvalendosi del dispositivo giuridico come legittimazione del suo operato. «Ma perché tutto questo funzioni – osserva Macherey – è necessario che gli stessi soggetti siano resi “produttivi” mediante adeguate procedure di assoggettamento» (p. 80) le quali devono essere, a loro volta, collegate all'attuazione dell'economia capitalistica. Ed è solo in questo modo che è possibile generare quello scambio continuo tra politica ed economia di cui l'opera di Foucault fornisce una descrizione magistrale. Se da questo punto di vista si può dire che il merito di Macherey consista nell'aver riconosciuto la sovrapposibilità del quadro economico marxiano con quello foucaultiano del biopotere, non altrettanto si può affermare a proposito delle sue analisi circa la produzione di soggettività resistente. Come osservano Revel e Negri nella postfazione al testo, Macherey sembra non comprendere il portato politico-rivoluzionario dell'eccesso di «forza lavoro» inerente al rapporto capitalistico di sfruttamento. In questo rapporto, egli sembra cogliere solo un primo passaggio, «quello nel quale lo sfruttamento si trasforma e si consolida in *habitus*» (p. 88), a discapito dell'altrettanto essenziale momento attraverso cui è possibile intravedere, nella lotta tra «lavoro vivo» e «lavoro morto», l'emergere di processi di soggettivazione provenienti dal basso e per questo irriducibili alle «forme di assoggettamento e/o sfruttamento del capitale» (p. 94). Tuttavia, al di là di questa cri-

tica, si può certamente dire che il testo di Macherey si pone all'interno di quella interrogazione sempre più urgente sul significato politico della «flessibilità» e della «precarietà» della «forza lavoro», la cui soluzione ancora oggi appare lontana e per la quale si prospetta il compito di elaborare nuove forme di resistenza e di lotta politica.

Marco Gigante
Università Ca' Foscari