

## ANALISI D'OPERE

ROCCO MONTANO, *Follia e saggezza nel Furioso e nell'Elogio d'Erasmus*, un vol. in-16 di pagg. 140, Napoli, Ediz. Humanitas, Dep. libr. Guida.

Anzitutto il Montano, volendo dare una sua valutazione del Rinascimento, rifiuta, insieme alla più recente storiografia, le vuote formule dello schematico stile burkhardtiano, perchè non vi è maggior arbitrio che quello di mettere il Medio Evo sotto l'unica categoria dell'ascetismo e di contrapporre ad esso il Rinascimento come la scoperta della natura, dell'individuo e del laicismo. Tuttavia egli lamenta che gli schemi e le astrazioni delle vecchie interpretazioni sono rimaste in gran parte immutate: il Rinascimento è sempre il preludio dell'immanentismo moderno. Ma, prosegue, il realismo e l'individualismo che si vogliono far valere come i caratteri specifici della civiltà del Rinascimento sono già pienamente in atto nel Medio Evo. L'elemento nuovo che il Rinascimento aggiunge all'eredità che dal Medio Evo gli era stata trasmessa, sarebbe da ricercarsi, per il Montano, nella riconciliazione tra le virtù naturali umane che si scorgevano tanto nobili ed alte nel mondo classico e le virtù della fede, tra la natura e la Grazia, tra il mondo e Dio. Rivalutazione pienamente cristiana è così quella che tenta il Montano del Rinascimento, vicina assai alla interpretazione data recentemente da Giovanni Papini in *L'Imitazione del Padre*.

Passando poi il Montano a studiare il Furioso e l'Elogio d'Erasmus continua a mostrare la infondatezza delle tante concezioni del Rinascimento in cui questo è visto come epoca di sfrenata vitalità e di ritorno al paganesimo.

A proposito dell'Ariosto il Montano prende a esaminare la tradizionale romantica visione dell'Ariosto poeta della pura fantasia, che gli appare in contrasto con la sostanza tutta realistica sapidissima dell'humour ariostesco. L'idea di un Ariosto poeta libero da ogni preoccupazione razionalistica o moralistica o realistica, tutto preso dalla divina follia della propria ispirazione, è troppo legata alla concezione storiografica romantica del Rinascimento che in questo vede appunto il sostituirsi di una religione dell'arte e del bello alla vecchia religione trascendente. In realtà l'Ariosto è, per il Montano, ben altro. L'accento più proprio della poesia ariostesca consiste non troppo sulle facoltà fantastiche e niente affatto sulle irreali cosmiche armonie (Croce) del poeta, ma sul commento attentissimo sovraneamente disincantato e serenamente realistico con cui egli accompagna il proprio racconto. Ogni episodio del poema infatti sfocia nel comico, nell'incredulo maligno sorriso ariostesco. Su questo piano ci è dato rintracciare lo sfondo del realismo

psicologico del Furioso. Parlare di una poesia della pura forma sorta da una esclusiva aspirazione estetica dunque è per il Montano illegittimo: Nè meno illegittime sono per lui le tante disquisizioni critiche nelle quali si parla di una religione della bellezza a proposito dell'Ariosto. Anzi nell'insistente canzonatura ariostesca di Orlando e nella finale follia dalla quale egli fa travolgere il povero conte, non è solo indicata, dice il Montano, la rivolta del buon senso contro le astrazioni del sentimento e la mancanza di realismo ma pure la reazione ad ogni presunta platonica religione della bellezza.

Cominciando lo studio dell'elogio il Montano richiama anzitutto il concetto che si fecero i nostri umanisti, e un poco ci siamo fatto anche noi che da loro lo derivammo, del mondo classico greco-romano. Gli antichi scrittori erano per essi insuperabili ed eterni maestri di moralità e di umanità, la cui spirituale elevatezza è affine alla nuova coscienza cristiana. Questa immagine però fu deformata dai neo-classici e dagli storiografi del romanticismo i quali attribuirono al mondo classico una concezione, quale essi crederono poi di ritrovare negli umanisti, dell'uomo in contrasto col Dio cristiano. Il vero è che ben presto virtù romane e virtù cristiane si incontrarono e la Chiesa divenne la legittima erede della romanità. Se ci fu un momento in cui questa fusione sembrò dissolversi fu nel Medio Evo barbarico, quando, sotto l'urto delle tristi condizioni sociali, soppressa ogni traccia della antica civiltà, il Cristianesimo si rifugiò nella fede e nella Città di Dio. Ma il desiderio di una rinnovata concordia fu già espresso dalle aspirazioni gioachimite e il risalido contatto si ebbe proprio collo splendore della Rinascita. E in ciò sta, secondo il Montano, il distacco tra Medio Evo e Rinascimento. Allora si ebbe la coscienza piena dell'intimo accordo tra le virtù praticate dagli antichi e le virtù del Cristianesimo.

Chi non tiene conto dell'alto sentimento che gli umanisti ebbero del profondo valore etico e religioso delle lettere classiche non intende nulla dello spirito eminentemente cristiano della Rinascita. Evidentemente ai tardi epigoni del rigido puritanesimo medioevale potè sembrare che il nuovo contatto con Virgilio e Cicerone fosse pericoloso per la integrità della fede e la salvezza dell'anima ma indubbiamente dopo questa riconciliazione del cristianesimo col mondo sorge finalmente una civiltà cristiana che è quella del Rinascimento e che è il segno d'una umanità e d'una moralità insuperabilmente profonda.

Messo così in rilievo il significato profondamente etico e religioso del riscoperto classicismo, il Montano passa ad esaminare i carat-

teri dell'Umanesimo erasmiano. E trova che i due mondi — quello classico e quello cristiano — operano nell'Umanista di Rotterdam come in due campi separati: quei libri degli antichi che per il Petrarca e per i suoi successori avevano avuto un valore di cosa sacra, di via diretta al porto della salvezza diventano in lui un semplice, seppur nobilissimo, patrimonio culturale laico. Così il cristianesimo erasmiano arrivava a rompere ogni rapporto con le lettere umane e gradatamente si accentrava intorno alla fede e si spingeva verso i toni evangelici. Mentre gli umanisti si attendevano il superamento del Medio Evo da una pietà « docta e litterata » e traevano dal contatto con « l'humanitas » latina una più intima coscienza dei valori spirituali, Erasmo pensa che non da questa dottrina sia per nascere la vera pietà ma da un ritorno al Vangelo. In questo senso si deve intendere l'ironia dell'Ellogio sferrata tanto contro le forme cariche di pagana superstizione e le astratte e inutili controversie medioevali quanto contro la ipocrisia celata sotto la maschera del continuo teorizzare intorno ai valori morali e dell'incessante esortare al culto disinteressato della virtù e della nobiltà d'animo e allo studio intimamente edificante delle « humane litterae ». Erasmo non riusciva più ad intendere il colore sacro precristiano delle lettere classiche; egli tendeva ad ancorarsi al solo Vangelo. Una volta rotto l'accordo umanistico tra la cultura classica e la teologia era inevitabile il sacrificio della cultura. L'espressione conclusiva di tutto l'atteggiamento di Erasmo di fronte all'Umanesimo è rappresentato dall'attacco che egli mosse contro i ridicoli eccessi del culto di Cicerone. S'intese subito che la polemica erasmiana toccava la stessa sostanza del cristianesimo e che il distacco tra la cultura profana e la fede rivelata, amplificando il valore della Grazia e della fede rispetto alla natura e alla ragione umana, approdava inevitabilmente alla Riforma. Uomini come il Sadoletto e il Dolet lo intuirono e presero la difesa di Cicerone. Era per questa via che si avviava la riforma cattolica.

Fin qui il Montano. Ma noi non possiamo sottoscrivere a certe interpretazioni che insistono sopra una visione del Rinascimento ben diversa dalla nostra. La valorizzazione della civiltà classica non è, secondo noi, opera del sec. XV e XVI. Fu il Medio Evo ad avvicinare i grandi valori della civiltà al valore sommo della religione. La Roma antica era stata accolta già dagli uomini del Medio Evo ma solo in quanto si accordava con la Roma cristiana. Il richiamo all'antichità classica del Rinascimento è invece del tutto diverso. La Rinascenza tributò un culto agli « eroi morali » dell'antichità. Questo culto fu il frutto di una riaffermazione dei valori etici e cristiani della vita che l'Umanesimo si sforzò di concepire in una superiore unità di cristianesimo e di paganesimo. Tale situazione trovava il suo precedente storico nella decadenza del tomismo e nel progressivo affermarsi di correnti speculative divergenti dal genuino spirito della sco-

lastica. L'astrattismo pseudostorico nel quale degenerò l'astrazione greco-medievale, l'empirismo e il nominalismo occamista aprirono la strada del mondo nuovo. La natura diventò l'oggetto principale della investigazione: il naturalismo si preparò a divinizzare l'uomo: accanto a una morale paganeggiante ebbero vita teorie orientate verso la negazione del soprannaturale. Non già che tutti questi motivi trovassero il loro pieno svolgimento nell'ambito storico assegnato al Rinascimento, ma in esso non mancarono i germi che si svilupparono nel successivo periodo moderno immanentistico. E nemmeno si deve pensare che la virtù e i dogmi del cristianesimo fossero rimasti allora senza cultori, perchè non pochi valorosi denunziarono il grande pericolo residente nell'idealizzare i principi morali e religiosi del paganesimo e mostrarono alla prova come gli elementi umanistici infrafilosofici potessero essere pienamente valorizzati solo alla luce del cristianesimo. Ma, a colpa di cause estrinseche, la nuova ideologia si impose e la concezione medioevale, senza venire direttamente colpita, andava perdendo, ogni giorno, terreno. La gravità d'un simile conflitto tra il passato e la nuova età a noi sembra evidente. Anche quando la materialità di alcuni aspetti può presentare talune somiglianze, che permettono al Montano di vedere nel Rinascimento la continuazione del realismo e dell'individualismo medioevale, vi sarà sempre, come elemento di differenziazione, lo spirito essenzialmente diverso. Il realismo e l'individualismo del Rinascimento hanno il significato di valori autonomi indipendenti dalle premesse filosofiche della trascendenza medioevale. Qui, noi riteniamo contro il Montano, sta il distacco tra il Medio Evo e il Rinascimento.

Queste considerazioni sono anche da fare per intendere ciò che sia l'opera di Ariosto. È certo che l'Ariosto come poeta della pura fantasia risulta fortemente sfuocato. La sua arte ha un contenuto realistico, come osserva il Montano. Ma non per questo siamo indotti a fare idealizzamenti etici o speculativi dell'arte ariostesca. Tutt'altro, Ariosto è l'incarnazione letteraria più piena dello spirito del Rinascimento. La sua ironia è intimamente connessa con una visione della vita dove non esiste alcuna serietà morale. Il Furioso è dunque frutto della immoralità dell'epoca.

Altrettanto caratteristica espressione di un atteggiamento tipicamente umanistico è la posizione di Erasmo. Erasmo bandiva una « philosophia christiana » essenzialmente antidogmatica. Essa consisteva in una superiore coscienza dei valori morali che Cristo aveva già insegnato ed espresso con la sua vita e che già avevano posseduto i filosofi pagani: nella istaurazione dunque di una cristianità che, essendo sinonimo di spiritualità e di eticità, si ritrova in ciò che di universale, divino ha in sé l'uomo di qualsiasi tempo, luogo, condizione, anche prima e fuori del cristianesimo storico. Il mondo classico e quello cristiano, piuttosto che operare, come dice il Montano, in Erasmo, come in due campi separati, vi ope-

rarono come nel medesimo campo, arrivando infine il mondo classico a prendere il sopravvento su quello cristiano. Il sincretismo erasmiano si orientava verso una forma di religione teistica universale, feconda di svolgimenti per l'avvenire ed era il preannunzio sicuro del razionalismo illuministico. Fin dal tempo degli « Antibarbari », Erasmo aveva detto la sua idea: nell'*Enchiridion* espose più chiaramente il suo programma: nell'*Elogio* continuò logicamente l'*Enchiridion*. Con queste disposizioni intellettuali Erasmo lavorò per la purificazione del cristianesimo. La *Collatio de Libero Arbitrio*, il *Ciceronianus* e più tardi l'*Ecclesiastes* non sono che una inefficace ritrattazione di tutta la propaganda precedente, determinata dallo spettacolo della violenza luterana che Erasmo, amante di pace e di universale conciliazione, abborriva. La sua tarda voce non fu raccolta. I difensori della Riforma continuarono a svolgere il programma che Erasmo aveva formulato. Il coro dei nemici rigettò tutta la colpa della Riforma su Erasmo e lo accusò di aver posto le uova che Lutero e Zuinglio avevano covato. Erasmo si era dunque messo sulla via della Riforma molto tempo prima del *Ciceronianus*: ed è certo che non fu con la rivolta contro l'Umanesimo che si aprì la strada al teismo e al razionalismo moderno, nè tanto meno colla reazione a questa rivolta che si iniziò il programma di ricostruzione dell'edificio cattolico, ultimato a Trento.

E. GASBARRI

Federico Nietzsche, a cura di ENZO PACI, un volume in-16 di pagg. 253, Milano, Garzanti, 1940.

Enzo Paci ci offre un buono studio di carattere divulgativo su Nietzsche, con questo volume. Il suo punto di vista è esistenzialistico, e perciò l'A. non potè trascurare quanto sul medesimo soggetto scrisse già Jaspers. Specie nelle prime pagine della lunga introduzione che precede l'antologia di N., Jaspers è spesso citato. Lungo tutto il lavoro è poi, in fondo, sempre accettato.

Nietzsche è collegato a Kirkegaard, a Pascal e al Cristianesimo, in quanto è vivo in lui il problema della personalità, portante nel fondo un mistero che obbliga la mente a scegliere la logica nuova: quella dell'assurdo, colla quale logica N. vuol rendersi conto dell'irrazionalità della propria personalità. A N. la vita diventa un mezzo di ricerca e costringe ad un'ardua fatica, impossibile senza una forma più alta di salute, di cui in N. la pazzia fu un'espressione. C'è nel suo pensiero un continuo ritmo di superamento davanti al quale ogni vero viene negato e diventa errore, per un vero più alto. Ritmo però chiuso, circolare, perchè altra caratteristica del pensiero di N. è l'eterno ritorno. N. però si sforza di uscire dal circolo, si sforza di far uscire da sè (problema dei rapporti tra uno e molteplice) qualcuno che sia più forte, e libero dal ritmo in-

cessante: Zarathustra, che a sua volta vorrà il proprio tramonto perchè un altro uomo regni, più grande, al suo posto: il superuomo.

Nè ha solo un valore particolare, empirico la vita di N. Essa assurge invece, nel suo pensiero, alla vita del tutto, e la sua metafisica coinciderà colla sua autobiografia.

La biografia intellettuale (che suppone però una più vicina conoscenza, da parte dei lettori, degli influssi culturali che andarono a formare il patrimonio spirituale di N.) è molto vissuta dall'A., che si sforza di presentare un N. dal di dentro. E' messa molto bene in vista l'enorme importanza che ebbe per N. l'affare Wagner, e tutte le opere di N. son presentate con sobrietà, con chiarezza, in un'atmosfera che le rende giustificate del loro apparire.

E' pure interessante il tentativo di presentare le opere posteriori a *Così parlò Zarathustra*, come un ritorno — in sintesi nuove — al punto di partenza da cui N. iniziò la sua produzione.

Dopo la svelta antologia raccogliente quanto vi è di più significativo a comprovare l'introduzione, una veramente ricca bibliografia completa il volume. Bibliografia fatta con criterio e con metodo, in cui sono anche riassunti i contenuti delle tre opere fondamentali di Andler, di Bertram e di Jaspers.

M. BASTIANETTO

ENRICO CASTELLI, *L'esperienza comune*, un vol. in-16 di pagg. 143, Milano, Fratelli Bocca, 1942.

L'opera rappresenta un orientamento decisivo nello sviluppo del pensiero dell'A. In un primo momento della sua speculazione (momento prevalentemente qualificabile come negativo — benchè ogni polemica negativa abbia sempre un contenuto positivo —) aveva vigorosamente affermata la spontaneità dell'azione umana contro il determinismo scientifico e negati i motivi solipsistici contenuti nella filosofia idealista; successivamente aveva veduto, nel sentimento l'evasione dal solipsismo: la vita del linguaggio è infatti espressione del tu attraverso l'io: « l'uomo... cercando cos'era questa nuova parola (amore », ne ripeteva sempre un'altra — tu — » (DARIO REITER, *Introduzione alla vita delle parole*, Fr. Bocca, 1941). Aveva concluso che l'uomo, questo eterno Peter Pan, incapace d'afferrare l'istante fuggevole ed insieme necessitato ad uscire dai confini del suo mondo, non può che rispondere alle voci della vita vissuta con la fede (DARIO REITER, *Commentario al senso comune*, Fratelli Bocca, 1940): « I confini del suo mondo li conosce perchè la mano li ha percorsi più volte. Non si muovono, sono la sua salvezza, il suo sostegno. Come farebbe senza i confini? Ma il punto nero che si muove non lo comprende, perchè le sue mani non l'hanno afferrato. Afferrare è fermare ». « La vita: un continuo atto di fede; la fede: un continuo atto di vita » (pag. 92).