

MATTEO SOZZI

Foscolo e un sorprendente 'transito filosofico'

In

Natura Società Letteratura, Atti del XXII Congresso
dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Bologna, 13-15 settembre 2018),
a cura di A. Campana e F. Giunta,
Roma, Adi editore, 2020
Isbn: 9788890790560

Come citare:

<https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/natura-societa-letteratura>
[data consultazione: gg/mm/aaaa]

MATTEO SOZZI

Foscolo e un sorprendente 'transito filosofico'

The present study sets out to illustrate some philosophical contents in Foscolo's Piano di Studj and to show how Foscolo later got away from those ideas, driven by the desire to research new philosophical references. We can understand the personal and historical reasons for this 'philosophical transit', but the way and the modality are not clear.

Se nelle pagine foscoliane si leggono senza difficoltà interessi speculativi ed echi di filosofie antiche e moderne, arduo e complesso è ricostruire un coerente profilo filosofico di Foscolo, perché più che solide e durature adesioni emerge la presenza di un nucleo originario di dottrine, da cui poi furono prese gradualmente le distanze. Si trattò di un autentico 'transito filosofico', particolarmente sorprendente perché portò il Poeta a esplorare contenuti e autori molto distanti rispetto agli interessi iniziali, quasi che il criterio di ricerca fosse la mera esigenza di modificare e ridefinire le concezioni originarie.

Nell'ambito di questo intervento desidero evidenziare alcuni contenuti del primo pensiero foscoliano così come emergono dal *Piano di Studj*, per poi mostrare alcuni aspetti del 'transito filosofico'.

Il Piano di Studj

Il *Piano di Studj* è un documento di poche pagine¹ in cui Foscolo non solo aveva annotato le letture compiute e gli scritti in poesia e in prosa da lui composti o almeno abbozzati alla data del 1796, ma aveva anche delineato i suoi futuri programmi di studio e lavoro. Si tratta pertanto di un bilancio consuntivo e di un registro di desideri, esito di probabili suggerimenti e di personali aspirazioni. Benché non sempre sia agevole distinguere tra quanto veniva appuntato come rendiconto e quanto invece come progetto, tuttavia, il documento appare rilevante per le indicazioni fornite circa i confini entro cui si muovevano gli interessi di Foscolo. Già le prime righe sono dense di preziose indicazioni.

MORALE – Il Vangelo, gli Uffizi di Cicerone ed osservazioni sull'uomo.

POLITICA – Montesquieu e contratto so. di Gioan-Jacopo; e quel ch'è più anima indipendente e ponderatrice delle nazioni antiche e moderne.

METAFISICA – Entusiasmo d'anima, e Lock ed André.

TEOLOGIA – Sacra Scrittura.

I. Avvertasi che prima di meditare su questi libri conviene concentrarsi più volte in Baccone di Verulamio di cui tutte l'opere sono la chiave universale d'ogni filosofia.

II. Che si deve scorrere la storia de' filosofanti di tutti i secoli per onorarli, e deriderli.

¹ In particolare, l'originale, ora perduto, constava di due fogli 20x28, scritti su due colonne sia sul *recto* sia sul *verso*, per un totale di quattro facciate: G. GAMBARIN, *Introduzione* in U. FOSCOLO, *Scritti letterari e politici dal 1796 al 1808*, Edizione Nazionale delle opere di Ugo Foscolo (d'ora in poi EN), vol. VI, Firenze, Le Monnier, 1972, XIX. Si tengono in considerazione le correzioni proposte da Di Benedetto (*Note al «Piano di Studj» del 1796* in FOSCOLO, *Il sesto tomo dell'io*, Torino, Einaudi, 1991, 253-259) al testo dell'EN di Gambarin. Di Benedetto infatti mette in rilievo numerosi problemi nell'edizione di Gambarin sia per la disposizione tipografica, sia per la presenza di errori di trascrizione (a partire dallo stesso titolo: «Piano di studi» in U. FOSCOLO, *Scritti letterari e politici...*, al posto di «Piano di Studj» come legge Di Benedetto), sia per le difformità nell'interpunzione.

III. Che conviene fuggire la lettura d'ogni sorta di libro moderno che tratti di Morale, Politica, Metafisica e Teologia, prima d'aversi sprofondato almeno per quindici anni ne' libri citati, e più di tutto nelle proprie meditazioni.

STORIA – Tacito e Raynal. Chi volesse conoscere tutti gli altri popoli non esaminati da questi due scrittori filosofi potrà scorrere Tucidide, Senofonte, Sallustio, Livio e Plutarco, mentre fra' moderni basterebbe soltanto Middleton nella sua Storia delle Brettagne giacchè il Sig. di Voltaire e tant'altri scrivevano molto, ma meditavano pochissimo. Non mancano altre storie pertanto che presentino l'epoche più interessanti di tutti i regni, tra le quali la Storia Universale e il Compendio generale della Storia de' Viaggi del de l'Harpe.²

Mi limito a considerare i riferimenti in ambito politico e metafisico. Per il primo aspetto, le citazioni di Montesquieu e Rousseau sotto il titolo «Politica» non sorprendono. Dopo l'ingresso di Bonaparte in Italia, infatti, i due pensatori erano i riferimenti rispettivamente della fazione democratica e di quella moderata del patriottismo italiano. Difficile valutare la profondità della conoscenza di Montesquieu; indubitabile invece il forte interesse per Rousseau, a cui Foscolo nel documento in esame si riferisce con il confidenziale «Gioan-Giacopo» o «Gioan-Jacopo». Il ginevrino, d'altronde, era uno dei pensatori-simbolo sia per l'ambiente del giacobinismo, sia per quelli della Libera Muratoria, entrambi legati alle frequentazioni del Poeta. In particolare, tra gli scritti rousseauiani il *Contratto Sociale* nel *Piano di Studj* viene sia citato per la «Politica», sia tra le «Prose tradotte», mentre una «Nouvell'Heloise» viene menzionata tra i «Romanzi»³.

Da subito è bene rilevare come tale forte attrattiva per Rousseau appaia nascere e svilupparsi all'interno delle relazioni nell'ambito politico e non attraverso i rapporti dominati da interessi di tipo culturale o letterario. Di Benedetto ha infatti documentato l'indicativa differenza con cui Foscolo rispetto a Cesarotti considerava Rousseau attraverso un confronto tra il *Piano di Studj* e l'elenco di scrittori e opere che Cesarotti inserì nel *Saggio sopra la lingua italiana*. L'accademico padovano infatti aveva declassato il filosofo ginevrino a mero esponente dell'oratoria e non lo annoverava, come invece faceva Foscolo, tra i pensatori politici. Ulteriore conferma di una derivazione non cesarottiana dei riferimenti politici foscoliani è l'assenza di Montesquieu negli elenchi degli autori di Cesarotti.

Accanto a questi pensatori si nota «l'anima indipendente e ponderatrice delle nazioni antiche e moderne». Questa menzione, a mio avviso, indirizza all'aspirazione di Foscolo a un'ermeneutica della politica che riconosca come soggetti «le nazioni antiche e moderne». Riprova di questa prospettiva è la rilevante presenza di Tacito sia come scrittore e filosofo tra gli autori di «Storia», sia come autore dei primi tre libri degli *Annales* tra le «Prose tradotte»⁴. Lo storico latino, infatti, fu colui che aveva raccontato il tramonto della libertà politica della *res publica* romana e il clima di decadenza morale e di corruzione, che aveva connotato l'ascesa del Principato, divenendo per Foscolo il modello di una narrazione della storia che poneva al centro «le nazioni antiche e moderne» desiderose di libertà. Inoltre, si tenga presente che allo stile di Tacito nei primi anni dell'Ottocento saranno ispirati i *Commentari* in cui Foscolo, riflettendo sulla sconfitta napoletana del 1799, porrà in evidenza il venir meno della libertà in seguito alle scelleratezze di Ferdinando IV di Napoli, raffigurato come un nuovo Tiberio. Infine, a riprova del significato che un Foscolo pervaso di ideali democratici attribuiva a Tacito, è bene ricordare che nell'*Ortis* tra le carte di Jacopo il Poeta farà trovare a Lorenzo proprio

² U. FOSCOLO, *Scritti letterari e politici...*, 3-4.

³ Ivi, 3, 5, 7.

⁴ Ivi, 3 e 7.

un Tacito bodoniano, con molti squarci, e fra gli altri un intero libro secondo degli annali e gran parte del secondo delle storie [...] con sommo studio tradotti.⁵

Ribadisce invece l'appartenenza giacobina l'inserimento tra le «Tragedie meditate» dei «Grachi»⁶, opera che rappresenta la storia di uno dei miti democratici e giacobini, celebrato nell'ode *Ai novelli repubblicani*, con cui Foscolo aveva aperto la lunga serie di riferimenti alla classicità⁷.

Per la «Metafisica» Foscolo invece menziona solo «Lock ed Andrè». A questi, per le citazioni presenti nell'intero *Piano di Studj*, sembra opportuno aggiungere sia «Baccone di Verulamio», che gode di una posizione di primissimo rilievo, in quanto filosofo le cui «opere sono la chiave universale d'ogni filosofia», sia diverse figure dell'illuminismo sensista, dall'abate di Raynal a Voltaire passando per Pope e Marmontel⁸.

Tali indicazioni sollevano inevitabili dubbi e perplessità, in quanto Foscolo propone come riferimenti per la propria «Metafisica» pensatori che non si occuparono espressamente di dottrine metafisiche e, al contempo, esclude proprio tutti i filosofi della tradizione metafisica.

A proposito di Locke, è bene considerare come la speculazione del pensatore inglese, certamente uno tra i filosofi più influenti sul Settecento illuminista, avesse riguardato per lo più i campi della teoria della conoscenza, della dottrina politica e della riflessione sulla religione. La medesima osservazione sull'estraneità alla tradizione metafisica si estende a maggior ragione a Bacone. Infatti, la filosofia baconiana aveva avuto nel Settecento un notevole valore simbolico proprio per la valenza antimetafisica dell'auspicato rinnovamento delle scienze su base sperimentale ed era stato un riferimento gnoseologico imprescindibile sia per l'attribuzione di valore conoscitivo alle immagini poetiche, sia per il riconoscimento alla poesia di una funzione mediatrice tra i dati sensibili e l'intelletto. Le restanti citazioni sono inoltre riservate a filosofi gnoseologicamente impegnati in dottrine sensiste e lontani dalla speculazione metafisica o di difficile identificazione e comunque di scarsa rilevanza, come quell'«Andrè», citato dopo Locke⁹.

Nel *Piano di Studj* sono invece assenti i pensatori di tutta la corrente propriamente metafisica, da Platone a Spinoza. Per poter avanzare un'ipotesi sul senso e sulle motivazioni di tale scelta apparentemente contraddittoria, è necessario interrogarsi sull'intenzionalità di questa esclusione. Un'indicazione illuminante viene ancora dal confronto tra il *Piano di Studj* e l'elenco di scrittori e opere che Cesarotti inserì nel *Saggio sopra la lingua italiana*. L'accademico padovano aveva infatti menzionato Platone e aveva associato il filosofo greco a Shaftesbury e a Sperone Speroni¹⁰, mostrando così solidi riferimenti alla tradizione metafisica. Foscolo dunque volutamente marcò una differenza rispetto a Cesarotti. Non si può che inferire quindi che la concezione metafisica foscoliana abbia un orientamento consapevolmente antimetafisico o, quanto meno, a-metafisico, nel senso che rifiuta una teoria sul soprannaturale.

Tale ipotesi viene inoltre corroborata dall'indicazione di filosofi impegnati in gnoseologie empiriste e sensiste. Con i suoi riferimenti Foscolo infatti nel *Piano di Studj* si dimostra interessato al

⁵ Ivi, 277.

⁶ Ivi, 8.

⁷ U. FOSCOLO, *Tragedie e poesie minori*, EN II, a cura di G. Bèzzola, Firenze, Le Monnier, 1961, 325-331.

⁸ U. FOSCOLO, *Scritti letterari e politici...*, 3-9.

⁹ L'identificazione di questo «Andrè» è dibattuta: Gambarin (U. FOSCOLO, *Scritti letterari e politici...*, 3) lo riconosce nello spagnolo Giovanni Andres (1740-1817), mentre Di Benedetto (U. FOSCOLO, *Il sesto tomo dell'io...*, 258) lo individua nel francese Yves-Marie Andrè (1675-1764).

¹⁰ Cfr. U. FOSCOLO, *Il sesto tomo dell'io...*, 258.

sensismo. Questa dottrina, che riduce tutta la conoscenza alla sensazione e tutta la realtà all'oggetto esperito, affondava le proprie radici nell'empirismo inglese di Locke e aveva avuto un'organica esposizione grazie a Condillac. Sostenere il sensismo significava pertanto porsi all'interno della tradizione di Bacone, di Locke, dei circoli cesarottiani e affermare che l'ambito del conoscibile è limitato alla sensazione. La pretesa della metafisica di offrire dottrine sul soprannaturale era quindi da ritenersi fallace e impraticabile.

A tal proposito, ritengo che quest'ipotesi possa trovare conferma nella stessa menzione della «Sacra Scrittura» all'interno dell'elenco del *Piano di Studj* per la «Teologia»¹¹. La scelta infatti di preferire l'Antico e il Nuovo Testamento alla teologia razionale della filosofia Scolastica e della filosofia moderna, da Cartesio in poi, sembra indirizzare a un chiaro interesse per una teologia mitologica e antropomorfa, vale a dire per una concezione del trascendente non metafisicamente connotato. Tale prospettiva della divinità, di cui i Testamenti sono ampiamente pervasi, sarebbe oltretutto in consonanza con la visione vichiana di «teologia poetica», ben lontana dal razionalismo e dal dogmatismo della teologia razionale¹². A mio avviso, queste ipotesi appaiono certamente verosimili anche in considerazione dell'importanza attribuita nel *Piano di Studj* tra i poeti epici a Omero, Virgilio e Dante¹³. Significativamente, nell'elenco cesarottiano esaminato da Di Benedetto, infatti, in associazione a Omero e Virgilio l'accademico padovano aveva posto Tasso, Milton, Klopstock e Ossian e non Dante¹⁴, che invece Foscolo aggiunse alla lista degli autori di Cesarotti. È infatti proprio il legame di Omero e Virgilio con Dante a tradire una chiara eco della teoria vichiana dei poeti teologi e quindi della tradizione di una teologia mitologica e antropomorfa.

Aspetti del 'transito filosofico'

L'adesione alla filosofia politica di Rousseau e la prospettiva antimetafisica, così evidenti nel *Piano di Studj*, non sembrano peraltro superare il 1802/1803¹⁵. A partire da quegli'anni si va delineando infatti una ricerca di nuove prospettive che portò Foscolo a confrontarsi e abbracciare concezioni profondamente diverse rispetto a quelle fino ad allora maturate.

Per la filosofia politica in particolare emerge una visione di nazione ben lontana dal contrattualismo e dagli ideali democratici e giacobini. Al contrario, si leggono nelle pagine foscoliane riferimenti a nuovi valori, originati dalla storia e dalla tradizione, come la nazione fondata sui costumi, la lingua e la religione, elementi che inclinano alla conservazione o alla restaurazione di un precedente ordine sociale e politico.

Si può cogliere un primo sintomo del passaggio nella differenza con cui Foscolo discorre del popolo nell'*Ortis* del 1802 rispetto alla precedente produzione letteraria: prima prevale una visione ottimistica, poi la concezione si fa decisamente pessimistica, andando a costituire solo l'inizio di un giudizio sul popolo italiano via via sempre più severo. Più di una volta, infatti, dopo il 1802 Foscolo

¹¹ U. FOSCOLO, *Scritti letterari e politici...*, 3.

¹² Come è stato argomentato in E. NEPPI, *Foscolo, pensatore europeo. La dualità dell'essere nell'Orazione pavese*, in U. FOSCOLO, *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura*, Firenze, Olschki, 2005, 22.

¹³ U. FOSCOLO, *Scritti letterari e politici...*, 4.

¹⁴ U. FOSCOLO, *Il sesto tomo dell'io...*, 256-257.

¹⁵ Il 1802/1803 rappresentò uno spartiacque decisivo per Foscolo: sul tema mi permetto di rimandare al mio M. SOZZI, «*La Chioma di Berenice*» e *l'inattuale via foscoliana alla costruzione dell'identità nazionale*, «Studi Italiani», XXIX (2017), 2, 5-31.

ripeterà che la «plebe» (non più il «popolo»!) non merita nessuna attenzione, poiché «in qualunque governo le basta un aratro o il modo di avere del pane, un sacerdote e un carnefice»¹⁶.

Di fatto, già nell'*Ortis* del 1802 Foscolo abbandona le nozioni di libertà e sovranità popolare, in quanto impraticabili, proprio perché il popolo gli appare come un gruppo sociale amorfo e violento, privo di volontà propria e quindi facile preda dei demagoghi. Significativamente Foscolo fa pronunciare a Jacopo la confutazione della propria tesi sul valore dell'impegno volontaristico per i propri ideali:

Conosco che non si può cambiare la società, e che l'inedia, le colpe, e i supplizj sono anch'essi elementi dell'ordine e della prosperità universale.¹⁷

La stessa famosa lettera del 17 marzo, interpolata da Foscolo nell'edizione zurighese delle *Ultime lettere di Jacopo Ortis* (1816), auspica una rinascita, che però non è frutto di atti volontaristici, rivoluzioni o riforme economiche.

L'Italia ha preti e frati; non già sacerdoti [...]. L'Italia ha de' titolati quanti ne vuoi; ma non ha propriamente patrizj; da che i patrizj difendono con una mano la repubblica in guerra, e con l'altra la governano in pace; e in Italia sommo fasto de' nobili e il non fare e il non sapere mai nulla. Finalmente abbiamo plebe; non già cittadini; o pochissimi. I medici, gli avvocati, i professori d'università, i letterati, i ricchi mercatanti, l'innumerabile schiera degl'impiegati fanno arti gentili, essi dicono, o cittadinesche; non però hanno nerbo e diritto cittadino. Chiunque si guadagna sia pane, sia gemme con l'industria sua personale, e non è padrone di terre, non è se non parte di plebe; meno misera, non già meno serva [...] Or di preti e frati facciamo de' sacerdoti; convertiamo i titolati in patrizj; i popolani tutti, o molti almeno, in cittadini abbienti, e possessori di terre – ma badiamo, senza carneficine; senza riforme sacrileghe di religione; senza fazioni; senza proscrizioni nè esilii; senza ajuto e sangue e depredazioni d'armi straniere; senza divisione di terre; nè leggi agrarie; nè rapine di proprietà famigliari – da che se mai [...] questi rimedi necessitassero a liberarne dal nostro infame perpetuo servaggio, io non so cosa mi piglierei – ne infamia né servitù: ma neppur esecutore di sì crudeli e spesso inefficaci rimedi – se non che all'individuo restano molte vie di salute; non fosse altro il sepolcro: – ma una nazione non si può sotterrare tutta quanta.¹⁸

Il seguente passo dei *Discorsi «Della servitù dell'Italia»* misura in modo flagrante la distanza tra le due posizioni.

Considerate l'Italia, e vedrete che non può avere libertà, perché non v'è libertà senza leggi; né leggi senza costumi, né costumi senza religione, né religione senza sacerdoti; né patria insomma senza cittadini; non repubblica, perché non v'è popolo; non monarchia, perché non vi sono patrizi. Resta il governo assoluto; tutte le altre miserie civili somigliano alle infermità; il despotismo alla morte.¹⁹

Si tratta di un punto fondamentale: la patria-nazione assume i tratti della comunità fondata sui costumi, preludio di un'identità collettiva definita in termini etnici: la patria quale comunità di discendenza, madre di fratelli nel sangue secondo i valori della purezza e dell'onore del lignaggio,

¹⁶ La citazione è tratta dai *Discorsi «Della servitù dell'Italia»* (1815) in U. FOSCOLO, *Prose politiche e letterarie dal 1811 al 1816*, a cura di L. Fassò, EN VIII, Firenze, Le Monnier, 1972, 224.

¹⁷ U. FOSCOLO, *Ultime lettere di Jacopo Ortis, nelle tre lezioni del 1798, 1802, 1817*, a cura di G. Gambarin, EN IV, Firenze, Le Monnier, 1955, 255.

¹⁸ Ivi, 335-336.

¹⁹ U. FOSCOLO, *Prose politiche e letterarie dal 1811 al 1816...*, 277-278.

implicanti una necessaria (ri)definizione dei ruoli di genere²⁰. Di questa concezione si ha ampia testimonianza in un incisivo articolo pubblicato da Foscolo in modo anonimo per il «London Magazine» nel 1826, intitolato *Le donne d'Italia*²¹. In esso si sostiene apertamente che l'Italia non avrebbe mai potuto diventare una nazione se non avesse modificato i rapporti in seno alla famiglia e, in particolare, i compiti e i costumi delle donne. Nel testo, prendendo pretestuosamente spunto dal fenomeno del cicisbeismo, mal si giudicano le donne italiane, le cui vite sono «consacrate agli intrighi», «i loro ingegni [...] abbruttiti dall'ozio e i loro animi corrotti dalla sensualità», terminando con una conclusione che lega significativamente l'identità politica pubblica con il disonore privato:

Così in paese in cui, forse più generosamente di ogni altro, la natura ha dotato le proprie figlie dei tesori della mente e del cuore affinché fossero madri di cittadini liberi e nutrici di patrioti, il cattivo governo e i conseguenti cattivi costumi le hanno rese così degeneri che la loro vita domestica corrompe ogni germe di virtù nei loro figli. [...] Chi può sperare che uomini indifferenti al loro proprio onore affrontino fatiche o pericoli per l'onore del proprio paese?²²

Anche la metafisica foscoliana sembra cambiare, come emerge dalla differente ermeneutica della religione. Inizialmente infatti, muovendo dalla prospettiva sensista antimetafisica di cui c'è ampia traccia nel *Piano di Studj*, Foscolo riduce la fenomenologia religiosa a religione rivelata, per criticarla come superstizione e *instrumentum regni* in accesa polemica anticattolica e anticlericale. È questa la posizione, che ben si legge nei *Discorsi nella «Società d'Istruzione»* del 1797:

Il cittadino Foscolo ha la parola [...]. Appoggiando le sue asserzioni alla storia, rammenta gli usurpi degli aristocratici e fa vedere ch'essi hanno piantato il trono sopra la rovina del popolo, ma che i preti hanno cimentato quel trono col sangue d'un Popolo battuto dalla tirannide e addormentato dal fanatismo [...]. Passa quindi a dipingere alcuni quadri dell'impostura religiosa e del dispotismo sostenuto dai preti; ma inoltrandosi con calore negli annali pontifici, il Presidente lo chiama all'ordine. Ebbene risponde il Foscolo, voi tremate all'aspetto della verità; voi schiavi sempre dei pregiudizi, voi non sarete liberi che di nome.²³

Sempre nel 1797 anche l'ode a *Bonaparte liberatore* è caratterizzata da una pungente retorica anticlericale: la Chiesa Cattolica usa la morte come spauracchio per le anime dei fedeli, mentre i papi come despoti, «re-sacerdoti» ingordi d'oro e di sangue, sono paragonati a Nerone, poiché opprimono il popolo con le medesime violenze che l'Imperatore romano usava verso i cristiani. Solo pochi anni più tardi, inoltre, nell'*Orazione a Bonaparte pel Congresso di Lione* (1802), ricorrendo all'autorità del «gran padre Allighieri» pronuncia una condanna durissima dell'operato civile della Chiesa.

E fu il nostro destino sì atroce che la religione cristiana [...] pose regal sede in Italia. Donde ora, al dir del Poeta, puttaneggiando co' regi, or popoli e regi soverchiando, veleni spargeva e indulgenze e roghi e maledizioni e pugnali, che di errori e di fiamme, di sangue per mille cinquecento anni contristarono il globo. E vendendo il cielo comprò, spartì e fe' tributaria la terra, e la dissenzione, il tradimento, l'avarizia, tutte sue furie, più che le altre nazioni la misera Italia straziarono e la inondavano di armi barbariche non pure in aiuto del sacerdozio e de' suoi partigiani, ma sovente dai loro stessi avversari invocate; donde nel decimoterzo secolo il gran padre Alighieri e quegli esuli magnanimi, vagando ravvolti nelle maestà delle loro disavventure,

²⁰ Sono tematiche comuni all'Ottocento anche italiano, poste in grande risalto in A. M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino, Einaudi, 2000.

²¹ *The women of Italy*, in U. FOSCOLO, *Scritti vari di critica storica e letteraria (1817-1827)*, a cura di U. Limentani, J.M.A. Lindon, EN XII, Firenze, Le Monnier, 1978, 417-469.

²² Ivi, 467.

²³ U. FOSCOLO, *Scritti letterari e politici...*, 31-32.

commetteano la patria alla spada degl'Imperatori germanici poich'altra via non restava a sottrarla alla tirannide fraudolenta de' Papi.²⁴

Dati non solo i contenuti ma anche i toni, sembrerebbe incredibile che solo nove anni dopo nell'articolo *Dello scopo di Gregorio VII* (1811) Foscolo abbia potuto lodare l'energia straordinaria di papa Ildebrando e il suo intento riformatore: «Ildebrando sentiva in se stesso l'ingegno e l'animo atti a sì nobile impresa»²⁵. Secondo Foscolo, infatti, quando Ildebrando fu eletto papa, il feudalesimo era in una crisi profonda e irreversibile, il clero corrotto, l'autorità dell'Imperatore fortemente indebolita, mentre la violenza aveva «insanguinato per due secoli il genere umano». In tale contesto papa Gregorio VII usò la propria autorità «per dare al mondo una giustizia qualunque, e per governare i popoli, che i monarchi non sapevano reggere»²⁶. La finalità del suo agire era dunque di diventare «riformatore del mondo cristiano», non «signore assoluto», ma si rese conto che, a tal scopo, doveva costituire il «vicario di Cristo superiore ad ogni possanza», attraverso l'abolizione delle investiture e l'obbligo del celibato per gli ecclesiastici²⁷. Foscolo conclude, quindi, che le azioni di papa Gregorio VII sono riconducibili ad un sincero interesse per l'umanità e la giustizia. Sui medesimi temi Foscolo ritornerà anche nei *Frammenti di Storia del Regno italico*, collocabile negli anni 1818-1821²⁸, con un giudizio sempre favorevole sull'azione della Chiesa nel periodo compreso fra l'inizio del pontificato di Gregorio VII e la morte di Clemente VII. In quel periodo scrive Foscolo:

L'onnipotenza del cristianesimo distrusse la barbarie e la onnipotenza della forza [...]. La Chiesa, vittoriosa ad un tempo ed inerme, concesse a' popoli che si armassero per difenderla. Queste armi cacciarono i luogotenenti stranieri e gli arbitrii de' feudatari italiani; al potere arbitrario succedettero le leggi; le leggi partorirono la libertà, e la libertà partorì industria e ricchezze, e ne venne la civilizzazione alla quale fu poi debitrice tutta l'Europa.²⁹

Questa svolta nell'interpretazione del ruolo della Chiesa sottintende inoltre una diversa valutazione della religione. A partire dall'*Ortis* del 1802 infatti si accenna a una funzione consolatoria della religione:

E perché l'umana schiatta non trova né felicità né giustizia sulla terra, crea gli dei protettori della debolezza e cerca premi futurj del pianto presente.³⁰

Questa considerazione condurrà il Poeta, già nei *Frammenti* lucreziani, a giudicare la religione un fenomeno umano decisivo per la codificazione di norme e valori morali e a condannare la stessa posizione antireligiosa giacobina, che Foscolo stesso aveva abbracciato almeno fino al 1796.

E quant'anche si dovesse del tutto svellere ogni religione (la qual cosa parmi provata assurda), non doveano essi usare della violenza, [...].³¹

²⁴ Ivi, 228--229.

²⁵ U. FOSCOLO, *Lezioni, articoli di critica e polemica (1809-1811)*, a cura di E. Santini, EN VII, Firenze, Le Monnier, 1933, 387.

²⁶ Ivi, 394-395.

²⁷ Ivi, 387 e 389.

²⁸ U. FOSCOLO, *Prose politiche e letterarie dal 1811 al 1816...*, CXVI-CXVII. Il *Frammento* è alle pp. 325-333.

²⁹ Ivi, 326.

³⁰ U. FOSCOLO, *Ultime lettere di Jacopo Ortis* ..., 262.

³¹ U. FOSCOLO, *Scritti letterari e politici* ..., 249.

Non è però solo una questione di contenuti. Il pensiero di Foscolo mostra infatti oscillazioni e discontinuità anche negli autori che ricerca. Ad esempio, è sorprendente come da Rousseau muova verso Kant.

Secondo quanto ricava Longoni³² dall'analisi delle biblioteche foscoliane e dall'*Epistolario*, l'interesse per Kant può essere datato con certezza solo dopo il 1808 e circoscritto in particolare alla tematica antropologica. La prova di un avvicinamento è rappresentata dalla presenza di una *Geografia fisica di Emanuele Kant* tradotta dal tedesco tra i libri che il Poeta dovette abbandonare a Milano il 30 marzo 1815, come si evince dall'elenco che stilò Silvio Pellico per Quirina Magiotti³³. Questa traduzione venne pubblicata dall'editore Giovanni Silvestri solo dopo il 1808 (probabilmente tra il 1808 e il 1811) e pertanto solo dopo il 1808 è possibile documentare un interesse foscoliano per il filosofo tedesco, come conferma anche una lettera del 5 maggio 1809 indirizzata a Pietro Borsieri. Quest'ultimo scritto è testimonianza preziosa, poiché in esso il Poeta esplicitò sia l'impossibilità di un proprio accesso diretto a Kant, di cui non comprendeva la lingua, sia lo specifico interesse per l'antropologia kantiana: «[...] informati quando esciranno gli altri volumi della Geografia fisica [...] e dove si possano leggere non tedesche – ch'io di tedesco ne so quanto monsignore B... sa di greco – le altre opere di Kant, e segnatamente le antropologiche»³⁴.

Gli indizi di un avvicinamento a Kant sembrano poi perdersi e della filosofia del pensatore tedesco non sono documentabili altre dichiarate significative presenze. Tuttavia, non è possibile non rilevare anche un 'Kant sottotraccia' o, quanto meno, una 'suggestione kantiana' anche prima del 1808, in particolare nei *Sepolcri*, che videro la luce intorno agli inizi dell'aprile 1807 e furono concepiti per lo più nell'agosto del 1806.

La stessa struttura del carme appare rispecchiare l'ordine tematico delle tre *Critiche* kantiane e molti contenuti palesano evidenti consonanze con la filosofia del pensatore di Königsberg. I primi 22 versi infatti rappresentano quasi una premessa conoscitiva in funzione antimetafisica: si sostiene che le tombe non valgono a contrastare la morte e le sorti della materia. Neppure la fede cristiana nella resurrezione può essere un rimedio efficace all'evidenza del divenire universale, poiché tutto viene distrutto dal tempo. Si tratta dell'affermazione dei limiti della conoscenza affermati nella *Critica della ragion pura* (1781) e nei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che voglia presentarsi come scienza* (1783). Per Kant la conoscenza umana non può oltrepassare gli aspetti fenomenici attingibili con l'esperienza sensibile, perché solo attraverso le sensazioni accede a quei dati che costituiscono la sua origine.

In tale prospettiva Foscolo ritrovava indubbiamente tanto la gnoseologia empirista e sensista, quanto l'affermazione dei limiti dei poteri conoscitivi della ragione, che stavano alla base della negazione della metafisica come conoscenza valida, contenuti di cui c'è ampia traccia nel *Piano degli Studj*. Del criticismo kantiano in Foscolo però manca certamente il formalismo, cioè l'aspetto trascendentale, che nella *Critica della ragion pura* è decisivo per fondare la conoscenza scientifica. Verosimilmente tuttavia la fondazione della scienza non era un ambito d'interesse per il Poeta e

³² Illuminanti sono le riflessioni contenute in F. LONGONI, *La biblioteca di Ugo Foscolo. La Grazia di Shērāzād*, in AA. VV., *Ex libris (Biblioteche di scrittori)*, A tre voci. Seminari del Dipartimento di Italianistica dell'Università di Parma, Milano, Unicopli, 2011, 17-19 e riprese in F. LONGONI, *Un sistema simbolico per una poesia nazionale*, in *Foscolo e la ricerca di un'identità nazionale*. Atti del Convegno. Parma, Università degli Studi. 28 ottobre 2011, a cura di F. Fedi e D. Martinelli, «Studi italiani», XIV (2012), 1-2, 27-50, in cui si sottolinea quanto «Foscolo fosse interessato ad approfondire il pensiero antropologico di Kant in vista delle» (ivi, 31).

³³ Cfr. F. LONGONI, *La biblioteca di Ugo Foscolo...*, 17.

³⁴ U. FOSCOLO, *Epistolario*, vol. III, a cura di P. Carli, Firenze, Le Monnier, 1953, 168-169.

perciò facilmente se ne comprende l'assenza nel carne. Colpisce invece come lo scetticismo metafisico non escluda tanto in Kant come in Foscolo il riconoscimento di una disposizione naturale alla metafisica che caratterizza l'umanità, nonostante la confutazione dei suoi procedimenti e delle sue pretese conoscitive. Per Kant infatti le idee metafisiche avviano la ragione al passaggio dalla necessità delle leggi scientifiche alla libertà dei principi della morale. E Foscolo dopo i primi 22 versi si mostra convinto proprio dell'importanza della morale. Non a caso il Poeta parla proprio di una «illusion» (v. 25), che bisogna conservare malgrado le evidenze della conoscenza sperimentale. È uno dei temi centrali della *Critica della ragion pratica* (1788): la moralità che afferma il proprio primato sulla sensibilità, perché spinge a un'azione svincolata dalle inclinazioni sensibili. Di questa consonanza di prospettive in ambito morale sono testimonianza anche i versi successivi. Dal 51 si legge un altro contenuto della seconda *Critica*: la distinzione tra moralità e legalità. Foscolo infatti condanna la «nuova legge» (v. 51) perché nega il valore morale della tomba, che nel carne funge appunto da «resa istituzionale» di un «dato di coscienza»³⁵. Inoltre, nei versi 137-185 è mostrato come la ragione sia sufficiente a muovere la volontà in modo necessario: i monumenti funebri tanto inutili dove c'è viltà, acquistano un potere stimolante per tutti gli uomini di valore. Le tombe dei Grandi hanno infatti una valenza morale: rappresentano la tradizione che deve ispirare il comportamento (vv. 151-185: è il tema delle tombe di Santa Croce). Tradotto kantianamente, si leggono in quei versi le caratteristiche dell'imperativo morale, che obbliga in modo oggettivo e assoluto. Lo stesso riferimento ad Atene che «sacrò tombe a' suoi prodi» (v. 200) sembra ribadire la categoricità dell'obbligazione morale, evidenziandone la portata universalistica: per Kant e per Foscolo il dovere morale ha una cogenza al di là del tempo e dello spazio. Infine, dal verso 213 il carne introduce con il racconto mitologico di Aiace il tema della giustizia divina che sempre giunge a compensare le umane ingiustizie. In tale leggenda si leggono facilmente i postulati morali kantiani: la prospettiva di una corrispondenza tra merito e felicità anche al di là delle evidenze della vita terrena. Come Kant, peraltro, anche Foscolo rifiuta qualsiasi pretesa di verità ai contenuti metafisici: la morale non si fonda sulla religione, ma è la ragion pratica nei suoi postulati a fondare la religione. La volontà ha infatti un primato in materia etica e religiosa e non viceversa, così come Foscolo aveva ben sostenuto all'inizio del carne: non è la resurrezione dei corpi a dar fondamento alla speranza e, se ricerca certezze sensibili, l'agire morale non troverà altro che «illusion».

Concludono il carne, dal verso 226 in poi, contenuti che sembrano influenzati dalla *Critica del Giudizio* (1790). Tra la ragione teoretica e la ragion pratica Kant aveva individuato una facoltà intermedia, capace di mettere in relazione i due mondi incomunicabili delle due prime *Critiche*, quello fenomenico e deterministico della scienza e quello noumenico e finalistico della morale. Questa facoltà è il Giudizio, che permette di fare esperienza delle finalità della realtà, pur rappresentando una mera esigenza umana. Per questo Kant parla di «giudizi riflettenti»: riflettono le esigenze di finalità presenti nell'uomo e non nella natura. I due tipi di giudizi riflettenti sono quello estetico e quello teleologico. Assente il secondo, che per Kant ha tra l'altro grande importanza epistemologica, in Foscolo è ben presente il primo nella forma del bello poetico. E come in Kant anche in Foscolo il bello è universale perché il bello della poesia rende eterni: «vince di mille secoli il silenzio» (v. 234). Notando inoltre i contenuti del bello poetico foscoliano, colpisce un'altra consonanza con il filosofo di Königsberg: il bello dei *Sepolcri* ha i caratteri del sublime kantiano. Produce infatti un sentimento di dispiacere capace di convertirsi nel piacere della ragione perché evoca l'immensità di forze di fronte alle quali l'uomo piccolo e impotente scopre di essere

³⁵ Così Gavazzoni in U. FOSCOLO, *Opere*, vol. I, Milano-Napoli, Ricciardi, 1981, 287.

autonomo e libero. La poesia dei *Sepolcri* canta appunto la grandezza spirituale di uomini capaci di ergersi contro l'invincibilità della storia, ben consapevoli del loro inevitabile fallimento: il bello che la poesia canta è l'eroe che nella disgrazia percepisce la propria grandezza spirituale, dovuta alla sua natura di soggetto morale. È la chiusura dei *Sepolcri* dedicata a «Illo raso due volte» (v. 285) e non agli Achei, a «Ettore» (v. 292) e non ad Achille, alle «sciagure umane» (v. 295) e non ai vincitori della Storia.

Come si è detto, si tratta di semplici suggestioni, tanto più che non sono documentabili influenze né derivazioni. Lo stesso discorso è stato fatto anche per un Hegel in Foscolo. Cotrone ha segnalato come già a partire dal 1803 emergano negli scritti foscoliani importanti consonanze con la produzione filosofica hegeliana degli ultimi anni di Tubinga e del periodo bernese³⁶, mentre Fedi ha richiamato l'attenzione su come diversi passi foscoliani ed hegeliani sul tema della *Volksreligion* possano essere letti in parallelo, sebbene sia da escludersi una possibile filiazione³⁷.

Conclusioni

La presenza di un 'transito filosofico' in Foscolo è difficilmente dubitabile, come pure è facile una sua collocazione a partire dagli anni 1802/1803. Alcuni motivi di ordine personale e storico possono spiegarne l'origine. Tra i primi certamente l'insaziabile curiosità intellettuale e lo smisurato desiderio di conoscere filosofie e autori nuovi, che portò Foscolo a entrare in contatto con numerosi testi e dottrine anche senza un coerente percorso: testimoniano appunto questo enorme «potenziale di lettura» le biblioteche del Poeta, in cui – osserva Longoni - trovano posto libri «assai eterogenei»³⁸. Anche la necessità di continui spostamenti spiega una certa mancanza di sistematicità del pensiero foscoliano: Foscolo dovette interrompere o sospendere di continuo le proprie frequentazioni e abbandonare con grande sofferenza libri, scritti, appunti. A tal proposito, colpisce quanto Foscolo il 15 novembre 1813, partendo da Firenze alla volta di Milano, scrisse a Quirina Magiotti, affidandole i propri libri: «Per carità conservate i miei libri, parte di me»³⁹. Probabilmente, in ogni trasferimento avrebbe potuto ripetere quanto ebbe a scrivere nel 1815, quando così commentava la propria situazione di esule:

Né altri libri ho potuto condurre in mia compagnia se non il solo libro della memoria, la quale poi non è tanta che mi richiami al pensiero i miei grandi, antichi, soli maestri sì vivamente ch'io tenti, come già solea, di compiacere non tanto a' miei tempi, quanto a que' sovrumani intelletti quasi fossero presenti ad udirmi.⁴⁰

Tra i motivi storici vanno tenute presenti le vicende del Triennio giacobino che portarono alla diffusione di ideali e prospettive filosofiche unitamente all'apertura di spazi di discussione e pubblico confronto, i fatti legati alla firma del Trattato di Campoformio con la disillusione che provocò, l'ambivalenza di Bonaparte «liberatore» prima e conquistatore poi e lo stesso rapporto con

³⁶ Cfr. R. COTRONE, *Ugo Foscolo: immanenza e rappresentazione del 'sacro' nel commento alla Chioma di Berenice*, «Critica letteraria», XXIX (2001), 113, 767.

³⁷ F. FEDI, *Retaggio nazionale e nuova ritualità civile nel progetto lirico foscoliano*, in *Storia d'Italia. Annali 25. Esoterismo*, a cura di G.M. Cazzaniga, Torino, Einaudi, 2010, 439.

³⁸ F. LONGONI, *La biblioteca di Ugo Foscolo...*, 15.

³⁹ U. FOSCOLO, *Epistolario*, vol. IV, a cura di P. Carli, Firenze, Le Monnier, 1954, 423. Leggo la segnalazione del passo in G. NICOLETTI, *La Biblioteca Fiorentina del Foscolo nella Biblioteca Marucelliana*, Firenze, S.P.E.S., 1978.

⁴⁰ U. FOSCOLO, *Prose politiche e letterarie dal 1811 al 1816...*, 157.

la Francia rivoluzionaria e giacobina e, al contempo, pronta a occupare e a depredare il territorio italiano⁴¹.

Tuttavia, se le origini, l'urgenza e le motivazioni di tale 'transito filosofico' riescono a trovare spunti di spiegazione, restano in gran parte ignoti i percorsi e le modalità con cui Foscolo cercò e incontrò i nuovi riferimenti filosofici. Restano infatti da indagare le derivazioni filosofiche, le occasioni in cui venne a conoscere autori e idee, gli stessi interlocutori e gli ambienti che suggerirono di esplorare nuove prospettive. Tali indagini non appaiono peraltro di poco conto: la vicenda di Foscolo appare esemplare di tanta cultura e di tanto patriottismo italiano tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, così influenzati inizialmente dall'illuminismo francese e poi così bisognosi di riferimenti lontani dalla Francia napoleonica.

⁴¹ Ho sviluppato i motivi storici dell'evoluzione nel pensiero foscoliano dal 1796 al 1803 in M. SOZZI, *Una religione civile per l'Italia: la proposta di Foscolo nel "Commento alla Chioma di Berenice". Contributo per una rivalutazione storica e filosofica dell'opera foscoliana*, Trento, Del Faro, 2014.