

COLLANA DI STUDI E RICERCHE

LXXII

ACCADEMIA LIGURE DI SCIENZE E LETTERE

COLLANA DI STUDI E RICERCHE

LXXII

Mario Manlio Rossi tra Irlanda, Scozia e Inghilterra

Con un'appendice di testi

Atti del Convegno di Studi
Accademia Ligure di Scienze e Lettere
Genova, 20 febbraio 2023

a cura di
GIUSEPPE SERTOLI



GENOVA

2024

La pubblicazione del presente volume è stata resa possibile grazie al contributo del Ministero della Cultura.



Accademia Ligure di Scienze e Lettere
Palazzo Ducale, Piazza G. Matteotti 5, 16123 Genova
Tel. 010 565570 – Telefax 010 566080
e-mail: segreteria@accademialigurediscienzelettere.it
www.accademialigurediscienzelettere.it

Comitato scientifico:

Vincenzo Lorenzelli (Presidente), Giancarlo Albertelli, Massimo Bacigalupo, Fernanda Perdelli, Maria Stella Rollandi, Augusta Giolito, Mario Pestarino, Antonio Garzilli.

© 2024 Accademia Ligure di Scienze e Lettere – Genova

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere.

ISBN 978-88-86746-49-6

Realizzazione editoriale: Arta, Genova, www.artastudio.it

INDICE

<i>Premessa</i>	9
MASOLINO D'AMICO <i>Ricordo di Mario Manlio Rossi</i>	11
MASSIMO BACIGALUPO <i>Rossi, Yeats e l'Irlanda</i>	17
GIUSEPPE SERTOLI <i>Mario M. Rossi interprete di Swift</i>	23
BRUNO MARCIANO <i>Rossi interprete di Berkeley. Il Commonplace Book come guida di un pensiero "occasionale"</i>	49
SILVIA PARIGI <i>Mario M. Rossi e la storiografia berkeleiana del Novecento</i>	93
PAOLO D'ANGELO <i>Mario M. Rossi e l'estetica dell'empirismo inglese</i>	117
PAOLO L. BERNARDINI <i>Anglomania e "amicizia tradizionale". Su uno scritto inedito di Rossi del 1953</i>	134

APPENDICE DI TESTI

<i>Da Dublino a Coole Park. L'Irlanda di Yeats e Lady Gregory (1932)</i>	157
<i>L'albero degli autografi (1954)</i>	165
<i>Il cappellano delle fate (1953)</i>	171
<i>Essay on the Character of Swift (1932)</i>	176

I viaggi di Gulliver <i>di Jonathan Swift</i>	188
<i>A proposito di Berkeley. Sette lettere inedite di Mario M. Rossi a Joseph Hone e Edward Grove (1954-1956)</i>	193
<i>Sette lettere inedite di Mario M. Rossi a Delio Cantimori (1954-1956) riguardanti Anglomania</i>	221
<i>La ricerca del primitivo all'origine dell'anglomania (1965)</i>	236
Opere di Mario M. Rossi	243
Gli autori	245



An independent poet, a thinker without contemporary affiliations falls at once into some forgotten corner of libraries and second-hand bookshops – and remains there till some later scholar discovers him and takes him up again as a subject of scholarly research.

Mario M. Rossi, *A Plea for Man* (1956)

Premessa

Singolare personaggio della cultura italiana del primo Novecento ingiustamente dimenticato e nei confronti del quale solo da pochi anni si è manifestato un nuovo interesse (attestato dalla recente pubblicazione dell'inedita e incompiuta autobiografia, Memorie d'un estraneo, e dall'ancor più recente traduzione della sua ultima opera, A Plea for Man¹), Mario Manlio Rossi (1895-1971) fu uno studioso tanto prolifico quanto eclettico che in cinquant'anni di attività (il suo primo libro è del '21, l'ultimo del '70) riuscì a occuparsi di filosofia e psicologia, teologia e storia, critica letteraria e occultismo, ma trovò anche il tempo – nella Firenze degli anni dieci e venti, dove aveva studiato filosofia seguendo in particolare le lezioni di Mario Calderoni e diventando quindi uno dei primi seguaci italiani del pragmatismo – per scrivere novelle, frequentare gruppi magico-esoterici e partecipare agli incontri, notoriamente turbolenti, tra i futuristi di “Lacerba” (Papini, Soffici ecc.) e i seguaci milanesi di Marinetti. È però come storico della filosofia, in particolare di quella britannica, che Rossi costruì la sua carriera da un lato di docente di filosofia nei licei di mezza Italia – un docente molto apprezzato dai suoi allievi, come avrebbero in seguito testimoniato alcuni di essi, fra cui Elena Croce e Giovanni Spadolini, diventati figure prestigiose della scena culturale e politica italiana – e dall'altro lato di studioso riconosciuto a livello internazionale, anche se controverso e oggetto di non poche polemiche. All'Inghilterra egli dedicò inoltre una monumentale Storia di cui uscirono, nel secondo dopoguerra (1948-66),

¹ Mario M. Rossi, *Memorie d'un estraneo*, a cura di Laura Orsi, Genova, Città del silenzio, 2021; *Una difesa dell'uomo*, a cura di Laura Orsi, Introduzione di Paolo L. Bernardini, s. l. [Vicenza], Ronzani, 2022.

quattro dei progettati sei volumi (il quinto, scritto solo in parte, è tuttora inedito), e in Scozia, a Edimburgo, trovò finalmente un posto di professore universitario, cosa che non gli era riuscita in Italia, ricoprendo dal 1947 al 1966 la cattedra di Italiano.

*Alla figura di Mario Manlio Rossi l'Accademia Ligure di Scienze e Lettere ha dedicato una giornata di studio che si è tenuta il 20 febbraio 2023 e i cui Atti vengono pubblicati nel presente volume. Al convegno, programmaticamente limitato a un solo versante della multiforme attività di Rossi, quello dedicato alla cultura filosofica e letteraria britannica, hanno preso parte studiosi che, essendosi occupati degli stessi temi e degli stessi autori di cui si occupò Rossi, erano i più qualificati a trarre un bilancio, a distanza di anni e quindi con il distacco che ciò necessariamente comporta, dei suoi lavori e delle tesi in essi avanzate. Delle relazioni lette al convegno – qui presentate, come d'uso, in versione ampliata e con l'aggiunta di un bel ricordo di Rossi scritto da chi lo frequentò nei suoi ultimi anni edimburghesi – manca quella di Gabriella Bartalucci riguardante uno dei più impegnativi lavori di Rossi, la monografia in tre volumi *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury (1947)*, in quanto l'autrice non ha ritenuto di pubblicarla riservandosi di riprenderla e svilupparla in altra sede. Così pure, non viene pubblicata la relazione di Laura Orsi sulla *Storia d'Inghilterra*, l'ultima grande opera di Rossi, rimasta incompiuta alla sua morte.*

Alle relazioni si è deciso di far seguire un'appendice di testi – autobiografici e critici, editi e inediti – che, cedendo la parola a Rossi, registrano alcuni momenti del suo “incontro” con la cultura britannica e con alcuni degli autori che più gli furono vicini e congeniali.

G. S.

MASOLINO D'AMICO

Ricordo di Mario Manlio Rossi

Abstract: Mario Manlio Rossi (1895-1971) was professor of Italian at the University of Edinburgh from 1947 to his retirement. The author was his assistant in Edinburgh from 1964 to 1966. He recalls Rossi's extravagant personality, his discovery of Robert Kirk's *The Secret Kingdom*, and an excursion with Rossi and Roberto Calasso, the future author and publisher, to Kirk's grave in Aberfoyle. Rossi, a philosopher by vocation, is credited with illustrating Giambattista Vico's thought to W.B. Yeats, and for authoring a notably original multi-volume *History of England* (1948-1966). Always unpredictable and irascible, Rossi suddenly cooled towards his young assistant, who however remembers him with affection. When d'Amico prepared an Italian anthology of Jonathan Swift (*Opere*, 1983), he completed Rossi's brilliant translation in decasyllabics of *Verses on the Death of Dr. Swift*.

Agli inizi del 1964, mentre me ne stavo in Irlanda con una borsa di studio – mi ero laureato l'anno prima –, fui raggiunto da una lettera del mio illustre professore di anglistica, Mario Praz. Sarei stato disposto a trascorrere un secondo anno all'estero, questa volta a Edimburgo, come assistente lettore di italiano di un suo amico che insegnava in quella università? Era quasi un favore che Praz mi chiedeva: il suo amico stava per andare in pensione, era un caratteraccio, non aveva agganci col nostro mondo accademico, voleva qualcuno di cui potersi fidare. In compenso, mi prometteva Praz, non mi sarei annoiato, l'uomo era eccentrico ma a suo modo geniale.

Andai a Edimburgo per un colloquio in una buia e gelida giornata di febbraio, tornai a Dublino con un'impressione sinistra, ma insomma

Publicato in "La Stampa", 6 giugno 2005, con il titolo *Uno scorbutico a caccia di fate* e ristampato in Masolino d'Amico, *Altro giro. Persone speciali 2*, Torino, Aragno, 2005, pp. 169-175. Si ringrazia l'autore per averne concesso la riproduzione.

accettai, e anzi col tempo mi affezionai al soggetto, tanto che l'anno pattuito si raddoppiò, prima del verificarsi dell'inevitabile, prevista frattura ("lui finisce per litigare con tutti"), della quale dirò più avanti. In ogni caso, Mario Manlio Rossi era certamente un tipo notevole. Coetaneo di Praz, aveva all'epoca una settantina d'anni, portati malissimo e trascorsi per la massima parte all'estero. Da giovane aveva rinunciato a una carriera universitaria in Italia perché non aveva voluto firmare l'indispensabile giuramento di fedeltà al regime fascista, e questo non in base a un credo politico preciso, ma per un principio astratto di indipendenza: tendenzialmente era anarchico, e si vantava di essere stato futurista, anzi, di essere l'ultimo futurista ancora in circolazione. Come studioso aveva frequentato i filosofi inglesi quali Berkeley e Herbert of Cherbury, e si era occupato parecchio di Swift, che senza dubbio trovava congeniale. Quando aveva lasciato il suo Paese per diventare una specie di chierico vagante, era andato in Irlanda, dove aveva fatto amicizia nientemeno che con W.B. Yeats, al quale aveva illustrato Vico. Come si sa, il grande poeta aveva elaborato una teoria sui cicli storici, vedi la sua profetica visione di un secondo avvento imminente ora, duemila anni dopo la nascita di Cristo ("quale bestia informe, giunta ormai la sua ora, si avvicina a Betlemme per nascere?"), e il pensatore napoletano lo affascinò. Ma più che un sistema, Yeats cercava immagini, ritmi, sonorità.

Quando gli domandai com'era Yeats da vicino, Rossi mi raccontò un aneddoto caratteristico. Correavano spericolatamente per le strette strade della verde isola su un'auto sportiva guidata da Oliver St. John Gogarty (il medico, uomo politico e poeta diletante ritratto nella prima pagina dell'*Ulisse* di Joyce), Yeats seduto accanto a lui, e Rossi rannicchiato dietro; e i due davanti, Yeats e Gogarty, cominciarono a discutere sulla scansione di un verso, e a battere le mani per sottolineare ciascuno il suo punto. "Lasciavano il volante, si dimenticavano ogni cosa, tanto erano assorti nella discussione, e la macchina sbandava nelle curve. Non ho mai avuto tanta paura in vita mia!".

Anglista con interessi più per la metafisica e la storia che per la letteratura, Rossi si era riciclato in Gran Bretagna come docente di italiano, e questa cattedra occupava a Edimburgo. Ma nel passato aveva pubblicato da noi parecchi libri sulla cultura inglese affatto originali, tra cui una *Storia d'Inghilterra* in più volumi oggi dimenticata, ma che vale la pena di ripescare sulle bancarelle in quanto lontana dall'odio del regime per

la perfida Albione, ma anche dall'allineamento con certe idee convenzionali delle opere analoghe circolanti adesso, che sono molto influenzate dalla moderna storiografia anglosassone. Il punto di vista è quello caustico anche se sempre informato di uno spirito esterno e del tutto indipendente, e non di rado un poco accademicamente malignetto.

Quando lo conobbi io, comunque, questi studi appartenevano a un passato già remoto. Rossi era in Scozia ormai da molti anni e caratteristicamente si era messo a dare agli indigeni lezioni sulle cose loro. Alla letteratura italiana non si dedicava più che tanto e, anzi, temo che come docente non fosse troppo popolare: la sua generazione aveva appreso le lingue sui libri, e benché conoscesse superbamente l'inglese scritto, specie se molto antico, non si era mai dato la pena di migliorare il suo accento quando lo parlava; a lezione gli studenti si lamentavano di non capirlo. Per la verità si lamentavano, sommessamente, anche i suoi assistenti, verso i quali Rossi aveva un atteggiamento dispotico-paternalistico da barone universitario italiano dei vecchi tempi, lì del tutto sconosciuto. D'altro canto la vastità della sua erudizione e la generosità con la quale la dispensava affascinavano i suoi sottoposti quasi loro malgrado; e gli fruttavano il cauto rispetto dei colleghi, di solito esperti solo della loro disciplina e quindi a disagio davanti a uno che ne maneggiava parecchie.

Rovistando tra le antichità locali meno frequentate, Rossi si era imbattuto in un personaggio minore ma straordinario, e lo aveva studiato a fondo: Robert Kirk, un ecclesiastico morto nel 1698 subito dopo aver terminato un trattatello in cui si descrivono con pienezza di dettagli l'esistenza, le caratteristiche e i costumi dei *fairies*, ossia delle fate (di sesso maschile in inglese), degli gnomi ecc., invisibili alla maggior parte dei mortali, che movimentano la vita della Natura – vedi il *Sogno d'una notte di mezza estate* di Shakespeare. Walter Scott e altri antiquari dopo di lui avevano considerato il libretto come una curiosità, il capriccio di un dilettante. Bastian contrario come al solito, Rossi lo aveva invece preso alla lettera, e dopo averne ricostruita la lezione originale con scrupolo di filologo, andando a ripescare i manoscritti antichi, lo aveva brillantemente inserito nel contesto di un'epoca in cui tutti credevano nel soprannaturale, e particolarmente in Scozia vigeva la caccia alle streghe (più di cento uccise in un anno solo!): dimostrando che il simpatico reverendo era in realtà un'anima bella, aspirante in controtendenza a rendere l'ignoto meno minaccioso e più affabile.

Saputo che possedevo una automobile, Rossi – che dopo infiniti incidenti aveva rinunciato a guidare la sua (le compagnie inglesi non lo assicuravano più, ne aveva trovata una fantomatica con sede nel Belgio) – mi costrinse a portarlo a contemplare la tomba del reverendo, che si trovava in un bosco ai piedi dei Trossachs, le prime alture delle Highlands a nord di Edimburgo, vicino a Aberfoyle, la cittadina di cui Kirk era stato il vicario. A quella gita, avvenuta poco dopo la mia presa di servizio, partecipò anche Roberto Calasso, a sua volta freschissimo di laurea (si era diplomato un anno dopo di me, sempre con Praz, scrivendo una tesi sui geroglifici in Sir Thomas Browne), che mi era venuto a trovare. Sopravvivono delle foto, scattate da Rossi, di noi ancora quasi ragazzi in quel luogo confuso di magia. Ci siamo io, Roberto e un certo giovane studente lavoratore italiano che a quell'epoca Rossi, il quale non aveva figli né parenti, si era preso in casa per sostituire temporaneamente sua moglie, in Italia a rimettersi da una malattia.

Questo studente, che veniva da Padova, preparava la tesi e in cambio dell'ospitalità e di saggi consigli accompagnava il professore, gli rifaceva il letto e cucinava. Era mite e silenzioso, ma anni dopo lessi il suo nome nella mappa pubblicata dai giornali di certi presunti fiancheggiatori delle Brigate Rosse; che fine abbia fatto dopo, non lo so. Roberto Calasso, invece, sarebbe diventato, oltre che celebre scrittore, editore, e in questa veste, avendo constatato che lo studio di Rossi, del tutto inosservato quando uscì, era un capolavoro impagabile, lo ripubblicò dieci anni dopo la morte del suo autore. Cercatelo, è il numero 101 della Biblioteca Adelphi e si intitola *Il regno segreto*.

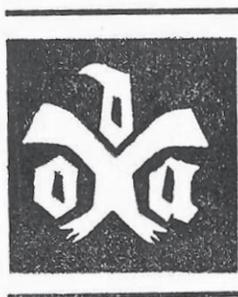
Dopo quasi due anni di idillio con simpatiche cene, chiacchierate, spedizioni dai rivenditori di libri usati nei cui sudici antri Rossi scovava e segnalava spesso dei tesori, arrivò la frattura cui accennavo. Tornai da una vacanza di Pasqua e trovai con sorpresa che il professore non mi rivolgeva più la parola. Solo faticosamente e attraverso terzi scoprii che si era mortalmente offeso per un presunto sgarbo, credeva che avessimo troppo fraternizzato, mia moglie e io, con un mesto console arrivato da poco, del quale era geloso. In realtà era di quelle persone che non vogliono affezionarsi, avere legami, e che quindi a un certo momento rompono i rapporti; quando abbassava la maschera di perenne scorbutico, si pentiva e si affrettava a rimettersela. Avendo già avuto degli esempi della sua stravaganza, mi dispiacqui ma non gliene volli, e benché non

lo rivedessi praticamente più, né durante i miei ultimi due mesi in Scozia né dopo, continuai a pensare a lui con affetto e gratitudine. Anch'io come Roberto cercai di ricordarlo in qualche modo. Quando vent'anni dopo mi capitò di curare un Meridiano su Swift, mi giovai parecchio dei suoi lavori così in anticipo sulla cultura italiana del suo tempo.

Tra l'altro in una antologia di scritti swiftiani che aveva curato, Rossi, estroso com'era, si era divertito a rendere il poemetto *Sulla morte del Dr Swift*, in cui l'autore dei *Viaggi di Gulliver* si immagina giocosamente le accoglienze al proprio trapasso, in versi rimati di dieci sillabe tipo "s'ode a destra uno squillo di tromba", schema abbastanza simile a quello dell'originale. Rossi aveva tradotto solo un terzo del poemetto; per rendergli una specie di omaggio mi sforzai di arrivare fino in fondo, e inserii il risultato dei nostri sforzi congiunti nel volume. Non l'avessi mai fatto! Un tale scrisse subito una lettera all'"Indice" denunciandoci per lesa maestà: non solo avevamo osato scherzare su Swift, ma secondo costui avremmo dovuto adottare, chissà perché, l'endecasillabo. Lì per lì ci rimasi male, ma poi mi ricordai di Rossi e di quali maestri aveva avuto, quanto alla scansione dei versi. Aveva certamente ragione lui.

M. M. ROSSI

VIAGGIO IN IRLANDA



1932

DOXA EDITRICE IN MILANO

MASSIMO BACIGALUPO

Rossi, Yeats e l'Irlanda

Abstract: Mario Manlio Rossi established a unique relationship with Augusta Gregory, W.B. Yeats, and Joseph Hone. He could read but not speak English in 1931, when he travelled to Ireland and was invited to Coole Park, where he spent some memorable summer weeks in the company of Lady Gregory and Yeats. He also visited Galway (“the last Mediterranean shore”), and consorted with Oliver St. John Gogarty in Ranyvyle House. A determined and original scholar and thinker, he coauthored with Hone *Bishop Berkeley: His Life, Writings, and Philosophy* (Faber & Faber, 1931), to which Yeats contributed an introduction, and *Swift or the Egotist* (Victor Gollancz, 1934). Yeats was reclaiming Berkeley and Swift as forerunners of his own rejection of Newtonian and Enlightenment rationalism and materialism, and was grateful for the opportunity to discuss these matters with Rossi, a scholar who was widely read but also shared Yeats’s passion for ideas and men. He wrote to Rossi in 1934: “I find [I] constantly reread your Swift. You have made me for the first time understand Gulliver”. Yeats also corresponded with Rossi on the concepts of time and space that he was presenting in *A Vision*. Thus, Rossi played an important role in Yeats’s late speculations and writings. (Their exchanges are collected in Fiorenzo Fantaccini, *W.B. Yeats e la cultura italiana*, 2009.) An eloquent and trenchant essayist, Rossi published in 1932 a personal account of his visit, *Viaggio in Irlanda*. Composed of brief chapters, it presented Ireland as “the island of friends”, a land at the margins of Europe, “lonely between the tumult of the Atlantic and the northern mist”, which has preserved autochthonous characteristics, religious and political. Irish Catholicism, according to Rossi, is “a national religion”: the people and the lower clergy owe allegiance to the Pope rather than to their bishops, who are more willing to compromise with the British. Probably influenced by the Yeats circle, Rossi claims that politically Ireland always remained a land of clans, and that a “genuine national sentiment” was first conceived during the Anglo-Irish Ascendancy. Despite these and other doubtful and provocative findings, *Viaggio in Irlanda* is a brilliant personal account of what Ireland looked like to an eccentric Italian thinker who tried to explain the country to himself and his readers. He often introduces vignettes and conversations, alternating to good effect commentary and journal. A chapter recalls his visit to the bog, “the

open wound in the body of Ireland”. Later he travels dangerously by car in Connemara with Gogarty and Yeats, who are intent on metrical discussion “at just the most dangerous curves”. He denounces Nationalist intolerance and agrees with Yeats and Augusta Gregory that the future Ireland must accept and build on the Anglo-Irish tradition. An abridged version of *Viaggio in Irlanda* was edited and translated by Joseph Hone and published by Cuala Press in 1933, with the telling title *Pilgrimage in the West*, which immediately suggests Rossi’s vision of Ireland as a remote sunset land, where archaic moods and conditions have been preserved. *Viaggio in Irlanda* is dedicated to Lady Gregory, towards whom Rossi, a tireless and mostly dissatisfied seeker after truth, nursed filial feelings. These are expressed movingly in his notable recollections of his quiet days at Coole (where he was honored by having his signature added to the “autograph tree”).

Dear Rossi,
I hope you have not finished with Ireland. You and Hone
have deepened our sense of eighteenth century Ireland.
Those who went before you were mere recorders of facts and dates.
W.B. Yeats, Rapallo, 20 giugno 1934

Mario Manlio Rossi ha un rapporto unico con l’Irlanda e i protagonisti del rinascimento celtico. Il suo *Viaggio in Irlanda*, scritto a caldo fra 1931 e 1932, quando aveva 36 anni, documenta la sua passione onnivora e la sua intelligenza critica. Informa il lettore italiano sulla complicatissima situazione politica e sul travaglio anche sanguinoso che ha condotto alla recente creazione dello Stato Libero, congiungendo storia e testimonianze dirette.

Il corposo saggio (189 pagine) è suddiviso in brevi capitoli non numerati, con titoli efficaci ma non manierati, da *Imbarco e sbarco* e *Panorama di Dublino* a *Tramonto sul lago di Coole*. Un viaggio effettivo, quello compiuto da Rossi nell’estate 1931, ma che subito si apre ad approfondimenti e riflessioni. Seguono immediatamente titoli come *Alcool, Dublinesi, I sogni e la realtà, Un deserto verde*.

L’impostazione di saggio interlocutorio d’autore ricorda analoghi scritti odeporici coevi di Emilio Cecchi e Mario Praz – che di Rossi fu amico – e non soffre al confronto. Rossi scruta con occhio attento e riferisce con stile rapido e quasi impaziente. Non dice di sé ma emerge come quella figura originale e rimarchevole che ritroviamo in tutti i

suoi scritti, accomunati da una passione conoscitiva insaziabile e a volte crudele e cruda – vedi le tarde e piuttosto cupe *Memorie d'un estraneo*.

In Irlanda però questo estraneo per eccellenza si sente insolitamente a suo agio, accolto. È un “deserto verde” ma anche “l'isola degli amici”. E non è un caso, dato il carattere scontroso di Rossi, che per lui la landa selvaggia ai confini estremi dell'Occidente e della civiltà sia anche luogo ospitale in cui trovare finalmente pace.

A Rossi l'Irlanda appare fuori dal mondo, e ne dà ragioni storiche. Non ha mai fatto parte del Sacro Romano Impero. Solo a metà Seicento, con Cromwell, l'Inghilterra l'ha seriamente colonizzata eliminando “forse un centinaio di migliaia di irlandesi” (p. 61). “Credo nella libertà di coscienza” dice Cromwell, “ma la messa non si può celebrare”. Lo stesso cattolicesimo, sostiene Rossi, è qui una religione nazionale che risponde solo all'ideale capo supremo, il papa, non ai vescovi, più disposti a compromessi politici con l'Inghilterra e diffidenti del piccolo clero e del popolo, “luteraneggianti” (pp. 49, 82). Questo forse spiega la disaffezione puritana degli irlandesi di oggi nei confronti di un cattolicesimo scosso da scandali, che hanno impressionato assai meno i più tiepidi cattolici continentali.

Viaggio in Irlanda è un libro che conserva attualità e interesse, oltre a essere la testimonianza di un osservatore di prim'ordine particolarmente in vena e autoironico, che non ha paura di spargere qua e là giudizi imprudenti, direi irlandesi. I francesi sono dei “superficialoni”... Mentre l'irlandese “è in realtà un uomo assorto” che ha “in fondo pietà di questo mondo incolore ed uniforme, e pietà degli uomini che agiscono, che si arrabattano, che vivono” (p. 27).

Questa pietà – non disgiunta dalla comicità – è una nota di fondo della letteratura irlandese, come confermano l'*Ulisse* di Joyce, che Rossi cita, come pure i racconti *Dubliners* e quel mostruoso *Finnegans Wake* che Joyce stava allora pubblicando su rivista, e di cui Rossi dà un giudizio acuto:

[N]on può sfuggire, oltre ai luoghi, sempre irlandesi, in uno scrittore tanto internazionale (la idealizzazione del fiume di Dublino, la Liffey, nell'incomprensibile parte misticamente intitolata *Anna Livia Plurabelle*) una leggera fumisteria, della quale certo gli amici di Joyce non si accorgono perché è prettamente irlandese. (p. 17)

Le riflessioni esplorative, sincere, pungenti di Rossi sono disseminate di episodi, incontri, scenette emblematiche, fotografate. Come quando un'amica lo accompagna in auto nella brulla campagna e a un tratto gli rivela l'acquitrino infausto del *bog*, la torbiera sterile che occupa tanta parte del suolo. Una terra vecchissima, primitiva, che contribuisce alla rappresentazione di una conturbante Ultima Thule, terra estrema:

Quando il verde trascolora verso il viola, è il "bog", la torbiera: la tragedia dell'Irlanda. Mi si è rivelata in una domenica di sole: salivo in automobile su per i monti di Dublino, fra boschi fitti e prati lussureggianti. Ed i contadini vestiti a festa davano una illusione di prosperità, in contrasto con le umili case dal tetto di paglia. Mrs Hutchi[n]son guidava con la prudenza necessaria [...] a poter parlare con me e capirmi nel mio inglese ancora fantasioso. I monti salivano, si denudavano: come un Appennino vago. Ad un certo punto, Mrs Hutchi[n]son fermò l'automobile, accese una sigaretta e mi disse con voce di pietà: "Ecco il 'bog'!". (p. 29)

I numerosi ma non bozzettistici episodi in presa diretta culminano nel viaggio a Occidente che chiude il libro. Impagabile l'incontro con il grande vecchio assorto Yeats alla stazione dublinese fuori mano donde si parte per l'Ovest: Yeats che Rossi venera come incarnazione suprema della poesia ma anche della speculazione.

Ci fu un intenso dialogo per lettera tra Yeats e Rossi sulla dimensione del tempo, lineare o circolare, e sugli autori studiati da entrambi – Berkeley, Swift –, e Rossi sottopose a Yeats alcune delle interpretazioni della storia d'Irlanda – non nazione ma insieme di clan in competizione – che elaborava nel suo libro. Il quale ebbe nel 1933, per mano dell'amico e sodale Joseph Hone, un'elegante versione ridotta inglese curata per le sue edizioni da Elizabeth Yeats, con il titolo che trasforma il viaggio in pellegrinaggio e l'Irlanda in simbolico Ovest, *Pilgrimage in the West*. Nel 1939 Elizabeth scriverà a Rossi come a un intimo di famiglia le circostanze della morte del fratello. Lettere in parte note, in parte recuperate nell'archivio Rossi, studiate e commentate da Fiorenzo Fantaccini nel suo studio su *Yeats e la cultura italiana*.¹

¹ Vedi il paragrafo "An Italian Philosopher": Mario Manlio Rossi (pp. 74-97), che riporta per esteso e commenta il carteggio fra Rossi, W.B. Yeats, Elizabeth Yeats, Joseph Hone e altri. Yeats chiedeva a Rossi lumi sul concetto di tempo e altro in relazione

Rossi non scrisse altro su Yeats né lo tradusse. Il suo approccio non era né letterario né accademico, ma poetico-filosofico, speculativo. Aveva incontrato la poesia, una voce che gli parlò convinta di essere intesa, e di cui afferma senza affettazione di non sentirsi nemmeno retrospettivamente all'altezza: "Io non sarò mai degno, in tutta la mia vita, che il viso di Yeats si sia volto verso di me con questa profonda soddisfazione, con questa arrossente gioia di essere stato ascoltato" (pp. 141-142).

Non mancano tuttavia momento comici, come quando a Rossi e Yeats si unisce il funambolico medico poeta senatore albergatore Oliver St. John Gogarty, e i tre scorrazzano pericolosamente in auto fra i paesaggi mozzafiato del Connemara scandendo versi.

Il viaggio termina a Coole, residenza di Lady Gregory, "madre d'Irlanda", intorno a cui si sono raccolti coloro che hanno dato all'isola verde una letteratura mondiale, premiata per tutti con il Nobel a Yeats. Lady Gregory è una seconda o forse prima madre per Rossi, che trascorre tutto l'agosto 1931 con lei e Yeats a Coole nei così poetici interminabili crepuscoli occidentali, più volte sapientemente evocati da Rossi, in fondo anche lui poeta fra poeti. È anche l'ultima estate della vita della nobile scrittrice e catalizzatrice di begli ingegni. Rossi le dedicherà il suo *Viaggio* con commozione.

A Coole [ricorderà Rossi in un articolo del 1954] per la prima volta e forse per l'ultima, ho sentito che cosa significhi la poesia per i poeti, la scrittura per gli artisti. A Coole, fra Lady Gregory e Yeats, comprendevate che le parole possono divenire quello che è un legno prezioso per l'ebanista, un certo colore per un pittore. Strumenti, materie da scegliere accuratamente, da collocare a posto con precisione – e poi la meraviglia

alle sue speculazioni esoteriche, confluite nel volume *A Vision*. Era stato fra l'altro colpito da un libro con ambizioni scientifiche, *An Experiment with Time* (1927, 1934) dell'ingegnere J.W. Dunne, che pare abbia influito anche sui ragionamenti sul tempo ricorrente nei *Quartetti* di T.S. Eliot. In una lettera a Yeats del 5 febbraio 1938 Rossi diede un motivato giudizio negativo del libro di Dunne e disse che ne preparava una recensione per la "Review of Psychology" (*ibid.*, p. 94). Nella sua introduzione assai fantasiosa allo studio di Hone e Rossi, *Bishop Berkeley: His Life, Writings, and Philosophy* (1931), Yeats confronta un suo sogno con quelli premonitori riferiti da Dunne (pp. XXI-XXII).

infantile di essere riusciti a dire tutto quello che si voleva dire, il poeta in ginocchio davanti alla sua creazione più grande di lui.²

Tornando a Coole nel 1953, Rossi trova la grande dimora immortalata da Yeats rasa al suolo da un governo che non seppe vedere nei protagonisti angloirlandesi del rinascimento poetico celtico altro che i rappresentanti di un'odiata classe di oppressori. Il timore di un cieco estremismo nazionalista – che introduce la censura e criminalizza l'aborto – è più volte espresso in *Viaggio in Irlanda*.

Quanto a Rossi, che poté assistere all'ultimo atto di quella stagione magnifica e fu accolto con stima e affetto dai suoi protagonisti, egli avrebbe potuto far proprie le parole con cui Yeats chiude la poesia *The Municipal Gallery Revisited*:

Think where man's glory most begins and ends,
And say my glory was I had such friends.

Rifletti dove la gloria umana davvero inizia e finisce
e di' che fu mia gloria avere tali amici.

Bibliografia

- Fantaccini, Fiorenzo, *W.B. Yeats e la cultura italiana*, Firenze, Firenze University Press, 2009.
- Hone, Joseph M. e Mario M. Rossi, *Bishop Berkeley: His Life, Writings, and Philosophy*, London, Faber & Faber, 1931.
- McCormack, W.J., *"We Irish" in Europe: Yeats, Berkeley and Joseph Hone*, Dublin, University College Dublin Press, 2010.
- Rossi, Mario M., *Viaggio in Irlanda*, Milano, Doxa, 1932. Trad. ingl. parziale di Joseph M. Hone, *Pilgrimage in the West*, Dublin, The Cuala Press, 1933.
- , *Guida dell'Europa minore*, Reggio Emilia, Poligrafici, 1974.

² Mario M. Rossi, *L'albero delle iniziali*, in *Guida dell'Europa minore*, pp. 153-154 (*infra*, p. 165). Vedi anche la lunga lettera in inglese datata 2 ottobre 1968 citata da Fantaccini, pp. 90-91. Rossi ebbe anche nel 1934 uno scambio epistolare con il poeta statunitense Wallace Stevens, a proposito di una frase dell'*Essay on the Character of Swift* (1932) dello stesso Rossi riportata da Stevens a epigrafe della poesia "Evening without Angels". Vedi W.J. McCormack, *"We Irish" in Europe*, pp. 71, 75-76.

GIUSEPPE SERTOLI

Mario M. Rossi interprete di Swift

Abstract: Along with Berkeley, Swift is the author to whom Rossi devoted most of his energy and labours in the 1920s to 1940s. A short article on the Dean's religion (1925) was followed by a more challenging essay on his "character" (1932), a full-fledged biography co-authored with Joseph Hone (1934), and a very personal, idiosyncratic anthology of his writings (1942). Starting with a brief illustration of Rossi's concept of "character" and his idea of the nature and function of biography, this essay focuses on Rossi's interpretation of two hotly controversial topics in Swift's life and works: his "Irishness" and his religion. As to the former, the Irish "nation" heralded by Swift remains, according to Rossi, that of the Protestant Ascendancy and only pastoral care is reserved for the Catholic population. As to the latter, the emphasis on Swift's idea of the unbridgeable gap between God and human beings shows how deeply Rossi was influenced by Karl Barth's epoch-making *Römerbrief* (1922). Finally, this paper hints at Rossi's evident though tacit identification with Swift, in whose life of frustrated ambition, pride, resentment and disconsolate surrender to fate he came to see a foreshadowing of his own life and destiny.

1. Se Berkeley fu il filosofo della vita di MMR, quello a cui egli consacrò quasi cinquant'anni di riflessioni, Swift è stato senza dubbio lo scrittore che lo ha accompagnato per un tratto poco meno lungo di strada e che nella prolusione accademica del 1962, letta al momento di salire sulla cattedra di Italiano finalmente concessagli (dopo tre lustri di insegnamento) dall'Università di Edimburgo, egli definì "my great teacher".¹

¹ Mario M. Rossi, *The Meaning of Italy*, p. 13. Rossi insegnava nel Dipartimento di Italiano dal 1947, quando successe a John Purves (qui ricordato con gratitudine, pp. 1-2) che lo aveva fondato nel 1924, ma solo nel '62, quattro anni prima di andare in pensione, ottenne l'ordinariato (*full professorship*).

Un “maestro” con il quale – non è illazione abusiva – Rossi dovette almeno in parte identificarsi non solo per certe affinità caratteriali ben descritte anni fa da Masolino d’Amico in un articolo su “La Stampa”,² ma anche per talune corrispondenze biografiche, da Rossi stesso sottolineate, sulle quali tornerò alla fine.

Verosimilmente ‘introdotto’ a Swift da Papini e Prezzolini al tempo in cui, studente universitario a Firenze, frequentava vociani e futuristi,³ Rossi dedicò alla figura e all’opera del Decano di San Patrizio ben cinque testi scanditi nell’arco di più di un trentennio. Un breve saggio del 1925 sul suo atteggiamento religioso pubblicato sulla rivista neoprottestante “Conscientia”;⁴ un *Essay on the Character of Swift* uscito nel 1932 sulla rivista londinese “Life and Letters” grazie alla mediazione di Yeats, che Rossi aveva conosciuto l’anno prima nel corso di un memorabile viaggio in Irlanda;⁵ la successiva biografia *Swift or the Egotist* (1934) scritta

² Masolino d’Amico, *Uno scorbutico a caccia di fate*, “La Stampa”, 6 giugno 2005; ristampato in Id., *Altro giro. Persone speciali 2*, Torino, Aragno, 2005, pp. 169-175, e riprodotto *supra*, pp. 11-15.

³ Sugli anni fiorentini e la frequentazione dei gruppi di “La Voce” e “Lacerba”, si veda quanto Rossi scrive nell’autobiografia: *Memorie di uno straniero*, capp. 3 e 4. Cfr. anche i due saggi su “La Voce”, Papini e il Futurismo (1956 e 1959) elencati *infra* in Bibliografia. – Nel 1909 Prezzolini aveva tradotto per la collana “Cultura dell’anima” dell’editore Carabba una serie di *Libelli* swiftiani, e al 1913 risaliva il saggio di Papini su Swift incluso in *Stronature*. Cfr. Carlo Pagetti, *La fortuna di Swift in Italia*, pp. 173-175 e 180-181. È ragionevole quindi pensare che la ‘scoperta’ di Swift da parte di Rossi dovette precedere il suo incontro con Yeats, anche se fu tale incontro – per lo meno stando a quanto egli dichiarò in seguito (*Swift* [1942], p. XL) – a ispirargli “quel senso piuttosto di timore quasi religioso che di ammirazione, che mi ha indotto ad affrontare il segreto di Swift”.

⁴ Il saggio rientrava in una serie di profili di filosofi moderni voluti dal direttore di “Conscientia”, Giuseppe Gangale, per illustrare “La Riforma e il pensiero europeo”. Vd. l’elenco completo di tale serie, alla quale Rossi contribuì anche con un profilo di Berkeley, in Giovanni Rota, *Giuseppe Gangale. Filosofia e protestantesimo*, p. 31 nota 67. Rossi ristampò poi i saggi su Swift e Berkeley nel volume *Verso una teologia*, pp. 23-28 e 29-34.

⁵ Il saggio (riprodotto *infra*, pp. 176-187) uscì tradotto in inglese da Joseph M. Hone, con il quale Rossi aveva collaborato l’anno prima nella stesura dei capitoli filosofici della biografia di Berkeley. Il testo italiano non è stato (finora) ritrovato nell’archivio Rossi depositato presso la Biblioteca Panizzi di Reggio Emilia e in via di catalogazione. Non risulta nemmeno presente nell’archivio Hone della James Joyce Library, University College Dublin, che contiene numerose lettere di Rossi a Hone nonché lettere di terzi

S W I F T
or THE EGOTIST

by

MARIO M. ROSSI

and

JOSEPH M. HONE

authors of

Bishop Berkeley : His Life, Writings and Philosophy

LONDON
VICTOR GOLLANCZ LTD
14 Henrietta Street Covent Garden
1934

a quattro mani con Joseph M. Hone e gemella di quella su Berkeley di poco precedente (1931); l'antologia swiftiana del 1942 commissionatagli da Garzanti per la collana "Il fiore delle varie letterature in traduzioni italiane" (collana nella quale Rossi avrebbe in seguito [1945] pubblicato un'analoga antologia di Voltaire); e infine un saggio sui *Viaggi di Gulliver*, risalente a data imprecisata e rimasto inedito fra le carte di Rossi depositate alla sua morte presso la Biblioteca Panizzi di Reggio Emilia.⁶

Di questi cinque testi il più significativo è il secondo, il saggio sul "carattere" di Swift, non solo perché contiene *in nuce* quanto sarà sviluppato nel volume successivo, ma – soprattutto – perché definisce un 'metodo' critico-biografico che discende da opzioni filosofiche che in quegli stessi anni Rossi andava formulando in una serie di saggi che costituiscono il presupposto teorico di tutto il suo successivo lavoro di storico della filosofia britannica.⁷

Saggio sul *carattere* di Swift... Ora, quello del 'carattere' è un tema che circolava ampiamente nella cultura europea di ultimo Ottocento e primo Novecento, da Klages a Weininger, da Jaspers a Jung ecc., e Rossi non fa che riprenderlo dislocandolo però – come già aveva fatto alcuni anni prima Giovanni Amendola in un libro, *Etica e biografia*, che Rossi conosceva⁸ – dal piano psicologico a quello morale. Diffidente nei confronti di certi approcci della psicologia e più ancora della psicoanalisi

relative alla composizione e ricezione di *Swift or the Egotist* (Papers of Joseph Maunsell Hone, Correspondence, P229/60, 68, 134). Ringrazio Ms Selina Collard e Ms Sarah Pouch degli UCD Archives per avermi fornito la scansione di questo materiale.

⁶ Di questo saggio, invero poco significativo, si riproduce la parte finale *infra*, pp. 189 e 192. Su Swift Rossi sarebbe ancora tornato con due articoli pubblicati nel 1967 e 1968 sul "Messaggero", senza peraltro aggiungere nulla a quanto aveva scritto trent'anni prima, anzi sottolineando che non aveva affatto cambiato idea (ma lasciando cadere il termine 'egotismo').

⁷ Nella lettera a Yeats del 19 ottobre 1931, Rossi sminuì il proprio saggio dicendo che esso gli appariva "very dull and uninteresting" in confronto con quanto Yeats aveva scritto su Swift nell'Introduzione a *The Words upon the Window-Pane* (1930): "in your essay I find Swift seen from the internal nucleus of him, a point of view and an intuition which I cannot hope to reach" (*Letters to W.B. Yeats*, II, p. 523 = Fiorenzo Fantaccini, *W.B. Yeats e la cultura italiana*, p. 83). Ma si tratta dell'inchino di circostanza di chi si fa piccolo davanti a un grande.

⁸ Lo cita infatti negli *Appunti sulla biografia*, p. 220. Il libro era uscito nel 1915 a Milano presso lo Studio Editoriale Lombardo.

(freudiana) per i rischi di determinismo che essi comportano, Rossi rifiuta di vedere nel carattere una struttura psichica a cui ricondurre causalmente le volizioni e gli atti che un individuo compie nel corso della sua vita per intenderlo, invece, come la configurazione che quelle volizioni e quegli atti assumono agli occhi di chi, osservandoli *a posteriori* nel loro insieme, li interpreta “eticamente”.⁹ È quindi di *carattere morale* che Rossi parla, giacché per lui è la moralità a costituire, kantianamente, la personalità di un individuo. O detto all’inverso: il carattere *non è altro che* la coscienza morale di un individuo, quella coscienza che, governandone la condotta e dunque tracciandone il *destino* (parola cara a Rossi), rappresenta la “verità” – ovvero il “segreto” – di una vita e di una personalità che devono essere còlte, al di là delle “circostanze” esteriori (e senza smarrirsi nella polvere dei documenti, che sono solo “l’impalcatura” necessaria a dipingere “il ritratto di un uomo”), nel loro “ordine tutto interiore”, nella loro “unità architettonica”,¹⁰ insomma in ciò che Henry James aveva chiamato “la figura nel tappeto”. Sulla natura di tale “ordine” e “unità”, e quindi sul concetto stesso di carattere, Rossi non appare esente da incertezze e ambiguità, perché mentre da un lato sembra intendere quel concetto come una *struttura ontologica* della personalità (se tale, però, allora in qualche misura inevitabilmente psichica!), dall’altro lato sembra intenderlo come un *costrutto ermeneutico* atto a dare senso, riordinandolo in un quadro coerente, a una molteplicità di atteggiamenti e comportamenti che altrimenti risulterebbe dispersa e dispersiva.¹¹ Tale quadro è al tempo stesso

⁹ *Primo saggio sull’uomo (Programma di una antropologia)*, p. 108. Il carattere di un individuo può essere “dedotto” solo *post eventum*, quando cioè gli atti della sua vita siano “tutti compiuti”. – Questo saggio avrebbe dovuto apparire nel 1935 sulla “Rivista di psicologia” di Giulio Cesare Ferrari, con la quale Rossi collaborava da una decina d’anni, e come pubblicato lo dà L. R[ossi]. (L per Lisa o forse per Lea, rispettivamente moglie e sorella di Rossi) nella sua meticolosa – ma non esaustiva – bibliografia in appendice a *Biografia e operosità di Mario Manlio Rossi*, p. 21. Per qualche ignota ragione il saggio poi non uscì ed è stato pubblicato solo nel 2009 da Luciano Mecacci in “Teorie & Modelli”, pp. 97-112.

¹⁰ *Abbozzo di un esame del concetto di realtà*, p. 90; *Swift or the Egotist*, p. 36.

¹¹ Cfr. per esempio *Primo saggio sull’uomo*, pp. 108-109; *Verso una teologia*, pp. 130-132; *A Plea for Man*, pp. 137-141 (= trad. it., pp. 182-186). L’ambiguità dipende anche dal ruolo poco chiaro assegnato all’interprete che, percorrendo *à rebours* la vita di un individuo, ne (ri)costruisce il “quadro” caratteriale. Se infatti, non diversamente dalla storiografia, la biografia implica una selezione di eventi che dipende dal *carattere* di chi

definitorio e classificatorio, perché i caratteri degli individui si lasciano distinguere in *tipi*, come già da tempo la psicologia aveva argomentato e come Rossi – che oltre a Teofrasto e La Bruyère¹² aveva sicuramente in mente gli idealtipi di Max Weber – ribadisce nel momento in cui scrive che la conoscenza della personalità ovvero appunto del carattere (morale) di un individuo avviene sempre “per tipi [moral]”.¹³

Questa, sommariamente riassunta, è la premessa teorica dell'*Essay on the Character of Swift*. Saggio che si apre con una dichiarazione di intenti che non potrebbe essere più chiara: “We shall study him [*sc.* Swift] as a character, not as an anecdotal life. And in this way we shall find that the fundamental quality of his character was *egotism*”.¹⁴ Non era la prima volta che il termine ‘egotismo’¹⁵ veniva applicato a Swift,¹⁶ ma ora quel termine viene impiegato in maniera sistematica – e con maggiore consapevolezza delle sue implicazioni – per mettere a fuoco “l’unità razionale” della personalità di Swift quale si manifesta nella sua vita e nelle sue opere. Per Rossi, infatti, egotistico non è solo il comportamento

la effettua (*Appunti sulla biografia*, p. 229; *Primo saggio sull'uomo*, p. 108), allora ogni biografia è un atto soggettivo (quanto attendibile?) con cui il carattere del biografo impone uno schema caratteriale alla vita e, quel ch'è più, all'identità del biografato. Se però è così, allora come si può definire il carattere di un individuo – quello stesso del biografato! – una “idea assolutamente intemporale” che “si attua” attraverso le “decisioni successive” che egli prende nel corso/tempo della sua vita (*Verso una teologia*, p. 130)?

¹² *Primo saggio sull'uomo*, p. 109; *A Plea for Man*, pp. 151-155 (= trad. it., pp. 197-201).

¹³ *Ibid.*, p. 108. Cfr. *Appunti sul problema del comprendere*, pp. 322-323.

¹⁴ *Essay on the Character of Swift*, p. 343 (= *infra*, p. 177). Individuando nell'egotismo la «qualità fondamentale» del carattere di Swift, Rossi veniva (credo consapevolmente) a dare una risposta a Prezzolini, che nella prefazione alla sua antologia dei *Libelli* swiftiani aveva lamentato l'impossibilità di “formarci un giudizio irremovibile su molti punti della sua [*sc.* di Swift] anima” (p. 5). Che la risposta di Rossi non abbia convinto Prezzolini si può forse arguire dal fatto che nella breve “Bibliografia ragionata” aggiunta alla seconda edizione dei *Libelli* (1974) *Swift or the Egotist* non è menzionato, mentre si indica nel *Jonathan Swift* di Middleton Murry (1954) il “miglior libro” capace di fornire “un ritratto vivo e completo” dello “spirito e delle vicende di Swift” (p. 28).

¹⁵ Rossi intende il termine come sinonimo di *egoismo*, inteso a sua volta come *ego-centrismo* e distinto da *selfishness*, che è l'egoismo in senso venale (*Swift or the Egotist*, pp. 15-16). Nell'Introduzione all'antologia del '42, così come nell'inedito saggio sui *Viaggi di Gulliver*, ‘egotismo’ verrà sostituito da ‘egocentrismo’.

¹⁶ Cfr. già per esempio Leslie Stephen, *Swift*, pp. 59 e 76; John Churton Collins, *Jonathan Swift: A Biographical and Critical Study*, p. 256.

umano e sociale di Swift, improntato a una *self-assertiveness* che gli impediva di uscire da sé per empatizzare con un prossimo che gli rimaneva sempre esterno ed estraneo, sempre *altro* da lui: un prossimo che egli poteva soltanto “guardare dal difuori” e tenere a distanza trattandolo come una ‘cosa’ meritevole di approvazione o disapprovazione, lode o biasimo, amicizia o inimicizia, ma sempre comunque con un distacco, anche nel caso delle persone a lui più vicine e più care, che non poteva non apparire fredda e altezzosa superbia. Il concetto di egotismo Rossi lo applica anche alla produzione letteraria di Swift parlando di un “egotismo artistico” inerente tanto al contenuto quanto alla forma delle sue opere. Egotistica gli appare anzitutto la preferenza di Swift per il genere della satira: genere assertivo quant’altri mai che consente a chi scrive di porsi al di sopra dei suoi bersagli facendo valere come verità assolute le proprie convinzioni politiche religiose morali ecc.¹⁷ Egotistico è poi lo stile della scrittura swiftiana: uno stile secco e preciso, “quasi volgarmente utilitaristico” nella scelta di una *plainness* mirata – “come una palla di fucile” – a “dirigere il lettore” là dove Swift voleva farlo arrivare; lo stile di un uomo che parlando non conosce dubbi esitazioni ripensamenti e tanto meno li tollera nei suoi ascoltatori, i quali devono solo accettare di farsi “guidare” da chi ne sa più di loro.¹⁸ Al di là di singole notazioni condivisibili, questa parte del saggio è la meno convincente, e tale dovette apparire allo stesso Rossi, che non la riprese se non per brevi cenni né nel volume successivo né nell’Introduzione all’antologia del ’42. Essa è però significativa in quanto mostra la volontà di ricondurre *Swift’s life and works* (per usare la classica formula del biografismo vittoriano) a un’unica matrice definita da quel concetto di egotismo con cui Rossi mirava a dare un nome più preciso a ciò che i precedenti biografi avevano genericamente chiamato orgoglio, superbia, misantropia ecc.

2. Due anni dopo questo saggio, le 414 pagine del volume *Swift or the Egotist* non fanno che riprendere il “ritratto” di Swift là abbozzato sviluppandolo in una compiuta biografia. Che per la seconda volta Rossi

¹⁷ *Essay on the Character of Swift*, pp. 347 ss. (= *infra*, pp. 180 ss.). Cfr. *Swift or the Egotist*, p. 25: “to be a good satirist it is necessary to be deeply selfish-egotist, in fact”.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 350 ss. (= *infra*, pp. 182 ss.).

si cimentasse con il genere biografico, non sorprende. L'opzione per tale genere discendeva anch'essa dalla prospettiva filosofica che egli andava allora elaborando, caratterizzata da una polemica antistoricistica, e dunque anticrociana, che dai primi saggi degli anni venti lo avrebbe accompagnato per tutta la vita fino al conclusivo *A Plea for Man* del '56. Allo storicismo idealistico, accusato di dissolvere l'individuo nelle "astrazioni" di una impersonale Storia-dello-Spirito che nega "ogni autonomia al volere ed ogni umanità alla storia [reale]",¹⁹ Rossi contrapponeva una *antropologia* attenta alla concreta realtà degli individui che nella storia vivono e la storia fanno.²⁰ Di tale antropologia il "primo passo" è costituito precisamente dalla biografia, definita "antropologia concreta" e intesa come "vero sapere filosofico" in quanto "conoscenza piena" di un uomo colto nella sua effettiva/individualizzata realtà (storica) di persona, cioè come "questo o quell'uomo", non come "trascendente e vaga umanità".²¹ Né vita romanzata né "romanzo empirico", vale a dire accumulo di "episodi e aneddoti" – di meri "fatti"²² – disposti in ordine cronologico, una

¹⁹ Rossi aveva forse in mente ciò che Croce aveva scritto nel *Contributo alla critica di me stesso* (1915): "Non è Cartesio che ha prodotto il razionalismo e la rivoluzione francese, ma lo spirito del mondo che si è attuato successivamente nella filosofia cartesiana, nell'enciclopedismo e nella rivoluzione francese" (p. 67). Si dimenticava però, Rossi, che nel saggio *Verità e moralità* (1924) raccolto in *Etica e politica* (1931) lo stesso Croce si era corretto scrivendo che ogni filosofia deve essere concepita "in modo concreto, individuo, personale" in quanto è "il pensiero di un particolare uomo in un momento particolare, cioè in particolari circostanze [storiche]" (p. 54). Da qui all'idea di proporre la biografia come il modo più adeguato di entrare nel pensiero di un filosofo (o di qualsivoglia autore) il passo non è lungo.

²⁰ *Appunti sulla biografia*, p. 222; *Swift or the Egotist*, p. 19. La centralità dell'individuo, della sua libera volontà e del suo libero agire, nel *fare la storia* rimarrà un "punto fisso e fermo" della prospettiva storiografica di Rossi. Ancora decenni più tardi, nel saggio *La filosofia della storia in Inghilterra*, egli scriverà: "La singola azione del singolo uomo: è questa l'ultima unità che lo storico deve considerare" (p. 127). Donde la conclusione che la storiografia non può che "dissolversi" in biografia (p. 130 nota)

²¹ *Primo saggio sull'uomo*, pp. 107-108; *Motivi antistoricistici*, p. 37. Cfr. anche il posteriore saggio *Esiste la storia?* (1940), p. 311: "dell'uomo in quanto uomo non si dà storia ma *biografia* soltanto".

²² La "verità" dell'uomo Swift sta "al di là delle circostanze" documentarie a cui si sono limitati i precedenti biografi, al di là di quei "fatti" che sono "irrilevanti ai fini di una [vera] biografia" (*Swift or the Egotist*, pp. 11, 13, 40, 288; cfr. *Primo saggio sull'uomo*, p. 109). Senza cogliere l'intento volutamente provocatorio di una simile

autentica biografia “filosofica” non può proporsi se non come *ritratto di un carattere* quale emerge, retrospettivamente, dalla totalità dei suoi “atti e fatti” interpretati (lo abbiamo appena visto) da una angolatura etica.²³

Rispetto alla precedente biografia di Berkeley, anch’essa frutto di una *joint authorship* con Hone, in questa l’impronta di Rossi è molto più marcata: lo segnala l’implicito rinvio, nel titolo, al tema del carattere (che non è certo un tema di Hone) e lo conferma il frontespizio stesso del volume, dove il nome di Rossi è – questa volta – anteposto a quello di Hone.²⁴

affermazione, sarcastica nei confronti di ogni erudizione pedantesca, non pochi fra i primi recensori di *Swift or the Egotist* si appigliarono ad essa per accusare i due autori di pressapochismo dilettesco e fantasioso. Accusa ingiusta e falsa, perché tutto si può dire del libro tranne che non sia accuratamente documentato.

²³ Angolatura incompatibile – ed è il secondo capo d’accusa contro Croce – con l’ottica *relativistica* di uno storicismo che, in quanto tale, “mina le basi della morale, anzi il concetto stesso di morale” (*Motivi antistoricistici*, p. 34). Non si dà infatti etica “senza un canone fisso e atemporale” scrive Rossi nel saggio *Storia e morale* (p. 5) recensendo *La storia come pensiero e come azione* di Croce e opponendo al relativismo storicistico l’imperativo etico kantiano.

²⁴ Allo stato attuale della documentazione, non è possibile stabilire quali parti del libro furono scritte da Rossi e quali da Hone, anche se talune congetture possono essere fatte (vd. *infra*, pp. 32, 36, 41, 43-44). – In *Samuel Beckett’s “More Pricks than Kicks”*, pp. 153 e 238, John Pilling afferma che Beckett avrebbe “helped in some capacity” (?) Hone e Rossi nella stesura di *Swift or the Egotist* “though he had doubts about the book”. Nessuna prova viene però addotta, perché nella lettera a cui Pilling fa riferimento (a Thomas McGreevy, 5.1.[1933]) Beckett si limita a dire che Hone, al quale aveva fatto visita, “is collaborating with one Rossi (the Berkeley better half) on a book on poor Swift” (*The Letters of Samuel Beckett*, I, p. 150). La stessa cosa Beckett ripeterà vent’anni dopo (31.7.1957) scrivendo a Mary Hutchinson: “I used to go there [*sc.* la casa di Hone a Killiney] when he was writing his book, with Rossi, on Swift” (*ibid.*, III, p. 58). Da una successiva lettera a McGreevy (19.9.1936) risulta che Beckett aveva letto, senza apprezzarle, altre opere di Rossi oltre alla biografia di Berkeley: accenna infatti al *Viaggio in Irlanda* (“the work of a professor”) e addirittura al *Saggio sul rimorso* (“full of false teeth, as soft as the old man’s mentula”) (*ibid.*, I, p. 370). Se fu la biografia di Berkeley ad attirare l’attenzione di Beckett sul *Commonplace Book* e le altre opere del vescovo di Cloyne (cfr. W.J. McCormack, “*We Irish*” in *Europe*, p. 159; Steven Matthews, “*The Books are in the Study as Before*”, pp. 211 e *passim*), altri critici fanno risalire all’immagine di Swift disegnata da Rossi/Hone la sua incidenza nella narrativa beckettiana. Cfr. per esempio, oltre al cap. 6 § 2 del citato volume di Pilling, Francis Doherty, “*Watt*” in *an Irish Frame*, pp. 192-194; Frederick N. Smith, *Beckett’s Eighteenth Century*, pp. 29 e 95; e soprattutto Adam Winstanley, “*Grâce aux excréments des citoyens*”, pp. 91-98. Il nome di Rossi, peraltro, non compare in Dirk Van Hulle e Mark Nixon, *Samuel Beckett’s Library*.

Introdotta da una quarantina di pagine intese a definire il “paradosso dell’egotista”, pagine sicuramente scritte da Rossi e che sono poco più di una riformulazione del saggio di due anni prima, il volume ripercorre in maniera ben documentata e narrativamente efficace l’intera vita di Swift ‘applicando’ ad essa la griglia interpretativa proposta in quel saggio. Non è qui il caso di illustrare in dettaglio le varie applicazioni della griglia: il lettore che, giunto al termine dell’Introduzione, si sia familiarizzato con il concetto di “carattere egotistico”, intuisce preventivamente l’uso che nei capitoli successivi ne verrà fatto per spiegare la condotta di Swift in ogni situazione e circostanza della sua vita pubblica e privata. Si tratti di uomini o donne, di compagni o avversari di partito, di colleghi di penna o confratelli di pulpito, sempre e ovunque è l’Io di Swift che domina e s’impone – che *deve* dominarsi e imporsi – sulla volontà degli altri, al di là del suo stesso tornaconto o interesse personale. Ciò non significa, beninteso, che l’agire politico e religioso di Swift avesse *solo* motivazioni ego(t)istiche, ma certo esso era sovradeterminato dalla particolare tipologia del suo carattere, ed è tale sovradeterminazione che a Rossi preme mettere in luce. Questa è la chiave della ricostruzione biografica che il libro offre: una chiave che, per la sua unilateralità, non mancò di suscitare discussioni e, per la verità, più dissensi che consensi.²⁵ Le recensioni non furono poche, per lo meno a livello della stampa ‘generalista’, ma non sempre furono positive,²⁶ e l’accoglienza da parte del pubblico – a giu-

²⁵ In seguito Rossi avrebbe affermato che il ritratto di Swift disegnato nel volume del ’34 aveva “innova[to] completamente le idee correnti sull’argomento” innescando proprio perciò “violente discussioni” in tutti i paesi anglofoni” (*Swift*, p. XXXVII). Si tratta di una palese esagerazione autocelebrativa che fa passare per “violente discussioni” quelli che furono solo dissensi e/o giudizi negativi espressi dai successivi biografi e critici di Swift. Giudizi in taluni casi drastici, come per esempio quello del Rev. Robert Wyse Jackson (*Jonathan Swift Dean and Pastor*, p. 45), che accusò Rossi/Hone di avere trasformato Swift in un “selfish, vicious monster”. Senza giungere a tanto, anche un critico meglio disposto come Voigt ritenne che la tesi di uno Swift egotista aveva finito per indurre i due autori “into many absurdities” (*Swift and the Twentieth Century*, p. 141). Ma al di là di giudizi singoli, nelle riviste accademiche dell’epoca non c’è traccia di una vera e propria “discussione”, e già solo questo dimostra lo scarso impatto che il libro ebbe sulla *scholarship* swiftiana successiva. Un’eco di esso è però avvertibile, vale la pena segnalarlo, nella voce “Jonathan Swift” stesa da Mario Praz per l’*Enciclopedia Italiana*, vol. XXXIII, p. 122.

²⁶ La più dura fu quella uscita sul “Times Literary Supplement” del 25 gennaio 1934 (n. 1669), che dopo aver evidenziato alcuni errori di fatto (ma spesso si trattava solo

dicare da una lettera inedita di Hone a Rossi nella quale si fa cenno all'insoddisfazione dell'editore per le scarse vendite – fu alquanto tiepida.²⁷ Lo stesso Yeats, che già aveva manifestato qualche perplessità circa il saggio del '32 (“It is not my Swift”),²⁸ scrivendo a Rossi dopo la pubblicazione del libro non nascose le sue riserve: “I do not accept your description of Swift as an egotist yet that description has led you to certain truths of great value: I think of him rather as a solitary, who felt no need to explain or justify his religious convictions just because he was a solitary”. (Nondimeno, Yeats riconobbe che le pagine sui *Gulliver's Travels* gli avevano finalmente fatto capire quell'opera: “You have made me for the first time understand Gulliver”).²⁹

di sviste imputabili all'*editor* del volume se non addirittura di meri refusi), concludeva che i due autori non apparivano “qualificati” al compito che si erano assegnati. Punto sul vivo, Rossi reagì con una lettera – irrimediabile nell'archivio online del “T.L.S.” – a cui l'Acting Editor del periodico (D.L. Murray) rispose con una puntigliosa difesa del recensore e un pedantesco elenco di ulteriori errori, refusi ecc. Questa risposta fa parte dell'Archivio Hone (P229/134) insieme a due pagine – databili febbraio 1934 e purtroppo inutile – nelle quali Rossi, rivolgendosi a Norman Collins, redattore della casa editrice Gollancz, che gli aveva manifestato la sua preoccupazione per l'“effetto disastroso” che recensioni simili potevano avere sulle vendite del libro, si dichiarava pronto a “battagliare strenuamente (*to enter battle wholeheartedly*)” in difesa di un'opera che, tranne poche eccezioni, era stata recensita positivamente o comunque con attenzione e rispetto (“the bulk of criticism is not bad at all”) e le cui vendite, sperava, sarebbero state tali da convincere l'editore che era valsa la pena stamparla.

²⁷ Devo la conoscenza di questa lettera, scritta (22.4.[1939]) poco dopo la morte di Yeats e oggi facente parte dell'archivio Rossi presso la Biblioteca Panizzi di Reggio Emilia, alla cortesia della dott.ssa Roberta Ferri, che ringrazio. In una più tarda lettera a Hone (5.8.1947, archivio Hone cit.) Rossi ricorderà che inizialmente l'editore era stato “soddisfatto” (*quite pleased*) delle vendite del volume, ma che dopo i primi mesi esse erano calate.

²⁸ Il saggio, scriveva Yeats, “is sometimes profound, sometimes beautiful, sometimes obscure through over concentration [...]. I feel a barrier of language between myself and Rossi [...]. It is not my Swift though it is part of the truth and may well be the beginning of a more profound Swift criticism”. Lettera a Hone del 14.2.[1932], in Allan Wade (a cura di), *The Letters of W.B. Yeats*, p. 791 = Fantaccini, *W.B. Yeats e la cultura italiana*, pp. 84-85. Cfr. Michael Steinman, *Yeats's Heroic Figures*, pp. 136-137.

²⁹ Frammento di una lettera inedita del 7.3.[1934] pubblicata da Fantaccini, *W.B. Yeats e la cultura italiana*, pp. 93-94. Il passo citato compariva già nella biografia di Yeats scritta da Hone (1942): *W.B. Yeats 1865-1939*, p. 424. Nella recensione al libro di Fantaccini, K.P.S. Jochum ha sottolineato il fatto che furono le biografie di

Senza aggiungere nulla a quanto *di fatto* già si sapeva sulla vita di Swift, il libro non manca di prendere posizione, in maniera equilibrata e quasi sempre convincente, su tutte le principali *cruces* biografiche che dalla fine del Settecento in poi erano state (e avrebbero continuato ad essere fino ad oggi) oggetto di interminabili, spesso inconcludenti discussioni: per esempio il rapporto di Swift con Stella, quello con Vanessa, la (presunta) follia degli ultimi anni ecc.³⁰ Due di tali *cruces* sono particolarmente importanti e meritano qualche commento se non altro per il modo in cui vengono affrontate. La prima riguarda la religiosità di Swift; la seconda, la questione della sua (controversa) ‘identità irlandese’.³¹

Per quanto riguarda quest’ultima, bastino poche parole. Nell’Introduzione a *The Words upon the Window-pane* (1930), l’atto unico che mette in scena una seduta spiritica nel corso della quale viene evocato lo spirito di Swift, Yeats aveva definito Swift il creatore dell’Irlanda moderna: “[he] created the political nationality of Ireland”.³² Era un giudizio sulla linea di quello che, non senza contrasti e oscillazioni, si era andato affermando nel corso dell’Ottocento ad opera soprattutto del movi-

Hone/Rossi a indurre Yeats a rivalutare le figure di Berkeley e Swift inserendole nel pantheon di quella tradizione culturale *anglo-irlandese* (protestante) che ai suoi occhi era stata la promotrice dell’identità nazionale dell’Irlanda. Sul confronto di Yeats con Swift si vedano in particolare Steinman, *Yeats’s Heroic Figures*, cap. 5 (su Rossi, pp. 136-139), e Donald T. Torchiana, *W.B. Yeats & Georgian Ireland*, cap. 4.

³⁰ Con buona pace di quanti avevano parlato di odio di Swift per il sesso arrivando addirittura a sospettarlo di impotenza, Rossi/Hone ne rivendicano l’assoluta “normalità” e si dicono certi che le sue relazioni con Stella e Vanessa *non* furono platoniche (capp. VII e IX). Circa il matrimonio segreto con Stella, lo ritengono “probabile” anche se non dimostrato (p. 288). Quanto alle voci, tanto persistenti da arrivare al Novecento, della “follia” nella quale Swift sarebbe precipitato negli ultimi dieci/quindici anni, esse vengono fermamente respinte: solo verso la fine egli subì un decadimento fisico e psichico dovuto a senilità e malattie invalidanti (sordità, afasia) che andarono ad aggiungersi alle ricorrenti vertigini (sindrome di Menière) di cui aveva sofferto fin da giovane (cap. XI).

³¹ In proposito, resta memorabile la battuta di Thackeray (*The English Humourists of the Eighteenth Century*, p. 14): Swift era tanto irlandese quanto sarebbe indù un inglese nato a Bombay.

³² La *pièce* andò in scena a Dublino il 17 novembre 1930 e venne pubblicata quattro anni dopo nel volume *Wheels and Butterflies* unitamente all’Introduzione, scritta anch’essa nel novembre del ’30. Per la citazione cfr. W.B. Yeats, *Wheels and Butterflies*, p. 11. Che Rossi condividesse la posizione di Yeats in merito alla questione irlandese è ribadito da Antonio Bibbò, *Irish Literature in Italy in the Era of the World Wars*, pp. 184-189.

mento Young Ireland, ed è tale giudizio che Rossi/Hone riecheggiano quando scrivono che Swift, invocando e prefigurando un'Irlanda indipendente, avrebbe addirittura anticipato il Sinn Féin.³³ La domanda che essi eludono, però, è *quale* “nazione” irlandese Swift avesse in mente, a *quale* “popolo” si rivolgesse scrivendo quelle *Lettere del drappiere* che fecero di lui “il dittatore dell’opinione pubblica irlandese”. Aveva in mente la minoranza *anglo*-irlandese (la c.d. *Ascendancy*) alla quale egli stesso apparteneva (pur non nutrendo per essa soverchia simpatia e non lesinandole critiche anche aspre), quella minoranza protestante che sempre meno tollerava il dominio ‘coloniale’ esercitato a livello politico ed economico dal governo di Londra, ovvero aveva in mente “l’intero popolo d’Irlanda”, secondo l’intestazione della quarta e più famosa Lettera (“To the Whole People of Ireland”): *intero*, vale a dire includente *anche* la maggioranza cattolica? Questo è il punto cruciale sul quale Rossi/Hone rimangono reticenti. Dire che Swift “regarded the *whole* Irish people [...] as a people in his care”³⁴ non è sufficiente se non si precisa da quale angolatura muoveva lo “sguardo” di Swift. Un conto infatti è se tale sguardo muoveva da un’angolatura (diciamo così) ‘pastorale’, di carità umanamente cristiana anche se non strettamente confessionale; tutt’altro conto è se muoveva, invece, da un’angolatura politica. Ora, Swift poteva sì solidarizzare con la massa dei contadini cattolici espropriati delle loro terre e ridotti in condizioni di vera e propria “schiavitù” dai *landlords* protestanti che di quelle terre si erano impadroniti nel corso dell’ultimo secolo, ma non contestò mai le draconiane disposizioni (le c.d. Penal Laws) che escludevano i cattolici – cioè i tre quarti della popolazione – dalla vita civile, sicché è difficile non concludere che la “nazione irlandese” che Swift aveva in mente fosse – e verosimilmente avrebbe dovuto continuare ad essere – una nazione a dominanza protestante. Che è quanto sospettano gli stessi Rossi/Hone quando alla fine ammettono che “Swift’s conception of Ireland is a conception of *Hamlet* without the Prince of Denmark” (p. 277).³⁵

³³ *Swift or the Egotist*, p. 260. La più ampia e documentata storia della questione è il volume di Robert Mahony, *Jonathan Swift: The Irish Identity*, di cui si vedano in particolare i capp. 4 e 5.

³⁴ *Ibid.*, p. 253 (corsivo mio).

³⁵ *Ibid.*, p. 277. Nell’Introduzione all’antologia del ’42, Rossi (senza più Hone a fianco) sarebbe stato più netto sui limiti del nazionalismo irlandese di Swift scri-

Per quanto riguarda la questione della religiosità di Swift (la cui trattazione è senz'altro attribuibile a Rossi), conviene fare un passo indietro. Nel breve saggio del '25 che ho citato all'inizio Rossi aveva negato a Swift la qualifica di scrittore religioso: non solo perché nel suo pensiero religioso non ci sarebbe "nulla" di teologicamente "preciso" e "organico", ma soprattutto perché egli avrebbe vissuto la religione in termini di mera politica ecclesiastica finalizzata alla tutela di "certi interessi" che erano anzitutto quelli della sua Chiesa ma poi anche i suoi personali (quella nomina a vescovo, se non in Inghilterra per lo meno in Irlanda, che invece gli sfuggì sempre). Contagiato da uno "spirito storicistico" che lo induceva a "rappresentarsi i problemi religiosi nel tempo anziché nell'eternità", Swift – questa la tesi del saggio – aveva già maturato in sé "l'assioma dell'illuminismo", quello "più ripugnante di tutti ad un animo veramente religioso e soprattutto allo spirito di un vero ministro della fede" (quale Swift evidentemente *non* era agli occhi di Rossi): la riduzione dell'assoluto al contingente e della religione a strumento per assicurare l'ordine sociale e politico.³⁶

Si tratta, è chiaro, di una valutazione che fa torto a Swift e che Rossi stesso dovette presto ritenere non solo inadeguata ma ingiusta. Non la riprese infatti nel saggio del '32 – dove, abbastanza stranamente, non fa parola della religiosità di Swift – mentre la corresse radicalmente nel volume di due anni dopo. Qui a Swift viene attribuita una netta distinzione tra fede in Dio e fedeltà a una Chiesa, la prima essendo un fatto personale e privato, la seconda un fatto collettivo e pubblico. Circa quest'ultima, l'adesione di Swift ai principi e alla prassi della Chiesa anglicana fu adamantina, addirittura "conformistica",³⁷ e meticoloso l'espletamento di tutti i doveri inerenti a un membro di essa quale

vendo che egli sentì sì per primo l'Irlanda "come una nazione", ma "naturalmente dal punto di vista degli anglo-sassoni", cioè appunto della minoranza protestante, mentre per "i diseredati", vale a dire la maggioranza dei nativi irlandesi cattolici, provava (solo) "una profonda pietà umana" (p. XXIX). Così dicendo, Rossi mostrava di accogliere i rilievi mossi da Daniel Corkery nella sua recensione di *Swift of the Egotist*, pp. 210-213.

³⁶ Cito dalla ristampa del saggio in *Verso una teologia*, pp. 23, 27, 28. A proposito di *A Tale of a Tub*, Rossi lo liquida come un'opera fatta solo di "ingiurie e sarcasmi" contro tutte le Chiese e le religioni "senza neppur l'ombra di una prova" (p. 24).

³⁷ *Swift or the Egotist*, pp. 103-104.

Swift era e voleva essere.³⁸ D'altra parte, Rossi riconosce ora a Swift una sincera e profonda religiosità. "Realtà interiore" indiscutibile anche se misteriosa, la fede è per Swift qualcosa che non ha bisogno di alcuna argomentazione/dimostrazione teologica o filosofica (a cui egli rimase sempre estraneo) perché è un'assoluta "evidenza razionale", l'assioma di una ragione che, a differenza di quella deistico-illuministica, riconosce al di là di sé il *mistero* di Dio.³⁹ Un Dio trascendente e imperscrutabile, inintelligibile ("beyond all human science and wisdom"⁴⁰) e radicalmente *altro* dall'essere umano. Un Dio infinitamente lontano: "He [*sc.* Swift] thought of God as infinitely distant from him; veiled and remote, yet present in a potential way through Grace".⁴¹ Se nel saggio del '25 Rossi aveva rimproverato a Swift di avere "troppo odio" nella sua anima per concepire la divinità "altrimenti che come un corruscare di lampi e un batter di fulmini su una indistinta ed oscura melma di uomini",⁴² dieci anni dopo è proprio questo "senso, più che austero, disperato ed affranto" di un Dio "rigido e vendicatore" che Rossi rivaluta proponendo un'interpretazione della religiosità di Swift in chiave calvinistica *nonostante* il suo (di Swift) esplicito e reiterato anti-Presbiterianesimo.⁴³ Ma appunto: fede in Dio e fedeltà a una Chiesa sono cose diverse che possono convivere senza collimare.

Non è questa la sede per discutere una simile interpretazione, il cui merito, comunque la si voglia giudicare testi alla mano,⁴⁴ resta quello di

³⁸ *Ibid.*, pp. 111-114.

³⁹ Che la ragione, e dunque la filosofia, non possa che arrestarsi davanti al mistero di Dio, e dunque resti *al di qua* della fede, fu sempre convinzione saldissima di Rossi, che la ribadì molti anni dopo (19.6.1962) in una lettera a Luciano Mecacci (che ringrazio per avermi autorizzato a citarla): "La filosofia non fa che giungere a *certi* limiti del conoscere umano – e soprattutto della vita umana. A questo punto, *esiste* un mistero che la filosofia può riconoscere come tale".

⁴⁰ *Swift or the Egotist*, p. 110.

⁴¹ *Ibid.*, p. 109.

⁴² *Verso una teologia*, p. 27.

⁴³ *Swift or the Egotist*, pp. 108-109, dove si ricorda che ben due copie della *Institutio* di Calvino erano presenti nella biblioteca di Swift.

⁴⁴ L'interpretazione di Rossi fu accettata da Bertram Newman, *Jonathan Swift*, pp. 109-110, e giudicata "not altogether unlikely" da Voigt, *Swift and the Twentieth Century*, pp. 141-142. Essa però non ebbe seguito negli studi posteriori sulla religiosità di Swift (dove semmai, a proposito del Dio lontano, si cita Pascal). In *Jonathan*

aver rivendicato la religiosità di Swift nei confronti di quanti, da Voltaire a Prezzolini, lo avevano giudicato un finto uomo di chiesa, un ipocrita e uno scettico, addirittura un non-cristiano.⁴⁵ Voglio invece indicare quella che a me pare l'origine di questa interpretazione. Configurare la fede come l'esperienza di una incolmabile distanza fra l'essere umano e Dio ("The measure of religious consciousness is [...] the distance man feels between himself and God"⁴⁶) non è solo riecheggiare il *ganz anderes* di Rudolf Otto, qui citato: è riecheggiare Karl Barth, il cui commento alla *Lettera ai Romani* era uscito in seconda edizione nel 1922 e aveva avuto fortissima risonanza negli ambienti evangelici italiani.⁴⁷ A quell'opera si era ispirato, per esempio, il neocalvinismo di una rivista come "Conscientia" (1922-1927), nella quale fra il '25 e il '27 Rossi pubblicò diversi articoli fra cui quello su Swift di cui ho appena detto.⁴⁸ Allora però – Rossi lo avrebbe ricordato due decenni dopo nella prima pagina del volume nel quale raccolse i suoi saggi di argomento teologico – "le questioni religiose mi apparivano come cosa d'altri, oggetto di giudizio estrinseco",⁴⁹ e ciò probabilmente spiega la sommaria liquidazione della religiosità di Swift nel saggio del '25. Quando invece, una decina d'anni più tardi, precisamente "a partire dal 1934" (guarda caso, l'anno di *Swift or the Egotist!*), Rossi – sono sempre parole sue⁵⁰ – "emers[e] alla religione", a una religione sulla quale il barthismo di Giuseppe Gangale

Swift Dean and Pastor, p. vii, Wyse Jackson accusò Rossi/Hone di avere completamente "frinteso" il carattere e la religiosità di Swift, e nel suo fondamentale *Swift and the Church of Ireland* Louis A. Landa non fa menzione del loro libro.

⁴⁵ *Swift or the Egotist*, pp. 98-99.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁷ Sulla vicinanza di Rossi alla teologia della crisi di Barth è eloquente il passo della lettera del 1947 a Cantimori riportata da Paolo Bernardini alla fine del suo intervento (*infra*, p. 149).

⁴⁸ Tali articoli non sono elencati da L. R. [ossi] nella sua bibliografia, dove a proposito dei contributi di Rossi a "Conscientia" si limita a segnalare: "Alcuni saggi dal 1925 al 1927". Li elencano invece Davide Dalmas e Anna Strumia nella loro antologia della rivista: *Una resistenza spirituale. "Conscientia" 1922-1927*, p. 355. Su "Conscientia" basti il rinvio ai capp. IV-VI di Laura Demofonti, *La riforma nell'Italia del primo Novecento*, che non manca di ricordare i contributi di Rossi. Numerosi riferimenti a Rossi anche in Giorgio Spini, *Italia di Mussolini e protestanti, passim*.

⁴⁹ *Verso una teologia*, Avvertenza (s.n.p.)

⁵⁰ *Ibid.*

e di Giovanni Miegge⁵¹ aveva lasciato un'impronta profonda (come dimostrano i saggi raccolti nella seconda parte di *Verso una teologia*), ecco che la religiosità di Swift viene recuperata in chiave, appunto, barthiana. Una chiave, d'altra parte, che a Rossi sembrava sposarsi perfettamente con quella egotistica. L'egocentrismo di Swift non poteva infatti ammettere un Dio vicino e "amorevole", un Dio che lo attirasse "misticamente" a sé: "Swift could not renounce himself in God, could not let God absorb him. [...] Before God he wanted to remain Jonathan Swift".⁵² Di conseguenza, la teologia calvinista, proprio quella che Swift aveva satireggiato nella figura di Jack in *A Tale of a Tub*, diventava paradossalmente la più congeniale al suo carattere, l'unica intimamente – benché inconsciamente – compatibile con il suo ego.⁵³

3. Da quanto detto fin qui una cosa risulta evidente: al centro di *Swift or the Egotist* campeggia l'uomo Swift, non la sua opera.⁵⁴ I primi a riconoscerlo sono gli autori stessi: "We are endeavouring here to look beneath the writing and understand the working of Swift's mind; we are not examining a literary work". Nemmeno, aggiungono, nel caso dell'opera più famosa di Swift, i *Gulliver's Travels*: "Not the literary worth of the book, but its relation to Swift's life and soul, is what concerns us".⁵⁵ Così

⁵¹ Di Gangale Rossi fu uno stretto collaboratore pubblicando presso la casa editrice Doxa, da lui fondata e diretta, ben tre volumi (più la collaborazione a un quarto). Cfr. Rota, *Giuseppe Gangale*, p. 93 nota, che elenca tutti i volumi usciti negli anni (1927-34) in cui la casa editrice fu attiva. Giovanni Miegge, pastore valdese, era il direttore di "Gioventù Cristiana", la rivista sulla quale fra il 1934 e il 1939 Rossi pubblicò i suoi saggi teologici, saggi che sono un vero e proprio ancorché tacito confronto con il barthismo dello stesso Miegge e di Gangale.

⁵² *Swift or the Egotist*, p. 107.

⁵³ Un'eco smorzata di tale interpretazione torna nell'Introduzione all'antologia del '42, dove si ribadisce la "rigida fedeltà [di Swift] alla forma ed alla lettera" della *sua* chiesa, non accompagnata però da alcuna "intimità" con un Dio che rimane lontano, sicché – aggiunge ora Rossi – la religione si riduce per lui a semplice "norma morale di onestà e dirittura" (pp. XII e XVI). Conclusione, per la verità, che non rende giustizia a Swift.

⁵⁴ Che l'uomo Swift sia "ben più appassionante" dello scrittore, Rossi lo ribadirà nell'Introduzione all'antologia del '42 (p. XII).

⁵⁵ *Swift or the Egotist*, pp. 95 e 319. Sono parole che ricalcano quasi alla lettera l'incipit del saggio di Thackeray su Swift che apre la serie di conferenze raccolte in *The*

dicendo (e facendo), Rossi/Hone non si allontanavano – lo notò giustamente anni fa Carlo Pagetti⁵⁶ – dal tipo di approccio che aveva contrassegnato tutta la critica swiftiana dalla seconda metà del Settecento in poi, una critica che aveva “assorbito l’opera nell’uomo” (Mahony) e non di rado, specie durante l’età vittoriana (basti pensare a Thackeray), aveva impugnato la prima per condannare il secondo. Ma se da un lato questo tipo di approccio è un retaggio ottocentesco che rimane *al di qua* della svolta critica che, a partire dalla seconda metà degli anni trenta, rovesciò la prospettiva antepponendo l’opera all’uomo e avviando, grazie a un imponente lavoro filologico, il *testualismo* della moderna critica swiftiana, è anche vero che esso corrispondeva alle opzioni filosofiche di Rossi in favore del genere biografico proponendosi anzi come loro esemplificazione. Lo dichiarò Rossi stesso in una nota in calce a un saggio del ’35 nella quale scrisse che *Swift or the Egotist* era stato “meditato e voluto come riprova *pratica* delle dottrine antropologiche che veniamo qui esponendo” aggiungendo che forse proprio a ciò “si deve essenzialmente la sua stranezza, denunciata da tanti critici inglesi ed americani. Ma noi siamo essenzialmente filosofi (od almeno vorremmo esserlo) e costruiamo tutto in vista delle nostre idee filosofiche anche quando esse ci inducono a dare un libro conturbante e prematuro”.⁵⁷

“Conturbante”, nel senso di *disturbante*, quel libro dovette senz’altro apparire alla *scholarship* swiftiana del tempo che, come ho detto, non lo accolse con particolare favore; ma perché “prematuro” rimane un punto di domanda. Forse perché l’idea della biografia come antropologia filosofica non aveva ancora raggiunto una “matura” formulazione rimanendo un semplice abbozzo programmatico? O forse perché la sua applicazione a Swift era stata solo parziale e aveva lasciato scoperta, agli occhi stessi di Rossi (e di Hone), la dimensione propriamente letteraria (testuale) delle sue opere?... Comunque sia, una cosa è certa: rispetto a tale dimensione, il concetto di egotismo si rivela uno strumento inter-

English Humourists of the Eighteenth Century (1853): “In treating of the English humourists of the past age, it is of the men and of their lives, rather than of their books, that I ask permission to speak to you”.

⁵⁶ Pagetti, *La fortuna di Swift in Italia*, pp. 203-207. Le vicende della critica swiftiana fino al libro di Rossi/Hone si possono seguire in Donald M. Berwick, *The Reputation of Jonathan Swift 1781-1882* e in Voigt, *Swift and the Twentieth Century*.

⁵⁷ *Primo saggio sull’uomo*, p. 112 nota 17.

pretativo di scarsa efficacia e spesso fuorviante. E non mi riferisco tanto alla produzione poetica di Swift, che solo decenni più tardi sarebbe stata riscoperta in tutta la sua forza e originalità,⁵⁸ quanto alle due più grandi e famose opere di Swift, *A Tale of a Tub* e i *Gulliver's Travels*. A proposito di questi ultimi (ma il rilievo vale anche per il *Tale*), ciò che oggi soprattutto non può non apparire un grave limite è l'annullamento di quella distanza fra autore e personaggio che è tipica della strategia satirica swiftiana e che va tenuta sempre presente se non si vuole equivocare sull'intenzione e il significato delle opere.⁵⁹ Identificando invece Swift con Gulliver, Rossi (dico Rossi perché sospetto che anche qui sia stato lui a imporre la linea) propone un'interpretazione dei *Viaggi*

⁵⁸ Ciò che semmai sorprende, nei pochi cenni che Rossi dedica alla poesia di Swift tanto nel saggio del '32 quanto nel volume del '34, non è il giudizio negativo bensì la sua motivazione. Swift non sarebbe un vero poeta perché si limiterebbe a descrivere "le cose come sono (*things as they are*)", indifferentemente belle o brutte, senza accedere a quella "bellezza" che con il suo alone onirico trasfigura la realtà ("beauty is always a thing dreamed of, it has always a halo, a mist around"). Swift non sarebbe un vero poeta perché si servirebbe della poesia per scopi pratici (*things as they serve*: cose politiche, sociali, religiose ecc.) senza capire "la divina inutilità del canto (*the divine inutility of song*)". Swift, insomma, non sarebbe altro che un sia pure verbalmente abile verseggiatore "d'occasione", privo di slancio immaginativo e vibrazione interiore, incapace di comprendere che la Poesia può nascere solo dalla "contemplazione" di ciò che è grande, immenso, infinito (*Essay on the Character of Swift*, pp. 354-355 = *infra*, pp. 185-186; *Swift or the Egotist*, pp. 223-224). Che è quanto dire: Swift non è un vero poeta perché non è Yeats! Ora, ciò che sorprende in questi giudizi, improntati a una concezione tardo-romantica della poesia, è che essi vengano enunciati da chi solo pochi anni prima aveva frequentato i gruppi futuristi.

⁵⁹ Ciò che del *Tale* non viene colto (*Swift or the Egotist*, pp. 92 ss., 116 ss.) è il gioco di maschere che Swift mette in scena attribuendone la composizione a un autore fittizio, uno scribacchino di Grub Street con precedenti di ricovero in manicomio, che parla in prima persona e di cui Swift si serve al tempo stesso come strumento satirico e oggetto di satira. Sfugge inoltre completamente la sofisticata costruzione del testo, che combina due registri satirici intrecciando l'allegoria religiosa (la storia dei tre fratelli e delle tre giacche come storia della decadenza e corruzione del Cristianesimo) con una serie di digressioni il cui bersaglio è la – essa pure corrotta e decaduta – cultura moderna nei suoi aspetti letterari filosofici politici ecc. Le digressioni vengono infatti considerate mere "sezioni collaterali" senza che se ne comprenda l'intimo rapporto con l'allegoria religiosa e quindi la funzione strutturale che esse svolgono nell'economia complessiva dell'opera.

come “autobiografia simbolica”⁶⁰ certamente coerente con l’impianto del libro ma assai poco convincente. Agli occhi di Rossi, infatti, i *Viaggi* sono una sorta di *confessione* (nel senso religioso della parola) finalizzata non solo a rivelare “l’io più intimo” di Swift (*his innermost self*) e le più segrete “molle/scaturigini” (*springs*) del suo agire, ma a giustificare il suo stesso carattere – dunque il suo egotismo – nientemeno che agli occhi di Dio.⁶¹ Il disgusto dell’umanità che cresce in Gulliver dal primo al quarto viaggio e che lo induce, nell’ultima sequenza, a respingere il contatto dei suoi simili per andare a chiudersi nella stalla con i cavalli, disgusto che è quello stesso di Swift al tramonto della sua parabola di impegno politico e frequentazioni sociali, non è forse un’offesa a Dio che l’essere umano ha creato? È lecito – si chiede Rossi nell’inedito saggio sui *Viaggi di Gulliver* – è lecito “ad un uomo nato di donna [...] separare la propria responsabilità dal resto dell’Umanità? Non abbiamo [forse] il dovere di amare il [nostro] prossimo, benché ripugnante, per amore di quel Dio che lo ha creato?”.⁶² Di qui, per Swift che si proietta in Gulliver, “la necessità di difendersi, di spiegare il ribrezzo e l’orrore” che l’irredimibile malvagità degli esseri umani ha suscitato in lui, ribrezzo e orrore che, proprio come succede a Gulliver, si erano andati accumulando nel corso della sua vita fino al punto da indurlo a chiamarsi fuori dal mondo chiudendosi in una misantropia cupa e disperata. Ma questa chiusura, se da un lato è la forma estrema assunta dal suo egotismo, dall’altro è una dichiarazione di “fallimento”. Il fallimento di una Ragione (“Swift was a rationalist, and perhaps the greatest example of the failure of rationalism”) che rinuncia sfiduciata al “supremo dovere” morale di lottare contro il male del mondo e al tempo stesso è incapace di abbandonarsi fiduciosa all’imperscrutabile Volontà divina che quel male consente.

He [*sc.* Swift *as* Gulliver] turned away from the fight, he forsook the ultimate duty of man – that of participation in the struggle against evil[,] and his ultimate hope – the all-providing, predestinating Will. He was closed up even against heaven, and only death could bring the solution of the problem of the egotist, who is well aware that there is no redemption,

⁶⁰ *Ibid.*, p. 319.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 313 e 324.

⁶² *Infra*, p. 192.

not even in the reason – in his reason which he brought forward to criticise evil, to recognize sin. But Swift is not capable of abandoning completely this dull, hard, closed reason to take refuge in the irrational suprapersonal Grace.⁶³

In questo giudizio conclusivo sull'autore/protagonista dei *Viaggi di Gulliver*, non si può non percepire la voce di Rossi che prende posizione nei confronti del suo stesso "maestro". Un maestro nella cui vita di ambizioni frustrate orgoglio risentimento e sconsolata resa al destino – un destino, ricordiamolo, che è il carattere a tracciare – egli dovette vedere quasi una prefigurazione della *propria* vita e del *proprio* destino.⁶⁴ L'esilio di Swift in Irlanda come il suo in Scozia; il rifiuto opposto dalla regina Anna e dai vertici della Chiesa d'Inghilterra a concedere a Swift quel vescovato a cui egli tanto aspirava come il rifiuto dell'accademia italiana di accogliere lui, Rossi, tra le proprie fila; il ripiego del decanato nella cattedrale di San Patrizio a Dublino come quello della cattedra di Italiano – materia della quale Rossi non si era mai prima occupato – all'università di Edimburgo... In una pagina dell'ultimo capitolo del libro questa identificazione tra l'allievo e il maestro viene allo scoperto quando Rossi paragona la vita di Swift in Irlanda a quella di chi, arrivando in una piccola città di provincia, si ritrova prigioniero di una società angusta e retriva che spegne in lui ogni spirito di iniziativa e lo condanna a una sorta di morte civile. E quando, sentendosi intrappolata, la "vittima" rompe il silenzio dando sfogo al proprio disagio (*gives vent to his feeling*), nessuno la capisce e tutti la giudicano una povera matta⁶⁵ – come matto (*mad*), appunto, venne giudicato Swift negli ultimi anni della sua vita e ancora a lungo dopo la morte. Scrivendo questa pagina, Rossi non faceva altro che rievocare la sua esperienza di insegnante di liceo in cittadine di provincia come la Forlì degli anni trenta, e affinché l'allusione venisse compresa anche da chi era all'oscuro della

⁶³ *Swift or the Egotist*, pp. 338-339. Nel posteriore saggio inedito Rossi modulerà diversamente questa conclusione scrivendo che i *Viaggi* sono "una drammatica autodifesa" con la quale Swift "chiede perdono a Dio" per essere incapace di "tollerare e perdonare" la malvagità/peccaminosità dei suoi simili. Ma "Dio soltanto, nella sua incomprensibile pietà, può assolvere questa Sua degenerata creazione" (*infra*, p. 189).

⁶⁴ Cfr. *infra*, p. 189.

⁶⁵ *Swift or the Egotist*, pp. 355-356.

sua biografia una nota (aggiunta da Hone o da lui stesso?) si premurava di segnalarlo: “Dr. Rossi’s bitter personal experience of nine years spent in a small town confers particular authority on this passage”.⁶⁶

Il titolo dell’ultimo capitolo di *Swift or the Egotist*, “The Rat in the Hole”, ricalca le amare parole con cui Swift soleva dire che il suo destino sarebbe stato di morire in Irlanda “rabbioso come un topo avvelenato in un buco” (*in a rage like a poisoned rat in a hole*). Rossi non morì a Edimburgo, ma credo ci siano pochi dubbi che, nel corso di una vita di espatriato e, quel che è più, di “estraneo” non solo al proprio paese⁶⁷ ma anche a quello che lo aveva accolto,⁶⁸ egli dovette spesso riconoscersi in quelle profetiche parole.

Bibliografia

- Amendola, Giovanni, *Etica e biografia*, Milano, Studio Editoriale Lombardo, 1915.
- Berwick, Donald M., *The Reputation of Jonathan Swift 1781-1882* (1941), New York, Haskell House, 1965.
- Bibbò, Antonio, *Irish Literature in Italy in the Era of the World Wars*, London, Palgrave Macmillan, 2022.
- Churton Collins, John, *Jonathan Swift: A Biographical and Critical Study*, London, Chatto & Windus, 1893.
- Corkery, Daniel, *Ourselves and Dean Swift*, “Studies: An Irish Quarterly Review”, 23 (1934), pp. 203-218.
- Craig, George *et al.* (a cura di), *The Letters of Samuel Beckett*, 4 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 2009-2016.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 413 nota 5.

⁶⁷ Una estraneità che continua tuttora: prova ne sia che egli non figura nel Dizionario Biografico degli Italiani.

⁶⁸ Nell’autobiografia, Rossi ha parole amarissime sulla delusione provata nei confronti di quell’Inghilterra che da giovane aveva fantasticato come un “paese ideale, il paradiso della libertà”: “Avrei dovuto capirlo prima, che un Italiano in Gran Bretagna [*sic*] è un *alien* davvero, un estraneo completo, più d’un negro del Commonwealth, anche se è professore universitario. [...] E vivere là per vent’anni, circondato da questo dispregio che è peggio di una aperta ostilità...” (*Memorie d’un estraneo*, p. 102). Parole ingrate, non c’è dubbio, ma sintomatiche del *carattere* di Rossi – di un Rossi ormai completamente identificatosi con Swift.

- Croce, Benedetto, *Contributo alla critica di me stesso* (1915), a cura di Giuseppe Galasso, Milano, Adelphi, 1989.
- , *Etica e politica* (1931), a cura di Giuseppe Galasso, Milano, Adelphi, 1994.
- Dalmas, Davide e Anna Strumia (a cura di), *Una resistenza spirituale. "Conscientia" 1922-1927*, Torino, Claudiana, 2000.
- D'Amico, Masolino, *Uno scorbutico a caccia di fate*, "La Stampa", 6 giugno 2005; rist. in Id., *Altro giro. Persone speciali 2*, Torino, Aragno, 2005, pp. 169-175.
- Demofonti, Laura, *La riforma nell'Italia del primo Novecento. Gruppi e riviste di ispirazione evangelica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.
- Doherty, Francis, "Watt" in an Irish Frame, "Irish University Review", 21.2 (1991), pp. 187-203.
- Fantaccini, Fiorenzo, "Dear Mariotto": *Lady Gregory and Mario Manlio Rossi*, in Pietro Deandrea e Viktoria Tchernichova (a cura di), *Roots and Beginnings: Proceedings of the 2nd AISLI Conference*, Venezia, Cafoscarina, 2003, pp. 285-294.
- , *W.B. Yeats e la cultura italiana*, Firenze, Firenze University Press, 2009.
- Finneran, Richard J. et al. (a cura di), *Letters to W.B. Yeats*, 2 voll., London and Basingstoke, Macmillan, 1977.
- Gregori, Flavio, *The Italian Reception of Swift*, in Hermann J. Real (a cura di), *The Reception of Jonathan Swift in Europe*, London, Thoemmes Continuum, 2005, pp. 17-56.
- Hone, Joseph M. e Mario M. Rossi, *Bishop Berkeley: His Life, Writings, and Philosophy*, London, Faber & Faber, 1931.
- , *W.B. Yeats 1865-1939* (1942), Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1989.
- Jochum, K.P.S., rec. a Fantaccini, *W.B. Yeats e la cultura italiana*, "Yeats Annual", 18 (2013), pp. 351-358.
- Landa, Louis A., *Swift and the Church of Ireland*, Oxford, Clarendon Press, 1954.
- Mahony, Robert, *Jonathan Swift: The Irish Identity*, New Haven and London, Yale University Press, 1995.
- Matthews, Steven, "The Books are in the Study as Before": *Samuel Beckett's Berkeley*, in Matthew Feldman e Karim Mamdani (a cura di), *Beckett / Philosophy*, Stuttgart, ibidem-Verlag, 2015, pp. 211-234.
- McCormack, W.J., "We Irish" in Europe: *Yeats, Berkeley and Joseph Hone*, Dublin, University College Dublin Press, 2010.
- Newman, Bertram, *Jonathan Swift*, Boston and New York, Houghton Mifflin Co., 1937.
- Pagetti, Carlo, *La fortuna di Swift in Italia*, Bari, Adriatica, 1971.

- Pilling, John, *Samuel Beckett's "More Pricks than Kicks"*, London-New York, Continuum, 2011.
- R.[ossi], L., *Biografia e operosità di Mario Manlio Rossi*, "Bollettino Storico Reggiano", Supplemento, VII.24 (1974), pp. 5-59.
- Rossi, Mario M., *Swift*, "Conscientia", IV.41 (10 ottobre 1925); rist. in Id., *Verso una teologia*, pp. 23-28.
- , *Abbozzo di un esame del concetto di realtà*, "Rivista di psicologia", XXII.2 (1926), pp. 79-90.
- , *Appunti sulla biografia*, "Rivista di psicologia", XXIV.4 (1928), pp. 217-230.
- , *Motivi antistoricistici*, "Rivista di psicologia", XXVII.1 (1931), pp. 30-39.
- , *Essay on the Character of Swift*, "Life and Letters", VIII.46 (1932), pp. 342-357.
- , *Viaggio in Irlanda*, Milano, Doxa, 1932. Trad. ingl. parziale di Joseph M. Hone, *Pilgrimage in the West*, Dublin, The Cuala Press, 1933.
- e Joseph M. Hone, *Swift or the Egotist*, London, Gollancz, 1934.
- , *Primo saggio sull'uomo* [1935], "Teorie & Modelli", XIV.3 (2009), pp. 97-112.
- , *Storia e morale*, "Logos", XXI.4 (1938), pp. 5-31.
- , *Appunti sul problema del comprendere*, "Logos", XXII.2-3 (1939), pp. 293-327.
- , *Esiste la storia?*, "Nuova Rivista Storica", XXIV.4-5 (1940), pp. 289-321.
- (a cura di), *Swift*, Milano, Garzanti, 1942.
- , *Verso una teologia*, Bari, Macri, 1946.
- , *La filosofia della storia in Inghilterra*, "Nuova Rivista Storica", XXXVI.1-2 (1952), pp. 122-135.
- , *A Plea for Man*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1956. Trad. it. a cura di Laura Orsi: *Una difesa dell'uomo*, s. l. [Vicenza], Ronzani Editore, 2022.
- , *Testimonianze e riflessioni sulla posizione storico-letteraria e sulle esperienze stilistiche della "Voce" e di Giovanni Papini*, "Lettere italiane", 8.4 (1956), pp. 425-431.
- , *Il futurismo ed il movimento della "Voce" (Ricordi e valutazione critica)*, "Italice", 36.3 (1959), pp. 155-180.
- , *The Meaning of Italy*, "Delivered on Friday 9th November 1962", Edinburgh.
- , *Nascita d'un misantropo*, "Il Messaggero", 27 giugno 1967.
- , *Il problema uomo*, "Il Messaggero", 5 gennaio 1968.
- , *Guida dell'Europa minore*, Reggio Emilia, Poligrafici, 1974.
- , *Memorie d'un estraneo. Autobiografia*, a cura di Laura Orsi, Genova, Città del silenzio, 2021.

- Rota, Giovanni, *Giuseppe Gangale. Filosofia e protestantesimo*, Torino, Claudiana, 2003.
- Smith, Frederik N., *Beckett's Eighteenth Century*, Basingstoke, Palgrave, 2002.
- Spini, Giorgio, *Italia di Mussolini e protestanti*, Torino, Claudiana, 2007.
- Steinman, Michael, *Yeats's Heroic Figures*, London and Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1983.
- Stephen, Leslie, *Swift*, London, Macmillan and Co., 1882.
- Swift, Jonathan, *Libelli*, trad. e cura di Giuseppe Prezzolini, Lanciano, Carabba, 1909, 1974².
- Thackeray, William Makepeace, *The English Humourists. Charity and Humour. The Four Georges*, London, Dent, 1968.
- Torchiana, Donald T., *W.B. Yeats & Georgian Ireland*, Evanston, Northwestern University Press, 1966.
- Van Hulle, Dirk e Mark Nixon, *Samuel Beckett's Library*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Voigt, Milton, *Swift and the Twentieth Century*, Detroit, Wayne State University Press, 1964.
- Wade, Allan (a cura di), *The Letters of W.B. Yeats*, New York, Macmillan, 1955.
- Winstanley, Adam, "Grâce aux excréments des citoyens": *Beckett, Swift and the Coprophagic Economy of Ballyba*, "Samuel Beckett Today/Aujourd'hui", 26 (2014), pp. 91-105.
- Wyse Jackson, Robert, *Jonathan Swift Dean and Pastor*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1939.
- Yeats, William Butler, *Wheels and Butterflies*, London, Macmillan and Co., 1934.

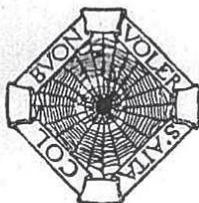
GIORGIO BERKELEY

GLI APPUNTI

(COMMONPLACE BOOK)

TRADOTTI, COMMENTATI, ORDINATI DA
MARIO MANLIO ROSSI

Con introduzione, bibliografia e indici



Inventario N. ~~444~~

2018



BOLOGNA
LICINIO CAPPELLI - EDITORE

BRUNO MARCIANO

*Rossi interprete di Berkeley.
Il Commonplace Book come guida
di un pensiero “occasionale”*

Abstract: This article outlines the development of Berkeley’s thought starting from Mario M. Rossi’s controversial edition of Berkeley’s early philosophical notes included in what was then known as the *Commonplace Book* (*Gli Appunti*, 1924). Whereas Rossi does not seem to have fully grasped the potential inherent in those notes, my aim is to show how they anticipate, albeit in a sketchy and sometimes cryptic form, the entire range of Berkeley’s subsequent speculations. Therefore they can be used as a “guide” to a better comprehension of his philosophy and – contrary to Rossi’s interpretation – of its substantial unity. This attempt, however, is made possible by the exegetical work carried out by Rossi himself in his edition of the *Commonplace Book*, even though one wonders what prevented him from seizing the opportunity to use it to reconstruct the development of Berkeley’s philosophy.

1. *Il Commonplace Book*

Berkeley era tutto quello che si vuole fuorché un pensatore sistematico, un costruttore, un ‘metafisico’ in senso proprio. Né poteva esserlo: [...] l’immaterialismo non è una scoperta originale, il Nuovo Principio è solo una lettura in forma entimematica dei risultati del dualismo e del gno-seologismo dei suoi predecessori. E gli *Appunti* lo rivelano teso a dimostrare l’immaterialismo e il Nuovo Principio criticando o appoggiandosi ad ogni passo che leggeva nei testi filosofici. [...] Erano risultati di vecchi sistemi, e non base di un nuovo sistema. In realtà, erano una critica (ai predecessori) letta (erroneamente) come sistema filosofico. La frammentarietà del procedere berkeleyiano spiega (io penso) il problema della ‘seconda filosofia’, che non farà altro che coronare una serie di tradimenti singoli alla ‘prima filosofia’. Così soltanto si può spiegare come Berkeley,

di posizione in posizione isolata, si troverà poi ricacciato ad una posizione pre-moderna.¹

Secondo l'autore di questa citazione, Mario M. Rossi, uno dei più autorevoli benché controversi studiosi novecenteschi di filosofia britannica, Berkeley non fu un filosofo sistematico. Il suo pensiero è frammentario e poco saldo, anche se nutrito di una profonda cultura filosofica meditata e assimilata nel corso di una vita dedicata alla speculazione; la sua è una riflessione all'occorrenza, nel senso che egli scrisse e pubblicò le sue opere solo a fronte dell'opportunità di un vantaggio privato, di un "avanzamento" di carriera ecc., come l'*Alcifrone*² dimostrerebbe chiaramente.

L'intento di Rossi è quello di far risaltare incongruenze e contraddizioni nel pensiero di Berkeley, e per far ciò egli ingaggia un vero e proprio 'duello' critico con i suoi maggiori interpreti, in particolare A.A. Luce, i quali hanno idee e opinioni meno estreme e più concilianti riguardo al pensiero e alle stesse vicende biografiche del vescovo di Cloyne.

Le accuse che Rossi muove a Berkeley sono ribadite nel corso di mezzo secolo (tanto è il tempo che separa gli *Appunti* del 1924, ma concepiti e in gran parte scritti già all'inizio degli anni venti, dall'*Introduzione* del 1970)³ senza lasciar spazio a giudizi men che netti: Berkeley è un "non-filosofo" che ha cercato, fin dall'età di vent'anni, di distinguersi ad ogni costo con la creazione di un pensiero originale. Gli *Ap* sono l'esempio più significativo di questo tentativo di creare qualcosa di "nuovo", come l'*esse est percipi*, l'immaterialismo, un'originale teoria della visione, una decisa critica di Newton e una critica non meno drastica tanto del materialismo di Hobbes quanto del dualismo cartesiano e del concetto di Dio avanzato da Spinoza.

Secondo Rossi, gli intenti che muovono Berkeley nella sua speculazione filosofica sono nobili – critica di ogni possibile deismo e ateismo insiti nei sistemi filosofici dei maggiori pensatori del Seicento – ma

¹ Mario M. Rossi, *Saggio su Berkeley*, pp. 141-142 (abbreviato *Saggio*).

² George Berkeley, *Alcifrone* (abbreviato *Alc*).

³ Rossi, *Gli Appunti (Commonplace Book)* (abbreviato *Ap*); *Introduzione a Berkeley* (abbreviato *Introduzione*).

i risultati sono deludenti. Questo punto di vista è reiterato dagli *Ap* all'*Introduzione*. Per Rossi vi sono in Berkeley almeno due filosofie: una prima esplicitata fondamentalmente in *Ap*, *NTV*, *Pr*, *Dialoghi*; e una seconda che trova piena affermazione nelle *Siris*, con l'*Alc* come opera di transizione, in quanto essa nega od omette alcuni punti capitali dell'immaterialismo espresso in precedenza, e il *De Motu* come anticipazione di alcuni contenuti della "seconda filosofia".⁴ In questo modo Berkeley terminerebbe con la *Siris* la sua attività filosofica con un "salto metafisico", rinnegando l'immaterialismo e l'*esse est percipi* per tornare ad un platonismo costretto ad ammettere sovrastrutture e, soprattutto, una realtà fuori dalla mente del soggetto percipiente.

Per dimostrare la sua tesi, Rossi, a partire dagli *Ap*, ritiene necessario imporre un suo personale – arbitrario – "ordine" a opere che "mostrano l'atomicità, l'occasionalità, la discontinuità delle idee filosofiche di Berkeley".⁵ Questo atteggiamento ipercritico trova il suo culmine nel *Saggio* nel '55, ma già due anni prima, in occasione delle commemorazioni del secondo centenario della morte di Berkeley, Rossi aveva scritto:

i professionisti del berkleismo e i dilettanti che volevano lucrare in questa *Vanity Fair*, si son precipitati alla *kermesse*, hanno chiacchierato e scribacchiato – e ne è uscita una figura di Berkeley geniale, di Berkeley filosofo maggiore, che deve, in nome della decenza, venir ricondotta a proporzioni storicamente legittime. Questa è la ragione per cui pubblico il saggio presente: da più di 30 anni mi occupo modestamente di Berkeley ed avevo scritto la prima metà di questo saggio già da un lustro, come risultato finale della mia 'passione' berkleiana.⁶

Fin dall'*Introduzione* al *Commonplace Book*,⁷ Rossi evidenzia una mancanza di coerenza nello sviluppo del pensiero di Berkeley, mancanza che lo porta a concludere la sua riflessione su posizioni rinascimen-

⁴ George Berkeley, *Saggio per una nuova teoria della visione* (abbreviato *NTV*); *Trattato sui principi della conoscenza umana* (abbreviato *Pr*); *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous* (abbreviato *DHP*); *Siris*; *Sul movimento* (abbreviato *M*).

⁵ *Saggio*, p. 170.

⁶ *Ibid.*, pp. 3-4.

⁷ *Ap*; le pagine dell'*Introduzione* vengono indicate in numero romano.

tali, stoiche, platoniche e neoplatoniche. In tal modo, Berkeley “è un pensatore che, per giovanile amor del paradosso e per diletterantismo filosofico, trae, senza accorgersene, le estreme conseguenze della stortura iniziale del ‘pensiero moderno’”.⁸

A mio parere, Rossi non ha colto fino in fondo le potenzialità insite nel *Commonplace Book*, pur ritenendolo opera di rilievo tale da far iniziare da essa la propria interpretazione del pensiero di Berkeley. Nelle pagine che seguono, il *CB* verrà invece utilizzato come guida all’intero percorso filosofico dell’autore. Seppure in forma solo abbozzata e talvolta poco chiara, esso presenta l’intero ventaglio delle idee e della speculazione filosofica matura di Berkeley, e scopo di questo saggio è precisamente quello di dimostrare che una possibile unità del suo pensiero può essere individuata e argomentata – *contra* Rossi – proprio grazie al *CB*.

Questo tentativo è però legittimato proprio dal lavoro interpretativo condotto da Rossi nel corso di mezzo secolo, anche se non si può non restare stupiti dal fatto che egli non abbia intravisto la possibilità di ‘ordinare’ il pensiero di Berkeley a partire precisamente dagli *Ap*, i quali, pur essendo una raccolta di idee priva di logica e coerenza, costituiscono la struttura per così dire ‘atomistica’ della filosofia che Berkeley svilupperà nel corso della sua vita. Il mio modo di procedere consisterà allora nel tentativo di individuare, partendo dalle interpretazioni avanzate da Rossi nelle sue quattro opere dedicate al vescovo di Cloyne, un ‘ordine’ atto a dimostrare come Rossi avesse a disposizione tutti gli elementi che consentono di cogliere il carattere fondamentalmente unitario del pensiero di Berkeley. Carattere che invece egli non colse, giacché per lui il *CB* – opera di “un filosofo ventenne che agli albori dell’Illuminismo, cioè in tempi meglio dei nostri arsi dall’ansia di sapere, lavorava con serenità a districare i nodi annosi dei veli di Iside, senza guardare, oltre le pagine del libro meditato, che l’infinito azzurro del mondo di Dio”⁹ – rimase

soltanto un giornale filosofico, una serie di note ispirate esclusivamente dalla considerazione di questioni da risolvere, non di sentimenti da notare per poi svolgerli eventualmente in un’opera d’arte. Semenzaio o vivaio

⁸ *Saggio*, pp. 6-7.

⁹ *Ap*, p. IX.

di idee, non deposito di stati d'animo. [...] Berkeley è un innamorato di problemi, e scrive, lealmente, senz'altro scopo che quello di fissare idee e compiti per l'opera speculativa avvenire.¹⁰

Questa “serie di note” Rossi le riordina secondo un suo personale criterio che è una vera e propria operazione ermeneutica.¹¹ Tale operazione – funzionale all'interpretazione di Berkeley che Rossi, a distanza di anni, fornirà nel *Saggio* e ancora nell'*Introduzione* – consiste in primo luogo nell'inserire le *Queries* (vista la loro anteriorità al *CB*)¹² insieme agli *Ap* nella sua traduzione, contrassegnandole con una Q maiuscola e numerandole con cifre romane, e in secondo luogo – ed è l'aspetto filologicamente più discutibile – nell'attribuire agli appunti un ordine e una numerazione che, per quanto inizialmente ispirata a quella propo-

¹⁰ *Ibid.*, p. IX.

¹¹ Rossi è stato il primo a intervenire sulla struttura e l'ordine degli *Ap*, il cui manoscritto era stato ritrovato da Alexander Campbell Fraser, che lo aveva pubblicato una prima volta nella sua edizione delle opere di Berkeley (*The Works of George Berkeley*, 1871, 4 voll.) e poi di nuovo nella successiva edizione ampliata delle stesse (1901, 4 voll.; gli *Ap* si trovano alle pp. 7-92 del vol. I). Scrive Rossi (*Ap*, pp. X-XI): “Questo quaderno va sotto il nome di *Commonplace-Book*, che testualmente significherebbe ‘Libro di luoghi comuni’. [...] Non possiamo tradurlo, in italiano, meglio che *Taccuino*, ovvero *Libro di Note*, ovvero *Appunti*”. Per Fraser il *Commonplace Book* (d'ora in poi abbreviato *CB*) è un libro metafisico di luoghi comuni in cui Berkeley, intorno al 1705, cioè all'età di circa 20 anni, annota pensieri in ordine sparso a seguito delle letture e degli studi matematici e metafisici condotti al Trinity College di Dublino. Fraser sottolinea l'originalità di questi appunti, che anticipano gli sviluppi futuri del pensiero di Berkeley (*Works*, I, p. 1), e insiste sulla “sincerità” del giovane autore: idea questa che sarà ripresa da Hone e Rossi, secondo i quali “solo nel *Commonplace Book* Berkeley è sempre sincero” (*Bishop Berkeley: His Life, Writings, and Philosophy* [d'ora in poi abbreviato *Bishop*], p. XXVI nota 1). Fraser, Hone e Rossi concordano sul fatto che gli *Ap* non furono scritti in maniera continuativa ma più volte interrotti e ripresi fra il 1705 e il 1709, data di pubblicazione della *NTV* (*Works*, pp. 3-5; *Bishop*, pp. 257-261). Fraser non numera gli appunti né li raggruppa per tematiche, limitandosi a trascriverli così come li trova nel manoscritto originale.

¹² Nel gennaio del 1705 Berkeley fondò un club di otto membri, giovani studenti del Trinity College, che si radunava nel pomeriggio di ogni venerdì per discutere della “Nuova Filosofia”, in particolare del pensiero di Locke introdotto a Dublino da Molyneux. Agli statuti di questa società seguono alcune *Queries* ovvero questioni che dovevano essere discusse nelle sedute della società.

sta da Gourg nella sua edizione francese del *CB*,¹³ non sarà accettata da alcun successivo studioso di Berkeley o *editor* del *CB*.

Scriva Rossi:

Ciò che veramente manca [nel *CB*] è un ordine logico, un filo d'Arianna, attraverso gli argomenti e le diversissime idee tra le quali Berkeley sbalza continuamente. [...] E noi abbiamo ritenuto necessario un lavoro più profondo, un lavoro completo di riordinamento, che faccia precisamente del *Cmpl. B.* un libro equilibrato e coerente.¹⁴

Rossi qui forza la natura delle riflessioni giovanili di Berkeley fino a snaturare il carattere del *CB* sacrificandone l'originale spontaneità di pensiero a vantaggio di una logica e di una coerenza concettuale che questo taccuino non ha né poteva avere perché non era nato per essere "un libro equilibrato e coerente". D'altra parte, quella di Rossi non è un'operazione meramente formale, in quanto, una volta costretto il pensiero giovanile di Berkeley entro i rigidi parametri di una speculazione filosofica strutturata, egli avrà poi sempre buon gioco ad evidenziare, nelle opere successive del suo autore, incoerenze e contraddizioni.

Quanto alla procedura adottata per il "completo lavoro di riordinamento", essa consiste nel raccogliere sotto uno stesso numero appunti vari che vengono poi distribuiti in diversi capitoli in base all'argomento a cui si riferiscono. Al termine del riordino, ci si trova di fronte a un testo – che dà l'impressione di essere stato scritto a quattro mani da due autori, Berkeley e Rossi! – che conta 679 *Ap* ed è diviso nei seguenti capitoli (a loro volta divisi in sezioni): I, *Logica e parole*; II, *Le matematiche*; III, *Teoria della visione*; IV, *Il nuovo Principio*; V, *La mente e la volontà*; VI, *La scienza ed i concetti scientifici*; VII, *Giornale personale*. Come già detto, Rossi inserisce poi qua e là, seguendo lo stesso criterio, anche 22 *Queries*.

L'ordine che Rossi dà agli *Ap* è naturalmente funzionale alla sua personale ricostruzione/interpretazione del pensiero di Berkeley, che si differenzia in maniera nettissima, spesso anche polemica, da quella

¹³ Raymond Gourg (a cura di), *Le Journal philosophique de Berkeley*: è la prima traduzione in francese del *CB*.

¹⁴ *Ap*, pp. XIX-XX.

dei maggiori studiosi del vescovo di Cloyne, Fraser e Luce in testa.¹⁵ Per Rossi il *CB*, “opera atomistica quant’altre mai”,¹⁶ è una sorta di cassa di risonanza delle varie correnti filosofiche dell’età moderna¹⁷ e il suo autore non può definirsi il filosofo dell’immaterialismo, da un lato perché questa concezione “era nell’aria” tra la fine del Seicento e l’inizio del Settecento, e dall’altro perché il Nuovo Principio della conoscenza umana, più che risolvere problemi, non fa che generare contraddizioni senza veramente riuscire a superare il dualismo cartesiano e costringendo Berkeley ad abbandonare le sue tesi giovanili nella sua ultima opera, la *Siris*.

Nelle pagine che seguono prenderemo in considerazione le singole teorie e le maggiori opere di Berkeley, analizzandole secondo l’ordine della loro pubblicazione, e mostreremo come gli *Ap* possano essere rintracciati a monte delle principali tesi filosofiche enunciate da Berkeley, rendendo così gli *Appunti*, per dirla con Rossi, un’opera che “ha tutto il pittoresco delle impressioni abbozzate sull’albo del pittore di paesaggi, sempre più vasti e più complessi, di sfumature e di echeggianti sviluppi, del quadro completo e conchiuso”.¹⁸

Al termine di questo lavoro, avremo intravisto i possibili sviluppi che l’interpretazione di Berkeley proposta da Rossi avrebbe potuto raggiungere se soltanto egli avesse considerato gli *Ap* come il lume chiarificatore dell’intera – unitaria – esperienza filosofica dell’autore. Questo non avvenne perché Rossi, in tutti gli scritti che dedicò a Berkeley, si ostinò a inseguire l’idea di un pensiero non unitario e, complessivamente, non coerente con sé stesso. A mio avviso, gli *Ap* dimostrano esatta-

¹⁵ Nell’edizione completa delle opere di Berkeley curata insieme a T.E. Jessop (*The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, 1948-1957, 9 voll.), A.A. Luce rinomina il *CB Philosophical Commentaries* (abbreviato *PC*). Presentando in tal modo gli *Ap* sotto una chiara ed esplicita luce filosofica, Luce dimostra (cfr. già il suo *Berkeley’s Immaterialism*, 1945) che dalle annotazioni giovanili in poi Berkeley ha sempre strutturato il suo pensiero intorno al pilastro dell’immaterialismo. Concordando con l’interpretazione di Luce, e dunque prendendo le distanze da Rossi, nel mio *George Berkeley. Estetica e idealismo* (2010) ho avanzato la tesi di una unità del pensiero di Berkeley culminante in una visione estetica della natura, concepita come opera d’arte da un Dio che è garante della validità dell’*esse est percipi*.

¹⁶ *Ap*, p. XI.

¹⁷ *Ibid.*, p. XIII.

¹⁸ *Ibid.*, pp. XXII-XXIII.

mente il contrario, cioè la sostanziale continuità *e unità* del pensiero di Berkeley dalla sua prima alla sua ultima opera.

2. *La Nuova Teoria della Visione*

Nella *NTV* viene posta in primo piano la rivendicazione di una dimensione filosofica nell'analisi della percezione come risultato delle scoperte scientifiche del periodo: Molyneux, Locke, Barrow, Wallis, Newton. Secondo Berkeley, la scienza della visione non si esaurisce nell'ottica geometrica, non si risolve nel ragionamento che concerne linee e angoli o nella conoscenza dei meccanismi fisiologici dell'occhio. La natura della visione può soltanto scaturire da un'indagine descrittiva che tenga conto di ciò che propriamente vediamo e di ciò che viene inferito dalla ragione.

Negli *Ap* è ben chiaro che soltanto l'abitudine associativa ci porta a designare con lo stesso nome idee percepite da sensi diversi:

Ap 114: Problema: Perché non si pensa che estensioni visibili e tangibili sono estensioni eterogenee, come si pensa che percezioni gustative ed olfattive sono percezioni eterogenee? o perché non eterogenee almeno quanto azzurro e rosso?¹⁹

Gli oggetti ci appaiono ad una certa distanza solo per una abitudine associativa:

Lo scopo che mi propongo è quello di mostrare in che modo si percepiscono con la vista la distanza, la grandezza e la posizione degli oggetti. Intendo inoltre considerare la differenza che passa tra le idee della vista e quelle del tatto, e se vi sia qualche idea comune ad entrambi i sensi.²⁰

Nella *NTV* Berkeley descrive gli oggetti propri di ciascuno dei cinque sensi e stabilisce fra questi analogie e differenze. La dimensione della profondità, cioè la distanza, "non può essere vista di per se stessa

¹⁹ *Ap*, p. 86. Si veda anche *Ap* 36, p. 86; 41, p. 89; 194 e 195, p. 102.

²⁰ *NTV* 1, p. 89.

ed immediatamente [...] essendo una linea perpendicolare all'occhio, proietta sul suo fondo solo un punto, il quale resta invariabilmente lo stesso, che la distanza sia maggiore o minore".²¹ Gli oggetti visivi sono costituiti soltanto da luce e colori (idea questa che sarà poi ripresa nella *Siris*), la profondità è dunque percepita dal senso del tatto e suggerita alla vista grazie alla ripetuta connessione tra alcuni indizi percepiti dalla vista stessa e gli oggetti del tatto. *Ap* 189: "Ciò che sembra liscio e rotondo al tatto può sembrare completamente diverso alla vista. Perciò nessun rapporto necessario fra idee visive e tattili".²²

Lo scopo della *NTV*, già ben esplicitato negli *Ap*, è quello di mostrare che la distanza e l'esteriorità non sono percepite dalla vista né sono dedotte per mezzo di ragionamenti geometrici. Tutto ciò prepara l'immaterialismo perché elimini la possibilità di vedere oggetti esterni, ossia fuori dalla nostra mente (*without our mind*).

Nella "Nuova Teoria" Berkeley considera come mondo esterno il mondo fuori del nostro corpo; per il Nuovo Principio, il mondo esterno che si nega è invece un mondo indipendente, diverso (di natura) dal nostro pensiero. [Berkeley cade in questo equivoco perché] la parola inglese '*without*' significa tanto 'fuori da' quanto 'senza di' ossia 'indipendente da'. – Berkeley, per dimostrare che non vi è nulla *without the mind*, cioè 'indipendentemente dalla mente', crede utile provare che non v'è nulla *without the mind*, 'fuori della mente'.²³

Anche se per gli oggetti del tatto non è ancora stata asserita l'equivalenza fra *esse* e *percipi*, ad essi non viene comunque riconosciuto nessun potere causale. La teoria della visione precede e dunque annuncia la dottrina dell'immaterialismo. *Ap* 232: "Noi giudichiamo della distanza dei corpi come per mezzo di altre cose".²⁴ Nella *NTV* Berkeley afferma: "la stima della distanza di oggetti considerevolmente lontani è un atto del giudizio fondato sull'esperienza, piuttosto che un atto del senso".²⁵ La percezione della distanza si basa su indizi interamente

²¹ *NTV* 2, p. 89.

²² *Ap*, p. 87.

²³ *Saggio*, pp. 86-87.

²⁴ *Ap*, p. 91.

²⁵ *NTV* 3, p. 89.

attestabili dall'esperienza e pertanto la spiegazione della percezione fornita dall'ottica geometrica non può essere accettata. *Ap* 155: "Nessun rapporto necessario fra angoli visuali grandi o piccoli e grande o piccola estensione. La distanza non viene percepita: gli angoli ottici non vengono percepiti".²⁶

L'esperienza non attesta l'esistenza di queste linee ed angoli: si tratta soltanto di ipotesi utilizzate dagli scienziati.

Come accade allora che un insieme di idee completamente diverse dalle idee del tatto possa comunque suggerirle? La vista infatti non può propriamente percepire la distanza che è appresa mediante il tatto. *Ap* 647: "È soprattutto la connessione fra idee del tatto e della vista che inganna, e non le idee stesse della vista".²⁷ Nella *NTV* Berkeley trae le conclusioni di questa affermazione: "Gli oggetti propri della vista non si trovano a nessuna distanza dalle cose tangibili: né vicino, né lontano".²⁸

Ciò che non può essere percepito è la distanza nella dimensione della profondità. La visione non può cogliere la distanza come suo oggetto immediato. Ad essere a una certa distanza dal soggetto e ad avere una certa posizione sono soltanto gli oggetti del tatto e non anche quelli della vista. È bensì vero che quasi tutte le cose tangibili sono anche pensate come cose visibili, ma gli oggetti della vista e del tatto sono due realtà distinte, perché ciò che viene toccato con la mano non è ciò che viene visto con l'occhio.

Soprattutto nel *Saggio*, più che nell'*Introduzione*, Rossi dedica molta attenzione alle tematiche espresse nella *NTV* e pone in stretta relazione l'opera del 1709 con gli *Ap* in quanto "queste idee [della *NTV*] erano già formate nella mente di Berkeley quando cominciò a scrivere gli *Appunti*".²⁹

²⁶ *Ap*, p. 111.

²⁷ *Ap*, pp. 87-88.

²⁸ *NTV* 112, p. 144.

²⁹ *Saggio*, p. 82. Secondo Rossi, risulta evidente che nel *CB* Berkeley destina molte riflessioni a quelle che saranno le sue opere future, ma precisamente questa affermazione è ciò che desta stupore. Dopo aver detto che il *CB* è di fatto il "preludio" a gran parte delle opere successive, Rossi non si accorge che proprio gli *Ap* gli forniscono il fondamento dell'unità del pensiero di Berkeley. Da subito, invece, la sua interpretazione prende un'altra via, che è quella che lo porta a teorizzare almeno due filosofie e una sostanziale atomicità di quel pensiero.

Ogni senso si presenta come avente un proprio specifico oggetto: oggetti della vista sono luci e colori,³⁰ il tatto percepisce distanza, posizione e grandezza degli oggetti, oggetto dell'udito è il suono, il gusto percepisce i sapori, l'olfatto gli odori. Poiché l'oggetto proprio della vista, nel linguaggio ordinario, è identificato con l'oggetto proprio del tatto, i due oggetti vengono designati dallo stesso nome.

Nell'esperienza quotidiana, più sensi concorrono a determinare la posizione, la distanza e la grandezza di un oggetto, e fra questi vista e tatto hanno sicuramente una posizione privilegiata in quanto costituiscono il primo approccio della conoscenza. Attraverso l'uso di questi due sensi viene stabilita l'esistenza delle cose. Berkeley afferma che la vista percepisce in modo mediato e non diretto la distanza e la posizione degli oggetti. Le idee visibili si comportano come i segni, cioè come le parole del linguaggio, e le idee tangibili ne sono il significato autentico. "La distanza è per sua natura impercettibile, eppure è percepita con la vista. Bisogna, dunque, che essa sia resa visibile da qualche altra idea, percepita immediatamente e di per sé stessa nell'atto della visione".³¹ La stima delle grandi distanze è un giudizio basato sull'esperienza che si avvale della conoscenza della grandezza dei corpi interposti tra l'osservatore e l'oggetto e della conseguente apparenza, vaga e confusa, dello stesso oggetto percepito. La nostra mente ha istituito con il tempo una connessione abitudinaria tra i gradi della confusione e quelli della distanza.

Ricorrendo a svariati esempi Berkeley ribadisce in maniera insistente l'eterogeneità fra il dominio della vista e quello del tatto. Rossi, giustamente, analizza i due esempi più celebri fra quelli offerti dal vescovo di Cloyne. Nella *NTV* si legge:

Seduto nel mio studio, sento una carrozza nella strada; guardo dalla finestra e la vedo; poi esco di casa e vi salgo, ed è così che il linguaggio comune ci spinge a credere che abbia visto, udito e toccato la stessa cosa; la carrozza appunto. Tuttavia, è certo che le idee introdotte da ciascuno dei sensi sono interamente differenti e distinte le une dalle altre; solo perché si è costantemente osservato il loro accompagnarsi le une alle altre se ne parla come se fossero un'unica ed identica cosa. Al variare del rumore

³⁰ A proposito dei colori, cfr. *Ap* 35, 77, 122, 297, 352, 439, 513, 557, pp. 120-125.

³¹ *NTV* 11, p. 91.

percepisco le differenti distanze della carrozza e so che si avvicina prima ancora di vederla. Così percepisco con l'udito la distanza proprio nello stesso identico modo in cui la colgo con gli occhi.³²

Se idee così diverse vengono chiamate con lo stesso nome, è solo perché finora sono sempre state percepite l'una accanto all'altra. Gli occhi non rivelano la costituzione della realtà; servono al soggetto per la propria sopravvivenza (*self-preservation*) in quanto segnalano quali sensazioni tattili si è in procinto di ricevere dall'esterno. Determinati colori, che sotto una certa condizione di luce il soggetto percepisce, servono a suggerire alla mente che c'è realmente una carrozza a una certa distanza. La carrozza sulla quale io posso salire, sedermi, che posso toccare è un oggetto proprio del tatto che viene suggerito dagli oggetti degli altri sensi: solo il senso del tatto può attestare l'esistenza concreta della carrozza. *Ap* 185: "Le idee visive vengon nella mente molto distinte".³³ Gli oggetti dei sensi, eccezione fatta per le idee tangibili, sono segni, indizi, segnali della presenza di un oggetto tangibile, e orientano la nostra vita e preservano la nostra esistenza in quanto preannunciano l'arrivo o la presenza di oggetti tangibili.

Vi è poi il cosiddetto "caso del cieco risanato", ben presente e argomentato nel *CB* e successivamente ripreso a fondamento delle tesi della *NTV*.

Ap 22: Problema: un cieco reso veggente, conoscerebbe egli il movimento a prima vista? Movimento, figura ed estensione percepibili per mezzo della vista sono differenti da quelle idee percepite per mezzo del tatto, che vanno sotto lo stesso nome.³⁴

Da ciò che è stato premesso, segue in modo manifesto che un uomo nato cieco, cui sia ridata la facoltà di vedere, da principio non riceverebbe dalla vista alcuna idea di distanza: il sole e le stelle, gli oggetti più remoti e quelli più vicini, tutti gli sembrerebbero essere nei suoi occhi o piuttosto nella sua mente. [...] Il nostro giudicare gli oggetti colti dalla vista come se fossero ad una qualche distanza o comunque al di fuori della mente è

³² *NTV* 46, pp. 110-111. L'esempio viene anche riportato in *DHP I*, p. 59.

³³ *Ap*, p. 100.

³⁴ *Ap*, p. 127.

infatti interamente il frutto di un'esperienza che nessuno in quelle circostanze potrebbe ancora aver fatto.³⁵

Il cieco nato che riacquista la vista, personaggio ideato da William Molyneux³⁶ e reso celebre da Locke, è il paradigma vivente della tesi dell'eterogeneità di vista e tatto.³⁷

Il cieco nato che all'improvviso recupera la vista non vedrebbe nulla fuori di sé; le cose visibili non sono ad alcuna distanza dall'osservatore, ma si trovano nella sua mente come i pensieri e le sensazioni. *Ap* 48: "Un cieco a prima vista non potrebbe dire quanto gli fosse vicino ciò che ha visto, e nemmeno se sia fuori di lui o dentro al suo occhio".³⁸ *Ap* 253: "Un uomo nato cieco non immaginerebbe lo spazio come lo immaginiamo noi. Noi [...] lo immaginiamo visibile e ricevuto dentro di sé dall'occhio, cosa che egli non potrebbe fare".³⁹ Gli oggetti propri della visione formano, invece, un nuovo insieme di idee del tutto distinte dalle idee del tatto. Soltanto con il tempo e l'esperienza il cieco si rende conto che queste idee visibili sono connesse alle idee tangibili, in virtù di una consuetudine e di una associazione fra idee accettate.

L'esperienza insegna il tipo di connessione che sussiste fra molte idee del tatto e della vista. Un'eventuale idea in comune fra i due sensi può soltanto sussistere se istituita dall'arbitrio, dalla consuetudine

³⁵ *NTV* 41, pp. 107-108.

³⁶ In una lettera indirizzata a Locke (7 luglio 1688), Molyneux si chiede se un uomo nato cieco, che acquisti improvvisamente la vista e si trovi davanti una sfera e un cubo della medesima grandezza, sia in grado di attribuire il nome "sfera" alla sfera e il nome "cubo" al cubo prima di aver toccato i due oggetti con le proprie mani. Locke riporta il quesito e la relativa risposta – negativa – di Molyneux nella seconda edizione (1694) del *Saggio sull'intelligenza umana* (II.ix.8): anche per lui, come poi per Berkeley (cfr. *NTV* 132, p. 154), non è possibile che "a prima vista" il cieco risanato sappia distinguere la sfera dal cubo e dunque applicare correttamente i rispettivi nomi.

³⁷ Cfr. Silvia Parigi, *Il mondo visibile. George Berkeley e la "Perspectiva"*, p. 146, dove la studiosa scrive che il nato cieco, improvvisamente riacquistata la vista, "appare come un silenzioso *deus ex machina* capace di risolvere, semplificandoli, i problemi più complicati".

³⁸ *Ap*, p. 128. Ancora sull'eterogeneità delle idee di vista e tatto si veda la conclusione di *NTV* 79, p. 129.

³⁹ *Ap*, p. 131. Al caso del cieco risanato Berkeley dedica anche gli *Ap* 26, 50, 52, 79, 81, 83, 100, 213, 224, 236, pp. 127-130.

e dall'esperienza che associano certe idee visibili a certe idee tangibili, ritenendo le prime il segno delle seconde.

L'oggetto percettivo di Berkeley manca di unità concettuale, proprio perché viene naturalmente percepito ma non viene elaborato dalle cosiddette facoltà superiori della mente. Siamo cioè di fronte a quel soggetto che è una congerie di idee o sensazioni. Rossi non manca di paragonare Berkeley a Kant proprio a proposito della mancanza di unità nel soggetto berkeleyano.⁴⁰

Ciò che è visto deve dunque essere interpretato come il segno della presenza e dell'approssimarsi di un oggetto tangibile, finché Dio parla all'uomo in e con questo linguaggio di segni. La vista è il segno della presenza reale di un oggetto tangibile fuori della mia mente perché Dio, in modo arbitrario, ha istituito e continua a mantenere in essere questo sistema di segni.

Berkeley conclude dunque questa sua prima trattazione affermando che la distanza non è un'idea dovuta alla vista e, così facendo, prelude – secondo Rossi – “alla tesi fondamentale dell'immaterialismo: che non c'è nulla fuori di noi a produrre le nostre sensazioni”.⁴¹

Per parte mia, concludo questo paragrafo dicendo che se la stretta connessione esistente fra gli appunti giovanili dedicati alla visione e le corrispondenti tesi della *NTV* risulta – come mi sembra – dimostrata, lo si deve proprio al modo in cui Rossi ha strutturato la sua interpretazione del pensiero di Berkeley a partire dall'*Introduzione* agli *Ap* e dalla stessa suddivisione del *CB*.

3. *Segno e significato: la critica della causalità e delle idee astratte*

Come nota a più riprese Rossi,⁴² la *NTV* è opera meritoria di considerazione per quanto riguarda la teoria dei segni, una dottrina che costituisce un interesse costante di Berkeley a partire dal *CB* e che collega la sua dottrina del linguaggio visivo direttamente alla prova dell'esistenza di Dio. Anche nell'*Alc* Berkeley abbandona l'immaterialismo per

⁴⁰ *Saggio*, “Analisi fenomenologica del ‘salto metafisico’”, pp. 342-373.

⁴¹ *Introduzione*, p. 25.

⁴² *Saggio*, pp. 187-198.

tornare alle idee della *NTV* e dell'*Introduzione ai Pr* e proporre così la sua apologia della fede cristiana contro l'ateismo e lo scetticismo. Gli argomenti originari di *CB* e *NTV* sono qui modificati, a distanza di più di vent'anni dalla loro comparsa, e non sembra esservi più traccia dell'immaterialismo e dell'*esse est percipi*. "È una situazione stupefacente per chi suppone che Berkeley sia un autore sistematico".⁴³

Assieme all'*Alc* Berkeley pubblica una nuova edizione della *NTV* e, dopo che un critico anonimo aveva attaccato su un giornale⁴⁴ la sua teoria della visione, risponde nel 1733 con la *TVV*.⁴⁵ Qui, secondo Rossi, emergerebbe il profondo dissidio fra teoria della visione e immaterialismo, in quanto Berkeley afferma che la causa, o il potere, delle idee non è un oggetto del senso ma della ragione. Al riguardo, già nel *CB* Berkeley avrebbe avuto le idee chiare, esplicitandole poi nella *TVV*:

Ap 564: La ragione per la quale possiamo così bene far dimostrazioni su segni, è che essi sono perfettamente arbitrari ed in nostra facoltà, fatti a piacere.⁴⁶

Un grande numero di segni, vari e appropriati, costituisce un linguaggio. Se questa connessione arbitraria è istituita dall'uomo abbiamo un linguaggio artificiale, se è istituita dall'Autore della natura un linguaggio naturale.⁴⁷

Secondo Rossi – e concordo con questa tesi –, l'appunto citato è fondamentale in quanto anticipa l'idea pragmatistica dell'arbitrarietà del linguaggio.⁴⁸ Berkeley nega una connessione necessaria tra le idee perché parte dal presupposto che questa possa darsi solo nel caso in cui sia determinabile una somiglianza o un rapporto di causa ed effetto fra le idee di cui si considera la relazione. Se il rapporto fra le idee non è mai dettato da alcuna necessità, esso, per sussistere, ha bisogno di una finzione, cioè di un legame arbitrario stabilito dagli spiriti umani e/o da Dio. Così Berkeley, per poter spiegare la relazione tra le idee, istituisce

⁴³ *Ibid.*, p. 188.

⁴⁴ "Daily Post-Boy", 9 settembre 1732.

⁴⁵ *Teoria della visione difesa e chiarita* (abbreviato *TVV*).

⁴⁶ *Ap*, pp. 23-25.

⁴⁷ *TVV* 40, p. 509.

⁴⁸ *Ap*, p. 24 nota 1.

una nuova dottrina dei segni. Il rapporto fra le diverse idee sensibili è totalmente arbitrario e convenzionale, ma riesce comunque a render conto della regolarità e dell'ordine dei fenomeni naturali, infatti esso istituisce un legame, tra un segno arbitrario e un conseguente significato, fondato sull'uso dei segni così come questo è deducibile dall'esperienza e non a seguito di un'inferenza razionale. L'esperienza testimonia costantemente la compresenza e una certa relazione tra diverse idee: un'idea può suggerirne un'altra alla mente perché è stato osservato il loro accompagnarsi, e non c'è alcun bisogno di una dimostrazione della necessità della loro coesistenza.⁴⁹

Ogni volta che una connessione abituale fra oggetti di sensi diversi viene riscontrata, il rapporto fra il segno e il significato può essere individuato. A creare confusione è, invece, il linguaggio umano, che per semplicità chiama con gli stessi termini le idee tattili e le idee visibili che le significano.⁵⁰ Per ovviare a tale difficoltà, Berkeley riconosce che le idee della vista si articolano a costituire un autentico linguaggio.⁵¹ Il rapporto idea visibile-idea tangibile non è differente dal rapporto segno-significato, così come questo è offerto dal linguaggio ordinario; il carattere della connessione fra gli elementi diversi è di natura convenzionale, ovvero è istituito dall'uomo, ed è anche arbitrario perché si fonda soltanto sull'esperienza che costantemente attesta la presenza del segno e il conseguente apparire del significato. Sviluppando idee presenti negli *Ap*, nella *NTV* leggiamo: "Bisogna confessare che non siamo così inclini a confondere altri segni con le cose significate, o a ritenerli della stessa specie, come accade per le idee visibili e tangibili. [...] Tali segni sono costanti e universali, la loro connessione con le idee tangibili è stata appresa sin dal nostro ingresso nel mondo".⁵²

I fattori che ci impediscono di riconoscere il linguaggio visivo come un linguaggio sono: il suo carattere di perfezione, la sua universalità nel tempo e nello spazio (infatti esso è costante), e il fatto che sia stato istituito non da un atto umano. Per tali motivi siamo convinti di non aver

⁴⁹ *NTV* 25, p. 95.

⁵⁰ *NTV* 47-49, pp. 111-112.

⁵¹ Per tale conclusione si veda *NTV* 51, p. 112. Un'opinione del tutto simile si trova anche in *Alc* IV, 7, p. 207.

⁵² *NTV* 144, p. 159.

mai appreso questo linguaggio visivo e quindi di averlo sempre saputo comprendere, ma in realtà nella nostra infanzia lo abbiamo appreso come qualsiasi altro sistema di segni.⁵³

L'universalità spaziale e temporale del linguaggio visivo lo rende un sistema di segni naturale perché rimanda alle caratteristiche del suo autore che è l'Autore della natura. Il linguaggio visivo è il linguaggio con cui Dio parla agli uomini, i quali si limitano a scoprirlo. "Gli oggetti propri della visione costituiscono un linguaggio universale dell'Autore della natura, per mezzo del quale ci viene insegnato come regolare le nostre azioni al fine di ottenere quelle cose che sono necessarie alla conservazione e al benessere dei nostri corpi".⁵⁴ La dottrina che vuole il linguaggio visivo un linguaggio divino instaura fra questo e i linguaggi umani una analogia identificando il rapporto fra l'idea visiva e l'idea tattile con il rapporto segno, o linguaggio, e significato del segno. La vista, grazie alla sua capacità di suggerire, giunge per analogia a cose che sono al di là della nostra capacità di comprensione presente e dunque il linguaggio visivo allude continuamente all'attività di Dio.⁵⁵

Secondo Rossi,⁵⁶ per Berkeley "significare" è sinonimo di "suggerire", e tutto ciò assume un certo rilievo nella teoria del linguaggio perché il rapporto fra il segno e l'idea è di tipo allusivo, in quanto il referente esterno, ora assente, non ha più la capacità di essere un termine oggettivo di paragone. Rossi sostiene che in questo modo si mette a nudo uno dei grandi problemi irrisolti dell'idealismo di Berkeley: l'incapacità di istituire una conoscenza oggettivamente valida, a causa della mancanza di un criterio di oggettività capace di riferire le singole percezioni del soggetto a un'unica realtà extra-mentale. Difficile non concordare con questa conclusione, ma evidenzio il fatto che le singole percezioni soggettive traggono la loro oggettività dall'essere riferite alla veridicità della natura, mantenuta in essere dalla creazione in poi dalla percezione di Dio.⁵⁷

⁵³ Concordo con la tesi di Rossi che mediante l'esempio del cieco risanato Berkeley riesce a spiegare anche il carattere convenzionale del linguaggio visivo, ossia il fatto che esso deve essere appreso come ogni altro linguaggio. Si veda *NTV* 20, p. 94.

⁵⁴ *NTV* 147, p. 161.

⁵⁵ Si veda anche *Alc* IV, 15, pp. 219-221.

⁵⁶ Cfr. *Saggio*, pp. 187-215.

⁵⁷ Cfr. Marciano, *George Berkeley. Estetica e idealismo*, pp. 116-124.

Il modello di riferimento utilizzato da Berkeley per spiegare il linguaggio visivo è una sorta di “linguaggio geometrico” universale, capace cioè di essere compreso in ogni tempo e in ogni luogo.⁵⁸ Il linguaggio visivo di Dio è universalmente comprensibile perché immagini, luci e colori non hanno bisogno di ulteriori interpretazioni per essere comprese, bastando l'immediata percezione. Il linguaggio umano, invece, proprio perché prodotto da uno spirito finito e non onnipotente, si presenta come limitato nel tempo e nello spazio.

Il dovere di ogni cristiano sembra essere quello di saper guardare la natura perché soltanto in questo modo il messaggio di Dio, la cui parola è immagine, viene recepito.

4. *L'antiastrattismo*

Per Berkeley una parola diventa generale non perché viene usata come segno di un'idea generale astratta, ma perché viene utilizzata per designare diverse idee particolari in modo tale che la parola suggerisca indifferentemente alla mente una qualunque fra le idee particolari.⁵⁹ *AP* 307: “Non esistono idee generali – l'ammettere il contrario ha prodotto errori o confusione nelle matematiche”. *AP* 514: “Tutta la nostra conoscenza verte su idee particolari, secondo Locke. Tutte le nostre sensazioni sono idee particolari, come è evidente. Qual uso dunque facciamo di idee generali, poiché né le conosciamo né le percepiamo?”.⁶⁰

Berkeley non nega l'esistenza di idee generali, nega semmai che queste implicino l'esistenza di idee astratte. L'idea diventa generale perché è utilizzata come segno atto a rappresentare (*to represent*) e non più a stare per (*to stand for*) altre idee particolari della medesima specie: l'idea rappresenta le idee simili. Le idee che appartengono alla stessa specie sono somiglianti perché l'Autore della natura ha istituito una regolarità nella produzione delle idee in modo tale che lo spirito subito riconosca somiglianze e diversità fra esse. Senza questa capacità ricono-

⁵⁸ Cfr. *NTV* 152, p. 163.

⁵⁹ *Pr*, Introd. 11, pp. 14-17.

⁶⁰ *Ap*, pp. 16-17.

sciuta dalla mente ma, in fondo, istituita da Dio, l'uomo non potrebbe mai avere un accesso immediato alla presenza e dunque alla volontà dell'Autore di ogni cosa.

Per Rossi, la percezione divina evidenzia uno dei problemi irrisolti della filosofia di Berkeley, in quanto

[s]e è soltanto la percezione divina che produce idee visive ed idee tattili, le prime e le seconde sono allo stesso livello: non si può dire che proprio le idee visive siano un linguaggio che significa idee tattili, perché si dovrebbe ammettere anche che le idee tattili sono un linguaggio che ci fa prevedere certe sensazioni visive. Con la percezione divina manca dunque un punto fisso di riferimento rispetto al quale considerare quale sia il segno o parola, e quale sia la cosa significata.⁶¹

L'uomo percepisce luci e colori che sono già stati composti da Dio in case, alberi, mari, montagne ecc. Il richiamo agli oggetti propri della percezione serve a far capire che gli spiriti, in realtà, vivono un mondo che è manifestazione in immagine del pensiero di Dio.

Ap 418: Noi non siamo perfettamente consapevoli del significato delle nostre parole. Reale, estensione, esistenza, potenza, materia, linee, infinito, punto e molte altre parole le abbiamo spesso in bocca. Mentre poco di chiaro e di preciso corrisponde loro nei nostri intelletti.⁶²

La dottrina dei segni e la critica dell'astrazione, ben presenti nel *CB*, costituiscono il materiale preparatorio per l'*Introduzione* ai *Pr*. Berkeley giunge alla negazione della sostanza materiale partendo da una posizione empiristica, ovvero dalla riduzione di tutta la conoscenza alla sfera delle percezioni sensibili. Per Berkeley astrarre significa separare con il pensiero contenuti percettivi che l'esperienza presenta uniti. In questo senso la capacità astrattiva della mente è molto limitata in quanto è possibile separare soltanto ciò che l'esperienza presenta, o può presentare, disgiunto. "Mi è altrettanto impossibile formare l'idea astratta di movimento distinto dal corpo che si muove, e che non sia né rapido

⁶¹ *Saggio*, p. 191. Questa concezione è espressa da Berkeley anche in *Alc* IV, 8, pp. 208-210.

⁶² *Ap*, p. 7.

né lento, né curvilineo né rettilineo. E si può dir lo stesso di qualsivoglia altra idea generale astratta”.⁶³

In tutti gli altri casi, l’astrazione risulta essere impossibile, non si può infatti contemplare una singola qualità per conto suo, astraendola dalle altre con le quali si presenta unita. Per questa via, Berkeley negli *Ap* giunge alla negazione della distinzione fra qualità primarie e secondarie e fra l’esistenza di una cosa e il suo essere percepita. *Ap* 498: “La cosa principale che faccio o cerco di fare è soltanto rimuovere la nebbia o velo delle parole”.⁶⁴

Riconosco di essere capace di astrarre ma in un solo senso, cioè quando prendo a considerare certe parti specifiche ovvero certe qualità peculiari separate da altre quando è possibile che le prime esistano realmente senza queste ultime benché si ritrovino unite in qualche oggetto. Ma nego di poter astrarre l’una dall’altra, ossia di poter concepire separatamente quelle qualità che non possono realmente esistere isolate in questo modo; nego di essere capace di formare una nozione generale astraendo nel modo sopra descritto dai particolari e sono questi due i significati esatti del termine *astrazione*.⁶⁵

L’intero testo dell’*Introduzione* muove dunque da una critica a Locke (lo stesso punto di vista che Berkeley, sostanzialmente, aveva già mostrato nelle *Queries* e negli *Ap*), colui che ha ammesso l’esistenza, e dunque la pensabilità, di idee generali astratte, idee cioè non rappresentabili perché non percepite.⁶⁶ *Ap* 325: “Non si deve usare nessuna parola che non abbia un’idea corrispondente”.⁶⁷

Per Berkeley qualsiasi processo astrattivo che porti alla separazione dell’*esse* dal *percipi* è illegittimo.

⁶³ *Pr*, Introd., 10, pp. 13-14.

⁶⁴ *Ap*, p. 9.

⁶⁵ *Pr*, Introd., 10, p. 14.

⁶⁶ Per molti critici l’*Introduzione* ai *Pr* resta totalmente scollegata dagli assunti fondamentali della filosofia di Berkeley, in quanto si presenta come un breve saggio di critica della dottrina lockiana dell’astrazione. Rossi parla dell’*Introduzione* come di un “fuor d’opera” (*Saggio*, pp. 106 ss.). Si veda anche *Introduzione*, pp. 44-55.

⁶⁷ *Ap*, p. 4.

Ap 138: Il linguaggio è più metaforico che non immaginiamo, perché le cose che non si possono percepire con i sensi ed i loro modi, circostanze, ecc. vengono espresse per la maggior parte con parole prese a prestito dalle cose sensibili, di qui, svariati errori. Il grande errore è che noi crediamo d'aver idea delle funzioni della nostra mente.⁶⁸

Per Rossi, “Berkeley era immaterialista quando cominciò a redigere gli *Appunti* e divenne nominalista per la strada, nello sforzo di superare gli ostacoli che sorgevano all'immaterialismo”.⁶⁹

5. *Esse est percipi: il primo principio e la definizione di idea*

Per la trattazione dell'*esse est percipi* (così come del resto era stato per la *NTV*), Rossi dimostra di far uso del *CB* come anticipazione delle dottrine filosofiche esposte nel *Pr*, ma nello svolgimento della sua interpretazione egli non si cura di rintracciare nel testo degli *Ap* gli antecedenti delle successive formulazioni. Sostanzialmente, a partire dalla sua lettura dell'*Alc*, Rossi si concentra sulle contraddizioni insite – a suo dire – nel pensiero di Berkeley, mentre il mio intento è quello di dimostrare che, se Rossi si fosse riferito puntualmente agli *Ap*, sarebbe forse giunto a intravedere quella fondamentale unità del pensiero di Berkeley che invece gli sfugge.

“I *Principi* espongono, per vero dire con pregnante brevità, [...] i motivi principali del pensiero berkleiano come accennati o iniziati negli *Appunti*”.⁷⁰ Bastano sei paragrafi per enunciare l'unico principio della conoscenza in grado di scardinare dalle fondamenta la dottrina della conoscenza tanto di Locke quanto di Newton. *Esse est percipi*, l'essere delle cose è il loro essere percepite: oggetto e sensazione dell'oggetto sono la stessa identica cosa e non possono venir astratti l'uno dall'altro.⁷¹

Dico che la tavola su cui scrivo esiste, cioè che la vedo e la tocco; e se fossi fuori del mio studio direi che esiste intendendo dire che potrei per-

⁶⁸ *Ap*, p. 6.

⁶⁹ *Saggio*, pp. 107-108.

⁷⁰ *Introduzione*, p. 56.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 59-60.

cepirla se fossi nel mio studio, ovvero che c'è qualche altro spirito che attualmente la percepisce. [...] Per me è del tutto incomprensibile ciò che si dice dell'esistenza assoluta di cose che non pensano, e senza nessun riferimento al fatto che vengono percepite. *L'esse* delle cose è un *percipi*, e non è possibile che esse possano avere una qualunque esistenza fuori dalle menti o dalle cose pensanti che le percepiscono.⁷²

Nel paragrafo seguente Berkeley continua sullo stesso tono, richiamandosi sempre al *CB*:

È infatti stranamente diffusa l'opinione che le case, le montagne, i fiumi, insomma tutti gli oggetti sensibili abbiano un'esistenza, reale o naturale, distinta dal fatto di venir percepiti dall'intelletto.⁷³

Ap 332: Esistere è venir percepito o percepire. Il cavallo è nella scuderia ed i libri nello studio come prima.

Ap 460: L'esistenza non è nulla senza la percezione o distinta dalla percezione.

Ap 518: Di questo son certo, che io non ho un'idea dell'esistenza, od annessa alla parola *esistenza*.⁷⁴

Ciò che esiste, per essere tale, deve dunque venir percepito: così dicendo, Berkeley getta le basi per la fondamentale distinzione fra le idee, ciò che viene percepito, e lo spirito, ciò che percepisce le idee.

Ap 449: Sfido chiunque ad immaginare o concepire la percezione senza una idea od un'idea senza la percezione.

Ap 593: Per *idea* intendo ogni cosa sensibile od immaginabile.

Ap 616: *Idea* è l'oggetto o soggetto del pensiero. Ciò su cui penso, qualunque cosa sia, [lo] chiamo *idea*. Il pensiero stesso o pensare, non è un'idea. È un atto, cioè volizione, cioè in quanto distinto dagli effetti: *Volontà*.⁷⁵

⁷² *Pr* 3, pp. 32-33.

⁷³ *Pr* 4, p. 33.

⁷⁴ *Ap*, pp. 160-161. Cfr., inoltre *Ap* 481, p. 142; 655, p. 143; 426, p. 141; 457, pp. 141-142; 289, 382, 395, 448, 500, 509, pp. 135-136.

⁷⁵ *Ap*, pp. 135-137.

Gli oggetti sensibili, cioè (nel linguaggio berkeleyano) le idee, sono le cose che il soggetto percipiente, vale a dire la mente, lo spirito,⁷⁶ percepisce con il senso; tali idee non esistono se non sono percepite, e dunque la realtà degli oggetti della conoscenza non ha valore se pensata “al di fuori di”, cioè indipendentemente da, una mente pensante che li percepisce. Secondo Rossi, in questa fase iniziale esistono, per Berkeley, soltanto lo spirito e la realtà, non esiste anche la rappresentazione della realtà (gli originali della realtà di cui le idee sarebbero i ritratti), che sarà invece presente nella sua “seconda filosofia”.⁷⁷

Emerge qui con chiarezza l’assunto fondamentale dell’idealismo di Berkeley: l’essere viene risolto nel conoscere; se esistere significa percepire o venir percepito, l’esistere si riduce all’idea e l’esistenza coincide con la percezione. Le cose che noi percepiamo immediatamente sono le uniche realtà che, in quanto esistenti solo nella nostra mente, sono idee; non c’è nessun lato oscuro nella conoscenza in quanto questa è percezione diretta e priva di ulteriori termini di mediazione fra il soggetto percipiente e la realtà percepita.

Il *CB* e i *Principi* sono redatti da Berkeley tenendo in costante considerazione il *Saggio* di Locke. Il frutto di tale lavoro costituisce l’“occasione” per la filosofia di Berkeley.⁷⁸

Berkeley identifica gli oggetti sensibili con le idee⁷⁹ e afferma che queste non possono esistere se non sono percepite.

Ap 215: Una percezione non può esistere senza qualcosa che la percepisca, od oltre il tempo durante il quale vien percepita.⁸⁰

⁷⁶ Cfr. *Pr* 2, p. 32, dove Berkeley usa più sostantivi per indicare il soggetto percipiente: “Questo essere che percepisce e agisce è ciò che chiamo *mente, spirito, anima o me stesso*”.

⁷⁷ Sull’ambiguità dell’uso del termine *without* nella filosofia di Berkeley Rossi si sofferma molto perché, a suo dire, ha “effetti gravissimi”. Nella *NTV* Berkeley intende per realtà il mondo fuori dal nostro corpo, mentre nel testo dei *Pr* il mondo esterno che viene negato è indipendente e diverso per natura dal nostro pensiero.

⁷⁸ *Saggio*, pp. 56-58.

⁷⁹ *Ap* 274: “I nostri occhi ed i nostri sensi non ci informano dell’esistenza di materia o di idee che esistono fuori della mente”, a tal proposito si vedano anche *Ap* 39, 42, pp. 139-140.

⁸⁰ *Ap*, p. 140.

Le idee del senso sono più forti, vivaci e distinte di quelle dell'immaginazione; inoltre esse hanno stabilità, ordine e coerenza. Non vengono suscitate casualmente, come spesso avviene per quelle causate dalla volontà umana, ma con un processo regolare, ossia in una serie ordinata. L'ammirevole connessione di questa dimostra da sola la sapienza e la benevolenza del suo Autore. Le regole fisse, i metodi secondo i quali la Mente dalla quale dipendiamo suscita in noi le idee del senso, vengono chiamate *Leggi di Natura*; e noi apprendiamo queste per mezzo dell'esperienza che ci insegna che queste o quelle idee si accompagnano con queste o quelle altre, nel corso ordinato delle cose.⁸¹

La percezione è un processo che si esaurisce in una relazione a due e non a tre termini: il percipiente e il percepito, l'attività pura di contro alla pura passività; l'idealismo di Berkeley nega agli oggetti fisici la capacità di causare sensazioni.

È evidente per chiunque esamini gli oggetti della conoscenza umana, che questi sono: o idee impresse ai sensi nel momento attuale, o idee percepite prestando attenzione alle emozioni e agli atti della mente, o infine idee formate con l'aiuto della memoria e dell'immaginazione, riunendo, dividendo o soltanto rappresentando le idee originariamente ricevute nei due modi precedenti.⁸²

Tutta la conoscenza è conoscenza di idee e le cose sono collezioni (*collections*) di idee o idee, ma non esistono oggetti nascosti dietro ad esse. Berkeley nega che le idee possano essere la copia delle cose esterne: "un'idea non può essere simile ad altro che a un'idea",⁸³ ed essa costituisce da sé la totalità dell'oggetto conoscitivo. Percepire significa dunque sentire idee. Nei *DHP*, per bocca del suo portavoce Philonous (che letteralmente significa "amico della mente"), Berkeley alle obiezioni del materialista Hylas, allorquando costui lo accusa di bandire la sostanza materiale dal mondo, risponde:

Hylas — Non è forse evidente che tu vorresti trasformare tutte le cose in idee?

⁸¹ *Pr* 30, pp. 50-51.

⁸² *Pr* 1, pp. 31-32.

⁸³ *Pr* 8, pp. 35-36.

Philonous — Tu mi fraintendi. Io non voglio cambiare le cose in idee: voglio invece cambiare le idee in cose. Infatti ritengo che quegli oggetti immediati della percezione, che secondo te sono soltanto apparenze delle cose, siano invece le cose reali stesse.

Più spiriti possono percepire la stessa idea perché le cose non vengono create e distrutte continuamente. Berkeley si esprime a tal riguardo nei *Pr*,⁸⁴ dove afferma la possibilità di una conoscenza oggettiva, in quanto diverse menti possono percepire la stessa idea perché le singole idee ectipe sono simili l'una con l'altra e tutte rinviano all'unica idea archetipa che è, invece, presente nella mente di Dio. Quando apro gli occhi non posso non vedere ciò che è presente nel mio campo visivo, e questo perché esiste un potere delle idee che permette loro di darsi al soggetto percipiente. In questo senso il *power* esiste anche se non percepito: esso esiste come possibilità perché, in ultima analisi, riguarda l'idea archetipa nella mente di Dio.⁸⁵ Concordo con Rossi quando afferma che, giunti a questo punto, tutto ciò che resta oltre alla sensazione è la capacità di produrre sensazioni. Negli *Ap* Berkeley è chiaro al riguardo.

Ap 223: I corpi intesi come forze esistono anche quando non percepiti; ma questa esistenza non è attuale. Quando dico che esiste una forza, non si intende altro che [questo]: se alla luce apro gli occhi e guardo in questa direzione, devo veder esso, cioè il corpo ecc.⁸⁶

Seguendo questa via Berkeley giunge ad affermare che la percezione è passiva ricezione di idee, esattamente come era passivo il potere di Locke.⁸⁷ I corpi esistono realmente anche se non sono percepiti dal soggetto, ma “il vero problema [...] degli *Appunti* è la ‘continuità’ delle idee, la loro persistenza, permanenza e inevitabilità – che per ora Berkeley attribuisce a un potere esistente fuori della mente umana”.⁸⁸

La causa di tutte le cose in natura è Dio e, pertanto, nella realtà esiste solo chi pensa e ciò a cui si pensa.⁸⁹ Secondo Rossi, “così, si è alla soglia

⁸⁴ Cfr. *Pr* 48, pp. 62-63.

⁸⁵ Cfr. *Ap* 124, p. 277 e 174, p. 185.

⁸⁶ *Ap*, pp. 186-187.

⁸⁷ *Ap* 230, pp. 156-157.

⁸⁸ *Saggio*, p. 73. A tal proposito si veda anche *Ap* 241, p. 187.

⁸⁹ Cfr. *Ap* 339, pp. 179-180; 340, p. 160; 368, pp. 188-189; 610, p. 190; 620, p. 241.

della ‘percezione divina’: la realtà esiste perché è Dio che pensa le cose anche quando noi non le pensiamo – e in modo da costringerci a pensarle”.⁹⁰ La percezione è attiva quando crea idee fantastiche, ma al contempo è passiva quando percepisce le idee che Dio stesso percepisce. Per Rossi

[i]l vero problema degli *Appunti*, la ‘continuità’, è, ancora e sempre, il problema del dualismo: come si può stabilire una realtà esterna, una oggettività pur accettando lo gnoseologismo della filosofia moderna? [...] Non lo si risolve affermando che l’esterno è l’interno. Se l’esistenza esterna (il mondo della fisica) è un venir percepito, vi sarà anche un altro modo di esistere: il percepire. [...] Il dualismo viene riprodotto all’interno del pensiero – e Berkeley dovrà poi riconoscere che il pensiero è tanto attivo che passivo, e non riuscirà a spiegare come si conosca il percepire stesso (gli spiriti) poiché, se è un’attività, non può essere idea passiva.⁹¹

Siamo così di fronte al paradosso di un’anima attiva e passiva al tempo stesso, un’anima che, quando passiva, non è distinta da quella materia negata da Berkeley proprio perché incapace di produrre idee. In questo modo sembra che l’unica parte conoscibile dell’anima sia quella attiva ovvero la volontà. L’anima percepisce passivamente (le percezioni vengono impresse all’anima da Dio) e quindi non c’è idea né nozione dell’anima percipiente. *L’esse est percipi* cade di fronte al lato passivo dell’anima perché il vero è unico essere dell’anima non è più il percepire: il soggetto non può produrre un’idea – attiva – di sé stesso mediante una percezione passiva. Per Rossi il paradosso di Berkeley è quello di affermare l’esistenza di uno spirito che è attivo nel momento in cui, immaginando, crea idee che non sono la realtà, ma è passivo quando riceve da Dio quelle idee che sono invece l’unica realtà – intesa come successione regolare di idee. Se la materia non esiste, non può neanche, coerentemente, esistere un’anima passiva che riceve idee, e quindi tanto immaterialismo che Nuovo Principio risultano essere privi di significato. Seguendo questa via, “Berkeley si rinnegherà continuamente”.⁹²

Dal modo in cui le idee si succedono l’una all’altra nella nostra mente, in una infinita ma ordinata varietà, si può concludere che esse

⁹⁰ *Saggio*, p. 76.

⁹¹ *Ibid.*, p. 78.

⁹² *Ibid.*, p. 80.

sono controllate da una causa. La causa, essendo attiva, non può essere un'idea e perciò deve essere una sostanza, ma considerato il fatto che l'unica sostanza che Berkeley riconosce è lo spirito, la causa di tutte le nostre idee è uno spirito, cioè una sostanza attiva e incorporea.⁹³ La mente umana, grazie all'immaginazione, è la causa delle proprie idee, mentre la mente di Dio è la causa di quella che i materialisti chiamano realtà materiale esterna e che per Berkeley è la realtà spirituale. *Ap* 230: "Tutto ciò che ha in sé una qualunque delle nostre idee, deve percepire: essendo appunto questo avere idee, questo riconoscimento passivo di idee che fa dire che la mente percepisce".⁹⁴

La percezione regge dunque il mondo perché le qualità delle cose sono, anch'esse, idee e dunque possono soltanto esistere in e per una mente che le percepisca. L'assoluta passività delle idee pone, già da sé, l'unica attività possibile che è quella dello spirito, un'attività che si esprime nella percezione, e una percezione che riconosce la realtà della sostanza spirituale nella mente di Dio. *Ap* 234: "N. B. Secondo i miei Principi, c'è una realtà; ci sono cose; c'è una *rerum natura*".⁹⁵

6. *L'attività dello spirito: il concetto di nozione*

Negli *Ap* Berkeley ha ben chiaro il problema costituito dal fatto che lo spirito, in quanto attivo, non può essere rappresentato da un'idea che per definizione è passiva.

Ap 542: "La sostanza di un corpo noi la conosciamo. La sostanza di uno spirito noi non la conosciamo [...] essendo *purus actus*".⁹⁶

⁹³ *Pr* 26, p. 48, dove si legge: "Noi avvertiamo una successione incessante di idee. [...] Esiste dunque una causa di queste idee, una causa dalla quale esse dipendono e che le produce e le muta. [...] È evidente che questa causa non può essere una qualunque qualità o una qualunque idea o combinazione di idee. Deve dunque essere una sostanza: ma poiché si è provato che non esiste sostanza corporea o materiale, non resta, come causa, delle idee, che una sostanza incorporea e attiva, ossia lo spirito".

⁹⁴ *Ap*, pp. 156-157. Si veda anche *Ap* 468, p. 167. Qui Berkeley ribadisce che tutta la nostra conoscenza è conoscenza di idee.

⁹⁵ *Ap*, pp. 162-164.

⁹⁶ *Ap*, p. 148.

È questo, secondo Rossi, il problema che costringerà Berkeley a saltare a una seconda filosofia. Nei *Pr*⁹⁷ e nei *DHP* Berkeley sostiene che non è possibile avere un'idea dello spirito; è possibile intendere il significato delle parole 'anima', 'spirito', 'mente', ma lo spirito non può essere percepito come sono percepite le idee, essendo queste ultime passive e inerti mentre lo spirito è attività pura. Dello spirito non si ha idea ma soltanto nozione: "le idee sono cose inattive che vengono percepite" mentre "gli spiriti sono un genere di esseri del tutto diversi da quelle". Per tale motivo non è possibile affermare che dell'anima si ha un'idea; si può invece dire che l'anima dà un'idea, un'immagine, di Dio o degli altri spiriti. "Anche se non ho un'idea inattiva della divinità, ho tuttavia in me stesso un'immagine attiva e pensante della divinità. E per quanto non La percepisca con il senso, tuttavia ne ho una nozione, ossia La conosco con la riflessione e con il ragionamento".

Nello stesso modo in cui lo spirito ha una nozione di Dio, così possiede una nozione di sé, in quanto essere attivo e percipiente idee. Lo spirito ha conoscenza immediata della propria mente e delle proprie idee, e grazie a tale conoscenza apprende in modo mediato l'esistenza di altri spiriti e dunque di altre idee.

Dirò infine che ho una nozione dello spirito benché non abbia, a parlare rigorosamente, un'idea di esso. Non lo percepisco come idea o per mezzo di un'idea: ma lo conosco per mezzo della riflessione.

Hylas — Mi sembra che [...] si dovrebbe arrivare alla conclusione che tu sei soltanto una congerie (*congeries*) di idee fluttuanti senza nessuna sostanza che serva ad esse di supporto.⁹⁸

Il soggetto, identificato con l'anima, è una serie infinita di idee e pertanto è immortale: è una congerie di cui non ho idea bensì nozione. Quando lo spirito percepisce un oggetto, è prima di tutto consapevole di sé stesso come percipiente dell'oggetto. In questo modo Berkeley introduce una concezione secondo cui l'anima si ritrova ad essere attiva e passiva al tempo stesso.⁹⁹

⁹⁷ Si veda *Pr* 2, p. 32.

⁹⁸ *DHP* III, pp. 100-110.

⁹⁹ Nel *Saggio*, più che in ogni altra sua opera, Rossi fa leva sull'ambiguità di un'anima al tempo stesso attiva e passiva per rafforzare la sua tesi di una sostanziale incoerenza del pensiero di Berkeley.

All'interno dello stesso soggetto percipiente Berkeley distingue tra un momento passivo (la percezione passiva della mente che ha di fronte a sé una realtà e che non può decidere di non percepire) e un momento attivo che viene indicato con i nomi di intelletto e volontà. Lo spirito è dunque semplice, indivisibile, attivo; esso è intelletto in quanto percepisce le idee e con ciò sé stesso, ed è volontà perché opera sulle idee.¹⁰⁰ La nozione non è nozione di qualcosa, ma è piuttosto una cosa e cioè lo spirito. Si intuisce il significato della parola 'spirito' ma, propriamente, non si dà piena conoscenza della nozione, altrimenti questa coinciderebbe con l'idea.

Secondo Rossi, Berkeley avrebbe dovuto applicare allo spirito la stessa negazione che lo portò ad annullare la sostanza materiale, ma così non fece e si vide costretto a definire la persona come una congerie di idee per salvare l'identità del soggetto, che altrimenti rischiava di essere identificato soltanto con la propria passiva percezione delle idee e non anche con la propria volontà di causare idee.¹⁰¹

Sembra che la nozione implichi un tipo di conoscenza non sensibile ma intellettuale, ed è questo il ponte – sempre secondo Rossi – verso una seconda filosofia che trova la sua formulazione nella *Siris* e attinge una posizione gnoseologica più elevata.¹⁰²

Non è facile negare la conclusione di Rossi, ma dal mio punto di vista (che qui coincide con quello di Luce) si può affermare che, per quanto riguarda l'idealismo, la teoria della conoscenza di Berkeley appare conclusa e coerente con il primo principio della conoscenza, mentre per quanto riguarda una presunta seconda teoria della conoscenza, che è conoscenza per nozioni e non per idee, insufficienti sono i riferimenti nel testo berkeleyano che avallano la tesi di Rossi.

Il *Pr* si conclude con il rinvio alla conoscenza degli spiriti, conclusione questa che anticipa l'argomento dell'*Alc*, il quale invece riguarda non la conoscenza che uno spirito ha di un'altra mente, ma la conoscenza che l'anima ha di Dio.

¹⁰⁰ Si veda l'inizio di *Pr* 27, p. 49.

¹⁰¹ Rossi, soprattutto nel *Saggio*, evidenzia a più riprese le contraddizioni a cui Berkeley va in contro nel tentativo di salvare l'aspetto attivo della percezione soggettiva.

¹⁰² In un certo senso l'intero *Saggio* di Rossi ha come suo scopo il mostrare questo passaggio tra due posizioni filosofiche diverse. Si veda in particolare il cap. X, "Analisi fenomenologica del salto 'metafisico'", pp. 342-373.

Non possiamo conoscere l'esistenza di altri spiriti se non per mezzo delle loro operazioni, ossia delle idee che essi suscitano in noi. [...] Quindi la conoscenza che ho degli altri spiriti non è immediata come la conoscenza delle mie proprie idee.¹⁰³

I segni sono in grado di fornire la conoscenza degli spiriti finiti e dello spirito infinito: “possiamo anzi asserire che l'esistenza di Dio è percepita con maggiore evidenza rispetto all'esistenza degli uomini, perché gli effetti della natura sono infinitamente più numerosi e notevoli di quelli che si possono attribuire ad agenti umani”.¹⁰⁴ Sembra chiaro che il linguaggio visivo è il linguaggio divino con cui Dio parla agli uomini. Il passo continua in questi termini: “Non vi è un segno che indichi un uomo o un effetto prodotto da esso che non manifesti con ancor maggiore evidenza l'essere di quello spirito che è autore della natura”.¹⁰⁵

Il problema sorge, secondo Rossi, quando ci si domanda come sia possibile affermare che gli spiriti percepiscono le stesse idee percepite da Dio, se per i primi queste sono contingenti mentre per il secondo sono necessarie. “Ciò si verifica perché Berkeley nell'*Alcifrone* abbandona la percezione divina in favore del linguaggio divino”.¹⁰⁶ Nell'*Alc* Berkeley difende il linguaggio divino e, a volte, sembra essere in aperto contrasto con la dottrina dell'immaterialismo. “Quando si arriva [...] a dover dimostrare l'esistenza di Dio, Berkeley lascia cadere l'immaterialismo”.¹⁰⁷ È questo comportamento, indubbiamente ambiguo, che spinge Rossi a ritenere il linguaggio visivo il “ponte di passaggio da una prima ad una seconda filosofia di Berkeley”,¹⁰⁸ – e qui la mia interpretazione del pensiero di Berkeley, tesa a dimostrarne l'unità, non può che divergere da quella di Rossi.

Secondo Rossi, a partire dall'*Alc* e dalla *TVV*, tutte le idee sono segni della realtà ma nessuna è, propriamente, realtà, come invece esigeva il primo principio. Dio è la causa comune di tutte le idee e non

¹⁰³ *Pr* 145, pp. 135-136.

¹⁰⁴ *Pr* 147, p. 137.

¹⁰⁵ *Ibid.* Il passo biblico riportato da Berkeley si trova in *Ebrei* I, 3. Per lo stesso argomento si veda anche *Pr* 148-149, pp. 138-139.

¹⁰⁶ Cfr. *Saggio*, p. 206.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 188-189.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 258.

esiste più un dislivello ontologico fra l'idea come segno e l'idea come significato, perché tutte le idee non sono più che effetti di un'unica causa: Dio.¹⁰⁹ A questo punto si presentano due alternative: se le cose sono equiparate in quanto significati, si giunge alla percezione divina e all'immaterialismo, in quanto la realtà è percepita in Dio; se le idee sono equiparate in quanto segni, allora si giunge al linguaggio divino generalizzato e si ammette l'esistenza di una materia esterna al soggetto, strutturata su una relazione segnica istituita da Dio e percepibile concretamente da ogni senso. Rossi afferma che con l'*Alc* e la *TVV* Berkeley opta per la seconda alternativa e così facendo torna alla tesi di una materia *without the mind*, tesi che trova la sua massima affermazione nelle pagine della *Siris*.¹¹⁰

La tesi del linguaggio divino nell'*Alc* permette di identificare la causa delle idee con la causa della loro regolarità, le leggi di natura, cosa questa che la percezione divina, e dunque l'argomento dei *Pr*, non permetteva. Adesso le idee sono tutte il frutto di una decisione, un arbitrario decreto divino. Il dislivello che la percezione divina istituiva fra le idee e le leggi di natura scompare se si accetta la tesi del linguaggio divino, poiché tutte le idee diventano segno e sono dunque tutte arbitrarie e poste sullo stesso piano delle leggi. Dio non ha istituito idee, cioè parole, isolate, ma ha creato un autentico linguaggio, un vocabolario e una grammatica della natura che lo spirito, vivendo, utilizza.

La nostra percezione è percezione di segni, mentre quella di Dio è percezione di realtà, cioè di idee in senso platonico, che il soggetto percipiente può conoscere con la ragione ma non può percepire sensibilmente. La conclusione che Rossi trae da questo è inesorabile: "siamo alla visione in Dio di Malebranche e *esse est concipi* e non più *percipi*".¹¹¹

Tra le idee illusorie esistono rapporti empiricamente noti che costituiscono la grammatica delle leggi di natura, ma i rapporti fra le idee reali, cioè quelle significate dai segni illusori, non ci sono empiricamente noti. Allora, però, che cosa produce in noi le diverse idee illusorie, se le idee reali non hanno una relazione diretta con queste? Berkeley fornisce una risposta che soddisfa pienamente gli intenti di Rossi, in quanto fa

¹⁰⁹ Cfr. *TVV* 29, pp. 503-504.

¹¹⁰ Cfr. *Saggio*, pp. 262 ss.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 266.

pensare al rifiuto dell'immaterialismo come ultima e autentica concezione della sua filosofia.

La Mente che presiede al mondo è libera di agire tramite uno strumento. Senza cause seconde o strumentali, non potrebbe esserci un corso regolare della natura; e senza un corso regolare, non si potrebbe comprendere la natura: gli uomini sarebbero perennemente disorientati, non saprebbero cosa aspettarsi e come comportarsi, né come dirigere le proprie azioni in vista di un fine. Quindi, nel governo del mondo i cosiddetti [...] agenti fisici o meccanici, strumenti cause seconde o naturali, sono necessari per assistere non il Governante, ma i governati.¹¹²

Dio si avvale di un'unità empirica che produce in noi le diverse idee, un'unità che non può essere altro che una causa fisica, ovvero quella materia che si fa strumento dell'arbitrio divino al fine di costituire un linguaggio percepibile dagli spiriti.

Le leggi di natura sono l'espressione di Dio e i segni che le compongono rinviano a un'unità reale inconoscibile che si presenta simile all'idea platonica. La razionalità è propria di questa realtà, ma non della materia, che torna ad essere un sostrato tenebroso e inconoscibile delle idee. L'immaterialismo delle opere giovanili è totalmente rifiutato: attraverso il neoplatonismo Berkeley approda a una filosofia che, quanto meno per sommi capi, non differisce da quella di Malebranche. Questo è lo sviluppo e la conclusione della "filosofia occasionale" di Berkeley secondo la ricostruzione di Rossi.¹¹³

A dire di Rossi, il grande errore di Berkeley sta nell'aver sempre aggirato il problema dell'oggetto: "la realtà, per lui, non è posizione dell'oggetto ma collegamento generale fra sensazioni isolate: problema dell'oggettività in generale anziché dell'oggetto singolo; delle leggi che collegano i fenomeni anziché della costituzione del fenomeno singolo ad oggetto".¹¹⁴ La percezione del soggetto è recettività, ma la percezione divina è attività creatrice e, pertanto, essa domina il nostro pensiero, che si scopre passivo proprio quando percepisce il reale mentre è attivo e spontaneo soltanto nell'illusione dell'immaginazione.

¹¹² *Siris* 160, p. 599.

¹¹³ *Saggio*, p. 269.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 347.

Questa situazione inverosimile è prodotta proprio dal “salto metafisico” che distrugge ogni possibilità di percezione attiva, di mente attiva quando percepisce. [...] Berkeley non ha visto che esiste attività nel momento percettivo poiché già nella percezione si costituisce l’oggetto.¹¹⁵

7. *Siris: la “seconda filosofia” di Berkeley*

“È strano che proprio all’umana pietà, senza teoria, del Vescovo dobbiamo l’ultimo, disordinato sforzo teoretico: la *Siris*”.¹¹⁶ A seguito di un inverno particolarmente sfavorevole sul finire degli anni trenta, che causò carestia, fame e conseguenti malattie (dissenteria), Berkeley, visitando i malati, cercò di curarli con resina al catrame (ottenuta gettando pece nell’acqua e mescolando in modo da far sciogliere i principi attivi del catrame) che ha effetti astringenti. “Berkeley ha sentito parlare in America dell’acqua di catrame come rimedio sovrano usato dai Pellirosse contro il vaiolo. [...] La prova su sé stesso, sulla famiglia: ha effetti tonici, depurativi. Finisce per credere che possa curare qualunque male”.¹¹⁷ Per dimostrare le doti curative dell’acqua di catrame, Berkeley si immerge negli studi di medicina e iatrochimica al fine di spiegare i poteri taumaturgici di questa sua panacea, ed è così che nasce, secondo Rossi, una nuova filosofia che ha ben poco a che fare con la precedente. Berkeley assume come dato sperimentale le virtù curative dell’acqua di catrame, attribuendole al fatto che il catrame è l’essenza delle piante che assorbono dall’aria e dal suolo il calorico, elemento attivo e vitale dell’universo. Inserendo nella *Siris* moltissime citazioni di autori antichi e recenti, come non aveva mai fatto nelle prime opere, nemmeno negli *Ap*,¹¹⁸ Berkeley dà sfoggio di erudizione per dimostrare che la sua dottrina iatrochimica ha un fondamento filosofico. Così facendo, però, finisce per “abbandonare del tutto le basi gnoseologiche, costruendo, oltre il salto metafisico, quella vera rapsodia incongrua che è la *Siris*”.¹¹⁹

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 351.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 247.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Introduzione*, pp.174 ss.

¹¹⁹ *Ap*, p. XXVI.

Con la *Siris* Berkeley trascende i limiti della scienza fisica e si abbandona alla metafisica.¹²⁰ Rossi mette a confronto citazioni delle prime opere con passi della *Siris* allo scopo di mostrarne il contrasto di fondo (e non le apparenti analogie) e quindi certificare il passaggio ad una nuova filosofia, che rinnega gran parte dei pilastri su cui si ergeva l'immaterialismo. A mio avviso, questa operazione è forzata e non sempre legittima: anche quando Berkeley sembra rinnegare alcuni assunti del suo pensiero, continua a riferirsi, sviluppandole, a idee che erano già presenti nel *CB*.

Per ciò che riguarda l'immaterialismo, Berkeley scrive:

Ap 665: I moderni devono riconoscere, per i loro stessi principi, che non ci sono corpi, vale a dire nessuna specie di corpi senza la mente, cioè non percepiti.¹²¹

Siris 290: Il corpo è il contrario dello spirito o mente: il pensiero e l'azione ci danno una nozione dello spirito, e la resistenza del corpo. Se vi è potere reale, vi è spirito; se vi è resistenza, vi è inattività o mancanza di potere, cioè negazione dello spirito.¹²²

Dovendo dimostrare l'esistenza di Dio, già nell'*Alc*, secondo Rossi, Berkeley anticipa la *Siris*, in quanto abbandona l'immaterialismo che non serve più come argomento contro il deismo e l'ateismo.¹²³

In riferimento al Nuovo Principio della conoscenza umana:

Ap 332: Esistere è venir percepito o percepire.¹²⁴

Ap 274: I nostri occhi e i nostri sensi non ci informano dell'esistenza di materia o di idee che esistano fuori della mente.¹²⁵

¹²⁰ *Saggio*, p. 154.

¹²¹ *Ap*, p. 164. Si veda anche, per le analoghe affermazioni, *Pr* 37, p. 55; *DHP* II, pp. 94 ss.

¹²² *Siris*, pp. 658-659.

¹²³ *Saggio*, pp. 189-190.

¹²⁴ *Ap*, p. 160. Tra i vari luoghi in cui Berkeley teorizza il Nuovo Principio, si veda *Pr* 3, pp. 32-33.

¹²⁵ *Ap*, p. 157 e, per gli analoghi argomenti, si veda anche *Ap*, 615, pp. 161-162; *NTV* 50, pp. 111-112; *TVV* 42, p. 510.

Siris 266: I pitagorici e i platonici avevano un'idea del vero sistema del mondo: ammettevano principi meccanici, ma posti in atto da un'anima o mente; distinguevano le qualità primarie dei corpi da quelle secondarie, e ritenevano che le prime fossero cause fisiche. [...] Compresero che una mente dotata di potere infinito, inestesa, invisibile e immortale governa, connette e contiene tutte le cose; che non c'è nulla di simile ad uno spazio assoluto e reale; che la mente, anima o spirito esiste effettivamente e realmente. [...] I pitagorici e i platonici sapevano che c'è un etere sottile che pervade l'intera massa degli esseri corporei, e che viene a sua volta mosso o diretto da una mente; sapevano anche che le cause fisiche sono semplici strumenti, o meglio segni.¹²⁶

Siris 292: I fenomeni naturali sono mere apparenze naturali; essi, quindi, sono così come li vediamo e li percepiamo. Dunque, le loro nature reali e oggettive sono tutte egualmente passive senza nulla di attivo, fuggevoli e cangianti senza nulla di stabile o di permanente.¹²⁷

Nei *DHP* Berkeley chiama "archetipi" le sensazioni divine ed "ectipi" quelle umane:¹²⁸ in questo modo il soggetto non percepisce esattamente ciò che Dio percepisce. Creando un dislivello tra la percezione divina e quella umana, Berkeley, a detta di Rossi,¹²⁹ inizia qui un lento processo di abbandono del Nuovo Principio che si concluderà proprio nella *Siris*. Se può esistere un archetipo nella mente di Dio senza un corrispondente ectipo nella mente del soggetto, ciò significa che tra l'uno e l'altro esiste uno spazio, una distanza. L'oggetto percepito da Dio diventa così l'archetipo visto da tutte le possibili prospettive, laddove gli ectipi sono molteplici e nessuno di essi è equiparabile all'archetipo divino. Il risultato, secondo Rossi, è che esiste nella mente di Dio un oggetto di cui le idee del soggetto sono immagini parziali, un oggetto non percepibile come tale e quindi non dissimile da quella materia (pensata al modo di Hobbes) tanto osteggiata da Berkeley nella costruzione del suo immaterialismo.¹³⁰

Nella *Siris* viene anche riproposto l'occasionalismo di Berkeley in opposizione a quello di Malebranche.

¹²⁶ *Siris*, pp. 647-648.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 659; inoltre, cfr. *Siris* 294, p. 660.

¹²⁸ *DHP* III, 75, p. 136.

¹²⁹ Si veda, soprattutto, *Saggio*, pp. 258-288.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 171-172.

Ap 390: Che significa causa come distinta da occasione? Null'altro che un essere che vuole. [...] Di quelle cose che avvengono dal di fuori, noi non siamo la causa. Perciò c'è qualche altra causa di esse, cioè un essere che vuole quelle percezioni in noi.¹³¹

Siris 160: La mente dell'uomo agisce sempre tramite uno strumento. [...] (la) Mente che presiede al mondo è libera di agire tramite uno strumento. Senza cause seconde o strumentali, non potrebbe esserci un corso regolare della natura.¹³²

Per quanto riguarda l'antiastrattismo:

Ap 307: Non esistono idee generali.

Ap 388: Tutte le idee astratte [...] sono particolari.¹³³

Siris 297: La mente, i suoi atti e le sue facoltà forniscono una nuova e distinta classe di oggetti, [...] dalla contemplazione dei quali si originano certi altri principi, nozioni e verità così lontani e incompatibili rispetto ai primi pregiudizi che colpiscono i sensi dell'uomo.¹³⁴

Parlando delle cause della sensazione, Berkeley sostiene che le spiegazioni dei fenomeni da parte degli scienziati presuppongono l'esistenza della materia. Per fenomeni si intendono le apparenze percepite dai sensi. Queste apparenze percepite sono idee e, dunque, spiegare i fenomeni significa mostrare come accade che noi veniamo impressionati da idee nel modo e nell'ordine con cui esse s'imprimono ai sensi.¹³⁵

Siris 237: Non si può fare neanche un passo nella spiegazione dei fenomeni, senza ammettere la presenza e l'azione immediata di un Agente incorporeo, il quale connette, muove e dispone tutte le cose secondo quelle regole, e in vista di quei fini, che gli sembrano buoni.¹³⁶

¹³¹ *Ap*, p. 297. Per lo sviluppo di questo pensiero cfr. *DHP* II, pp. 82-84.

¹³² *Siris*, p. 599.

¹³³ *Ap*, p. 16. Si veda anche *Ap* 576, p. 18. L'antiastrattismo berkeleyano è nato perché Locke pretendeva che ad ogni parola corrispondesse un'idea. Per questa conclusione, si veda *Ale* VII, 5, pp. 365-368.

¹³⁴ *Siris*, p. 661.

¹³⁵ *DHP* III, pp. 116-118; *Pr* 4, p. 33.

¹³⁶ *Siris*, p. 634.

Nella *NTV* Berkeley aveva negato la visione della distanza e quindi aveva negato l'esistenza di oggetti fuori di noi.¹³⁷ Nella "seconda filosofia", secondo Rossi, le cose cambiano notevolmente:

TVV 44: L'oggetto proprio e immediato della visione è la luce. Di qui vediamo come la mente sia capace di discernere con la vista la posizione di oggetti distanti.¹³⁸

Siris 207: Ma è risaputo, ormai, che la luce si muove; [...] che essa è suscettibile di condensazione, rarefazione e collisione, che può mescolarsi agli altri corpi. [...] La luce è corporea.

Il risultato è che il soggetto "vede" per mezzo di raggi... Immaterialismo e teoria della visione sono superati, decade l'appello empiristico alla percezione diretta e l'intelletto – non più la percezione – si pone come la fonte della conoscenza.¹³⁹ *TVV* 42: "Percepire è una cosa, giudicare un'altra. [...] Le cose vengono percepite e suggerite dal senso mentre facciamo giudizi e inferenze con l'intelletto".¹⁴⁰

Si chiede Rossi: "Come mai [Berkeley] è arrivato a modificare in punti vitali la sua prima filosofia? E come possiamo definire la sua 'seconda filosofia', che molti critici hanno negato esista e tutti, ad eccezione di Coleridge, hanno minimizzata?"¹⁴¹ Ritenendo la *Siris* un'opera disordinata e priva di una successione logica, Rossi afferma: "così, dovrò ora riordinare la *Siris* per renderla comprensibile come, all'inizio della mia modesta carriera berkeleiana, dovetti riordinare gli *Appunti*".¹⁴² Ancora una volta, Rossi ripete l'errore di modificare la struttura e lo sviluppo concettuale imposto da Berkeley ai suoi scritti.

Secondo Rossi, il salto a una "seconda filosofia" avviene in quanto nella *Siris* il linguaggio divino sostituisce del tutto la percezione divina.

Siris 252: Ci sono una certa analogia, costanza e uniformità nei fenomeni o apparenze della natura, che stanno a fondamento delle regole generali:

¹³⁷ *NTV* 18, p. 93.

¹³⁸ *TVV*, p. 511.

¹³⁹ *Saggio*, pp. 193-194.

¹⁴⁰ *TVV*, p. 510.

¹⁴¹ *Introduzione*, pp. 185-186.

¹⁴² *Saggio*, p. 249 nota 4.

queste sono la grammatica per comprendere la natura, cioè quella serie di effetti nel mondo visibile, per la quale siamo in grado di prevedere ciò che accadrà nel corso naturale delle cose.¹⁴³

Come abbiamo già visto in *Siris* 253, la sensazione non conosce più nulla: percepiamo i suoni con l'udito e lettere con la vista, ma non per questo possiamo dire di comprenderli. I fenomeni naturali sono visibili a tutti, ma non tutti i soggetti hanno imparato il modo in cui essi si connettono. Berkeley rovescia la sua posizione originaria e si ha così la sostituzione del linguaggio divino alla percezione divina come causa della costanza percettiva e dell'ordine naturale.

Viene naturale il sospetto che Berkeley, ad un certo momento, si sia accorto che la percezione divina funzionava benissimo, ma a patto che Dio fosse anche capace di ingannarci. Se tutte le idee sono autentiche e dovute a Dio, perché mai le illusioni visive?¹⁴⁴

Accettando la percezione divina, ogni nostra idea viene percepita da Dio come da noi e, anche ammesso il linguaggio divino, è l'esperienza che ce lo insegna. In questo modo, leggi di natura e linguaggio divino sembrano omologati, ma non lo sono. Il linguaggio divino importa una distinzione di natura nelle idee, poiché esse sono, o possono essere per speciale arbitrio divino, al tempo stesso idee e cioè realtà, o segni e cioè indici di un'altra realtà.¹⁴⁵

A conclusione di questo ragionamento, Berkeley afferma che i sensi ingannano e solo la ragione conosce: l'*esse est percipi* viene così distrutto.¹⁴⁶

Nella *Siris* il linguaggio comune è diventato una cattiva guida e i sensi, ora, ingannano: Locke viene completamente rifiutato, così come l'immaterialismo e il Nuovo Principio, e Berkeley – scrive Rossi – torna “ad una situazione precartesiana”.¹⁴⁷ In *NTV*, *Alc*, *TVV* e *Siris*, Berkeley pone un dislivello di *status* ontologico fra idee-segni (le idee visive) e idee significate (le idee tattili) e così facendo avanza la

¹⁴³ *Siris*, pp. 641-642.

¹⁴⁴ *Introduzione*, p. 190.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 186-192.

¹⁴⁶ *Saggio*, pp. 253-254.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 259.

tesi del linguaggio divino. Solo la mente è attiva e le idee sono causate dal moto della materia, che è un moto impresso da una mente: l'idea empirica si svaluta perché la realtà originaria è un movimento impresso alla materia (Dio è atto puro oltre il mondo) e tutte le sensazioni diventano apparenze (termine che Berkeley nella *Siris* usa sempre al posto del precedente termine 'idea'). Dio è la causa della connessione abituale (per noi) tra le idee percepite dal soggetto, giacché è stato Lui a volere questa connessione che, dunque, è per Lui arbitraria. Tutte le idee, poste sullo stesso livello ontologico, diventano gli effetti di un'unica causa che è Dio, ovvero le idee sono illusioni volute da Dio come segni di una realtà ulteriore.

La teoria del linguaggio visivo risolve non pochi problemi a Berkeley, perché se tutte le idee sono segni e non realtà, sono tutte arbitrarie e come tali si pongono allo stesso livello delle leggi di natura. Nella *Siris*, Berkeley riconosce l'esistenza della materia come strumento dell'arbitrio divino per costruire un linguaggio da noi percepibile.¹⁴⁸

Rossi definisce la *Siris* una "curiosa storia di un hobby che in mano ad un filosofo dilettante 'occasionale', da mania diventa filosofia".¹⁴⁹

Né i *Princ.* né i *Dial* sanno dove vogliono arrivare, formano un vero sistema. Solo nella *Siris* avremo un Berkeley tutto dato, tutto compenetrato in sé stesso: e non più un cercatore sviato via via dietro questo o quel problema. [...] Ma la *Siris* sarà appunto plagio da altri, verità data *a priori* perché ripresa da altri: fallimento di Berkeley come filosofo originale.¹⁵⁰

Alla fine, Berkeley accetta un platonismo ancor più estremo di quello di Malebranche e, giunto alla percezione divina per una via che esclude ogni passività dello spirito, riconosce che conoscere e creare idee sono due attività dello stesso identico tipo.¹⁵¹

Secondo Rossi, nella sua ultima opera Berkeley avrebbe trovato la via che gli era più congeniale, perché qui "sono lecite tutte le contraddizioni, si possono saltare tutti i legami: quello che Berkeley aveva sempre

¹⁴⁸ *Siris* 160, p. 599.

¹⁴⁹ *Introduzione*, p. 172.

¹⁵⁰ *Ap*, p. XXII.

¹⁵¹ Per questa idea si veda *Pr* 28, p. 50. Per le conclusioni di Rossi, cfr. *Ap*, pp. XXXVI-XXXIX.

fatto viene giustificato dalla forma rapsodica nella quale finalmente trova l'espressione adatta al suo spirito".¹⁵²

8. *Conclusioni*

Per Rossi, la prima fase del pensiero berkeleyano termina in una gnoseologia che sfocia nell'ontologia per poi "saltare" ad una seconda filosofia, concepita come metafisica dogmatica.¹⁵³ L'immaterialismo (che è difesa contro l'ateismo) segue allo studio di Locke e dell'empirismo e non certo li precede. A partire dall'*Essay*, Berkeley crede di raggiungere il suo scopo apologetico grazie al Nuovo Principio e gli *Ap* sono dunque la testimonianza di questa evoluzione del suo pensiero per cui essere significa essere percepito, ma con ciò non si intende porre la natura dell'essere bensì la natura del conoscere come creazione dell'essere.¹⁵⁴ Soprattutto nei *Pr*, Berkeley è molto chiaro nell'affermare che non considera la realtà, l'essere ecc. come già posti, ma solo come parole, e si chiede che cosa intendiamo dire quando usiamo queste parole. Pertanto, siamo di fronte a un problema prettamente gnoseologico che pone come dato il pensiero percipiente e come problema l'essere, e mai viceversa. Al termine della sua argomentazione, Rossi afferma che

gli *Appunti* sono un brogliaccio disordinato del *Trattato* stesso. [...] Berkeley non ha fatto che riprendere gli *Appunti* isolati, esponendo tutta la sua filosofia in paragrafi slegati.¹⁵⁵

Queste conclusioni lapidarie, a cui Rossi giunge nel *Saggio*, non sono del tutto coerenti con l'interpretazione complessiva che egli dà del pensiero di Berkeley. Il *CB* non può certo essere definito il cantiere preparatorio alla stesura del solo *Pr*. Come ho cercato di dimostrare, gli *Appunti* sono il laboratorio creativo dell'intera filosofia di Berkeley, che

¹⁵² *Saggio*, p. 255.

¹⁵³ *Ap*, pp. XXVI-XXVII.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. XXVIII-XXIX.

¹⁵⁵ *Saggio*, p. 58 e p. 321.

all'età di 20-23 anni dimostra di avere già un'idea di quello che sarà lo sviluppo della sua intera filosofia nei quarantacinque anni successivi.

Stupisce che un autore acuto, preciso e sensibile come Rossi non abbia colto il fatto che il *CB*, che abbozza tutte le maggiori dottrine sviluppate e rese pubbliche da Berkeley tra il 1709 e il 1753 (anno della sua morte), può e deve essere ritenuto, se non un'opera (non lo può essere per la sua frammentarietà intrinseca), quanto meno la guida certa e sicura per la completa interpretazione della sua filosofia.

Resta il fatto che, senza l'interpretazione elaborata da Rossi in quasi cinquant'anni e quattro opere, non sarei mai riuscito a ricostruire il pensiero di Berkeley – dalla *NTV* alla *Siris* – mettendo sistematicamente a confronto, a proposito di un certo argomento, i passi delle opere edite con i corrispettivi *Ap*. Rossi, forse troppo attento a demolire l'originalità del pensiero del vescovo di Cloyne come se fosse una questione personale, non coglie il fatto che il giovane Berkeley aveva intravisto i principi del suo pensiero già negli *Ap* giovanili e il suo percorso filosofico, per quanto non costante e continuativo e talvolta paradossale, ne dimostra con chiarezza lo sviluppo e l'approfondimento. Non credo, a differenza di Rossi, che in Berkeley vi sia una prima e una seconda filosofia; credo invece che l'unità – e conseguentemente l'originalità – della filosofia di Berkeley vada cercata in questi appunti giovanili che già mostrano dove il suo pensiero maturo sarebbe giunto in seguito.

Analizzando le singole opere di Berkeley è piuttosto semplice notare contraddizioni più o meno grossolane, e Rossi ha pienamente ragione nel ribadire questo aspetto, ma elevando lo sguardo, e dominando la scena dall'alto, ecco che il *Commonplace Book* diventa quel lume chiarificatore capace di orientarci e di guidarci in quello che Rossi definisce come pensiero occasionale di un filosofo dilettante che “nella storia della filosofia eternamente fallisce il suo scopo”.¹⁵⁶

L'atteggiamento ipercritico che Rossi adotta soprattutto nel *Saggio* (forse conseguenza della mancata accettazione delle sue tesi da parte dei maggiori studiosi di Berkeley, soprattutto se di scuola anglosassone) lo porta molto spesso a perdere di vista la dignità che pure Berkeley ha avuto nel proporre opere che sono l'evoluzione di gruppi di idee giovanili raccolte nei due taccuini. Eppure nell'*Introduzione*

¹⁵⁶ *Ap*, p. XLI.

agli *Appunti* Rossi aveva visto bene quando definiva il *CB* come i colori sulla tavolozza del pittore, pronti ad essere impiegati per dipingere il grande paesaggio.¹⁵⁷ A distanza di trent'anni, Rossi sembra essersi dimenticato di questa sua brillante e felice intuizione e ha dato sfogo, in diverse pagine del *Saggio* e dell'*Introduzione*, ad una critica miope e risentita che non fa onore a Berkeley e non fa onore allo stesso Rossi, il quale è e resta fra i maggiori e più acuti interpreti del pensiero del vescovo di Cloyne.

Bibliografia

- Berkeley, Giorgio, *Gli Appunti (Commonplace Book)*, a cura di Mario Manlio Rossi, Bologna, Cappelli, 1924.
- Berkeley, George, *Alcifrone*, a cura di Augusto e Cordelia Guzzo, Bologna, Zanichelli, 1963.
- , *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous*, a cura di Paolo Francesco Mugnai, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- , *Saggio per una nuova teoria della visione*, in *Opere filosofiche (OF)*, a cura di Silvia Parigi, Torino, UTET, 1996, pp. 79-171.
- , *Siris*, in *OF*, pp. 527-692.
- , *Sul movimento*, in *OF*, pp. 427-455.
- , *Teoria della visione difesa e chiarita*, in *OF*, pp. 491-524.
- , *Trattato sui principi della conoscenza umana*, a cura di Mario M. Rossi, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Fraser, Alexander Campbell (a cura di), *The Works of George Berkeley*, 4 voll., Clarendon Press, Oxford, 1901.
- Gourg, Raymond (a cura di), *Le Journal philosophique de Berkeley. Commonplace Book. Étude et traduction*, Paris, Alcan, 1908.
- Hone, Joseph M. e Mario M. Rossi, *Bishop Berkeley: His Life, Writings, and Philosophy*, London, Faber & Faber, 1931.
- Johnston, George Alexander (a cura di), *Berkeley's Commonplace Book*, London, Faber & Faber, 1930.
- Locke, John, *Saggio sull'intelligenza umana*, a cura di Camillo Pellizzi, Bari, Laterza, 1951.
- Luce, Arthur Aston, *Berkeley's Immaterialism*, London, Thomas Nelson and Sons, 1945.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. XXII-XXIII.

-
- e Thomas E. Jessop (a cura di), *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, 9 voll., Thomas Nelson and Sons, London, 1948-1957.
- Marciano, Bruno, *George Berkeley. Estetica e idealismo*, Genova, Nova Scripta, 2010.
- , *Fra empirismo e platonismo. L'estetica di Berkeley e il suo contesto filosofico*, Genova, Genova University Press, 2011.
- Parigi, Silvia, *Il mondo visibile. George Berkeley e la "Perspectiva"*, Firenze, Olschki, 1995.
- Rossi, Mario M., *Saggio su Berkeley*, Bari, Laterza, 1955.
- , *Introduzione a Berkeley*, Roma-Bari, Laterza, 1970.

BISHOP BERKELEY

*HIS LIFE, WRITINGS, AND
PHILOSOPHY*

BY

J. M. HONE & M. M. ROSSI

WITH AN INTRODUCTION

BY

W. B. YEATS

LONDON

FABER & FABER LIMITED

24 RUSSELL SQUARE

SILVIA PARIGI

*Mario M. Rossi e la storiografia berkeleiana
del Novecento*

Abstract: Mario Manlio Rossi is an odd twentieth-century scholar, whose contradictory personality is likely to be disturbing. Nevertheless, he is almost the only Italian scholar who studied George Berkeley's philosophy throughout his life. This essay aims at giving an answer to the following questions: First, *why* has Rossi been interested in Berkeley's philosophy? Secondly: *how* did Rossi interpret Berkeley's philosophy? And finally, what is *the relationship* between Rossi's interpretation of Berkeley's philosophy and the twentieth-century Berkeleian historiography? Indeed, though undoubtedly an exception in the Italian wasteland of Berkeleian studies, Rossi has a definitely unsympathetic approach to the "good bishop". The tentative answers to the aforesaid questions will hopefully cast some light on Rossi's interest in psychology, history of philosophy and theoretical philosophy; moreover, the historiographic genre of "intellectual biography", which Rossi practiced throughout his life, will be analyzed and clarified.

"Supponiamo che qualcuno si occupi di Democrito; mi sta sempre sulle labbra la domanda: perché non Eraclito? O Filone? O Bacone? O Descartes?".¹ Perché occuparsi di George Berkeley, un filosofo che è apparso spesso, già nel suo secolo, l'ideatore di una dottrina metafisica più di altre inutile e stravagante? In Italia, i pochi che si sono posti

Desidero rivolgere un ringraziamento non formale al prof. Giuseppe Sertoli: non solo per avere organizzato una giornata di studi su una tra le figure più originali e neglette della cultura italiana ed europea del secolo scorso, ma anche per avermi generosamente inviato la corposa corrispondenza inedita, spesso manoscritta – conservata nell'Archivio Hone presso la James Joyce Library dello University College di Dublino e nell'Archivio Rossi della Biblioteca Panizzi di Reggio Emilia – che Rossi intrattene con Joseph Hone e con Edward Grove.

¹ Friedrich Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, p. 114. Si veda Silvia Parigi, Introduzione, in George Berkeley, *Opere filosofiche*, p. 9.

questa domanda devono avere concluso che, infatti, non ne valeva la pena: Berkeley non è mai stato un autore di moda, anche se non può certo essere definito un 'minore'. La pressoché totale mancanza di studi italiani, insieme alla curiosità, stimolata dal fascino di un pensiero inattuale, mi hanno spinto a occuparmi della filosofia berkeleiana, più di trent'anni fa; spiace constatare che, da allora, nulla in Italia è cambiato.

Nel mondo anglosassone, invece, il "buon vescovo" ha goduto di una vasta fortuna, a partire dal suo più celebre editore e studioso: il prelato irlandese Arthur Aston Luce (1882-1977), professore al Trinity College di Dublino. Egli nutriva una simpatia così profonda ed entusiastica nei confronti di Berkeley, che non esitò a professarsene un seguace: con ogni probabilità, fu l'unico immaterialista, oltre al teorico dell'immaterialismo. In seguito, a partire dagli anni settanta del secolo scorso, la filosofia berkeleiana ha suscitato l'interesse dei filosofi di orientamento analitico: si è via via formata una vera e propria scolastica berkeleiana, raccolta intorno alla International Berkeley Society, sorta nel 1975, con sede a Newport (Rhode Island).

Mario Manlio Rossi è senz'altro un'eccezione, nel desolato panorama italiano degli studi berkeleiani: colpisce, però, il suo approccio tutt'altro che simpatetico. Sembra, infatti, che l'unico interprete italiano che si è occupato della filosofia berkeleiana in modo non peregrino e occasionale, nella prima metà del secolo scorso, sia stato spinto da una radicata antipatia, che sfocia in aperta acrimonia. La domanda iniziale, modellata sulla scepis nietzscheana, diventa quindi la seguente: *perché* Mario Manlio Rossi si interessa a Berkeley? Ne scaturiscono, fatalmente, altre due domande: *come* Mario Manlio Rossi interpreta Berkeley? E infine: qual è il rapporto fra l'interpretazione di Mario Manlio Rossi e la storiografia berkeleiana del Novecento?

1. *Perché occuparsi di Berkeley? Rossi e la biografia intellettuale*

Ritengo necessario partire dalla personalità di Rossi – dominata, non a caso, dall'interesse per la biografia intellettuale. Nell'elogio funebre pubblicato dal "Times" il 16 novembre 1971, pochi giorni dopo la sua morte, sono contenute due tra le molte definizioni che di quel pensatore – irregolare per eccellenza – sono state date nel lungo pe-

riodo della sua attività di studioso, e poi, dopo un oblio ancora più lungo, negli ultimi anni – a partire dalla pubblicazione, nel 2014, della *Ghirlanda fiorentina* di Luciano Mecacci. “He was a great heretic; [...]. Rarely could the ancient title, libero docente, have had a finer champion”.² “Eretico”, di famiglia valdese, anche per una riconosciuta “devozione al lavoro – *qualunque* lavoro, qualunque funzione – che deve proseguire ad ogni costo”.³ Questa rigorosa bulimia – un ossimoro che definisce l’atteggiamento abituale dello studioso – si esprime in un “legame con la scrittura viscerale, ossessivo”:⁴ in tutto l’arco dell’incessante attività intellettuale di Rossi, si ha quasi l’impressione che l’argomento del quale di volta in volta si sta occupando non sia, in fondo, importante.

Mario Manlio Rossi è stato definito “una figura rinascimentale”, un “*umanista enciclopedico* fuori tempo massimo” per la vastità dei suoi interessi di ricerca;⁵ un “chierico vagante”;⁶ “non si può definire storico, né filosofo, né anglista, né antropologo o sociologo o scrittore”,⁷ ma è certo sempre “selvaggiamente rapito dalla propria fertile penna, che forse avrebbe potuto trattenere un pochino”.⁸ La definizione di Roy Foster è lapidaria: “a distinctly unacademic professor”.⁹ È Rossi stesso a fornire la chiave di lettura della propria personalità: “nel mio desiderio di sapere, la vita vissuta in tante forme diverse, in mondi che non interferivano, mi dava un senso di completezza”.¹⁰ *L’homo academicus* vive una sola vita; l’“estraneo”, irregolare ed escluso, vive in molteplici e diversi mondi, persino incompatibili tra loro. Accade così che l’“estraneità”, assurda a cifra di una vita, scaturisca proprio da quello “spirito

² Il necrologio del “Times” è citato più volte negli studi su Rossi: si vedano, ad esempio, Laura Orsi, Introduzione, in Mario M. Rossi, *Memorie d’un estraneo*, p. 45 nota 49; Paolo L. Bernardini, Introduzione, in Rossi, *Una difesa dell’uomo*, p. 10 nota 3.

³ Rossi, *Memorie d’un estraneo*, p. 191.

⁴ Bernardini, Introduzione, in Rossi, *Una difesa dell’uomo*, p. 16.

⁵ *Ibid.*, p. 20 (corsivo nel testo).

⁶ Laura Orsi, *Biografia essenziale di Mario Manlio Rossi*, in Rossi, *Una difesa dell’uomo*, p. 217.

⁷ Dino Messina, *L’estraneo di genio. Il ritorno di Mario Manlio Rossi*.

⁸ Bernardini, Introduzione, in Rossi, *Una difesa dell’uomo*, p. 15.

⁹ La citazione si trova in W.J. McCormack, “We Irish” in *Europe: Yeats, Berkeley and Joseph Hone*, p. 69.

¹⁰ Rossi, *Memorie d’un estraneo*, p. 128.

zingaresco, che mi ha spinto a tutte le esperienze, a tutte le avventure, a paesi diversi – la voglia ulissica di vedere e sapere, ovvero soltanto di cambiare”; infatti, “l’aspirazione a vivere in due mondi” finisce per sfociare in una “estraneità ad ambedue i mondi”.¹¹

Da cosa, quindi, scaturisce l’interesse di Rossi per George Berkeley? Innanzitutto, si deve rilevare che lo studio del pensiero berkeleiano è, per Rossi, l’impresa di una vita. Berkeley, infatti, è il primo e l’ultimo filosofo del quale Rossi si occupa: la monografia *Bishop Berkeley: His Life, Writings, and Philosophy* esce a Londra – scritta a quattro mani con Joseph Maunsel Hone, con una nota introduttiva di William Butler Yeats – nel 1931. Rossi aveva già iniziato le sue traduzioni berkeleiane, sollecitatagli da Giovanni Papini – che era stato il primo, in Italia, a tradurre nel 1909 il *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710) e i *Dialogues Between Hylas and Philonous* (1713). Occorre inoltre ricordare, nel 1920, la sorprendente traduzione dell’*Essay Towards a New Theory of Vision* (1709), la prima opera pubblicata da Berkeley, per i tipi dall’editore Carabba di Lanciano, ad opera di Giovanni Amendola – che sarebbe morto nel 1926, tre anni dopo la seconda edizione della sua traduzione, per i postumi di un’aggressione fascista.

Nel 1924 Rossi traduce i due quaderni di appunti redatti da Berkeley al Trinity College di Dublino tra il 1706 e il 1708: Alexander Campbell Fraser, nell’edizione delle opere da lui curata nel 1871, li chiamò *Commonplace Book*. Più tardi, Arthur Luce e Thomas Jessop, in quell’edizione delle opere che solo Rossi rifiutò di considerare “standard”,¹² li definirono correttamente *Philosophical Commentaries*. Rossi li chiama *Gli Appunti*, e li divide inopinatamente in capitoli e sezioni, con ciò vanificando totalmente il senso e la portata dell’opera.

¹¹ *Ibid.*, pp. 96, 100.

¹² Giudizi durissimi su “Luce, Jessop and gang”, “the fool Jessop”, “the ape Jessop”, “the dishonest Luce” – professori di filosofia che non conoscono la filosofia, i quali hanno “sfruttato” l’edizione degli *Appunti* di Rossi senza mai citarlo (“academic honesty is a thing of the past”), producendo, tra il 1948 e il 1957, un’edizione delle opere di Berkeley che, a parere di Rossi, non può essere considerata di riferimento –, vengono espressi nelle lettere a Joseph Hone del 30 gennaio 1954, 5 gennaio e 5 marzo 1955. Come si è già ricordato, la corrispondenza tra Rossi e Hone è conservata nell’Archivio Hone presso la James Joyce Library dello University College di Dublino.

Segue la traduzione del *Treatise* (1925);¹³ infine, con scarsa convinzione, Rossi traduce i *Dialogues* – a suo giudizio, non un’opera filosofica –, che vennero pubblicati insieme al *Treatise* nel 1955, l’anno del *Saggio su Berkeley*.¹⁴ Nel 1970, un anno prima della morte, Rossi pubblica l’*Introduzione a Berkeley*, accolta nella fortunata e benemerita collana “I filosofi” di Laterza.

Prima di Berkeley, Rossi si era occupato soltanto di Tommaso Campanella, che fu oggetto della sua tesi di laurea – discussa nel 1917, proprio nei giorni di Caporetto, all’Istituto di Studi Superiori di Firenze. In quanto figlio unico di madre vedova, Rossi poté partire volontario solo nell’ultimo anno di guerra: subito contrasse la malaria in Albania. Anche quella della guerra – per quanto violenta, totalizzante ed estrema – fu per Rossi un’esperienza di “estraneità”: “l’isolamento di uno che arriva troppo tardi, dopo che i suoi compagni sono andati in trincea e si son fatti ammazzare. Il volontario d’una guerra che sta per finire”.¹⁵ Il saggio *Tommaso Campanella metafisico* venne pubblicato a Firenze, da un editore minore, nel 1921, a sei anni dalla discussione della tesi e tre anni dopo la preparazione dell’opera per la stampa, perché “l’Albania e gli ospedali militari non sono ambiente particolarmente favorevole alla meditazione”.¹⁶ Lo furono, piuttosto, alla tossicodipendenza, seguita da una terapia disintossicante, sotto il controllo di Giulio Cesare Ferrari, amico di famiglia e fondatore, nel 1905, di quella “Rivista di Psicologia” della quale Rossi fu uno dei più assidui collaboratori negli anni venti e trenta.

Nel 1931, come si è detto, Rossi pubblica la sua prima biografia intellettuale, dedicata a Berkeley, con la collaborazione di Joseph Hone, a sua volta futuro biografo di Yeats. Per questo precoce interesse verso la filosofia di Berkeley – condiviso da Hone e da Yeats – Rossi viene invitato in Irlanda nell’estate di quello stesso anno, e trascorre un mese a Coole Park, ospite di Lady Augusta Gregory – artefice e promotrice,

¹³ La traduzione venne pubblicata a Bologna, dall’editore Cappelli, nel 1924; venne poi ripubblicata, riveduta e corretta, per i tipi dello stesso editore, nel 1947.

¹⁴ I *Dialoghi* erano già stati tradotti nel 1946 da Cordelia Guzzo; nel 1935, presso l’editore Paravia di Torino, Rosina Campanini aveva curato l’edizione di alcuni passi scelti.

¹⁵ Rossi, *Memorie d’un estraneo*, p. 101.

¹⁶ Rossi, *Tommaso Campanella metafisico*, p. 9. La Prefazione dell’opera reca la data: Firenze, dicembre 1920.

con Yeats, della “Irish Renaissance”. La simpatia che i suoi ospiti provano per quello “young Italian scholar [...] ebullient and warm-hearted”¹⁷ viene ricambiata da Rossi con toni di estatica ammirazione: “io non sarò mai degno, in tutta la mia vita, che il viso di Yeats si sia voltato verso di me con questa profonda soddisfazione, con questa arrossente gioia di essere stato ascoltato”.¹⁸ Yeats, da parte sua, conosceva poco la filosofia del Settecento, e la capiva ancora meno: Berkeley non fa eccezione. Per questo, scrivendo a Hone, giudica essenziale l’aiuto di Rossi, “being an authority on Berkeley’s immediate predecessors and contemporaries”.¹⁹ Al poeta non sfugge la fatica del povero Hone, impegnato nella disperata impresa di tradurre in inglese la debordante prosa di Rossi: “your translation gives the impression that you are struggling with an over eloquent original, which our language cannot do justice to”.²⁰

La stessa sensazione di impotenza viene provata da un amico irlandese di Hone, Edward Grove, il quale più volte, nella corrispondenza intercorsa con Rossi tra la fine del 1955 e l’inizio del 1956, esclama, sopraffatto: “I cannot by any stretch...”.²¹ L’oggetto degli sforzi di comprensione di Grove è la “nuova” metafisica monistica, “neither realistic nor idealistic”,²² basata sull’unità dell’essere e del pensiero, teorizzata da Rossi durante il suo insegnamento a Edimburgo. Nell’unica categoria di “essere” (*being*) erano destinate a confluire le distinzioni tra empirismo e razionalismo, soggetto e oggetto, “fenomeno” e “cosa in sé”: ne risulterebbe, secondo Rossi, una nuova versione del “prospettivismo” di Leibniz e Nietzsche.

L’entusiasmo per la “terra dei Santi e dei poeti”, nella quale aveva trascorso “the best two months of my whole life”,²³ portò Rossi a scrive-

¹⁷ Fiorenzo Fantaccini, *W.B. Yeats e la cultura italiana*, p. 76. La definizione si deve a Yeats; Lady Gregory usò un’espressione analoga, apprezzando in Rossi il “southern warmth”.

¹⁸ *Ibid.*, p. 75.

¹⁹ *Ibid.*, p. 81. Le scarse citazioni che Fantaccini riporta sono più che sufficienti a dimostrare la superficialità delle conoscenze filosofiche di Yeats.

²⁰ *Ibid.*, p. 85.

²¹ La corrispondenza tra Rossi e Grove è conservata nell’Archivio Rossi della Biblioteca Panizzi di Reggio Emilia.

²² Lettera di Rossi a Grove del 7 dicembre 1955 (Archivio Rossi).

²³ Lettera di Rossi a Hone dell’8 settembre 1931 (Archivio Hone P229/134).

re nel 1932 un *Viaggio in Irlanda*. Prontamente tradotto da Hone l'anno seguente – seppure non integralmente: appena 53 pagine, rispetto alle 189 dell'originale –, l'opera venne pubblicata con il titolo significativo di *Pilgrimage in the West*. È assai probabile che l'entusiasmo per l'Irlanda e per i protagonisti della “Irish Renaissance” – che fu per Rossi “il crisma di una intera esistenza”²⁴ – non sia stato ricambiato con pari intensità, che Yeats abbia considerato quello con Rossi solo “un incontro come tanti”, o che Rossi sia apparso – almeno all'inizio – a Lady Gregory “an obscure foreigner”.²⁵ Per Rossi, invece, è inaccettabile che “nobody speaks of Ireland in Italy”,²⁶ egli tornò nell’“Isola degli Amici”²⁷ altre due volte, nel 1953 e nel 1962, ricevendo fatalmente cocenti delusioni, e continuò a interessarsi al folklore celtico, fino alla traduzione commentata del *Secret Commonwealth* di Robert Kirk (1692), pubblicata nel 1964 e poi di nuovo, postuma, nel 1980, per i tipi di Adelphi.

La “febbre irlandese” è certamente una delle ragioni della costanza di Rossi negli studi berkeleyiani. Dopo la monografia su Berkeley, Rossi pubblica – sempre con la collaborazione di Hone – una monografia su *Swift or the Egotist*, nel 1934; il *Saggio su Francesco Bacon [sic!]*, l'anno successivo; quello sull’*Evoluzione del pensiero di Hobbes*, nel 1942; su *Voltaire letterato*, nel 1945; su Edward Herbert of Cherbury, nel 1947, per tornare infine, come si è detto, a Berkeley con le due monografie del 1955 e del 1970.

A questo punto, dobbiamo quindi chiederci cosa abbiano in comune Campanella, Jonathan Swift, Francis Bacon, Thomas Hobbes, Voltaire, Herbert of Cherbury e George Berkeley. Le analogie, a mio avviso, sono di triplice natura: innanzitutto, ad eccezione del precoce e occasionale lavoro su Campanella, Rossi si occupa solo di scrittori di lingua inglese, o legati all’Inghilterra (come nel caso di Voltaire). In

²⁴ “Pangea”, 23 ottobre 2019. Articolo non firmato, e senza indicazione di pagine.

²⁵ McCormack, “*We Irish*” in *Europe. Yeats, Berkeley and Joseph Hone*, p. 67. In seguito, l’atteggiamento di Lady Gregory verso Rossi divenne più intimo e affettuoso, tanto che nella sua corrispondenza gli si rivolge chiamandolo “dear Mariotto”; secondo una suggestiva ipotesi avanzata da Fiorenzo Fantaccini, l’anziana e sofferente signora lo avrebbe in qualche modo identificato con il figlio Robert, morto in guerra, in Italia, nel 1918. Si veda Fiorenzo Fantaccini, *Dear Mariotto: Lady Gregory and Mario Manlio Rossi*.

²⁶ Fantaccini, *W.B. Yeats e la cultura italiana*, p. 88.

²⁷ *Ibid.*, p. 97.

secondo luogo, si tratta sempre di *outsiders*, “ribelli” o “estranei”, come Rossi stesso si definiva e si sentiva sin dalla prima giovinezza: “solo gli *outsiders*, gli estranei hanno creato nuove forme spirituali e la grande poesia”.²⁸ Per questo, egli trova interessante scriverne la biografia intellettuale – genere nel quale si risolve l’attività storiografica di Rossi. E non è affatto strano: la biografia intellettuale rappresenta l’intersezione fra il precoce e duraturo interesse di Rossi per la psicologia, anche venato di esoterismo, e l’onesto mestiere di storico della filosofia, non scevro da ambizioni di originalità di pensatore in proprio. In terzo luogo, Rossi frequenta autori, i quali – come avviene per lui stesso – alternano la produzione filosofica a quella letteraria: anche i *Dialogues* berkeleyiani sono giudicati un’opera “piana e popolare”, dotata esclusivamente di “meriti letterari”.²⁹

Ma il fiume carsico che scorre al di sotto di queste analogie, la motivazione più profonda che spinge Rossi a occuparsi dei suoi autori – Berkeley incluso – è lo spirito di contraddizione, più facile da esercitare verso pensatori paradossali e *borderline*. Lasciamo parlare Rossi: “avevo l’ingenua, infantile mania di discutere, o forse di contraddire. Prima ancora di avere idee mie, combattevo d’istinto le idee degli altri”.³⁰ La contraddizione è la cifra dell’attività storiografica – e non solo storiografica – di Rossi: egli rivolge la sua attenzione di studioso alla “Gran Bretagna”, perché nutre verso tale popolo e paese una particolare ammirazione e una volontà di emulazione, coltivate sin dalla giovinezza. Tuttavia, le cose cambiano radicalmente non appena si trasferisce a Edimburgo per occupare la cattedra di *Italian Studies*, lusingato dalla prospettiva di una “facile carriera con gli Alleati”. Gli inglesi si rivelano “un popolo rozzo, vanesio, razzista, xenofobo”; sono “gente triste, dai modi bruschi”; vivono in “case nere, ovattate dalla nebbia, avvelenate dal fumo”.³¹ In definitiva, gli anni trascorsi all’università di Edimburgo si riveleranno “diciotto anni di esilio”, occupati a “contare gli anni, i mesi, le ore che *mi* toccherà ancora resistere”.³²

²⁸ Rossi, *Memorie d’un estraneo*, p. 98.

²⁹ Rossi, Prefazione del Traduttore, in George Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana e Dialoghi fra Hylas e Filonous*, p. XI.

³⁰ Rossi, *Memorie d’un estraneo*, p. 128.

³¹ *Ibid.*, pp. 102-103.

³² *Ibid.*, p. 7.

Da un lato, scegliere pensatori paradossali per scriverne la biografia intellettuale permette a Rossi di rispecchiarsi in essi – un’attività, quella di guardarsi allo specchio, che egli svolgeva abitualmente “nelle ore nere”, come “esame di coscienza serale”, in alternativa alla scrittura di un diario, che “avrei avuto paura di rileggere”.³³ Dall’altro lato, un *outsider* è senza dubbio più facile da criticare, rispetto ad autori la cui biografia non sembra offrire elementi di “estraneità”. Berkeley, il filosofo dell’*esse est percipi*, è un più agevole oggetto di disamina, rispetto a Locke o a Descartes. La volontà di rispecchiamento, da parte di Rossi, negli autori che di volta in volta sceglie di studiare, si manifesta anche in quell’aura letteraria che accomuna Campanella a Voltaire, Swift a Berkeley, e che non era certo estranea a Rossi stesso: dalle novelle giovanili, pubblicate a Forlì nel 1926, fino alle storie di elfi, coboldi e fate, contenute nel *Regno segreto* del ministro presbiteriano scozzese Robert Kirk, tradotte e pubblicate da Rossi su suggerimento di Lady Gregory.

Ed ecco alcuni esempi del costante atteggiamento *tranchant*, tutt’altro che simpatetico, che Rossi riserva ai suoi autori: Campanella è un “povero monaco”, caratterizzato da “esuberanza meridionale, pazzia, squilibrio”; nessuno, a parte Spaventa e Gentile, lo considera un filosofo; nella sua opera “non v’è un merito globale”.³⁴ Swift “rimase sempre chiuso in un egocentrismo granitico [...], giudicando tutto e molto condannando, e rodendosi il fegato perché l’ingiustizia e la stupidità dominano il mondo”: sembra il ritratto di Rossi stesso! Swift fu inoltre affetto da una “misanthropia morbosa che gli faceva apparire sozzo e puzzolente l’animale uomo e soprattutto la bestia donna”.³⁵ Quanto a Herbert, “non mi sono lasciato travolgere dalle solite tendenze ottimistiche degli scrittori di monografie. Non ho mostrata (non sento, davvero) eccessiva ammirazione per Herbert”, che viene giudicato nient’altro che un “dilettante”.³⁶ Hobbes, non diversamente da quanto Rossi affermerà a proposito di Berkeley, “cambiò più volte le basi del suo materialismo, nella ricerca d’una coerenza che esso non raggiunse mai in realtà”.³⁷

³³ *Ibid.*, p. 97.

³⁴ Rossi, *Tommaso Campanella metafisico*, pp. 9-10.

³⁵ Rossi (a cura di), *Swift*, pp. XII-XIII.

³⁶ Rossi, *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury*, vol. I, p. VII.

³⁷ Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, p. 168 nota 117.

Persino William Temple – un onesto diplomatico seicentesco, autore di saggi sulle Province Unite e sull'Irlanda, del quale Rossi tradusse un innocuo saggio di orticoltura –, viene definito “un egoista, piuttosto vanesio, piuttosto variabile – poco carattere, amore per i compiti facili [come l'aver combinato il matrimonio di Maria Stuart con Guglielmo d'Orange!], un'anima un poco filisteia, senza entusiasmi, nemmeno giovanili”.³⁸

Il metodo storiografico di Rossi – come abbiamo detto – è quello di analizzare nello stesso tempo la vita, le opere e il pensiero dei filosofi: questo percorso cronologico permette di tracciare “quel carattere o quel destino che dà alla vita d'un uomo unità e coerenza”: Swift è l'“egotista”, Herbert il “dilettante”, e così via.³⁹ Oltre a costituire una singolare intersezione tra la psicologia e la storia della filosofia, il genere storiografico della biografia intellettuale poggia su un'etica della responsabilità di matrice kantiana – teorizzata nel *Saggio sul rimorso* (1933) –, secondo la quale la scelta etica per eccellenza, il “diritto più divino e il dovere più grave” è quello di “giudicare, cioè assumere responsabilità di fronte all'universo”.⁴⁰ Ecco quindi il costante punto di partenza dell'indagine storiografica di Rossi: “*chi era e che cosa valeva come uomo e come pensatore?*”.⁴¹ Questa è la domanda che deve innescare e guidare ogni autentica e proficua ricerca. In altre parole: la libera scelta razionale è sempre alla base della vita e del pensiero di ogni uomo; pertanto, la ricostruzione storica del pensiero di un filosofo non può sottrarsi alla responsabilità del giudizio sulla *verità* e sulla *coerenza* delle teorie di volta in volta esaminate. Le biografie di Rossi non devono essere considerate “come monografie storiche, ma come *esplorazioni nel campo della filosofia morale*”.⁴² L'interprete di un filosofo deve sempre chiedersi “se lui avesse ragione”.⁴³ questa è la prospettiva dalla quale Rossi affronta anche la filosofia berkeleiana.

³⁸ Rossi, Introduzione, in William Temple, *Gli orti di Epicuro*, p. 13.

³⁹ Rossi, *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury*, vol. I, p. V.

⁴⁰ Rossi, *Saggio sul rimorso*, p. 212.

⁴¹ Rossi, *Saggio su Francesco Bacon*, p. 11. Il corsivo è nostro.

⁴² Rossi, *Una difesa dell'uomo*, p. 214. Il corsivo è nostro.

⁴³ *Ibid.*, p. 79.

2. *Come interpretare Berkeley? Rossi e la storiografia italiana*

Quando Rossi inizia a occuparsi della filosofia del “good bishop”,⁴⁴ alla metà degli anni venti, esistevano già tre monografie dedicate alla filosofia di Berkeley da Adolfo Levi, un solipsista scettico, dal platonico-agostiniano Paolo Rotta e dal neoscolastico Francesco Olgiati – pubblicate rispettivamente nel 1922, nel 1925 e nel 1926.⁴⁵ Un altro studioso che si era avvicinato alla filosofia inglese – prima Francis Bacon, poi Berkeley – era il napoletano Augusto Guzzo, gentiliano e cattolico, vale a dire spiritualista.

Da un lato, è senz’altro condivisibile la tesi, sostenuta da W.J. McCormack, secondo la quale “Italian Berkeleyanism was well established before the triumph of fascism”,⁴⁶ dall’altro lato, è innegabile che l’empirismo non fosse affatto di moda, in un paese dominato dal neoidealismo di Croce e Gentile, e dal movimento neotomista che si irradiava dall’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Infatti, l’immaterialismo venne interpretato come una premessa dell’idealismo, e come una filosofia cristiana, secondo gli orientamenti allora dominanti. Gentiliani erano Aldo Testa – che, nella sua monografia del 1943, fa di Berkeley un precursore dell’idealismo hegeliano – e Susanna Del Boca, che in passi piuttosto inquietanti descrive il Dio di Berkeley in termini sostanzialmente analoghi a quel *Dux* che nel 1937 governava l’Italia: “Dio guida gli spiriti [...] ad attuare il suo disegno. Questo disegno consiste nel bene di tutti gli spiriti. Dio prescrive ad ognuno di collaborare con lui a questo scopo e, per la sua onnipotenza, dà garanzie che esso sarà pienamente attuato”.⁴⁷ Proprio Rossi ricorda che “Giovanni Gentile aveva aperto col nome di Berkeley la sua filosofia dell’atto”.⁴⁸ Tra i neoscolastici interessati a interpretare Berkeley in chiave di spiritualismo attivistico, oltre a Olgiati, c’era Gustavo Bontadini,

⁴⁴ L’espressione è usata da David Berman, *George Berkeley. Idealism and the Man*, cap. 7.

⁴⁵ Secondo Olgiati, Berkeley critica il concetto scientifico-meccanicistico di materia, ma accetta quello aristotelico-scolastico di “potenza reale passiva” o attitudine a ricevere forme.

⁴⁶ McCormack, “*We Irish*” in *Europe: Yeats, Berkeley and Joseph Hone*, p. 65.

⁴⁷ Susanna Del Boca, *L’unità del pensiero di Giorgio Berkeley*, p. 108.

⁴⁸ Rossi, *Saggio su Berkeley*, p. 5. Cfr. Giovanni Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cap. 1, §§ 1-5.

in un saggio su *Berkeley e la filosofia moderna*, pubblicato nel 1947 sulla “Rivista di filosofia neoscolastica”. Ma il primo a dedicare un saggio alla filosofia di Berkeley, nel 1916 – lo stesso anno della *Teoria generale dello spirito come atto puro* di Giovanni Gentile –, saggio poi ripubblicato nel 1930, era stato Adelchi Baratono: una singolare figura di positivista neokantiano, con forti interessi per la psicologia, che fu deputato socialista fino all’avvento del fascismo, ed ebbe tra i suoi allievi, al liceo “Chiabrera” di Savona, il poeta Camillo Sbarbaro e Sandro Pertini.

Quando ho iniziato a occuparmi di Berkeley e della sua teoria della visione, alla metà degli anni ottanta, un altro Rossi, Paolo, mi suggerì di partire dall’*Introduzione* di Mario Manlio e dalla bibliografia lì contenuta. In trent’anni, nessun’altro se ne era occupato, a parte le due edizioni dei *Dialoghi* e del *Trattato*, che Paolo Francesco Mugnai si era limitato a ripubblicare nel 1984 e nel 1987, mantenendo le traduzioni di Rossi, ma privandole del ricco apparato di note, senza peraltro dare ulteriori contributi agli studi berkeleyiani. Se Rossi ha avuto il grande merito di introdurre il pensiero di Berkeley in Italia – analizzando anche le opere più problematiche e meno note, dai *Philosophical Commentaries* alla *Siris* (1744) –, l’interpretazione che ne ha dato non è condivisibile. Partiamo dal giudizio complessivo sull’autore: non ci sorprenderà scoprire che è decisamente impietoso. Il *Saggio su Berkeley* viene pubblicato nel 1955, due anni dopo le celebrazioni per il secondo centenario della morte del Vescovo, in occasione del quale era stata riportata in auge – sempre e solo nel mondo anglosassone⁴⁹ – una figura apparsa d’improvviso “geniale”, un “Berkeley filosofo maggiore, che deve, in nome della decenza, venir ricondotto a proporzioni storicamente legittime”.⁵⁰ Si tratta di un “filosofo, certo, di secondo rango”, il quale merita di essere ricordato “per i suoi difetti e non per i suoi pregi”,⁵¹ caratterizzato da una “mentalità asistematica”, da “poca profondità e cultura filosofica”.⁵² Sembra

⁴⁹ Il giudizio di Rossi sui “libri d’occasione”, come quelli di G.J. Warnock e di John Oulton Wisdom, nonché sui numeri monografici di riviste dedicati a Berkeley nell’anno del centenario (ad esempio, “British Journal for the Philosophy of Science”, “Revue Internationale de Philosophie”, “Hermathena”), è naturalmente durissimo: cfr. Rossi, *Saggio su Berkeley*, p. 4 nota 2.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 3.

⁵¹ Rossi, *Introduzione a Berkeley*, p. 234.

⁵² Rossi, *Saggio su Berkeley*, p. 279.

proprio che Rossi non possa e non voglia occuparsi di un filosofo “maggiore”, di successo o di moda: anche questa propensione verso autori da lui giudicati minori, o perduti, o comunque immersi nell’oblio andrebbe, a mio avviso, inquadrata da un punto di vista psicologico.

A giudizio di Rossi, Berkeley non è un filosofo “maggiore” per le seguenti ragioni: in primo luogo, il suo immaterialismo non è originale, ma “era nell’aria” comune respirata da Nicolas Malebranche, Michelangelo Fardella, John Norris, Pierre Lanion, Arthur Collier, John Edwards. In secondo luogo, il suo pensiero non è unitario, né coerente, né continuo: la “seconda filosofia”, che inizia nel *De motu* (1721) e culmina nella *Siris*, contraddice la “prima filosofia” giovanile dell’*Essay Towards a New Theory of Vision*, del *Treatise* e dei *Dialogues*; inoltre, Berkeley “cessò, per anni, di pensar filosofia”.⁵³ Non è, quindi, un filosofo puro, ma si interessa “di tutte le questioni, politiche e religiose e scientifiche [...] che si agitavano intorno a lui”; la sua applicazione alla filosofia procede per “rievocazioni saltuarie”.⁵⁴ Berkeley, cioè, è come Herbert (e Campanella, o Voltaire) un “filosofo dilettante, occasionale”.⁵⁵ anche per questo, oltre che per l’incoerenza insita nel *New Principle*, finirà per “rinnearsi continuamente”.⁵⁶ In terzo luogo, Berkeley non è inserito nella storia della filosofia moderna; il suo percorso intellettuale è descrivibile come una “involuzione” per la quale, dopo avere iniziato come “epigono di Locke”, arretra continuamente, continuando come “epigono di Cartesio”, per approdare infine, nella *Siris*, “a uno stadio premoderno”, al pensiero classico e rinascimentale, “oltre l’obbrobrio filosofico generato dalla scienza moderna”.⁵⁷

Chiunque abbia coltivato la storia delle idee sa quanto sia insensato giudicare i pensatori dei secoli passati dal nostro punto di vista, allo scopo di stabilire una volta per tutte se quei filosofi *avessero o meno ragione*, se le loro teorie fossero *vere o false*. Ma andiamo con ordine: è vero che l’immaterialismo “era nell’aria”, vale a dire che era semplicemente il risultato dei vecchi sistemi filosofici?⁵⁸ Arthur Aston Luce

⁵³ Rossi, *Introduzione a Berkeley*, p. 232.

⁵⁴ Rossi, *Saggio su Berkeley*, pp. 5-6.

⁵⁵ Rossi, *Introduzione a Berkeley*, p. 172.

⁵⁶ Rossi, *Saggio su Berkeley*, p. 80.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 5-6.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 141-142.

fornisce la risposta, in un'opera pubblicata vent'anni prima del *Saggio* di Rossi: è vero che l'immaterialismo era "nell'aria", ma solo in quella "che Berkeley respirava": vale a dire che "non c'erano berkeleiani prima di Berkeley".⁵⁹

L'esistenza della materia è un problema filosofico pressante, almeno a partire da Descartes; nelle filosofie successive, tale assunto diventa sempre meno fondamentale. Sia che venga considerata l'idea astratta di una sostanza invisibile, come fa Locke, nella cui esistenza si può credere solo per fede, come afferma Malebranche; sia che la si concepisca, con Leibniz, come un fenomeno, seppure "ben fondato", la materia diviene sempre più ingombrante nei sistemi filosofici tardo seicenteschi, anche presso quegli autori – come Hobbes e Locke – ben convinti della sua estensione, solidità e capacità di ricevere o di comunicare movimento. Ne è prova l'uso dell'argomento radicale dell'*annihilatio mundi*: non solo Malebranche e Leibniz, ma anche il materialista Hobbes sono convinti che non vi sarebbe, in tal caso, alcuna differenza per un unico sopravvissuto soggetto percipiente. Ove il mondo sensibile smettesse di esistere, per volontà di Dio – l'unico che abbia il potere di annichilirlo –, il mondo percepito rimarrebbe lo stesso.

Nessuno, però, prima di Berkeley, era giunto all'*esse est percipi*, né lo aveva difeso con una teoria psicologica della visione, né aveva costruito su tale base una metafisica e un'apologetica. L'atteggiamento sbigottito e ostile con il quale i contemporanei di Berkeley accolsero il *Treatise* è una prova evidente della novità delle teorie in esso contenute. Vi è una ricca e pittoresca aneddotta in proposito: il suo amico Swift, ad esempio, rifiutò di aprirgli la porta, poiché, se l'immaterialismo è vero, si può passare da una porta chiusa così come da una aperta: "Erasmus was not the worse thought of for writing in praise of folly".⁶⁰

In secondo luogo, è vero – come Rossi sostiene, in buona compagnia⁶¹ – che la riflessione berkeleiana si articola in una "prima" e in una

⁵⁹ Arthur Aston Luce, *Berkeley and Malebranche. A Study in the Origin of Berkeley's Thought*, p. 47. Si veda Silvia Parigi, *Il mondo visibile. George Berkeley e la "perspectiva"*, pp. 116 ss.

⁶⁰ Così scrive a Berkeley, da Londra, il suo amico Sir John Percival, nell'agosto 1710: si veda Harry M. Bracken, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism 1710-1733*.

⁶¹ Ad esempio, Geneviève Brykman (*Berkeley. Philosophie et apologétique*) afferma che Berkeley non soltanto abbandonò l'immaterialismo dopo il 1713, ma che cessò del

“seconda” filosofia? Posto che l’unità di un pensiero filosofico non deve necessariamente escludere sviluppi o modifiche riguardo a punti particolari, né può avere la coerenza di un sistema formale, Berkeley è stato un filosofo coerente: le dottrine rivoluzionarie della sua “prima filosofia” costituiscono un *fil rouge* – o anche, talvolta, un fiume carsico – che attraversa l’intera speculazione berkeleiana.

L’enunciazione dell’immaterialismo, presentato nello stesso tempo come una rivelazione intuitiva e come un’evidenza *common-sensical*, avviene nella celebre *entry* 429: “*Existere is percipi or percipere. The horse is in the stable, the books are in the study as before*”. La *New Theory of Vision* serve essenzialmente a confutare la visibilità delle cose esterne, che è una temibile prova a favore dell’esistenza della materia. Nel *Treatise* e nei *Dialogues*, l’immaterialismo viene difeso con argomenti *a priori* (non abbiamo nessuna idea della materia: essa non è concepibile né con l’aiuto dei sensi, né della ragione, dunque è una parola priva di significato; le qualità primarie sono soggettive come le secondarie; anche se esistesse, la materia sarebbe inutile sia per il filosofo, sia per lo scienziato, sia per l’uomo della strada) e *a posteriori* (la materia produce errori e difficoltà nelle teorie scientifiche e filosofiche, ed empietà nella religione). Alla fine della *New Theory of Vision*, viene formulata la dottrina delle idee visibili come segni, di istituzione divina, degli oggetti tangibili: il mondo si riduce così a un linguaggio che l’Autore della natura “parla ai nostri occhi”.⁶² Queste teorie – l’immaterialismo e il mondo come linguaggio divino –, strettamente congiunte, costituiscono i nuclei più importanti e originali del pensiero berkeleiano; Berkeley non li rinnegò mai, anche quando – come nel *De motu* o nella *Siris* – l’immaterialismo venne messo fra parentesi, dato che risultava inessenziale agli scopi perseguiti in tali opere.

Così, nella *New Theory of Vision* si concede agli oggetti tangibili un’esistenza provvisoria, funzionale al disegno di quell’opera, che precede di appena un anno il *Treatise* – nel quale gli oggetti tangibili, come

tutto di fare filosofia. A suo parere, ciò che rimase costante nel pensiero berkeleiano fu soltanto l’apologetica. La distinzione tra una “prima” e una “seconda” filosofia berkeleiana è sostenuta anche da Charles Renouvier, Henri Bergson, Paolo Casini, Alexander Campbell Fraser, John W. Davis, John Wild, George A. Johnston e Martial Gueroult.

⁶² George Berkeley, *An Essay Towards a New Theory of Vision*, § 152, in *The Works*, vol. I.

quelli visibili, vengono ridotti a idee. Nulla cambia, a questo riguardo, nella *Theory of Vision Vindicated and Explained* (1733), posteriore di ben ventiquattro anni. Quando poi, nel *De motu*, si parla di “sostanza estesa”, o si leggono passi come “i generi supremi delle cose sono due: il corpo e l’anima”,⁶³ invece di gridare al dualismo e al tradimento, bisognerebbe ricordarsi che quell’opera venne scritta da Berkeley per partecipare a un concorso bandito dall’Accademia delle Scienze di Parigi. Non sorprende, quindi, l’uso di una terminologia cartesiana, subito smentita dall’affermazione della costante e totale passività del corpo, che non deve mai essere considerato il “principio del moto”.⁶⁴ Quanto alla teoria corpuscolare, alla quale Berkeley sembra aderire nella *Theory of Vision Vindicated* e nella *Siris*, anche i corpuscoli sono percepibili, in linea di principio, con opportuni strumenti ottici; come la “sostanza estesa” del *De motu*, o gli oggetti tangibili della *New Theory of Vision*, i corpuscoli non sono cause, ma *effetti fenomenici* al pari degli altri: non sono cose, ma idee. Infine, l’ammissione di cause seconde, nel *De motu* e nella *Siris*, non esclude che l’unico effettivo potere causale rimanga riservato alla Mente.

Insomma, se l’immaterialismo non è necessario a raggiungere gli scopi che si prefigge in una data opera, Berkeley è pronto a metterlo da parte: non perché voglia rinnegarlo, ma perché lo dà per scontato. Anche nelle opere in cui non compare *l’esse est percipi*, Berkeley continua a offrire argomenti a favore di tale principio: la metafora del mondo come linguaggio divino – presente fin dal sottotitolo della *Theory of Vision Vindicated* – o la rivendicazione delle nobili e antichissime origini dell’immaterialismo, che risalirebbe a Platone e ad Aristotele, ai Cinesi, agli Egizi, ai Caldei, ai Magi e a Ermete Trismegisto.

Contrariamente a quanto afferma Rossi, nella *Siris* non si trovano i “rottami” della “prima filosofia” di Berkeley, né essa è il frutto di un’“erudizione d’acatto”, basata sulla lettura frettolosa di “manuali”, o è il prodotto di un’“eclettismo d’eclettismo” in cui tutte le idee possono trovar posto”.⁶⁵ L’erudizione di Berkeley è autentica, basata sulla conoscenza di molte lingue antiche e moderne (latino, greco, ebraico, italiano,

⁶³ Berkeley, *De motu*, § 21, in *The Works*, vol. IV.

⁶⁴ *Ibid.*, § 24.

⁶⁵ Rossi, *Saggio su Berkeley*, pp. 273 nota 19, 295-296.

spagnolo, francese): sottotraccia nelle prime opere, tale erudizione è già evidente nel *De motu* e nell'*Alciphron* (1732). Il catalogo della biblioteca di Berkeley (comune a suo figlio e a suo nipote) ha poi dimostrato che la sua conoscenza dei classici – greci, latini, del Medioevo e del Rinascimento italiano – era di prima mano.⁶⁶ Non vi è, dunque, alcuna contraddizione in Berkeley, ma uno sviluppo successivo di diversi problemi filosofici e scientifici: la percezione visiva, il movimento e, nella *Siris*, il problema degli esseri viventi, senza che l'immaterialismo e la teoria del mondo come linguaggio divino siano mai abbandonati. "The horse is in the stable, the books are in the study, as before", affermava Berkeley nella prima formulazione dell'*esse est percipi*: ma, mentre i libri rimangono congelati in un'esistenza statica, i cavalli innegabilmente crescono e mutano.⁶⁷

Quanto alla discontinuità temporale del pensiero berkeleiano, non mi ci soffermo, perché non esiste, nel XVII secolo e all'inizio del XVIII, un solo filosofo a tempo pieno: se Berkeley "cessò, per anni, di pensar filosofia", si consideri la lunga e travagliata redazione dell'*Essay concerning Human Understanding* di John Locke (1690), o le riflessioni di Leibniz, veri e propri intermezzi nelle sue impegnative missioni politico-diplomatiche. Se Berkeley è un "filosofo dilettante, occasionale", perché si interessa "di tutte le questioni, politiche e religiose e scientifiche [...] che si agitavano intorno a lui",⁶⁸ devono essere considerati dilettanti e occasionali anche filosofi come Descartes, Locke, Leibniz, Spinoza e Hume: in breve, tutta la storia della filosofia moderna sarebbe stata fatta da "dilettanti".

E veniamo all'ultima di quelle accuse, nelle quali in ultima analisi si risolve l'interpretazione berkeleiana di Rossi: a suo avviso, Berkeley – come Campanella, Herbert, Hobbes, Swift, Bacon, Voltaire – sarebbe un *outsider*, estraneo allo "sviluppo della filosofia moderna", così come Hegel lo aveva ricostruito nelle *Lezioni di storia della filosofia*,

⁶⁶ *A Catalogue of the Valuable Library of the Late Right Reverend Dr. Berkeley, Lord Bishop of Cloyne. Together with the Libraries of his Son and Grandson*, London, Leigh & Sotheby, 1796, in *George Berkeley: Eighteenth-Century Responses*, a cura di David Berman, vol. II, pp. 469-516. Cfr. Silvia Parigi, *Siris and the Renaissance: Some Overlooked Berkeleyian Sources*.

⁶⁷ Parigi, Introduzione, in *George Berkeley, Opere filosofiche*, pp. 34 ss.

⁶⁸ Rossi, *Saggio su Berkeley*, pp. 5-6.

secondo uno schema poi abitualmente ripreso dai manuali. Le tesi berkeleyane più note sarebbero meri paradossi – brillanti, ma privi di un solido retroterra filosofico. Peggio ancora: nella *Siris* – opera della quale Rossi si vanta, a ragione, di essere stato il primo a fornire un’interpretazione⁶⁹ – Berkeley regredirebbe a un misticismo neoplatonico rinascimentale, a posizioni pre-scientifiche, a causa dell’“incoerenza della ‘filosofia moderna’” – responsabile, appunto, del suo divorzio dalla scienza. Non è possibile, qui, analizzare il durissimo giudizio di Rossi sui “superstiziosi selvaggi contemporanei”,⁷⁰ sul “mondo del ventesimo secolo”, dove l’uomo “*non conta*”, “il mondo del tram elettrico”, della “vita tecnica” contrapposta alla “vita umana”.⁷¹ Tuttavia, Rossi stesso insiste a più riprese sulle radici cartesiane dell’immaterialismo – che, appunto, “era nell’aria”, in quanto “comune tendenza del dualismo”.⁷² Sin dai *Philosophical Commentaries*, è Berkeley stesso ad affermare: “È chiaro che i moderni devono ammettere, sulla base dei loro stessi principi, che non ci sono corpi, cioè nessuna specie di corpi senza una mente, vale a dire non percepiti”.⁷³

I rapporti di Berkeley con John Locke e Nicolas Malebranche, sue fonti primarie – ma anche con René Descartes, Pierre Bayle, William Molyneux, Thomas Hobbes, Pierre Gassendi, Joseph Glanvill, Isaac Newton e David Hume –, sono stati ampiamente indagati, a partire dagli anni trenta del secolo scorso.⁷⁴ D’altra parte, Rossi stesso avvicina Berkeley a Kant: sulla base di una presunta, comune “seconda filosofia”, egli si schiera apertamente dalla parte di Kant, e rimprovera a Berkeley di non essere stato un kantiano. Infine, la prova più lampante dell’inserimento a pieno titolo di Berkeley nella storia della filosofia moderna è il diverso destino che l’*esse est percipi* ha avuto, rispetto al “being is being seen” enunciato dal reverendo Arthur Collier

⁶⁹ Si veda la lettera a Joseph Hone del 27 luglio 1955 (Archivio Hone P229/134).

⁷⁰ Rossi, *Il cappellano delle fate*, p. 186.

⁷¹ Rossi, *Saggio sul rimorso*, p. 204 (in corsivo nel testo).

⁷² Rossi, *Saggio su Berkeley*, p. 2 nota 1. Nella medesima lettera a Joseph Hone del 27 luglio 1955, Rossi afferma di avere fornito, proprio nel *Saggio su Berkeley*, una nuova interpretazione dell’intera filosofia moderna.

⁷³ Berkeley, *Philosophical Commentaries*, entry 874, in *The Works*, vol. I (traduzione mia).

⁷⁴ Cfr. Luce, *Berkeley and Malebranche*; Charles McCracken, *Malebranche and British Philosophy*.

nella *Clavis universalis* (1713). Quest'ultima opera si snoda con una faticosa esposizione scolastica, con argomentazioni tortuose. L'idealismo di Collier non salva la realtà del mondo esterno; non si fonda su Dio, né sull'ottica; è contrario al senso comune. L'intento apologetico di Collier si limita alla confutazione del dogma della transustanziazione; per tutte queste ragioni, la sua opera fu subito dimenticata, anche dai contemporanei.

3. *Rossi e la storiografia analitica e continentale*

Ho fin qui tracciato il profilo di Mario Manlio Rossi come storiografo; ho collocato la sua attività sullo sfondo della relativa fortuna di cui la storiografia berkeleiana, incentrata sul problema della continuità tra la "prima" e la "seconda" filosofia, ha goduto in Italia, nel periodo tra le due guerre; ho rilevato il pressoché totale disinteresse degli studiosi italiani per la filosofia di Berkeley dalla metà degli anni cinquanta alla metà degli anni novanta del secolo scorso – periodo durante il quale non si annoverano contributi di rilievo. Ho quindi analizzato l'interpretazione della filosofia di Berkeley offerta da Rossi, sulla falsariga delle critiche rivolte ad essa; non è possibile, a questo punto, esaminare in dettaglio, entro i limiti di questo saggio, la storiografia berkeleiana degli ultimi cinquant'anni, eminentemente anglosassone e analitica.

Non posso, però, rinunciare a tracciare una partizione fondamentale tra gli "storici" e gli "analitici":⁷⁵ i primi – solitamente irlandesi o "continentali" –, sulla scia di Arthur Aston Luce e Thomas E. Jessop, hanno assunto il punto di vista dei *contemporanei di Berkeley*, accettando le presunte contraddizioni del suo pensiero, e cercando di comprenderle con strumenti storico-filologici. Hanno esplorato la biografia e persino l'iconografia berkeleiana, rispettando la complessità di una figura come quella del vescovo anglicano – che fu apologista, filosofo e uomo di scienza. L'esempio più rilevante di questo genere di studi è la biografia del dublinese David Berman, allievo diretto di Luce, significativamente

⁷⁵ Si veda Silvia Parigi, *Berkeley's Philosophy Between the Analytics and the Historians: Beyond the "Standard Interpretation"*, e cfr. Ead., "The horse is in the stable, the books are in the study as before": appunti per una storia della storiografia berkeleiana.

intitolata: *George Berkeley: Idealism and the Man* (1994).⁷⁶ Tale opera è basata su un approccio “psicologico-esperienziale-osservativo”, contrapposto all’approccio “concettuale-analitico-argomentativo”, o “anatomico”, che caratterizza la “svolta analitica”. A giudizio di Berman, Berkeley è un uomo che “vive in due mondi”: non solo per il suo carattere – del quale il biografo Luce e il pittore James Latham colsero l’aspetto della ragionevolezza e del buon senso, mentre il languido ritratto di Robert Home e le ispirate note biografiche del poeta Yeats misero in evidenza l’idealista che “proved all things a dream”⁷⁷ –, ma anche per la sua opera, “concepita in quegli anni che prolungano il XVII secolo secondo lo spirito nel XVIII secolo secondo la cronologia”.⁷⁸

Per contro, gli analisti anglosassoni, a partire dagli anni settanta del secolo scorso, si sono sempre posti dal punto di vista dei *nostri contemporanei*, cercando di stabilire, sulla base di “ricostruzioni razionali”, se ciò che Berkeley dice è *vero, coerente*, o comunque difendibile dal nostro punto di vista. È così nata e si è via via sviluppata una vera e propria scolastica berkeleiana, caratterizzata da un’incessante discussione degli *scholars* – spesso tra di loro, invece che con le opere di Berkeley.⁷⁹ Interpretazioni di questo genere hanno finito spesso per assomigliare a frettolose esecuzioni dopo processi sommari, condotti in assenza degli imputati.

C’è un’altra importante differenza tra gli “storici” – irlandesi o “continentali” – e gli “analitici” anglosassoni: mentre i primi ritengono degne della loro attenzione tutte le opere di Berkeley, comprese quelle più stravaganti e meno appetibili – dai *Philosophical Commentaries* alla *Siris* –, i secondi si concentrano sulle più note opere giovanili – soprat-

⁷⁶ Cfr. anche Martial Gueroult, *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*; Brykman, *Berkeley. Philosophie et apologétique*; Sébastien Charles, *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle*. In generale, gli studiosi francesi di Berkeley hanno privilegiato l’approccio storico.

⁷⁷ Berman, *George Berkeley: Idealism and the Man*, cap. 8. I due ritratti di Berkeley si trovano al Trinity College di Dublino. In alcuni passi del *Saggio*, anche Rossi sembra incline a interpretare il pensiero di Berkeley nel senso dell’idealismo magico di Novalis.

⁷⁸ Henri Gouhier, *La signification historique de la pensée de Berkeley*, p. 228.

⁷⁹ L’elenco è molto lungo, a partire da David Armstrong, *Berkeley’s Theory of Vision* (1960); si vedano poi gli studi di Jonathan Bennett, George Pitcher, Anthony C. Grayling, Ian C. Tipton, G.J. Warnock, Kenneth P. Winkler, Daniel Flage, Jonathan Dancy, J.O. Urmson, Philip D. Cummins, Bertil Belfrage.

tutto il *Treatise* e i *Dialogues* –, considerate le uniche dotate di autentico significato filosofico.

Anche considerando la storiografia berkeleiana posteriore a Rossi, egli appare in una posizione del tutto peculiare, poiché assume contemporaneamente entrambi i punti di vista: da un lato, nessuno che abbia preso in mano i tre volumi dedicati a Herbert of Cherbury, o i quattro finora pubblicati della *Storia d'Inghilterra*, può dubitare delle competenze del Rossi storiografo; dall'altro lato, egli non rinuncia al giudizio – quasi sempre negativo e *tranchant* – sulla verità e coerenza del pensiero di quei filosofi, dei quali di volta in volta si occupa: e certo Berkeley non fa eccezione.

Nell'ultima opera con ambizioni teoretiche da lui pubblicata, *A Plea for Man* (1956), Rossi riassume esemplarmente lo scopo di tutta la sua ricerca storiografica: “la biografia potrà forse darci almeno un'afidabile consapevolezza della nostra libertà”.⁸⁰ Kantiano, pragmatista e cristiano, attratto nello stesso tempo – per le medesime ragioni, e per tutta la vita – dall'empirismo e dalla magia, Mario Manlio Rossi si conferma una figura contraddittoria fino ad essere disturbante: ma sicuramente non merita l'oblio al quale l'Accademia lo ha ingiustamente condannato – sia in vita, sia *post mortem*.

Bibliografia

- Armstrong, David, *Berkeley's Theory of Vision*, Melbourne, Melbourne University Press, 1960.
- Baratono, Adelchi, *Giorgio Berkeley e l'idealismo gnoseologico*, Genova, Formiggiani, 1916. Rist. in Id., *Filosofia in margine: Spinoza, Loke [sic!], Berkeley, Kant, Marx, Gentile, Croce*, Milano, Società anonima editrice Dante Alighieri, 1930.
- Bennett, Jonathan, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- Berkeley, Giorgio, *Gli Appunti (Commonplace Book)*, a cura di Mario Manlio Rossi, Bologna, Cappelli, 1924.
- Berkeley, George, *The Works*, a cura di Arthur Aston Luce e Thomas E. Jessop, 9 voll., London, T. Nelson and Sons, 1948-1957.

⁸⁰ Rossi, *Una difesa dell'uomo*, p. 207.

- , *Trattato sui principi della conoscenza umana e Dialoghi fra Hylas e Filonous*, a cura di Mario M. Rossi, Bari, Laterza, 1955.
- , *Opere filosofiche*, a cura di Silvia Parigi, Torino, UTET, 1996.
- Berman, David (a cura di), *George Berkeley: Eighteenth-Century Responses*, 2 voll., New York-London, Garland, 1989; in George Pitcher (ed.), *The Philosophy of George Berkeley*.
- , *George Berkeley: Idealism and the Man*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- , *Berkeley and Irish Philosophy*, London, Continuum, 2005.
- Bontadini, Gustavo, *Berkeley e la filosofia moderna*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 39.2 (1947), pp. 71-93.
- Bracken, Harry M., *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism 1710-1733*, The Hague, Nijhoff, 1965.
- Brykman, Geneviève, *Berkeley. Philosophie et apologétique*, 2 voll., Paris, Vrin, 1984.
- Charles, Sébastien, *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2003.
- Collier, Arthur, *Clavis universalis (1713)*, a cura di Ethel Bowman, Chicago, The Open Court Publishing, 1909.
- Croce, Benedetto, *Conversazioni critiche*, Bari, Laterza, 1918.
- Dancy, Jonathan, *Berkeley: An Introduction*, Oxford, Blackwell, 1987.
- Del Boca, Susanna, *L'unità del pensiero di Giorgio Berkeley*, Firenze, Sansoni, 1937.
- Fantaccini, Fiorenzo, "Dear Mariotto": *Lady Gregory and Mario Manlio Rossi*, in Pietro Deandrea e Viktoria Tchernichova (a cura di), *Roots and Beginnings: Proceedings of the 2nd AISLI Conference*, Venezia, Cafoscarina, 2003, pp. 285-294.
- , *W.B. Yeats e la cultura italiana*, Firenze, Firenze University Press, 2009.
- Flage, Daniel E., *Berkeley's Doctrine of Notions: A Reconstruction Based on His Theory of Meaning*, London, Croom Helm, 1987.
- Gentile, Giovanni, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Sansoni, 1920³.
- Gouhier, Henri, *La signification historique de la pensée de Berkeley*, in *L'aventure de l'esprit. Mélanges Alexandre Koyré*, II, Paris, Hermann, 1964, pp. 225-231.
- Grayling, Anthony C., *Berkeley: The Central Arguments*, London, Duckworth, 1986.
- Gueroult, Martial, *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1956.
- Hone, Joseph M. e Mario M. Rossi, *Bishop Berkeley: His Life, Writings, and Philosophy*, London, Faber & Faber, 1931.

- Levi, Adolfo, *La filosofia di Berkeley*, Torino, Bocca, 1922.
- Luce, Arthur Aston, *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origin of Berkeley's Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1967².
- McCormack, W.J., *"We Irish" in Europe: Yeats, Berkeley and Joseph Hone*, Dublin, University College Dublin Press, 2010.
- McCracken, Charles, *Malebranche and British Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Mecacci, Luciano, *La Ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile*, Milano, Adelphi, 2014.
- e Mario Quaranta, *Mario Manlio Rossi e la psicologia*, "Teorie & Modelli", 14.3 (2009), pp. 87-112.
- Messina, Dino, *L'estraneo di genio. Il ritorno di Mario Manlio Rossi*, "Corriere della Sera Blog", 2 maggio 2021.
- Nietzsche, Friedrich, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874), in Id., *Considerazioni inattuali*, a cura di Sossio Giametta e Mazzino Montinari, Torino, Einaudi, 1981.
- Olgiati, Francesco, *L'idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo significato storico*, Milano, Vita e Pensiero, 1926.
- Parigi, Silvia, *"The horse is in the stable, the books are in the study as before": appunti per una storia della storiografia berkeleiana*, "Bollettino Filosofico dell'Università della Calabria", 9 (1991), pp. 113-134.
- , *Il mondo visibile. George Berkeley e la "perspectiva"*, Firenze, Olschki, 1995.
- , Introduzione, in George Berkeley, *Opere filosofiche*, cit., pp. 7-76.
- , *Berkeley's Philosophy Between the Analytics and the Historians: Beyond the "Standard Interpretation"*, in *George Berkeley. Religion and Science in the Age of Enlightenment*, a cura di Silvia Parigi, Dordrecht, Springer, 2010, pp. IX-XIX.
- , *Siris and the Renaissance: Some Overlooked Berkeleyian Sources*, "Revue philosophique", 135.1 (2010), pp. 151-162.
- Pitcher, George, *Berkeley*, London, Routledge, 1984.
- (a cura di), *The Philosophy of George Berkeley*, 15 voll., New York-London, Garland, 1988-1989.
- Rossi, Mario M., *Tommaso Campanella metafisico*, Firenze, La Poligrafica, 1921.
- , *Saggio sul rimorso*, Torino, Bocca, 1933.
- , *Saggio su Francesco Bacon*, Napoli, Guida, 1935.
- (a cura di), *Swift*, Milano, Garzanti, 1942.
- , *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze, La Nuova Italia, 1942.

-
- , *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury*, 3 voll., Firenze, Sansoni, 1947.
- , *Saggio su Berkeley*, Bari, Laterza, 1955.
- , *Il cappellano delle fate*, Napoli, Giannini, 1964. Rist. senza il testo inglese: Robert Kirk, *Il regno segreto*, Milano, Adelphi, 1980.
- , *Introduzione a Berkeley*, Roma-Bari, Laterza, 1986².
- , *Memorie d'un estraneo*, a cura di Laura Orsi, Genova, Città del silenzio, 2021.
- , *Una difesa dell'uomo*, a cura di Laura Orsi, introduzione di Paolo L. Bernardini, s. l., Ronzani, 2022.
- Rotta, Paolo, *Berkeley*, Milano, Athena, 1925.
- Temple, William, *Gli orti di Epicuro*, a cura di Mario M. Rossi, Firenze, Fussi, 1949. Rist. Milano, BookTime, 2018.
- Testa, Aldo, *La filosofia di Giorgio Berkeley*, Urbino, Argalia, 1943.
- Tipton, Ian C., *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism*, London, Methuen & Co., 1974.
- Torrini, Maurizio, *Mario Manlio Rossi. Un "irregolare" nella cultura del Novecento italiano*, in *Un illuminismo scettico. La ricerca filosofica di Antonio Santucci*, a cura di Walter Tega e Luigi Turco, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 97-112.
- Urmson, J.O., *Berkeley*, London, Oxford University Press, 1982.
- Warnock, G.J., *Berkeley*, Oxford, Blackwell, 1982.
- Winkler, Kenneth P., *Berkeley: An Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- Wisdom, John Oulton, *The Unconscious Origins of Berkeley's Philosophy*, London, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1953.

PAOLO D'ANGELO

Mario M. Rossi e l'estetica dell'empirismo inglese

Abstract: Mario M. Rossi compiled his two-volume anthology of the aesthetics of British empiricism while living in Florence in close contact with Giovanni Gentile. The anthology was published in 1944 by Sansoni, the publishing house of which Gentile was owner. One of the aims of the present essay is to show how this can shed light on some features of Rossi's work. When he wrote the long Introduction to the anthology, he had been familiar for many years with British thought but had never worked specifically on aesthetics, and the critical and often strongly negative stance he takes can be explained in the light of the limited and unsympathetic consideration that Italian idealism, both in Gentile's and Croce's versions, had of English thought in general, and more particularly of British aesthetics. On the other hand, this same fact helps to understand the seminal and positive influence that Rossi's anthology had on post-war – that is, post-idealistic – Italian aesthetics (especially on authors like Luciano Anceschi and Guido Morpurgo-Tagliabue). It provided for the first time direct knowledge of the major texts of British aesthetics, whose genealogy from Hobbes to Burke and subsequent developments are discussed by Rossi in a manner still worthy of consideration.

L'ampia antologia dedicata all'estetica dell'empirismo inglese, che Rossi pubblicò nel 1944 facendola precedere da una lunga introduzione delle dimensioni di una piccola monografia, rappresenta per un verso un lavoro perfettamente in linea con gli interessi di Mario Manlio Rossi, per un altro si rivela eccentrica rispetto al suo percorso intellettuale. Le due affermazioni non sono per forza contraddittorie. Come è facile intuire, la continuità con le ricerche precedenti e successive riguarda la scelta di occuparsi di autori britannici; la singolarità concerne invece l'affrontarli dall'angolo visuale dell'estetica. Quando Rossi affronta l'estetica dell'empirismo inglese, nei primissimi anni quaranta del Novecento, la cultura e in particolare la filosofia inglese costituiscono

da tempo il centro dei suoi studi. Dopo la pubblicazione del suo libro d'esordio, il saggio su *Tommaso Campanella metafisico*, del 1921, Rossi per alcuni anni oscilla fra interessi diversi, contribuendo alla discussione su Max Weber con *l'Ascesi capitalistica* (1928) o liquidando l'esoterismo con *Lo spaccio dei maghi* (1929), o ancora riprendendo spunti dalla morale kantiana nel *Saggio sul rimorso* (1933). Parallelamente, però, si comincia a delineare quello che resterà il focus di tutta la sua attività successiva, l'interesse per il mondo anglosassone. Già nel 1925 Rossi pubblica per l'editore Cappelli di Bologna la traduzione dei *Principi della conoscenza umana* di Berkeley, alla quale seguirà nel 1931 la monografia in inglese, scritta a quattro mani con Joseph M. Hone, *Bishop Berkeley: His Life, Writings, and Philosophy*. Il soggiorno in Irlanda, e l'amicizia con William B. Yeats consolidano gli interessi anglistici di Rossi e contribuiscono a proiettarli al di là della filosofia, verso la letteratura e la cultura in genere, come testimoniano la monografia e l'antologia su Jonathan Swift (1934 e 1942) e il *Viaggio in Irlanda* del 1932. Seguiranno il *Saggio su Francesco Bacon* del 1935 e il volume *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno* del 1942 e, dopo la pubblicazione dell'*Estetica dell'empirismo inglese*, i grossi lavori su Herbert of Cherbury (o Chirbury, come preferisce Rossi) e la monumentale *Storia d'Inghilterra*. Non c'è nulla di strano, quindi, che Rossi si sia cimentato con la tradizione filosofica che viene considerata la più caratteristicamente inglese, l'empirismo.

Molto meno scontata è l'angolazione dalla quale tale tradizione viene traguadata, che è quella specifica dell'estetica, intesa in senso strettamente disciplinare. Meno scontata per un duplice ordine di ragioni. Da un lato, Rossi, che pure ebbe interessi letterari, testimoniati, oltre che dalle frequentazioni vociane degli anni giovanili, dai lavori su Swift e dall'amicizia con Yeats, non sembra avere avuto, al di là dell'antologia *L'estetica dell'empirismo inglese*, particolare interesse per l'estetica, di cui, salvo errore, non si occupò né prima né dopo l'antologia (se non per brevissimi cenni nelle monografie sui filosofi); dall'altro, l'estetica era in Italia, all'epoca, il campo di studi in cui l'influsso di Benedetto Croce era più pervasivo e totalizzante. La pubblicazione della *Filosofia dell'arte* di Gentile, avvenuta nel 1934, se non aveva sostanzialmente intaccato il predominio crociano nel settore, aveva però rinsaldato l'approccio idealistico alla materia, contribuendo a fare dell'estetica il terreno sul

L'ESTETICA
DELL'EMPIRISMO
INGLESE

A CURA DI

MARIO M. ROSSI

Tomo I



FIRENZE
G. C. SANSONI - EDITORE
1944

quale era più difficile far valere punti di vista autonomi, e nel quale era più arduo portare le vedute che potevano provenire dall'educazione filosofica extraidealistica di Rossi, per esempio dai suoi legami con la psicologia di De Sarlo o dai suoi rapporti con il pragmatismo italiano, e in particolare con Mario Calderoni.

Da qui, voglio dire da questa tensione fra un ambito familiarissimo all'autore e una disciplina invece da lui poco frequentata e dominata da tendenze che sentiva estranee, nascono insieme, paradossalmente, i limiti evidenti del lavoro di Rossi, la sua visione fortemente pregiudicata e negativa del contributo dell'empirismo inglese all'estetica, e i suoi notevoli pregi, in primo luogo quello di offrire per la prima volta in Italia una ricca documentazione di autori poco frequentati e un primo viatico al loro approfondimento.

L'estetica dell'empirismo inglese uscì nel penultimo anno di guerra per i tipi della Sansoni, la casa editrice che Giovanni Gentile aveva acquistato nel 1932 e alla quale aveva impresso la propria linea culturale. Si tratta di un dato che non può evidentemente essere sottovalutato, e del quale occorre tenere conto, come vedremo, per comprendere molte affermazioni di Rossi sull'estetica dell'empirismo inglese. Direi che mai, in altri lavori di Rossi, si mostra come in questo la volontà, se non di utilizzare il pensiero gentiliano, almeno di non contraddirlo apertamente e di riprenderne alcuni spunti. L'antologia, infatti, fu composta negli anni fiorentini di Rossi, quelli nei quali si sviluppò una vicinanza, non sul piano politico, ma su quello umano, con Gentile. Quegli anni sono stati affrontati in uno specifico capitolo dello studio, documentato ma a mio parere assai tendenzioso, di Luciano Mecacci *La Ghirlanda fiorentina*, nel quale è riportata fra l'altro la famosa frase che Gentile avrebbe detto a Rossi qualche mese prima dell'attentato che gli tolse la vita, e che Rossi citò nella recensione che scrisse nel 1950 all'ultimo libro del filosofo, *Genesi e struttura della società*: "Now I have completed my work. Yours friends, now, can shoot me if they like. My life work is finished".¹

Non discuterò il libro di Mecacci, che ha avuto almeno il merito di riportare una certa attenzione sull'autore di cui discorriamo. Fra l'al-

¹ "Journal of Philosophy", 47.8 (1950), p. 217.

tro Mecacci non si occupa dei rapporti di Rossi con la casa editrice di Gentile, e non accenna mai agli studi intrapresi da Rossi in questi anni. *L'estetica dell'empirismo inglese* non è mai nominata. Lo stesso accade, ed è indubbiamente più strano, nello studio che Gianfranco Pedullà ha dedicato alla casa editrice fiorentina nel periodo gentiliano, *Il mercato delle idee. Giovanni Gentile e la Casa editrice Sansoni*.²

Mario Manlio Rossi era arrivato a insegnare nel Liceo fiorentino "Galileo Galilei" dopo anni di insegnamento, sempre liceale, prima a Forlì, poi a Napoli e Bologna. A Firenze ebbe come allievo Giovanni Spadolini, che lo ha ricordato come "studioso geniale, indipendente ed estroverso".³ La collaborazione con la casa editrice di Gentile, nella quale aveva già un ruolo importante il figlio del filosofo, Federico, andò al di là dell'antologia di cui ci occupiamo, perché con Sansoni Rossi pubblicò anche il lavoro su Herbert of Cherbury e la *Storia d'Inghilterra*. Ma per questi volumi successivi le cose non andarono come Rossi avrebbe voluto, se nelle *Memorie d'un estraneo* troviamo detto che Federico Gentile tenne i volumi della *Storia d'Inghilterra* "sepolti per anni" e che il lavoro su Herbert of Cherbury venne pubblicato "per l'onestà dell'unica persona retta della casa Sansoni, Fortunato Gentile". Si noti che questo giudizio assume un particolare significato dato che Fortunato Gentile morì di tisi a pochi mesi dalla uccisione del padre, nel 1944.

La collana in cui venne pubblicato *L'estetica dell'empirismo inglese* merita qualche considerazione. Gli "Scrittori d'Estetica" rappresenta evidentemente una prosecuzione di un'impresa che era partita sotto gli auspici dell'Istituto Italiano di Studi Germanici, inaugurato solennemente da Giovanni Gentile nel 1932, con la pubblicazione degli *Scritti di poesia e di estetica* di Wilhelm Heinrich Wackenroder e degli *Scritti di estetica* di Wilhelm von Humboldt. Se queste scelte potevano ancora considerarsi integrabili alla visione della storia dell'estetica proposta da Croce, ben diverso appare il caso della collana sansoniana. Se già l'attenzione per l'estetica dell'empirismo inglese costituisce, come vedremo più precisamente tra pochissimo, una decisa sortita dal canone crociano della storia dell'estetica, ancor più lo sarà il successivo *L'estetica e la*

² Gianfranco Pedullà, *Il mercato delle idee. Giovanni Gentile e la Casa editrice Sansoni*.

³ Il giudizio è riportato nella Introduzione di Laura Orsi all'autobiografia di Mario M. Rossi, *Memorie d'un estraneo*, p. 45.

poetica in Russia curato da Ettore Lo Gatto nel 1947: Gran Bretagna e Russia non erano certamente territori filosoficamente cari a Croce.

Con ciò tocchiamo il primo punto che va sottolineato con forza: al di là dei suoi limiti, il lavoro di Mario Manlio Rossi aveva il pregio notevole di mettere in circolazione testi allora ben poco noti, per lo più non tradotti, e soprattutto di recuperare al disegno complessivo della storia dell'estetica un capitolo fino ad allora quasi totalmente trascurato. È noto che Croce aveva coltivato fin da giovane la passione per il "libro tedesco di filosofia" e, in generale, il pensiero inglese non gli era mai stato congeniale. Ciò si era riverberato sullo studio e sulla diffusione del pensiero britannico in Italia, anche ben al di là dell'estetica. È difficile negare la fondatezza di quanto scrisse Eugenio Garin, quando ebbe a notare che l'empirismo e l'illuminismo rimasero per decenni ai margini della cultura filosofica italiana. La casa editrice Laterza, per la quale Croce era stato un nume tutelare, si aprì alla pubblicazione di autori inglesi solo dopo la morte del filosofo, per iniziativa di Garin e di Carlo Augusto Viano. Ne fu protagonista, tra gli altri, proprio Mario Manlio Rossi, il cui *Saggio su Berkeley* fu pubblicato nel 1955.⁴

In Italia, nella prima metà del Novecento, dire storia dell'estetica voleva dire Croce: l'unico autore che si fosse occupato diffusamente del tema, e che avesse dato una storia generale dell'estetica, nella seconda parte, appunto quella storica, della sua *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* del 1902. In quella storia, al Settecento inglese non è dedicata una trattazione unitaria. Alcuni autori sono trattati nel capitolo IV, intitolato *Le idee estetiche nel cartesianesimo e nel leibnizianismo e l'Aesthetica del Baumgarten*: si tratta di Locke, Shaftesbury, Hutcheson e la scuola scozzese. Detto così, potrebbe sembrare abbastanza; ma in realtà si tratta di appena una pagina e mezza, in cui di Locke si denuncia l'intellettualismo e si pregia soltanto la distinzione fra *wit* e giudizio; di Shaftesbury si dice che "innalza il gusto a un senso o istinto del bello", sviluppando un'estetica astratta e trascendente, anche se più sensualmente colorita; di Hutcheson che "rese popolare il senso interno della bellezza".⁵

⁴ Sempre nel 1955 Laterza ripubblicò la traduzione del *Trattato sui principi della conoscenza umana* di Berkeley, mentre successivamente l'editore barese pubblicò di Rossi l'*Introduzione a Berkeley* nella collana "I Filosofi".

⁵ Benedetto Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, pp. 226-227.

Altri autori trovano posto nel capitolo VII, ma anche qui in modo molto cursorio e un po' disordinato: si comincia con Batteux, si trattano poi Hogarth, Burke e Home, si citano solo di passata Hume (al quale però si farà un po' di posto nello sguardo alla storia di alcune dottrine che chiude la *Parte storica*, in riferimento al problema della relatività del gusto), Gerard e Alison e si passa subito agli olandesi (Hemsterhuis) e ai tedeschi (Winckelmann). Ma la teoria delle linee della bellezza di Hogarth è liquidata come una curiosità; di Burke si ignora la teorizzazione del sublime e si riportano solo alcune frasi sul bello legato alla levigatezza e alla piccolezza; entrambi sono presentati come "classici, ma del genere inconcludente". Va meglio a Henry Home, lord Kames, i cui *Elements of Criticism* sono riassunti in modo relativamente più ampio e un po' meno svalutativo. Addison è relegato al fondo del capitolo III, dove si tratta anche Bacone, ricordando la sua riconduzione della poesia alla fantasia, ma notando che questa riconduzione non gli impedisce di considerare la poesia poco più di un passatempo. Hobbes, di nuovo, è solo citato, ma non discusso.

Le cose non andavano meglio, all'estetica inglese, nell'importante saggio *Iniziazione all'estetica del Settecento*, scritto nel 1933; anzi andavano persino peggio, perché l'estetica inglese era lasciata del tutto ai margini del discorso crociano sulla evoluzione della disciplina, e veniva liquidata come "aesthetica vulgaris".⁶ *Rebus sic stantibus*, appare perfino troppo generoso il giudizio che Rossi dà del contributo storiografico di Croce nella *Nota bibliografica* che accompagna la sua antologia, in cui parla di "preziose notizie e più preziose analisi". In generale, vedremo, Rossi assume non solo nei confronti di Gentile (come era da aspettarsi vista la sede) ma anche di Croce un atteggiamento decisamente deferente, rispettosissimo.

Non molto di più poteva trovare Rossi, per la verità, anche nella storia dell'estetica di Robert Zimmermann e in quella di Bernard Bosanquet. Se per il tedesco c'era da aspettarselo, per l'inglese il motivo stava evidentemente nell'orientamento apertamente idealistico, e idealistico hegeliano, di Bosanquet. In ogni caso, chiosava Rossi sempre nella *Nota bibliografica*, la *History of Aesthetic* appare "assolutamente deficiente" proprio sull'estetica inglese. Rossi, in realtà, a parte qualche

⁶ Benedetto Croce, *Iniziazione all'estetica del Settecento*, in *Ultimi saggi*, pp. 106 ss.

studio specifico, per la storia dell'estetica poteva dare un giudizio positivo quasi solo allo scritto di Dilthey *Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe*, dato che in essa poteva trovare quel riconoscimento del ruolo storico dell'estetica empiristica che praticamente tutti gli altri autori le negavano.

Certo, se si passa dal merito implicito di essersi occupato di autori e tendenze fino ad allora ben poco considerate, in Italia e non solo, al giudizio che Rossi dava dell'estetica dell'empirismo in genere, c'è di che rimanere sconcertati. Raramente accade che chi si occupa di un autore o di un periodo accumuli tanti giudizi svalutativi proprio sull'oggetto da lui scelto. E invece le espressioni svalutative, negative, persino liquidatorie che si possono leggere nella introduzione all'*Estetica dell'empirismo inglese* sono così tante che ne potremo citare solo una parte, avvertendo però che ne potremmo menzionare tre volte tante. Rossi stesso se ne rendeva conto e quasi all'inizio scrive che il suo libro "sembrerà dominato dal desiderio di svalutare l'estetica che studio".⁷

Comunque, cominciamo: l'estetica empiristica "non è mai uscita dallo stadio larvale"; leggendo i suoi autori si proverà "un senso spiacevole di disorientamento"; "l'estetica dell'empirismo non è arrivata da nessuna parte"; "porta allo sfasciamento del fenomeno estetico" (goffa espressione che vuole significare che l'estetica empiristica non riesce a tenere assieme bello di natura e bello artistico e, in quest'ultimo, bello poetico e bello delle arti figurative). L'estetica empiristica "resta immobile", chiusa in un "cerchio fatato". Non riesce a uscire dal "vicolo cieco dell'edonismo"; non riceve influenza dallo sviluppo scientifico; riduce il problema estetico a problema psicologico; è incapace di dare conto dell'universalità del bello.⁸

Ai singoli autori non va meglio. Nelle fonti dell'estetica empiristica (cioè in Bacone e Hobbes) "non v'è assolutamente nulla che non sia stato detto dai teorici dell'antichità classica"; Bacone "non scopre nulla di nuovo"; Addison "resta sempre alla superficie"; "inesperto filosofo, lascia emergere le tare che una considerazione empiristica ingenua pone all'indagine estetica"; Hutcheson è "uno spirito terra terra, limitato";

⁷ Mario M. Rossi, *L'estetica dell'empirismo inglese*, Introduzione, p. 9.

⁸ *Ibid.*, pp. 9, 6, 21.

l'estetica di Hume è interessante “solo perché è di Hume”, che del resto in estetica dà solo “disordinate indagini”; Home è stato esaltato oltre i suoi meriti (probabilmente da Croce); a partire dalla seconda metà del Settecento le opere di estetica (di cui Rossi fa un lungo e puntuale elenco a p. 88) diventano ancora meno interessanti. La scuola scozzese in estetica è “triviale e pedissequa”. L'estetica empiristica, impermeabile alla rivoluzione romantica, trapassa in quella positivista ed evoluzionistica, a riprova definitiva della sua limitatezza.

Quale criterio assiologico sorregge una valutazione così negativa? È presto detto: da Croce e da Gentile Rossi mutuava un'idea dell'estetica come attività, produttività, creatività; e a questa idea contrapponeva un empirismo legato, quasi per definizione, al fatto, al dato, all'impressione sensibile come punto di partenza. Per Croce lo spirito non intuisce se non facendo, formando, esprimendo; quella fra intuizione ed espressione è una “sintesi a priori estetica”, ovvero è l'elaborazione del dato sensoriale fino a trasformarlo in produzione e, appunto, espressione. Per Gentile, notoriamente, l'unica realtà è l'attività dell'io, rispetto alla quale tutto ciò che può essere isolato come dato sensibile è un passato, un precipitato, un residuo: un *post*, non un *prius*. È facile, ma al tempo stesso abbastanza sorprendente, vedere come il linguaggio di Rossi riprende questo sistema di valori, in particolare mimando a tratti un linguaggio simil-gentiliano. L'estetica empiristica è segnata fin dall'inizio dalla “eliminazione dell'elemento creativo”; l'empirismo, infatti, “presuppone la natura come data di fronte al soggetto”, anziché come una produzione del soggetto; la fantasia, che dovrebbe essere il fulcro dell'indagine, ne diventa il limite perché la fantasia è solo associativa, non creativa; l'“anima non è più spirito, attività creativa”; l'empirismo “svuota la memoria di ogni aspetto attivo”; persino chi ammette idee innate, come Shaftesbury, lo fa “senza implicare attività spirituale”.⁹ Il punto è che il metodo empiristico è applicabile solo se si presuppongono dei dati preesistenti e indipendenti dall'elaborazione che ne fa la nostra mente. Se gli empiristi riuscissero a liberarsi di questa zavorra, scoprirebbero (e qui bisogna fare attenzione all'apparizione della parola ‘atto’, una sorta di *shibboleth* della cerchia gentiliana) “che il bello non sembra più reazione soggettiva di fronte a dati empirici,

⁹ *Ibid.*, nell'ordine: pp. 55, 29, 24, 95, 59.

non proviene più dal ricordo o dall'associazione ma dall'atto stesso per cui ricordiamo associando".¹⁰

Persino negli aspetti meno dipendenti da questo desiderio di non apparire lontano dai presupposti dell'attualismo, e in generale dell'idealismo, la ricerca di Rossi può sembrarci comunque appesantita da asunzioni fortemente condizionanti. In primo luogo, la scelta fieramente rivendicata come caratterizzante da Rossi, quella di parlare di estetica dell'empirismo anziché genericamente di estetica inglese, gli crea evidentemente problemi quando ha a che fare con pensatori che fortemente resistono all'assimilazione all'empirismo. Sto pensando, evidentemente, a Shaftesbury, "il gentile Platone d'Europa", come suona il titolo del libro di Andrea Gatti sul pensatore londinese. Per recuperarlo a pieno titolo all'empirismo, Rossi deve mettere in atto una strategia su più fronti, che intanto però viene avviata ridimensionando l'originalità del pensatore che "non inizia una nuova tradizione" e rappresenta "un fenomeno isolato" e la limitatezza dei suoi risultati: "come si apprenda il bello, Shaftesbury non lo dice; che cosa sia, nemmeno".¹¹

I rapporti con Herbert of Cherbury e con la scuola platonica di Cambridge devono per forza essere minimizzati; Herbert non ha rapporti con la scuola di Cambridge e neppure ne ha Shaftesbury. Se anche ne avesse, ciò non avrebbe conseguenze per l'estetica, dato che i platonici di Cambridge non avevano alcun interesse per l'estetica. Che la teoria di Shaftesbury prenda forma in contrapposizione a quella di Locke non prova nulla, dato che tale contrapposizione immerge nuovamente Shaftesbury nei presupposti psicologici dell'empirismo. Infine, la facile riconduzione operata da Hutcheson delle teorie estetiche di Shaftesbury alla *lignée* empiristica dimostra che esse non erano veramente indipendenti da essa. È interessante notare che Eugenio Garin, che detestava Rossi, del resto pienamente ricambiato, dando solo pochi anni dopo una sua edizione degli scritti di Shaftesbury, avrebbe al contrario insistito proprio sul fatto che per capire Shaftesbury biso-

¹⁰ *Ibid.*, p. 95.

¹¹ Occorre ricordare che Rossi poteva trovare una valutazione non negativa di Shaftesbury anche in Croce, che si era occupato degli anni napoletani dell'inglese nel saggio del 1923 *Shaftesbury in Italia*, che si legge ora in *Uomini e cose della vecchia Italia*, vol. I, pp. 207-309.

gna legarlo non solo ai platonici di Cambridge, ma anche al platonismo rinascimentale.

Più stimolante appare il ridimensionamento del platonismo di Shaftesbury operato ritrovando in lui forti eredità stoiche. Interessato fundamentalmente alla morale, Shaftesbury trova i suoi fondamenti teorici nello stoicismo, soprattutto nello stoicismo romano tardo, quello di Epitteto e di Marco Aurelio. Gli elementi platonici presenti indubitabilmente in Shaftesbury si spiegano con la presenza nel tardo stoicismo romano di elementi eclettici, talora prossimi al neoplatonismo. Ma la vera fonte di Shaftesbury è Epitteto, e addirittura il suo stile è la traduzione inglese dello stile di Epitteto.

Bisogna dire che in altri casi l'atteggiamento di Rossi si rivela più congeniale e meno prevenuto. È interessante, ad esempio, lo spazio che concede a quelle che chiama "le fonti" dell'empirismo nel XVII secolo: particolarmente rilevante è il ruolo riconosciuto a Hobbes, anche specificamente rispetto alla teoria del *wit*, con la traduzione di brani non solo dal *Leviatano*, ma anche dalla risposta a D'Avenant, del quale ultimo Rossi traduceva la Prefazione al *Gondibert*. In questa sezione Rossi traduceva anche la lettera di William Temple sulla poesia e pagine di John Dennis, del quale coglieva la novità, anche se non riusciva a tematizzarla se non come anticipazione di temi romantici.

Locke è forse l'autore meno valorizzato, sia perché la sua teoria del *wit* viene considerata inferiore a quella di Hobbes, sia soprattutto perché proprio a Locke viene fatto risalire quello che per Rossi, come abbiamo visto, è una sorta di peccato originale dell'empirismo: dopo Locke, scrive Rossi, non si potrà più partire dalla attività dello spirito e sarà necessario farlo da ciò che è dato allo spirito. Le cose vanno meglio con Addison, che se, come abbiamo visto prima, viene considerato superficiale, ha almeno il pregio di affrontare il problema estetico da lati diversi: l'argutezza, il gusto, l'immaginazione, il sublime. La circolazione dello pseudo-Longino nel pensiero inglese a cavallo tra Sei e Settecento è infatti un fenomeno di cui Rossi, in qualche modo, scorge l'importanza. Anche nei confronti di Hutcheson, pure in questo caso con le limitazioni già viste, Rossi non è troppo severo, riconoscendogli la capacità di condurre una ricerca "sobria e precisa".¹² Severo è invece

¹² *Ibid.*, p. 69.

nei confronti di Hume, la cui estetica viene ridotta ad una semplice appendice alla teoria delle emozioni, mentre la risposta al problema dello *standard of taste* viene considerata viziata dall'eccesso di classicismo che caratterizza il filosofo scozzese in materia di arte. Come alla svalutazione di Locke faceva da contraltare il relativo apprezzamento di Addison, così alla *damnatio* di Hume fa riscontro la buona estimazione di Burke. Potremmo anzi dire che Burke è l'eroe di questa storia senza eroi, il solo che sembra portare l'estetica empiristica a risultati concreti. Non solo Burke rivela una mentalità sistematica (p. 75), ma ha chiaro "il problema da risolvere e intende risolverlo globalmente". La sua è, finalmente, "una costruzione coerente". Per la prima volta viene superata l'idea della mimesi. Burke è il solo "che abbia condotto l'indagine empirica per le vie più consone ai principi dell'empirismo".¹³ È ai risultati di Burke che doveva arrivare l'estetica empiristica.

Se consideriamo globalmente il percorso tracciato da Rossi, emergono due altri tratti interessanti. La sua antologia ha certamente il pregio di rendere evidenti i rapporti fra i pensatori, i punti di contatto e quelli di divergenza. Rossi sottolinea infatti come la storia da lui delineata tracci nettamente una linea di derivazione di un pensatore dall'altro, anche se si affretta a precisare che si tratta di derivazione e non di sviluppo. Ricostruita nella sua genealogia interna, l'estetica empiristica, o se si vuole l'estetica inglese, riacquista il suo ruolo complessivo nella storia dell'estetica moderna, della quale costituisce il vero avvio, proprio per quel suo carattere di raccolta di temi, problemi, dati della esperienza estetica: l'immaginazione, il gusto, il *wit*, il bello, il sublime. Nonostante la sua svalutazione, è abbastanza evidente che Rossi vede l'estetica successiva, a partire da Kant, costruire sulla mole di dati e di osservazioni fornita dall'estetica empiristica inglese. È da lì che parte l'estetica moderna, e non (sembra dire implicitamente Rossi) dalla linea Cartesio-Leibniz-Baumgarten e, men che meno, da Vico, che Croce considerava, proprio in alternativa a Baumgarten, il "primo scopritore della scienza estetica".

Da questo punto di vista, la genealogia tracciata da Rossi cessa di apparire la storia di travimenti ed errori, e recupera invece la sua po-

¹³ *Ibid.*, p. 75.

sitività. Non solo, essa sembra molto meno distante da ricostruzioni contemporanee dell'estetica inglese del Settecento, almeno in ambito anglofono: mi riferisco a studi abbastanza recenti il cui filo conduttore è proprio il riconoscimento della funzione dell'estetica inglese alla radice dell'estetica moderna – penso al libro di George Dickie *The Century of Taste*, del 1996, e a quello assai migliore di Peter Kivy, del 2003, *The Seventh Sense: Francis Hutcheson and Eighteenth-Century British Aesthetics* centrato sulla nozione di bellezza. Ma forse il complimento migliore che si può fare all'antologia di Rossi è mettere a riscontro la sua scelta degli autori antologizzati con quella degli autori che Paul Guyer, autore di una recente *History of Modern Aesthetics*, veramente molto ampia (si tratta di tre volumi di grossa mole) ritiene degni di trattazione nel primo volume *The Eighteenth Century*: troviamo Shaftesbury, Addison, Hutcheson, Harris, Hume, Hogarth, Burke, Gerard, Alison, Stewart, Kames, Reynolds, Reid. Se si escludono due minori come Beattie e Turnbull, praticamente non c'è nessun autore che Rossi non abbia toccato nella sua *Introduzione*.

Come è ovvio, si tratta solo di un riscontro. Il suo carattere di antologia, e di antologia in italiano, ha precluso prevedibilmente l'influsso del lavoro di Rossi sulla storiografia estetica in lingua inglese. Ma questa nostra disamina dell'*Estetica dell'empirismo inglese* non sarebbe invece completa se non accennassimo almeno al ruolo che essa ha giocato negli studi successivi su questo argomento nella nostra lingua. Qui il lavoro di Rossi, che giudicato *in vacuo* rischia di apparirci un lavoro sbagliato, troppo viziato da pregiudizi, mostra invece una funzione altamente positiva, dovuta al fatto che si è trattato del primo contributo a far conoscere davvero, nei testi, autori che, in estetica, non avevano ricevuto attenzione, e a fornire le coordinate storiche per capirli. Se non tenessimo conto di questo, rischieremmo di non comprendere l'impulso che l'antologia di Rossi ha dato agli studi sull'estetica inglese, e i numerosi riconoscimenti che essa ha ricevuto da studiosi di diverso orientamento.

Indicativa a questo riguardo è l'opinione di Luciano Anceschi, che nei suoi *Studi sull'estetica dell'empirismo inglese*, poi confluiti nel volume *Da Bacone a Kant*, è prodigo di riconoscimenti. Il lavoro di Mario Manlio Rossi viene definito “fondamentale” e presentato con queste parole:

In un certo senso si può dire che gli studi qui raccolti non sono altro che una recensione continua, prolungata, e non ancora conclusa, il risarcimento, per così dire, di una promessa non mantenuta, di una recensione mancata. L'incontro con il tema come campo specifico di una ricerca particolare cominciò ai tempi di "Studi filosofici", quando Banfi mi chiese di recensire per la rivista l'antologia di M.M. Rossi, *L'estetica dell'empirismo inglese*, uscita allora, 1944, a Firenze. Lessi il libro, ma per vari motivi non mi fu possibile parlarne; forse non riuscii ad equilibrare un gesto coordinato per un lavoro che fin da allora mi parve di buona preparazione e informazione, utilissimo, che portava il nostro sguardo sui dispersi documenti di un mondo che finora era stato poco esplorato dai nostri autori, stimolante, anche qua e là brillante, ma tale da giustificare alcune fondamentali riserve di metodo circa procedimenti che apparivano rigidi e aggrovigliati. In realtà, paradossalmente, Rossi ribadiva la tesi svalutante con l'affermazione abbastanza incredibile che l'estetica dell'empirismo inglese in realtà non esiste. Forse egli cercava nei suoi autori qualche cosa che in essi non si trovava; ma proprio questo atteggiamento di metodo mio pareva limitante e incomprendibile, da un lato, tale da andare oltre la legittimità della ricerca, dall'altro.

Mi pareva conveniente rivedere tutto il processo di una ricerca secolare, e mi pareva poi che essa avesse diritto al riconoscimento di una piena autonomia nel tentativo di ristabilire, ritrovare, o, se vogliamo, disoccultare un significato, un insieme di significati, e un interno movimento di significati; mentre la condanna, che su essa posava, trovava la sua giustificazione primaria nella strategia critica e teorica di una ben definita scelta culturale, in un preciso orizzonte di situazione, la situazione romantico-idealistica.¹⁴

Se Lia Formigari, nel suo *L'estetica del gusto nel Settecento inglese* (1962) non cita mai Rossi, e dà moltissimo spazio a Shaftesbury, Vittorio Enzo Alfieri nel saggio sull'estetica del Settecento contenuto in *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, la grande opera a più mani pubblicata nel 1959 da Marzorati, riprende sostanzialmente il giudizio di Rossi sull'estetica dell'empirismo, alla quale dedica soltanto un paragrafo.¹⁵ Ma Alfieri non era uno specialista di estetica, e neppure di

¹⁴ Luciano Anceschi, *Da Bacone a Kant*, p. 151.

¹⁵ Lia Formigari, *L'estetica del gusto nel Settecento inglese*; V.E. Alfieri, *L'estetica dall'Illuminismo al Romanticismo fuori d'Italia*, in *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, vol. II, § 4.

empirismo; era, piuttosto, vicino alle prospettive crociane. Assai più indicativo è il ruolo che riconosce a Rossi Guido Morpurgo-Tagliabue nei suoi saggi sull'estetica del gusto nel Settecento inglese (1962, 1970), ristampati assieme a quelli dedicati all'estetica italiana dello stesso periodo nel volume, a cura di Luigi Russo e Giuseppe Sertoli, *Il gusto nell'estetica del Settecento*.¹⁶ È stato osservato che Morpurgo, al quale pure va il merito di aver riscattato l'estetica inglese dal ruolo marginale, ancillare, in cui l'aveva relegata la storiografia neoidealistica, rimane per più aspetti tributario dell'antologia di Rossi che continua ad essere, come ha scritto Giuseppe Sertoli, il suo "libro di testo". Gli autori di cui Morpurgo-Tagliabue si occupa, osserva sempre Sertoli,

sono precisamente quelli del canone di Rossi: in primo piano Addison, Hume e Burke (con Gerard di rincalzo), in secondo piano Shaftesbury e addirittura dietro le quinte (come non era stato invece nell'antologia di Rossi) Hutcheson; come per Rossi, anche per Morpurgo-Tagliabue Burke è il punto d'arrivo – dopo il quale la mano passa a Kant.

Tanto che egli può concludere:

rimane il fatto che il *cast of characters* stilato da Rossi non cambia in Morpurgo-Tagliabue: possono cambiare le "parti" recitate dai singoli protagonisti (è il caso per es. di Hume), non i protagonisti stessi. D'altra parte, però, va anche riconosciuto che, pur nel suo taglio oggi superato (intendendo con "taglio" la selezione del materiale ancor prima che la sua interpretazione), l'antologia di Rossi forniva a Morpurgo-Tagliabue un ingente materiale che egli sfrutta assai meglio di quanto avevano fatto coloro che prima di lui si erano occupati dello stesso argomento.¹⁷

Ma perfino chi, occupandosi estesamente dell'autore che meno rientra nel quadro empiristico, e più evidentemente rimasto vittima delle forzature di Rossi, parliamo ovviamente di Shaftesbury e dello studioso che più in Italia se ne è occupato negli ultimi anni, Andrea Gatti, non disconosce alla fine i meriti dell'antologia di Rossi, pur avvertendone appieno i limiti e i debiti pagati allo spirito del tempo:

¹⁶ Guido Morpurgo-Tagliabue, *Il gusto nell'estetica del Settecento*.

¹⁷ Giuseppe Sertoli, *Morpurgo-Tagliabue e l'estetica inglese del Settecento*, p. 19.

Si usa definire “empiristica” l’estetica del Settecento inglese anche per l’influsso della fortunata antologia curata nel 1944 da Mario Manlio Rossi, seguita, a quattordici anni di distanza, da un volume non meno significativo di Luciano Anceschi, *Studi sull’estetica dell’empirismo inglese*, che procedeva dall’opera di Rossi e a questa alludeva fin dal titolo, confermandone l’assunto decisamente empiristico. Entrambi gli studiosi ebbero il merito di richiamare l’attenzione su testi e motivi fino a quel momento non troppo diffusi in Italia; e l’interpretazione che essi ne han dato esercita ancora oggi un’indiscussa autorità. Ma una così grande fortuna di temi ed esegesi ha nel contempo imposto una definizione che, oltre ad esser un *hapax* per lo più tutto italiano, preso in un’accezione rigorosa appare fuorviante.¹⁸

Questi giudizi, e tanto più in quanto provengono da studiosi che non condividono e non possono condividere la prospettiva di Rossi, e di fatto si distanziano notevolmente dai giudizi sui singoli autori che troviamo nell’*Estetica dell’empirismo inglese*, ci sembrano confermare la tesi che abbiamo voluto sostenere in questo intervento, e cioè che l’angolatura tutt’altro che simpatetica dalla quale Rossi ha guardato i suoi autori non gli ha impedito di esercitare un buon ufficio storiografico e di fare opera utile. Anche perché, ma questo aprirebbe un altro discorso, sotto la dura scorza delle critiche e delle incomprensioni, si intravede nelle parole di Rossi un interesse e – perché no? – persino una congenialità con gli autori inglesi che, se gli era vietata dai presupposti filosofici che intendeva far valere, era però certamente congruente con le predilezioni culturali di una vita intera.

Bibliografia

Alfieri, Vittorio Enzo, *L’estetica dall’Illuminismo al Romanticismo fuori d’Italia*, in *Momenti e problemi di storia dell’estetica*, vol. II, Milano, Marzorati, 1959.

Anceschi, Luciano, *Da Bacone a Kant*, Bologna, Il Mulino, 1972.

Croce, Benedetto, *Iniziazione all’estetica del Settecento*, in *Ultimi saggi*, Bari, Laterza, 1935.

—, *Uomini e cose della vecchia Italia*, vol. I, Bari, Laterza, 1956.

¹⁸ Andrea Gatti, *Et in Britannia Plato. Studi sull’estetica del platonismo inglese*, p. 7.

- , *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari, Laterza, 1965.
- Dickie, George, *The Century of Taste*, New York, Oxford University Press, 1996.
- Formigari, Lia, *L'estetica del gusto nel Settecento inglese*, Firenze, Sansoni, 1962.
- Gatti, Andrea, *Et in Britannia Plato. Studi sull'estetica del platonismo inglese*, Bologna, CLUEB, 2001.
- Guyer, Paul, *A History of Modern Aesthetics*, vol. I, New York, Cambridge University Press, 2014.
- Kivy, Peter, *The Seventh Sense: Francis Hutcheson and Eighteenth-Century British Aesthetics*, New York, Oxford University Press, 2003 (II ed. "revised and enlarged"; I ed. 1976).
- Mecacci, Luciano, *La Ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile*, Milano, Adelphi, 2014.
- Morpurgo-Tagliabue, Guido, *Il gusto nell'estetica del Settecento*, a cura di Luigi Russo e Giuseppe Sertoli, Palermo, Aesthetica, 2002.
- Pedullà, Gianfranco, *Il mercato delle idee. Giovanni Gentile e la Casa editrice Sansoni*, Bologna, Il Mulino, 1986.
- Rossi, Mario M., *L'estetica dell'empirismo inglese*, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1944.
- , *Memorie d'un estraneo*, a cura di Laura Orsi, Genova, Città del silenzio, 2021.
- Sertoli, Giuseppe, *Morpurgo-Tagliabue e l'estetica inglese del Settecento*, in *Guido Morpurgo-Tagliabue e l'estetica del Settecento*, a cura di Luigi Russo, "Aesthetica Preprint", 67 (2003), pp. 17-23.

PAOLO L. BERNARDINI

Anglomania e “amicizia tradizionale”.
Su uno scritto inedito di Rossi del 1953

Abstract: This paper discusses one of Rossi's unpublished works, *Anglomania ed “amicizia tradizionale”*, written in 1953 or slightly earlier. It is a rather long manuscript on the history of Anglo-Italian relations from the 1700s to the mid-19th century, mainly from the point of view of intellectual and cultural history. Here, on the basis of several sources as well as of Rossi's correspondence with Delio Cantimori in 1954-1956 and later, I attempt to establish the reason why the manuscript was never published. (Only the letters dealing with the manuscript of *Anglomania* and its destiny are presented here for the first time.) The paper also investigates the Italian background of Rossi's “Anglomania” between the two world wars, and focuses on writers and scholars like Carlo Linati and Raffaello Piccoli. Finally, the discussion summarizes the aims and contents of *Anglomania* as well as its ideological background.

1. *Qualche notazione preliminare*

Se esistono concetti sfuggenti, sono quelli legati alla “-mania”, “-fobia”, “-filia”, soprattutto quando essi si applicano alle nazioni. Non che la questione sia molto diversa nel caso, ad esempio, della religione e delle aversioni e idiosincrasie di carattere razziale, etno-religioso e non genericamente “nazionale”. Portiamo un solo esempio, ben noto per l'uso costante che se ne fa nella cultura anche non accademica ma, ad esempio, giornalistica. “Giudeofobia” significa, *en gros*, avversione verso gli ebrei, i loro usi, i loro costumi, la loro storia e la loro tradizione. Il contrario ovviamente indica il lemma “giudeofilia”, di uso più raro ma comunque ben testimoniato (più frequente il sinonimo, o quasi sinonimo, “filosemitismo”). Tuttavia,

nella sua immensa generalità, che equivale a vaghezza, il concetto è semanticamente molto ambiguo.¹

Che cosa vuol dire veramente essere “giudeofobi”? In che cosa si manifesta tale avversione? Chi o cosa è “giudeofobo”? Un libro, un individuo, un gruppo ben definito? E qual è la differenza tra la giudeofobia di un libro e quella legata, invece, alla diretta azione umana? Nelle scienze sociali i concetti legati alla “filia” e al suo opposto correlato, la “fobia”, non hanno la stessa precisione (ma questo si applica a moltissimi concetti di tali scienze, e *a fortiori* di quelle umane) degli equivalenti nelle scienze “esatte”, o che aspirano ad essere tali. Aracnofobia, foto-

¹ Desidero ringraziare prima di tutto Laura Orsi, mia inseparabile amica e figura centrale nella mia vita da trent'anni, con cui l'avventura rossiana è iniziata, or sono alcuni anni, e proficuamente continua. Ringrazio poi il Prof. Giuseppe Sertoli (Università di Genova – Accademia Ligure di Scienze e Lettere) per il costante interesse preso per il Rossi, e il Prof. Luciano Mecacci (Università di Firenze) che Rossi ha re-introdotto potentemente nel circuito intellettuale italiano, con il suo libro sull'assassinio di Gentile pubblicato da Adelphi nel 2014. Ringrazio poi il personale della Biblioteca Panizzi di Reggio Emilia, ove si trova il Fondo Rossi, e presso cui Laura e io ci rechiamo spesso. Vorrei anche ringraziare la Dott. Mafalda Toniuzzi (Università di Pisa), che mi ha procurato con solerzia le lettere di Rossi a Delio Cantimori, custodite presso il Fondo Cantimori della Scuola Normale Superiore di Pisa. Ringrazio come sempre la Prof. Elisa Bianco (Università dell'Insubria) che mi ha fornito il suo prezioso appoggio in questa come in molte altre avventure intellettuali. Ringrazio la Dott. Erica Baricci (Università dell'Insubria) per il preziosissimo aiuto nella redazione finale del testo per la stampa. Occorre ricordare che i primi due volumi di Rossi che hanno visto la luce in quest'impresa di rivalutazione dell'intellettuale reggiano sono le *Memorie d'un estraneo* (la sua parziale autobiografia) e *Una difesa dell'uomo*, entrambi i volumi a cura di Laura Orsi. Nel primo caso si tratta di un inedito; nel secondo, della traduzione del volume *A Plea for Man*, pubblicato dalla Edinburgh University Press nel 1956 e tradotto per la prima volta in italiano, con una mia introduzione e una postfazione di Laura Orsi, ove sono presenti alcuni temi qui discussi. Tra le pubblicazioni programmate, a cura di Laura Orsi, la parte inedita della *Storia d'Inghilterra* di Rossi, comprendente il Sette e l'Ottocento, e, a cura mia, il testo ancora inedito di cui si parla in questo saggio. Molto di quanto qui contenuto è stato anticipato da un altro studio, di Laura Orsi e mio, nel volume a cura di Elisa Bianco e Alessandra Vicentini, *Baretti's England. Figure e momenti del Settecento anglo-italiano*, di prossima pubblicazione. Lo studio si intitola: *L'“agnostico” Baretti. Mario Manlio Rossi (1895-1971) e il suo inedito: Anglomania ed “amicizia tradizionale”*. Saggio sull'atteggiamento italiano verso la Gran Bretagna nel Settecento e nell'Ottocento (1953). In tale lavoro viene pubblicato per la prima volta il capitolo che Rossi dedica in *Anglomania* a Baretti.

fobia (o anche omofobia e altre “filie” o fobie legate alla sfera sessuale), e via di questo genere, evocano avversioni precise, con relativi, precisi comportamenti: chi soffre di aracnofobia si terrà ben lontano dai ragni, chi soffre di fotofobia invece dalla luce. Entrambi adotteranno comportamenti atti ad eliminare – dalla sfera della propria vita – sia la luce, sia, rispettivamente, i ragni. Ma quando si tratta di manifestare avversione verso concetti già di per sé estremamente generici, come quello legato appunto al mondo “inglese” – e questo è vero ovviamente anche per l’opposto, espresso nei lemmi “anglomania” e “anglofilia”, ove per “anglomania” si intende spesso un’exasperazione della “filia” – entriamo davvero in un territorio molto instabile. Per cosa si prova tale “filia”, tale attrazione, o al contrario tale “fobia”, ovvero cotale repulsione? Non si tratta di un oggetto ben individuabile come per l’appunto i ragni e la luce. Il mondo “inglese”, come ogni altro mondo, è estremamente vario, con un’infinità di aspetti, una galassia vera e propria, che comprende dimensioni financo ontologicamente diverse (come il clima e il territorio lo sono dalla cultura e civiltà).²

Si può avversare o amare follemente (proponendolo addirittura come modello) *tutto il mondo inglese* (dalla società alla letteratura, dal clima ai cibi, dalle città alla lingua, dalla storia alle tradizioni, per citare solo alcuni elementi essenziali di una civiltà), oppure ci si limita

² E infatti lo stesso concetto di “anglofilia” ha preso diverse declinazioni, tutte tenute presenti da Rossi, dalla passione culturale e letteraria a quella politica. All’interno della dimensione politica, almeno due ambiti sono presenti: quello meramente speculativo, teoretico (l’amore per la Costituzione inglese, non scritta, ad esempio, o il sistema bipartitico), e quello pratico, fattuale, politico: la scelta di stringere alleanze politiche o di introdurre nel sistema del proprio Paese elementi di diritto pubblico o altro appartenenti al mondo inglese. Per cui l’oggetto stesso è molto sfuggente, quando parliamo di “anglofilia”. Si pensi al Settecento, dove il modello inglese prima si affianca poi supera quello francese (con B.-L. de Muralt, lo svizzero autore delle importanti *Lettres sur les Anglais et les Français et sur les voyages* (1725), che anticipano di otto anni l’opera fondamentale di Voltaire. Ma si parla di “anglofilia” per le politiche apertamente filo-inglesi di Clemenceau nell’Ottocento francese, ad esempio, o ancora per il funzionario della Napoli settecentesca Tommaso Di Somma (1737-1826), accusato di “anglofilia” nel senso di avversione alla propria patria, e preferenza per una patria straniera; o ancora per passioni puramente letterarie come quelle di uno dei maggiori anglisti italiani del Novecento, Gabriele Baldini (1919-1969), e numerosi altri, fino ad oggi.

giocoforza ad alcuni aspetti, che possono essere secondari, come il tè delle tre, o invece determinanti, come il sistema politico, la lingua, il cibo, le bevande (si può perfino paradossalmente, colpa del cambiamento climatico, pensare ad un ottimo vino inglese prodotto nel Kent, peraltro, in una produzione già ben nota nei secoli passati, che evidentemente avevano momenti di riscaldamento anomalo anche loro). Si vede bene come sia un terreno estremamente accidentato. In cui peraltro vi è una distinzione fondamentale tra chi il mondo inglese conosce direttamente per avervi soggiornato a lungo (ed è il caso di Rossi, anche se nel caso suo di Scozia, e non di Inghilterra, propriamente si tratta), e chi invece manifesta avversione preconcetta, parla a vanvera di quel che ama o più spesso odia in luoghi e per culture in cui la sua ignoranza è assoluta. Siamo dunque nel ben noto regno del pregiudizio. Sono pregiudizi che si riverberano poi in giochi linguistici che in alcuni casi divengono proverbiali: ne è un esempio “inglese italianato, diavolo incarnato”. Con l’entrare in scena, essi crescono e acquisiscono tratti precisi, proprio come accade a questa misteriosa “new entry” nel mondo della repubblica dei mercanti e delle lettere inglesi a partire dalla fine del Quattrocento (ma a bene vedere anche da prima).³ Come le nazioni si definiscono, anche se non ancora per fortuna per *Blut und Boden*, entrano in concorrenza tra di loro: come del resto lo erano, per i mercati, per la supremazia culturale, per molto altro, già sul finire del Medioevo (si pensi a Genova e Venezia). Quando poi il mondo si apre, diventa subito un mercato in cui la concorrenza cresce a dismisura, toccando ogni sfera dei rapporti inter-nazionali.

Si può pensare che il “pre-giudizio”, derivato magari da impressioni occasionali, situazioni di guerra, voci popolari, e quant’altro, sia all’origine delle nozioni stesse di “-filia”, “-fobia”, “-mania”; e che poi i viaggiatori, coloro che soggiornano davvero a lungo nei luoghi soggetti a “filie e fobie”, per dir così, corrano ai ripari nel rettificare, a modo loro, in un verso o nell’altro, la posizione pregiudiziale presente nella *communis opinio*, in modo più o meno esteso. Che senso ha dunque parlare in generale di una nozione così vaga come “anglomania” e “anglofilia”?

³ Il tema è abbondantemente trattato da John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance*.

Acquista senso nel momento in cui si precisa meglio, anche per poter meglio orientarsi come studiosi, l'oggetto di tale amore e/o odio, che certo non può essere tutto un mondo, ma deve per forza riguardare (per poter essere dimostrabile, ovvero confutabile) una porzione, un aspetto di tale mondo stesso. Ad esempio, la letteratura. Ed è questo l'oggetto principale di uno dei possibili modelli per il lavoro inedito di Rossi, ovvero l'ultimo libro di Arturo Graf, *L'anglomania e l'influsso inglese in Italia nel secolo XVIII*, uscito nel 1911 a Torino (nello stesso anno e nello stesso luogo della morte, per disgraziato suicidio, di una figura che andrebbe riletta anche nel suo oscillare tra anglomania e anglofilia, Emilio Salgari). Ebbene, ogni "-filia", anche quella per l'Inghilterra, considerata nella sua cultura alta e nelle sue lettere, nasce dalla considerazione del presunto decadimento o, all'opposto (quando si tratti della "-fobia"), della presunta superiorità di una cultura-civiltà sull'altra. Nel caso dell'ultima opera di Graf, siamo in ambito di inferiorità avvertita, e infatti così principia l'ampio volume:

Dopo d'aver, nella età del Rinascimento, per lo spazio di più che due secoli, esercitato il suo influsso su molta parte della rimanente Europa, con diffondere tra le genti un di soggette di Roma la propria lingua, la propria letteratura, le proprie arti, e molte usanze e molti incrementi di vita civile, l'Italia, decaduta dagli antichi onori, volgendo a sempre più basse fortune, estenuandosi sempre più, s'aperse, a sua volta, agl'influssi stranieri, e chiese, o accettò, non senza talora ricevere danno donde aveva sperato d'aver giovamento, la restituzione dei benefizii in sì gran copia largiti. E da prima gl'Italiani condiscesero agli esempj degli Spagnuoli che avevano in casa; poi s'ebbero maestri i Francesi; poi s'infatuaron degli'Inglesi; e da ultimo qualche po' dei Tedeschi.⁴

⁴ Arturo Graf, *L'Anglomania e l'influsso inglese in Italia nel secolo XVIII*, p. IX. Il lavoro ha avuto di recente (2020) un'ottima riedizione, a cura di Francesco Rognoni e Pierangelo Goffi. Colgo l'occasione per ringraziare il Prof. Rognoni che mi ha fatto avere in anteprima, a suo tempo, tale lavoro, fondamentale per il mio. Occorre ricordare che dai primi del Novecento "anglomania", "anglofilia" e il concetto correlato di "anglofobia" erano ampiamente discussi. Si veda ad esempio Attilio Butti, *L'anglofobia nella letteratura della Cisalpina e del Regno italico*. Il dibattito era continuato ampiamente in età fascista. Si veda tra l'altro Maria Morpurgo-Santoro, *Italofilia inglese e anglofilia italiana*.

Est miser nemo nisi comparatus diceva Seneca, e questo è vero nel contesto in cui siamo e di cui parliamo. Quantità incommensurabili, “Inghilterra”, “mondo inglese”, si precisano solo nella misura in cui si ponga un termine di confronto, la necessità di una “classifica”, per autoesaltarsi e/o autodenigrarsi, e si ponga anche un oggetto preciso di confronto, in modo particolare la letteratura, l’oggetto principe di quella secentesca *querelle des anciens et des modernes* che in qualche modo si affianca e si precisa, per molti tratti, in una *querelle entre les modernes*, in cui la Francia si contrappone all’Italia, fino a trionfare nel tardo Seicento (come ben ci hanno mostrato Marc Fumaroli e il compianto Nuccio Ordine, scomparso nel giugno 2023 proprio mentre stavo portando a termine il presente lavoro), e poi la Francia all’Inghilterra, e quest’ultima alla Germania. La *République des lettres* è costantemente in guerra.

In cotale guerra, e in circostanze ancora parzialmente da chiarire, entra, o cerca di entrare, Mario Manlio Rossi, dopo che una guerra vera, la seconda mondiale, era appena terminata, e l’Italia era stata sconfitta proprio dalla “perfida Albione” e dai suoi alleati (anglosassoni *in primis*, ma anche francesi). Un’ultima notazione: l’Inghilterra, realtà insulare, entra solo tardi nel contesto europeo (da cui almeno per quel che riguarda l’Unione è da poco uscita), e in qualche modo, come Rossi sosteneva, il divario tra Europa continentale e Europa insulare (Inghilterra, Irlanda) non è colmabile, per troppi rispetti. Ed ecco che il mito inglese è inizialmente negativo, nel contesto della concorrenza tra nazioni gli ultimi arrivati soffrono, soprattutto se isole, e per di più protestanti. L’Inghilterra è terra di malinconia, pessimo clima, suicidi. Poco varranno anglofili come Montesquieu, Voltaire, e numerosi altri nel Settecento, nell’impresa nobile di rettificare, attraverso l’esaltazione del modello politico (che Rossi critica spietatamente), una leggenda, se non nera, quantomeno grigia.⁵

⁵ Ricordo che nell’anno della mia maturità, il 1982, proprio prima del temibile esame, al Liceo D’Oria di Genova vi furono, tra studenti e professori, accese discussioni e anche dibattiti organizzati sulla guerra delle Falkland, in corso in quei mesi, fino a giugno. Emerse una generale anglofobia, e addirittura si disse che era molto più europea l’Argentina che non l’Inghilterra. E questo sia da parte di studenti di sinistra, sia da parte di studenti di destra. L’opinione era condivisa anche da alcuni docenti.

2. Rossi, il contesto pre-bellico (1918-1939)

Per comprendere dunque gli antefatti delle posizioni assunte da Rossi nel 1953 – nello scritto ancora inedito *Anglomania ed "amicizia tradizionale"*, conservato fra le carte Rossi alla Biblioteca Panizzi di Reggio Emilia – occorre calarsi nel contesto dell'Italia tra le due guerre.

Siamo nell'Italia ove – mentre Mussolini da un lato attacca la “perfidia Albione” e dall'altro insegue la “quota 90” del cambio della lira sulla sterlina, che era ancora valuta di universale riferimento prima di essere soppiantata dal dollaro – maturavano e operavano anglisti del calibro di Emilio Cecchi (1884-1966) e Mario Praz (1896-1982), quest'ultimo di un anno appena più giovane di Rossi. Ma certamente non solo loro. Vi era un numero notevolissimo di anglisti e/o “anglofili” (figure ovviamente in contatto con Rossi) che diffondevano la letteratura inglese e anche quella americana: alcuni, come Cesare Pavese, senza mai essere stati oltreoceano, altri invece che operavano stabilmente all'estero, altri ancora che si recavano nel mondo anglosassone, come Rossi fece con il suo viaggio in Irlanda nell'estate del 1931. Mentre Praz e Cecchi erano, diciamo così, tra i più stanziali, ben ancorati a luminose carriere accademiche (con oscillazioni politiche ben note, ma comprensibili dati i tempi, e certamente proprie di molti), altri, tra cui Rossi, erano spiriti decisamente più liberi, che però pagavano a caro prezzo, in ambito universitario e sociale in generale, la loro insofferenza non solo per il Regime ma per i regimi tutti, si potrebbe dire. O che altrimenti alla carriera universitaria neppure pensavano, ritagliandosi però, da *freelancers*, spazi importantissimi in una cultura italiana molto vivace, estremamente aperta all'Europa, e ricca di intelligenze più o meno allineate al Regime, più o meno disinteressate alla politica: una cultura per nulla provinciale, anzi.

Una di queste figure in particolare mi pare presenti una serie di affinità con Rossi. Si tratta di Carlo Linati, comasco e lombardo da cima a fondo. Nato nel 1878, dunque di un segmento di generazione più giovane di Rossi, Linati può essere considerato – indipendentemente dai rapporti che con Rossi intrattenne, ancora, per quanto ne sappiamo, tutti da indagare – lo scrittore comasco che manifesta il medesimo entusiasmo verso il mondo anglosassone che sarà proprio di Rossi. Linati era, eminentemente, scrittore ma non accademico; il suo carattere

impulsivo, però, il genio spesso esibito in scritture non convenzionali e alla fine poco convincenti, l'attenzione per quel mondo soprattutto irlandese che sarà al centro della vita di Rossi, lo apparentano a lui in modo molto stretto. Come scrisse tempo fa Armando Audoli, Linati manifesta simpatie e inclinazioni che noi oggi possiamo vedere come similissime a quelle di Rossi:

La Lombardia, dunque, solo in quanto scapigliata indole natia, scintilla prima, stimolo originario a raggiungere altre mete cerebrali, altri traguardi: l'America lontana, l'Inghilterra e, soprattutto, l'adorata Irlanda. Il Linati anglista e americanista dal gusto attento, moderno, dall'intuizione precoce, il Linati informatore bizzarro e climaterico, il Linati osservatore marginale, saggiaio dai gusti inguaribilmente personali, sembra, oggi, il più resistente alla progressiva rimozione postuma, oltretutto il più internazionale. Le sue impressioni critiche, i suoi vagabondi compiacimenti di traduttore, i suoi virtuosismi esegetici su Huxley, Virginia Woolf, Ezra Pound, Liam O'Flaherty, Lytton Strachey, le sue cadenze intorno a Forster, a Yeats (che s'affrettò a conoscere di persona) e a Joyce (con cui ebbe anche un intenso rapporto epistolare), a lady Isabella Augusta Gregory, a John Millington Synge, a Hemingway, e a quanti altri accesero in lui “la favilla di qualche simpatia segreta”, sono più che mai vividi e vibranti d'estemporanea esattezza.⁶

Sia Rossi sia Linati erano personalità eccentriche, e se Rossi non sviluppò mai la sua forte vena creativa, espressa solo in pochissimi racconti, Linati invece fu un vulcano di produzioni letterarie, non tutte sublimi, molte prodotte in tirature limitate, quasi a voler raggiungere solo un pubblico altrettanto eccentrico, di appassionati del libro prezioso, nella tradizione della più pura prosa breve italiana. Linati fu anche traduttore, giornalista, e soprattutto viaggiatore, e come Rossi raccolse sempre e pubblicò regolarmente le proprie prose di viaggio, forse la cosa

⁶ Cfr. Armando Audoli, *Le prime edizioni di Carlo Linati* (online, accesso luglio 2023). Tra la letteratura più recente su Linati vd. il volume a cura di Simone Dubrovic, *Carlo Linati e Emilio Cecchi. Un carteggio*, e quello a cura di Fabio Maggi e Nicoletta Trotta, *Cesare Angelini, Carlo Linati, Carteggio: 1918-1947*; Maurizio Pasquero, «Mi par di trovarmi di fronte a un fatto nuovo letterario»: *Carlo Linati alla scoperta di James Joyce*. Rimane tuttavia fondamentale l'unica solida monografia esistente: Arturo Della Torre, *Carlo Linati*.

più memorabile che di lui ci resta, ove si includano nei viaggi anche mete a lui prossime, il lago di Como soprattutto, e Milano vista sotto molteplici prospettive.

Nel contesto poi dei ricchissimi e vari rapporti che l'Italia intratteneva con il mondo culturale anglosassone in generale e inglese in particolare, almeno dall'Unità (rapporti cresciuti però molto in età liberale), vi sono altre figure che potrebbero essere assimilate a Rossi, e da cui Rossi poté trarre ispirazione, e con cui poté intrattenere rapporti. Oltre a Linati, che operava al di fuori dell'ambiente accademico, un altro personaggio conosciuto da Rossi e che per lungo tempo fece da ponte culturale tra Italia e Inghilterra fu Raffaello Piccoli (1886-1933), figura assai eminente fra gli intellettuali italiani operanti in Inghilterra tra le due guerre (insegnò italiano a Cambridge dal 1929 fino alla morte e soggiornò a lungo negli Stati Uniti). Ebbene, Piccoli, antifascista figlio di un deputato socialista, fu un allievo spirituale di Benedetto Croce, di cui divulgò il pensiero, ed entrò in contatto con figure quali Sraffa e Wittgenstein, con cui intrattene rapporti. Insomma, un'altra figura di "anglista" eccentrico, assimilabile a Rossi soprattutto per il fatto che fu docente di lingua e letteratura italiana, ma ebbe interessi soprattutto per l'anglistica, che avrebbe avuto difficoltà a professare in terra anglosassone, ove gli italiani venivano e vengono di solito utilizzati per insegnare la propria lingua e cultura.

Vociano, ammiratore di Prezzolini, Serena Chair of Italian a Cambridge (il secondo titolare della prestigiosa posizione nella seconda università inglese dopo Thomas Okey, esperto di folclore veneziano, autore di un *Venice and Its Story* del 1904 che combina abilmente storia veneziana e topografia della città), anche se per un breve periodo, Piccoli rappresenta per tanti aspetti l'antitesi di un Linati, ma, nella diligenza senza strappi o fughe della propria opera intellettuale, anche l'antitesi, apparentemente, di un Rossi.

Eppure sia Piccoli sia Linati manifestano quella insoddisfazione per la letteratura e cultura italiane dominanti, che li portano alla scoperta di altre letterature, soprattutto quelle anglofone, senza però appartenere a scuole ideologiche ben definite, come il gruppo di Pavese e Vittorini e altri (molti dei quali legati alla giovane casa editrice Einaudi) che si distinsero per la diffusione della letteratura americana e inglese in Italia, senza però avere conoscenza diretta, attraverso lunghi viaggi o

significativi soggiorni, di quei mondi, alla fine non così irraggiungibili. Rossi appartiene a quella cerchia di inquieti, ma anche di figure che, senza essere particolarmente inquiete, si addentrano davvero nel mondo anglosassone, rimanendoci a lungo. Come Piccoli. Ma come Piccoli, Rossi alla fine va alla ricerca di alterità letterarie e culturali per rinforzare, a ben vedere, la propria identità culturale italiana, e sostenere, più o meno velatamente, la primazia della cultura italiana, almeno nei suoi fasti rinascimentali e umanistici. Insomma, si percorrono strade lontane per tornare, rafforzati, a sé stessi e alla propria cultura, che si vedeva oppressa e mal interpretata nei tempi del fascismo, naturalmente, e nella dittatura intellettuale di Gentile più che di Croce. Il tutto non senza ambiguità e incertezze, naturalmente, poiché con Gentile Rossi ebbe un forte rapporto, come ha testimoniato Luciano Mecacci nel suo libro fondamentale.⁷ Si legga, per comprendere questo spirito, e questa dialettica vitale fra conoscenza di letterature altre e riappropriazione consapevole della propria origine e identità culturale, il bellissimo volume postumo proprio di Piccoli, *Poesia e vita spirituale*.⁸

Certamente, le figure di “anglofili” tra le due guerre erano molte di più. Con alcune Rossi entrò in contatto, con altre no, ma sicuramente egli volle appartenere ad un “anglismo” eccentrico, solitario, alimentato poi da sorgenti anche non letterarie ma filosofiche, come il pragmatismo, filosofia che aveva incontrato negli anni fiorentini. Linati e Piccoli rappresentano dunque antecedenti scelti in modo un po’ impressionistico, ma non casuale, per comprendere l’atmosfera spirituale

⁷ Luciano Mecacci, *La Ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile*.

⁸ Raffaello Piccoli, *Poesia e vita spirituale. Saggi sulla letteratura e la civiltà inglese e americana e sui loro rapporti con l'Italia*, ove si raccolgono quasi tutti gli scritti di Piccoli, con breve ma splendida prefazione di Croce, che definiva Piccoli un “gentiluomo” nel “regno dello spirito”. Nel testo della prolusione inaugurale per la Serena Chair, datata 1° novembre 1929, vi è tutto il desiderio, più o meno nascosto, di mostrare la grandezza delle *Italian Humanities*, qui tradotte con un singolare ma illuminante “Umanità italiane”, in terra straniera. Ma anche nel saggio sull’America vi è uno sforzo di entrare nello spirito americano non comune, privo di ogni pregiudizio, e aperto a considerare gli Stati Uniti come “repubblica europea d’America”, che sembra anticipare le tesi sulle colonie come “fragments” della cultura europea del grande storico Louis Hartz (1919-1986). Su Piccoli si veda Lucia Morra, *Raffaello Piccoli. Una biografia intellettuale*; Ead., *Piero Sraffa and Raffaello Piccoli: Two Italian Scholars in Cambridge 1929-1932*.

dei tempi, in relazione con il vasto mondo anglosassone. Come molto altro, quasi tutto del pensiero di Rossi, gli anni di formazione e prima maturità, ovvero i decenni che intercorrono tra le due guerre, sono fondamentali: anche nel senso che da tali fondamenti Rossi non svilupperà mai costruzioni compiute, come appare chiaro dalla sua ultima opera, *A Plea for Man* (1956), nella quale egli condensa la propria filosofia e visione del mondo.

3. Anglomania ed “amicizia tradizionale”. *Storia di un inedito*

Quando Rossi scrive *Anglomania* si trova a Edimburgo dal 1947, dunque da sei anni, come insegnante, non ancora in cattedra, di lingua e letteratura, nonché cultura italiana, ovvero i famosi o famigerati “Italian Studies”, che ebbero in Luigi Meneghello uno dei padri fondatori, se non il padre fondatore stesso. Nei rapporti italo-inglesi molto si è trasformato, dagli anni del fascismo. La catastrofe della guerra e le prime basi dell’Unione Europea costituiscono elementi nuovissimi, così come il fatto che l’ultima guerra sancì quel che era già stato in gran parte determinato dalla prima, ovvero che il ruolo di potenza egemone era passato definitivamente dal Regno Unito agli Stati Uniti. E dunque le due grandi nazioni, Italia e Inghilterra, si confrontavano entrambe da sconfitte, pur essendo la seconda, tecnicamente, uscita vincitrice dal conflitto. Il mondo aveva preso o stava prendendo altre direzioni. In qualche modo, quel che Stefan Zweig aveva mirabilmente definito “il mondo di ieri” aveva esteso la propria misura fino a comprendere il 1945. Anch’esso, anche il periodo fino alla fine della seconda guerra mondiale, era ormai diventato mondo di ieri, come quello degli Imperi secolari cui Zweig malinconicamente si riferiva.

Che vicenda ha dunque quest’inedito, presto non più tale?⁹ *Anglomania ed “amicizia tradizionale”. Saggio sull’atteggiamento italiano verso la Gran Bretagna nel Settecento e nell’Ottocento* ha una lunga vicenda che approda infine alla non-pubblicazione. Per ora si sapeva che venne discusso da Delio Cantimori e Franco Venturi, come si ricava dal loro carteggio

⁹ Il volume sarà pubblicato a cura dello scrivente presso l’editore Ronzani nella primavera 2024.

(Rossi era in contatto con Cantimori, più che con Venturi) e, in particolare, da due lettere del 2 e 12 novembre 1955. Rossi, tramite Cantimori, aveva proposto a Einaudi il volume, che Venturi dimostra di apprezzare, anche se non manca di rilevare certi aspetti ben noti (nella vasta cerchia di corrispondenti e nel mondo della cultura italiana in generale) della personalità di Rossi: la sua *vis polemica*, l'antipatia per l'Istituto Italiano di Cultura di Londra, i litigi con Guido Calogero,¹⁰ probabilmente con Vittorio Gabrieli. Come scrive Guido Abbattista, l'unico che si sia per ora occupato del testo, "pur dicendosi non convinto dalle tesi del libro e da vari altri aspetti della figura di Rossi, Venturi si dichiarava d'accordo con Cantimori, che l'aveva presentato, sulla opportunità di pubblicarlo con Einaudi".¹¹ Tale pubblicazione tuttavia non ebbe luogo, per motivi che il carteggio qui pubblicato aiuta di molto a chiarire.¹²

Da quel lontano 1955 passano molti decenni. Del manoscritto si interessa intorno al 2012 il direttore della Adelphi, Roberto Calasso, che aveva conosciuto Rossi di persona.¹³ Presso Adelphi Rossi aveva pubblicato (o meglio ripubblicato)¹⁴ nel 1980 la fortunata edizione del *Regno segreto* di Robert Kirk.¹⁵ Tuttavia non se ne fece nulla.

Dunque, occorre innanzi tutto stabilire le ragioni perché Rossi scrisse un lavoro piuttosto impegnativo senza avere la certezza di poterlo pubblicare. Per fare i conti con sé stesso, ultimo anglofobo o anglofilo o talora anglofobo a calcare, da intellettuale, accademico, viaggiatore,

¹⁰ Il quale peraltro era intervenuto nel dibattito: vd. Guido Calogero e Giovanni Cottino, *Ancora a proposito della cosiddetta anglofobia degli italiani*.

¹¹ Vd. Guido Abbattista, *Lo Struzzo e la "formidabile lumaca". Sir Lewis B. Namier e l'Italia (1945-1977)*, p. 1155, e Girolamo Imbruglia, *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, pp. 472-475.

¹² Di *Anglomania* non c'è traccia nei verbali delle riunioni del comitato editoriale Einaudi (cfr. *I verbali del mercoledì*), il che significa che il volume non fu nemmeno portato in discussione per una eventuale pubblicazione.

¹³ Vedi la testimonianza di Masolino d'Amico, *supra*, pp. 11-15.

¹⁴ La prima edizione, con il testo inglese omissso nella ristampa Adelphi, era infatti uscita presso l'editore napoletano Giannini nel 1964 con il titolo *Il cappellano delle fate*.

¹⁵ L'interesse per Kirk era di lunga data, per Rossi, risalente alla sua giovinezza. Ho ricevuto queste notizie riguardo al rapporto Calasso-Rossi in conversazioni private con Luciano Mecacci. Nonostante alcune mie email, non ho mai ottenuto un contatto in Adelphi che chiarisse questo rapporto, né è stata mai manifestata dall'attuale amministrazione un'intenzione di pubblicare *Anglomania*.

traduttore e giornalista, il suolo albionico, al tempo ancora pieno delle cicatrici delle V2? Perché si discuteva, allora, in qualche modo, di anglomania, in Italia e/o in Inghilterra? Come ha dimostrato Laura Orsi, ad inizio anni cinquanta vi era stato, fra Italia e Inghilterra, un acceso dibattito, approvato anche alla radio, sulla presunta anglofobia italiana. Tale dibattito aveva avuto per protagonisti due figure eccellenti, Guido Calogero in Italia e Alessandro Passerin d'Entrèves, Serena Professor a Oxford (come Piccoli lo era stato a Cambridge) dal 1945 al 1957, e – come appare da una lettera a Cantimori qui pubblicata – aveva visto Rossi intervenire, nel 1951, sulle pagine de “Il Messaggero”.¹⁶ Certamente Rossi era a conoscenza del dibattito, e in qualche modo aveva voluto dire la sua. Insistette poi abbastanza per veder pubblicata l'opera, oppure no?¹⁷

Dal punto di vista dello stato del manoscritto: si tratta di un dattiloscritto di circa 220 pagine (di incerta numerazione), su carta verde, per la maggior parte, con annotazioni a matita (forse) di Guido Quaranta (1934-2020) (secondo l'indicazione della cartella della Biblioteca Pannizzi, in cui il ms. è contenuto), allora giovane collaboratore di Ludovico Geymonat, con cui Rossi ebbe uno scambio epistolare (alcune lettere sono conservate a Reggio Emilia, altre presumibilmente nell'archivio di Quaranta, nella casa di famiglia ove abita la vedova, a Padova). Questo solo si desume dalle indicazioni sulla cartella che contiene il testo. Il giovane Quaranta, ventenne, agiva dunque quasi come “editor”, forse per la stessa Einaudi (o altro editore), forse per amicizia personale? Sono davvero sue le annotazioni? Tutte questioni ancora da risolvere, perché si vede che il ms. passò di mano in mano e le annotazioni, cambiamenti ecc. potrebbero essere anche dello stesso Rossi (ma la grafia è incerta). In ogni caso, i suggerimenti di Quaranta (se sono suoi) sono sia stilisticamente, sia contenutisticamente molto azzeccati. Non sono ancora riuscito a reperire la versione inviata all'Einaudi, né quelle in possesso di Venturi e Cantimori, ma dal carteggio qui pubblicato sembra che circolasse una sola versione, rimpallata da Rossi agli editori, ai lettori,

¹⁶ Non abbiamo ancora potuto passare in rassegna l'annata in questione, ma ci ripromettiamo di farlo quanto prima.

¹⁷ Vd. il saggio di Laura Orsi e Paolo L. Bernardini in corso di pubblicazione nel volume a cura di Elisa Bianco e Alessandra Vicentini cit. *supra*, nota 1.

ad altri lettori, e poi tornata a lui. Restano oscure anche le ragioni del rifiuto della pubblicazione da parte di Einaudi, pubblicazione che aveva ottenuto l'approvazione di Venturi e Cantimori – ma forse lo stretto collaboratore di Einaudi Giulio Bollati di Saint Pierre era stato colui che aveva deciso, alla fine, di non procedere alla pubblicazione.

Illuminanti sono le lettere che Rossi invia a Cantimori e che presentiamo sotto. Dove si comprende quale fosse lo spirito che animava il libro di Rossi. Proprio grazie a queste lettere si getta nuova luce non solo sul destino del libro, ma anche su quello di Rossi, che evidentemente aveva un rapporto molto stretto con il professore della Scuola Normale Superiore, cui scrive l'ultima lettera il 26 agosto 1966.

Dal carteggio si evincono notevoli elementi, come si è accennato sopra, per chiarire le vicende della non-pubblicazione. Il testo fu proposto a Vallecchi, poi alla Nuova Italia, poi a Einaudi, passando anche per Olivetti (Comunità) e trovando un lettore ben disposto in Gino Luzzatto. Il ms. ebbe molti lettori, e furono chieste a Rossi revisioni anche ideologiche, oltre che stilistiche, che egli si rifiutò di fare, conformemente al suo carattere. Alla fine del 1956 risalgono le ultime tracce della discussione sulla pubblicazione del testo. Poi, forse per stanchezza, forse perché impegnato in altri progetti, Rossi desistette dall'impresa. Ma le lettere a Cantimori fanno comprendere tutto il travaglio e il desiderio di Rossi di vedere pubblicato un testo evidentemente scomodo, che si palleggiavano alcuni dei maggiori editori italiani del tempo, rifiutando tutti alla fine di pubblicarlo, per motivi diversi (e l'ultima lettera di Rossi a Cantimori qui pubblicata, senza data ma probabilmente di inizio 1954, la dice lunga sulla situazione mentre riassume dal punto di vista di Rossi tutta la vicenda: vicenda che fa il paio con l'altra, anch'essa storia di sconfitte, riguardante la non attribuzione della cattedra a Rossi in due discipline diverse nell'ambito filosofico).

Non è questo il luogo per un'analisi dettagliata dei contenuti e dell'impostazione ideologica del manoscritto, che in un'Italia ancora ampiamente crociana e gentiliana poteva dar fastidio, così come dava fastidio il radicale, e non mai nascosto, anticomunismo di Rossi, che faceva tutt'uno con il suo antistoricismo. Certamente, il discorso politico, più di quello letterario, è la chiave di violino per comprendere il testo. In questo, esso si differenzia molto dal lavoro di Graf, pubblicato nel 1911. In un contesto di predominio culturale della sinistra,

nelle case editrici del dopoguerra, il discorso di Rossi poteva risultare scomodo, anche se a ben leggere il libro le critiche al sistema politico inglese (che egli mette in luce attraverso lo studio dei personaggi italiani che, dal Settecento fino alla metà dell'Ottocento, parlano dell'Inghilterra) superano spesso le lodi. In una serie piuttosto ondivaga di dichiarazioni e posizioni che non giovano all'economia del libro. Come non giova il fatto che a un certo punto si passi improvvisamente da una tradizionale lettura/interpretazione dei classici che trattano in scritti dell'Inghilterra (dal Baretti all'Angiolini al Pecchio) a pagine sugli immigrati italiani in generale, ovvero a pagine non di storia intellettuale ma di (piuttosto approssimativa) storia sociale: comunque interessanti, e piene di notizie inedite.

Come testimonia il carteggio con Cantimori – qui riprodotto solo per quanto riguarda il caso di *Anglomania*, ma in realtà molto esteso, iniziando il 2 agosto 1928, e che sarebbe opportuno pubblicare nella sua integrità per la ricchezza di temi, anche umani e non solo intellettuali, che vi compaiono –, Rossi aveva un carattere difficile, che non metteva a proprio agio gli editori. Scopriamo infatti dal carteggio che anche la sua *Guida dell'Europa minore* era pronta già a inizio degli anni sessanta (mentre sarà pubblicata postuma da una tipografia di Reggio Emilia nel 1974, ed è un testo tuttora splendido, e da ripubblicare certamente). Tra le ultime lettere, che non riguardano più *Anglomania*, alla cui pubblicazione Rossi aveva probabilmente in cuor suo rinunciato, come ho detto sopra, dedicandosi ad altro, ne citiamo parte di una, datata 26 agosto 1966, particolarmente rivelatrice della sua amarezza. Cantimori sarebbe morto il 13 settembre. Avrò avuto modo di leggere questa lettera, gli sarà stata recapitata in tempo, prima della rovinosa, letale caduta? Rossi morirà invece per malattia il 4 novembre 1971. Ancora a lungo sarebbe durati la sua tristezza e il suo sconforto, in un mondo che non era decisamente (e da molto tempo) più il suo:

Mio caro [la lettera, su carta intestata dell'Università di Edimburgo, da cui era stato da poco pensionato, indica l'indirizzo di via Jona, 12, Reggio Emilia, prima dunque del trasferimento a Pontecagnano, nei pressi di Salerno, ove Rossi trascorrerà gli ultimi anni di vita in relativo isolamento], la mia vita si sta concludendo con un collasso completo. Delle mie speranze, dei miei rapporti umani. Non mi resta che sperare una fine indolore.

Vorrei tuttavia concludere questo lavoro su una nota meno dolente. Altra e precedente lettera di Rossi a Cantimori, scritta da Firenze poco prima della partenza per la Scozia (reca la data del 25 marzo 1947, e l'indirizzo di spedizione: Via F. Ciolini, 13, Due Strade, Firenze), illumina molto bene sia il pensiero di Rossi (importante il riferimento a Karl Barth) sia i suoi orientamenti politici, che lo indurranno presto a lasciare il Paese:

Caro Cantimori,

Mi sembra di doverti una risposta ma non trovo più la tua ultima lettera nella quale (mi pare) ti meravigliavi che io credessi che per far la storia della religione occorra credere e poi dicevi che si doveva concedere libertà ai comunisti come agli altri. Quest'ultima cosa, non so da che fosse provocata perché non mi sembra di aver mai negato la libertà ai comunisti.

Quanto alla prima critica, tu capisci che essa fa corpo con le mie idee religiose. E siccome esse derivano, per via molto traversa, dalla teologia della crisi, non posso rispondere meglio che citando un brano dall'ultimo libro di Barth, che esprime in modo perspicuo lo stesso punto di vista:

Darum versteht niemand die Theologie... irgend eines Jahrhunderts als wer in irgend einer Weise selber die Last theologischer Arbeit auf sich hat. Nicht die Zugehörigkeit zum Stand aber die tätige Anteilnahme [*recte*: Anteilnahme, n.n.] am Problem des Theologen ist damit gemeint. Es soll von dieser Anteilnahme auch die Haltung der Kritik, der Negation, der Skepsis... nicht ausgeschlossen sein, wenn sie nur selber theologisch ist... Ausgeschlossen, nicht kompetent ist nicht der irrende Theologe auch nicht der Gegner der Theologie, ... wohl aber der müssige Zuschauer der etwas zu sehen und von etwas reden zu können meint, das ihn nicht angeht. Dieser Zuschauer... sieht hier überall von der Geschichte, als solcher, vom Geschehen, gar nichts.

Non pretendo che Barth abbia ragione perché è Barth: ma devi riconoscere che il mio punto di vista non è né paradossale né ingiustificato.

È la solita vecchia questione dello storicismo – di quello storicismo che trova una delle sue espressioni più complete nella prima parte della Dottrina del Fascismo di Gentile-Mussolini, e che mi ha impedito di iscrivermi al fascismo più ancora della riluttanza morale.

Quanto alla questione della libertà politica, io non sono liberale in senso proprio. (Naturalmente non sono iscritto né a quello né a nessun altro partito – di nuovo, per ragioni etiche.) Per me la libertà di parola e stam-

pa (come ce la stanno togliendo questo osceno governo e la lotta politica quale si svolge oggi in Italia) è una Standesnotwendigkeit, una necessità per il mio mestiere: quello dell'intellettuale. Sacrificarla in qualunque modo è una trahison piuttosto sindacale che morale. Ovvero, una contraddizione concettuale.

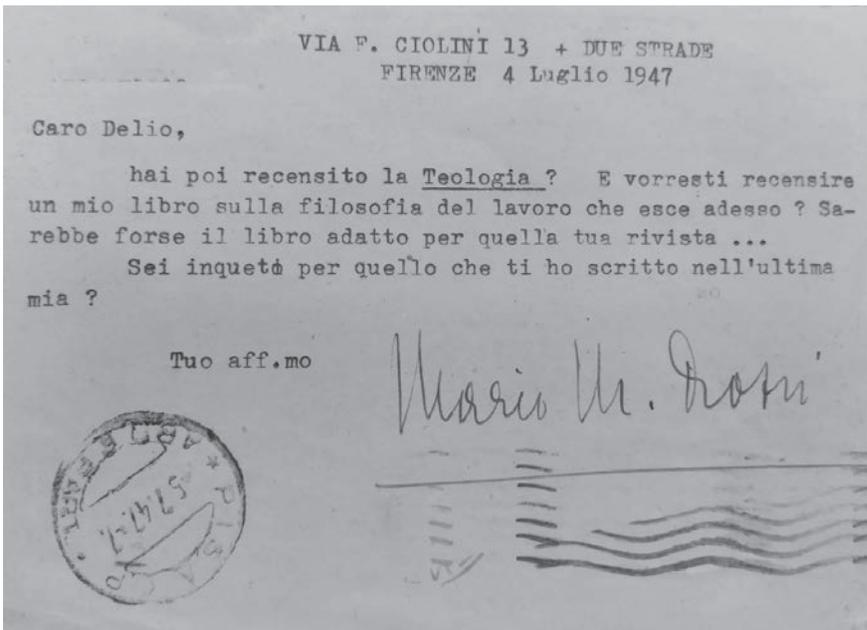
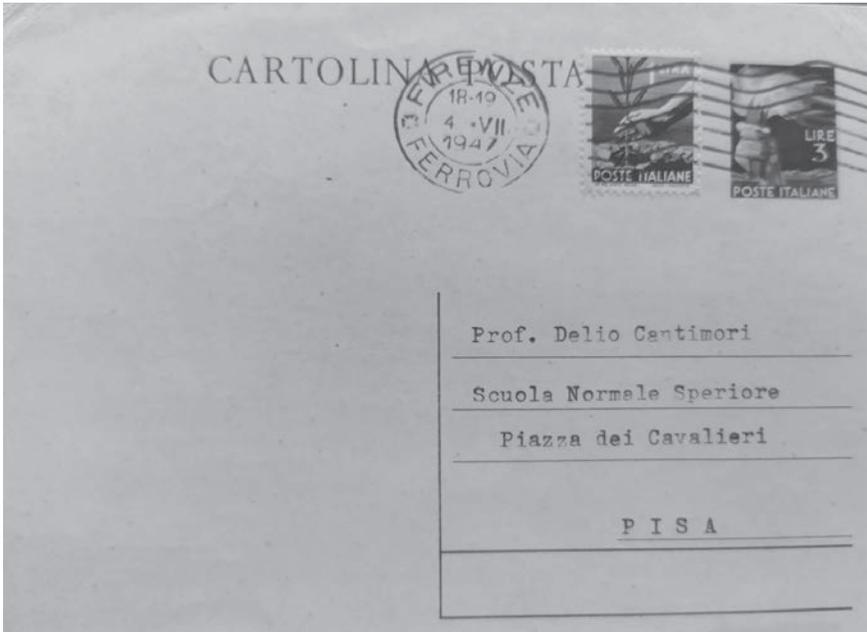
Quindi, dal mio punto di vista, ho il dovere di concedere la più ampia libertà anche al comunista staliniano (con quello troskista, ho molto in comune e quindi non lo considero del tutto come avversario politico possibile) ma il comunista staliniano non ha ombra di diritto di chiedere o pretendere o approfittare di questa libertà che mira (e finché mira) alla dittatura del proletariato. Tutta la vita sociale è fondata su un do ut des, sul non fare agli altri quello che non vorreste ecc. È un patto tacito per cui tutti sono legati alle stesse regole. È un serie di giocatori di scacchi che si permettono certe mosse e non certe altre. Anche tralasciando la questione morale, approfittare della libertà per distruggerla, è antisociale. Se poi sostenete che non esiste morale in politica, domanderò che cosa sia allora quella giustizia sociale che è la sola giustificazione (per quanto so) del programma comunista. La volete per ragioni di giustizia, per ragioni morali – o la volete per acquistare forza verso la conquista del potere dittatoriale? Io davvero temo di non capirvi: mi sembrano posizioni così contraddittorie...

Ma questo naturalmente non importa. Ti dico: io non m'immischio di politica perché sono un filosofo e un intellettuale, e mi sembra tempo perso. E poi non me la sento di assumere corresponsabilità, con qualunque partito. È ben vero che in questo porco paese, non c'è alternativa: o complice, o vittima. Non fosse altro, per coerenza, e per aver diritto di dire quello ad esempio che qui dico a te.

Scusami. Tuo

Mario M. Rossi

A questa lettera, a quanto sembra, Cantimori non inviò risposta. Rossi gli spedì una cartolina postale, datata 4 luglio 1947, che qui sotto, in chiusura, riportiamo nell'originale.



Appendice

L'opera nella versione definitiva si compone di 26 capitoli e una "Prefazione" (i numeri in parentesi tonda si riferiscono alla pagina di inizio del capitolo nel dattiloscritto).

Prefazione (1)

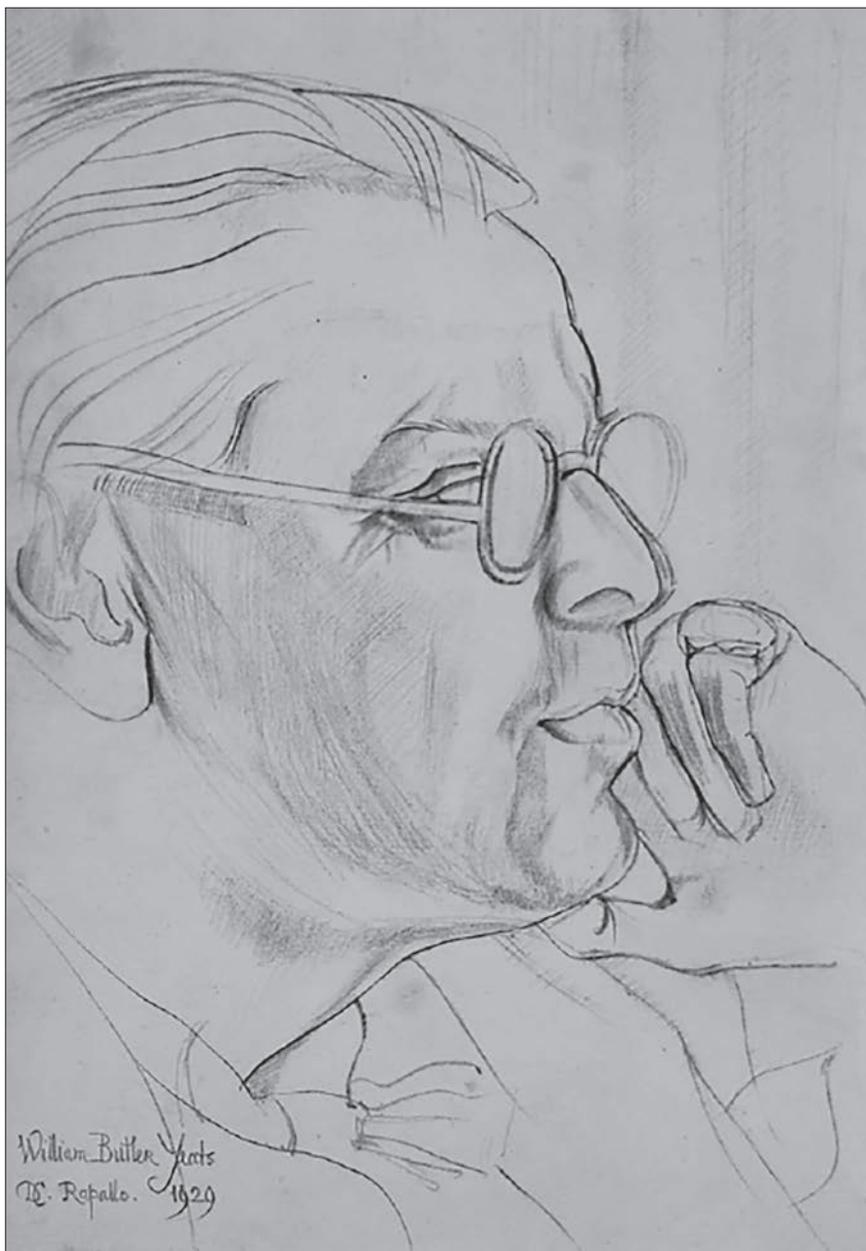
1. Le fonti politiche dell'anglomania settecentesca (7)
2. La critica della costituzione inglese e l'anglomania politica in Italia (16)
3. Le osservazioni del Rolli come esperienza tematica di un italiano in Inghilterra (30)
4. L'agnosticismo del Baretti e del Verri (31)
5. Alfieri e la costituzione inglese (35)
6. La critica dell'Angiolini (38)
7. L'anglofobia napoleonica (42)
8. La scienza economica inglese e italiana, ed i riflessi politici dell'economia (45)
9. Gli esuli e l'atteggiamento italiano verso l'Inghilterra nell'Ottocento (49)
10. L'immigrazione apolitica di italiani in Inghilterra (53)
11. L'emigrazione italiana in Scozia nella prima metà dell'Ottocento (57)
12. Le fortune della cultura italiana in Gran Bretagna (65)
13. Gli Inglesi e l'Italia e l'Italia secondo gli Inglesi nel Settecento (s.n., capitolo il cui titolo è aggiunto a margine destro in matita)
14. Lingua, libri e letteratura italiana in Gran Bretagna fra il Settecento e l'Ottocento (68)
15. I proto-esuli italiani (77)
16. Gli esuli e il diritto d'asilo in Gran Bretagna (87)
17. Diverse sorti degli esuli del Risorgimento (94)
18. Il Pecchio e la struttura sociale inglese (102)
19. L'Inghilterra dei rivoluzionari ammansiti e gli inglesi in Italia e sull'Italia (109)
20. L'amicizia tradizionale (114)
21. Mazzini e l'Inghilterra (120)
22. L'Inghilterra dei moderati ed il problema ideologico dell'Inghilterra di fronte al Risorgimento (131)
23. L'atteggiamento di Cavour e la politica inglese (139)
24. L'ammirazione di Cavour per l'Inghilterra (148)
25. La Gran Bretagna agli occhi di patrioti toscani nei primi tempi del Regno (151)
26. Apocalissi dell'amicizia (167)

Bibliografia

- Abbattista, Guido, *Lo Struzzo e la “formidabile lumaca”. Sir Lewis B. Namier e l’Italia (1945-1977)*, “Rivista storica italiana”, CXXI.3 (2009), pp. 1124-1231.
- Angelini, Cesare e Carlo Linati, *Carteggio 1918-1947*, a cura di Fabio Maggi e Nicoletta Trotta, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013.
- Audoli, Armando, *Le prime edizioni di Carlo Linati*, “Wuz”, 3 (aprile 2007), online: <https://blog.maremagnum.com/le-prime-edizioni-di-carlo-linati/> (accesso luglio 2023).
- Bernardini, Paolo e Laura Orsi, *L’“agnostico” Baretti. Mario Manlio Rossi (1895-1971) e il suo inedito: Anglomania ed “amicizia tradizionale”. Saggio sull’atteggiamento italiano verso la Gran Bretagna nel Settecento e nell’Ottocento (1953)*, in *Baretti’s England. Figure e momenti del Settecento anglo-italiano*, a cura di Elisa Bianco e Alessandra Vicentini, di prossima pubblicazione.
- Butti, Attilio, *L’anglofobia nella letteratura della Cisalpina e del Regno italiano*, Milano, L.F. Cogliati, 1909.
- Calogero, Guido e Giovanni Cottino, *Ancora a proposito della cosiddetta anglofobia degli italiani*, “Occidente”, X.3 (1954), pp. 310-316.
- Cantimori, Delio e Gastone Manacorda, *Amici per la storia. Lettere 1942-1966*, a cura di Albertina Vittoria, Roma, Carocci, 2013.
- e Arnaldo Momigliano, *La coscienza del tempo*, a cura di Pasquale Terracciano, Pisa, Edizioni della Normale, 2020.
- Chiantera Stutte, Patricia (a cura di), *Animus comune. Le lettere di Werner Kaegi a Delio Cantimori*, Pisa, Edizioni della Normale, 2020.
- Della Torre, Arturo, *Carlo Linati*, Como, Pietro Cairoli, 1972.
- Graf, Arturo, *L’Anglomania e l’influsso inglese in Italia nel secolo XVIII*, Torino, Loescher, 1911. Rist. a cura di Francesco Rognoni e Pierangelo Goffi, Napoli, La scuola di Pitagora, 2020.
- Hale, John, *The Civilization of Europe in the Renaissance*, London, Harper Collins, 1993.
- Imbruglia, Girolamo, *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, Napoli, Bibliopolis, 2003.
- Kirk, Robert, *Il regno segreto*, a cura di Mario M. Rossi, Milano, Adelphi, 1980.
- Linati, Carlo e Emilio Cecchi, *Un carteggio*, a cura di Simone Dubrovic, Roma, Vecchiarelli, 2012.
- Mecacci, Luciano, *La Ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile*, Milano, Adelphi, 2014.

- Morpurgo-Santorò, Maria, *Italo filia inglese e anglo filia italiana*, Roma, Tipografia Agostiniana, 1923.
- Morra, Lucia, *Piero Sraffa and Raffaello Piccoli: Two Italian Scholars in Cambridge 1929-1932*, "Contributions to Political Economy", 40.1 (2021), pp. 53-74.
- , *Raffaello Piccoli. Una biografia intellettuale*, "Odeo olimpico", XXXII (2022), pp. 133-167.
- Munari, Tommaso (a cura di), *I verbali del mercoledì. Riunioni editoriali Einaudi 1953-1963*, Torino, Einaudi, 2013.
- Muralt, B at-Louis de, *Lettres sur les Anglois et les François et sur les voyages*, Genève, Fabri et Barrilot, 1725.
- Pasquero, Maurizio, "Mi par di trovarmi di fronte a un fatto nuovo letterario": Carlo Linati alla scoperta di James Joyce, "Studi irlandesi. A Journal of Irish Studies", 2 (2012), pp. 199-254.
- Piccoli, Raffaello, *Poesia e vita spirituale. Saggi sulla letteratura e la civilt  inglese e americana e sui loro rapporti con l'Italia*, Bari, Laterza, 1934.
- Rossi, Mario M., *Storia d'Inghilterra*, 4 voll., Firenze, Sansoni, 1948-1966.
- , *A Plea for Man*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1956.
- , *Il cappellano delle fate. Con testo originale e traduzione del Regno segreto di Robert Kirk*, Napoli, Giannini, 1964.
- , *Memorie d'un estraneo*, a cura di Laura Orsi, Genova, Citt  del silenzio, 2021.
- , *Una difesa dell'uomo*, a cura di Laura Orsi, introduzione di Paolo Luca Bernardini, [Vicenza], Ronzani Editore, 2022.
- Tedeschi, John (a cura di), *The Correspondence of Roland H. Bainton and Delio Cantimori, 1932-1966: An Enduring Transatlantic Friendship between two Historians of Religious Toleration, with an Appendix of Documents*, Firenze, Olschki, 2002.

APPENDICE DI TESTI



W.B. Yeats in un ritratto di Desmond Chute, Rapallo, 1929

Da Dublino a Coole Park.
L'Irlanda di Yeats e Lady Gregory

W.B. Yeats

È un uomo così sereno, con i poveri occhi stanchi, con la testa sempre un poco curva in avanti, che davvero sembra un senatore antico, leggermente disilluso ed ironico, pieno di accorato amore per la sua terra, per la sua gente – un amore accorato ed esperto, lungo come una carezza di mano antica.

Le cose più vive in lui sono i capelli bianchi, e le mani bianche che a volte vi passa attraverso, più che per ricomporli, per sentire quasi la propria presenza carnale e spirituale. Vi è qualcosa di serico tanto nelle mani come nei capelli: qualcosa di estremamente delicato nelle onde dei capelli come nel movimento delle mani. Sono mani che si agitano leggermente, senza alzarsi, solo per scandire il ritmo di un verso. E si alzano solo quando la frase è finita, e Yeats comincia a sorridere sul bel verso che ha detto o sul motto che gli è uscito, con una esilità timida, arrossendo leggermente. E quando rivolge verso di voi il viso abbassato, quando vi guarda di dietro le lenti con gli occhi azzurri, sembra che, assorto in se stesso fino ad allora, si senta d'improvviso tutto gioioso della presenza umana che ha vicino, di essere stato udito – e di essere stato (egli ne è sempre certo) compreso.

Del *Viaggio in Irlanda* (Milano, Doxa, 1932), scritto da Rossi al ritorno dalla sua memorabile visita a Yeats e Lady Gregory dell'estate 1931, vengono qui riprodotte – con opportuni tagli – le pp. 140-144, 166-170, 174-176, 181-187. Le note sono del curatore del presente volume.

Io non sarò mai degno, in tutta la mia vita, che il viso di Yeats si sia volto verso di me con questa profonda soddisfazione, con questa arrossente gioia di essere stato ascoltato. [...]

Egli tocca la poesia, con le sue mani bianche, come una realtà tanto vera da abbracciare il corpo e l'anima, la vita e la morte, il passato e il futuro, la ragione insieme al sentimento. Egli non ha bisogno di dirvi: "Questo dimostra che... La morale è... Questo avviene perché...". Chi sente la sua poesia, è già persuaso. È già convinto. Sa.

Sa quel che Yeats insegna come lo insegnavano i saggi antichi. Sa che la vita ha due faccie, una scoperta agli occhi di tutti e l'altra velata, e che queste due faccie si avvicinano fino a toccarsi, fino a confondersi, fino al punto in cui il simbolo è realtà.

Perché per Yeats tutto è simbolo, tutto "rappresenta". Rappresenta se stesso e altro. Rappresenta la realtà appunto perché Yeats, poeta, "vede". Vede che non vi sono due o più mondi, e che il poeta non ha bisogno di cercare studiosamente simboli per esprimere il "suo" significato della vita. Vede che la realtà non finisce alla scena. Che gli occhi si aprono su un viso di donna, su una scena di commedia: e vedono sempre al di là del viso e della scena, tutto l'universo. Che è anche tutta la verità.

Verso occidente

A chi parte da Dublino verso l'occidente, fin dall'inizio sembra di intraprendere una esplorazione provinciale.

Il taxi corre a lungo, pare quasi si avvii verso l'aperta campagna: all'estremità di un sobborgo, trovo una piccola stazione, disordinata come tutte le stazioni inglesi.

Scendo, depongo in un angolo le valigie e mi appoggio ad aspettare. [...]

Temo che Yeats non arrivi. Sono stato avvertito, da quella particolare prudenza che circonda i bambini ed i poeti, ch'è molto facile che Yeats dimentichi l'ora o le valigie, o commetta un altro qualunque di quegli atti inconsulti che sono, per l'uomo comune, attributi specifici del poeta. Invece, Yeats arriva puntualmente, scende a rovescio dal taxi e mi trova subito, per quanto sembri che non guardi da nessuna parte. Esita un poco. Poi si avvicina allo sportello dei biglietti. Domanda,

sorridendo con uno strano pudore, lunghe spiegazioni al bigliettaio. Anche il bigliettaio sorride: ed ecco creato l'ambiente di cordiale familiarità che trovate dovunque in Irlanda.

Poiché non ho i diritti poetici di Yeats, provvedo rapidamente alla collocazione delle valigie ed alla scelta dei posti. Anche perché devo guardare ora a destra e ora a sinistra, se c'è una cortese fanciulla che viceversa non c'è. Il treno parte. Tiriamo fuori tutti e due – meraviglia! – un romanzo poliziesco: e così risparmiamo di spiegarci reciprocamente le ragioni etiche ed estetiche che ci inducono a preferire, benché adepti dell'alta cultura, la letteratura di Wallace e C. a qualunque più sapiente prodotto.

L'Irlanda scorre. La Liffey compare qua e là: ma noi costeggiamo un modesto canale quieto, lutulento, che era la grande strada di comunicazione commerciale tra l'occidente e l'oriente irlandese. Passano grandi parchi, il grande seminario di Maynooth, Cellbridge dove morì la povera Vanessa.¹

Prima fermata: una città così stranamente piatta, grigia, sperduta che Yeats mi racconta, come capolavoro di pazzia di un pazzo poeta irlandese, che questi andò là a passare la luna di miele. Poi pian piano, si rivela l'occidente. Le piante si diradano, le colline assumono un'andatura più lenta, più distesa; in mezzo ai campi affiorano sempre più frequenti i sassi e al posto delle siepi, muriccioli di pietre che non si capisce perché restino in piedi. Sembra un paese creato apposta per la caccia alla volpe. Quando arriviamo al Shannon, che divide longitudinalmente l'Irlanda e che sembra stendersi pigramente attraverso Athlone, una città inaspettatamente industriosa, Yeats ordina il tè, estrae una carta di sandwiches al formaggio e mi dice: "Adesso comincia l'Occidente!". [...]

Ma l'Occidente è ancor più lontano, sempre più deserto. Mi sono addentrato in esso con due poeti, per arrivare al Connemara, che da mesi mi descrivevano come il paesaggio più strano e magnifico dell'Irlanda. Con due poeti su una "Ford" audace, per strade sconquassate.

Andando da sud di Galway verso il Connemara, si traversa una zona desolata. Si parte in un panorama di ondulazioni leggere di ter-

¹ Esther Vanhomrigh (c. 1688-1723), con la quale Swift ebbe una tormentata relazione, possedeva una casa a Cellbridge, poco lontano da Dublino.



reno, di prati riarsi, sassosi, di strade strette ed incerte. Il senatore Gogarty,² al volante, appunto nelle curve più pericolose comincia a recitare un epigramma, scandendo il metro con la mano sinistra alzata, l'indice teso, il medio semi-piegato: e

Yeats si appassiona al problema ritmico, sicché la "Ford" vira continuamente su due ruote – e con mia legittima preoccupazione, l'epigramma non raggiunge forma definitiva. Una sosta: un torrione, vicino ad una piccola acqua appena fonda, con due siepi stranamente rigogliose: è un piccolo possesso di Yeats che non ci è mai stato. Ma il paesaggio è desolato, e certo le streghe, nelle notti di luna nuova, vengono qui a ballare.

Comincia un odore vago di mare. La strada si allarga: ci avviciniamo a Galway. Si vede la lunga baja, di quasi cento chilometri, che dall'interno dell'Irlanda si spinge fino all'aperto Atlantico. Vagamente, nella foschia, si intravede un po' di mare libero. La strada passa ora vicino a parchi curati, possesi signorili: Galway. [...]

Il viaggio prosegue. Sulle strade ineguali, la macchina compie prodigi di molleggiatura. Il povero Yeats, con la sua statura di gigante biondo, è sempre in pericolo di rompersi la testa contro la "capote". Attraverso strade vaghe, che, si direbbe, non possono finire da nessuna parte, sbocchiamo sulla riva del lago Corrib. Una enorme estensione di acqua placida, come una superficie triste e chiusa: s'intravede vagamente al di là qualche casa bianca – e nebbia viola. Per quanto l'automobile corra lungo la riva, pare sempre di essere nello stesso punto: non finirà mai questa acqua?

Poi, si abbandona il lago prima di averlo finito, si entra in una strada civile, dove ci raggiungono automobili poderose. Siepi, parchi di grandi possesi abbandonati. Ad un incrocio, un sergente ci ferma e vuole identificarci. Che ci sia stata qualche polemica politica? Ammiro

² Oliver St. John Gogarty (1878-1957), medico, uomo politico e poeta amico di Yeats; proprietario di una grande casa di campagna nel Connemara, soleva recarvisi guidando una delle sue tante automobili. Fu perciò lui a fare da *chauffeur* a Yeats e Rossi in occasione della loro visita alla "bianca casa" di Lady Gregory a Coole Park.



Oliver St. John Gogarty

la deferenza di Gogarty e di Yeats, senatori dello Stato, che danno lunghe spiegazioni, e l'assenza di servilità del sergente nello spiegare le ragioni del fermo.

Si prosegue. [...] Lontano, cominciano a profilarsi le grandi curve nette dei monti di Connemara. [...] Sembra di andare verso una barriera insormontabile di monti. [...] L'orizzonte è chiuso davanti, dietro, dai lati, da questi grandi giganti silenziosi, che sorgono senza contrafforti, bruscamente, dalla pianura deserta. [...] L'automobile procede minuscola fra le montagne. Ad un certo punto, incontriamo una ferrovia, una stazioncina: dunque si può arrivare fin qui? Obliquiamo a destra, allontanandoci dalla ferrovia che va a Clifden. [...]

Svoltiamo sotto un monte, costeggiamo all'infinito un altro lago lunghissimo. Pare sempre di essere arrivati, che al di là del prossimo monte sia il mare: ed invece si prosegue, si passa fra due monti per trovarsi davanti ad un'altra barriera a cinque, a dieci miglia, e dintorno sempre il deserto e qualche casa diroccata.

Ad una svolta, ci troviamo improvvisamente lungo una spiaggia sabbiosa, dove le onde sembrano più vive che altrove. Gogarty si volta e mi dice: "il mare".

Ecco l'Atlantico. Sono all'occidente, più lontano di ogni luogo dove potrei arrivare nella mia vita, perché qui finisce il mondo dove sono vissuto. [...]

Coole Park

L'automobile svolta, passa fra i pilastri di un parco antico e si inoltra in un viale più buio, mi pare, di tutti i viali che ho visto, dove gli alberi d'un lato tendono ad abbracciare quelli dell'altro.

Il parco pare abbandonato. La luce piovigginosa scende a fatica. Da tutte le parti, sembra che acqua stagni.

Poi il viale s'incurva, gli alberi scompaiono. Un prato immenso, con due alberi che sottolineano la sua verde semplicità. Dall'altra parte una casa bianca, con finestre scarse, affacciata al sole – al poco sole e alla poca luce d'Irlanda.

L'automobile contorna il prato. La casa, vista sempre più di fianco, sembra sfuggire, sembra riimmergersi nel verde che le sta intorno. Vi è qualcosa di intimo, di chiuso eppure cordiale, in questo volgersi modesto della casa come se non volesse essere vista in faccia, e si volesse nascondere nel folto perché solo gli amici la trovino. Perché nell'aria e nel cielo v'è il sapore di questa casa bianca che sembra l'anima di questo parco, il suo nocciolo intimo e profondo – e questo parco è il cuore più fondo, il paesaggio spirituale di tutta l'Irlanda.

Sulla porta, socchiusa perché fin lì non giungono che amici, nessuno attende. Yeats scende pesantemente, con l'aria sempre più vaga. Restiamo lì un momento, in una specie d'incertezza. Poi, sempre pensando qualcosa di ben suo, a testa bassa, perduto nel suo sogno, Yeats spinge la porta. Entriamo. Un altro momento d'incertezza. Un piccolo uscio di fronte si apre e Lady Gregory mi dà il benvenuto.



Lady Augusta Gregory

Sarà necessario, Lady Gregory, che qui parli di Voi? Non ho parlato di Voi finché ho parlato dell'Irlanda – e dovunque ho scritto il nome sacro della poesia? [...]

Non vi è luogo in Irlanda, non vi è parola di poeta, non vi è nemmeno controversia politica dietro la quale non compaia, svelata o nascosta, la Vostra serena e placida coscienza – la coscienza della Terra di Occidente. [...]

Passo attraverso il parco. La pioggia ha invaso tutte le foglie. Tutti i tronchi sono madidi. Al confine del parco, una landa de-

solata, fangosa. In mezzo scorre un rivo d'acqua torbida, incassato in un letto senza rive.

Attraverso il fango, risalgo penosamente il ruscello a sinistra il parco, a destra alcune collinette brulle, che sembrano fatte di fango e di argilla.

Arrivo al lago di Coole, di cui tutti i poeti irlandesi hanno parlato, dove vengono a rifugiarsi le anitre selvatiche che Lady Gregory vede nell'inverno volare alte nell'aria verso il mare.



Queste rive piatte sono interrotte soltanto da pesanti macigni neri, che non si sa donde vengano. Due o tre isolette, al centro, rispecchiano in un unico colore la desolazione del panorama. Alberi e acqua.

Pare che nessuno sia mai venuto qui.

Trovo in una insenatura una famiglia di uccelli acquatici che mi lasciano avvicinare senza curarsi di me. Siedo a pochi passi, cerco per l'aria il vento caldo della poesia. Ma anche la poesia è cosa troppo viva perché lasci traccia in questo mondo che pare inebetito.

Sono all'Occidente. Di là, l'Atlantico grigio, la lunga baia di Galway, la barriera violacea dei monti di Connemara, i castelli diroccati, "Dherran Doun": i confini del mondo. Il sole non accende le cime degli alberi. Ogni tanto, un urlo di cornacchia e qualche sommesso

borbottio delle anitre del lago. Tutto sembra coperto da una ruggine appena dorata, come se questo mondo venisse seppellito col sole che cala.

I ramoscelli secchi delle siepi, il disordine nelle chiome degli alberi, i sentieri che svaniscono qua e là sotto l'erba, le isolette silenziose nell'acqua grigia del lago: tutto sembra abbandonato, di un altro mondo. La vita se ne sta ritirando come una marea che cala. Quando il sole sarà scomparso del tutto, anche questo lago svanirà nella nebbia.

È questo o un altro il lago dove, dicono, una martire fu gettata dal persecutore con una pietra al collo, e la pietra galleggiò sulle acque?

Su questa desolazione galleggia vivo lo spirito dell'Irlanda. Mille volte minacciò di affondare. Fu dilaniato. Andò verso il crepuscolo. La sua terra gli ha negato anche il più umile pane. La torbiera violacea minaccia di inghiottirlo, e lo scarso suolo non dà nemmeno un filo d'erba al suo gregge.

La terra irlandese affonda nella nebbia, nella desolazione. Ma sopra di essa, terra di fantasmi, galleggia, luce nella nebbia, l'anima invincibile dell'Isola Verde.

L'albero degli autografi

C'era un albero nel parco di Coole, presso la casa bianca di Lady Gregory. Era a destra della casa, in un angolo remoto dietro le serre. Quando un ospite era interessante abbastanza, prometteva di essere qualcuno, Lady Gregory lo invitava ad incidere le sue iniziali sulla corteccia di quell'albero. Era quasi una *accolade*, il riconoscimento che quelle iniziali sarebbero forse state ricordate dai posteri. Vi avevano inciso le loro iniziali G.B. Shaw e il grande commediografo Synge, W.B. Yeats e suo fratello, il pittore Mancini. – Ma l'albero era in un angolo remoto, e ben pochi sapevano dove fosse, che cosa significassero le iniziali.

Più di un quarto di secolo fa,¹ quando ero ospite di Lady Gregory a Coole, pochi mesi prima che morisse, vidi un giorno lei e Yeats consultarsi, e poi Lady Gregory estrasse da un cassetto un vecchio temperino, con una sola lama corrosa. Lo affidò a Yeats, e Yeats mi fece segno di seguirlo, mi condusse in quell'angolo del parco, mi disse di incidere le mie iniziali sulla corteccia. Mi additava le altre iniziali, pronunciando lentamente nomi con aria assorta – i grandi nomi della cultura irlandese. Cercai un posticino modesto per le mie iniziali, in basso, subito sopra le radici:² ma

Publicato in “Corriere d'Informazione”, 18-19 gennaio 1954, col titolo *Abbattuto nel parco di Coole il vecchio albero dei poeti*; rist. con modifiche e col titolo *L'albero delle iniziali* in *Guida dell'Europa minore*, Reggio Emilia, Poligrafici, 1974, pp. 153-156. La versione qui riprodotta è quest'ultima. Le note sono del curatore del presente volume.

¹ “Ventidue anni fa” si legge nell'articolo pubblicato sul “Corriere d'Informazione”. Rossi dovette modificare il riferimento, qui e poco sotto (p. 167), quando, a distanza di qualche anno, rivide il testo (cfr. *infra*, nota 3).

² Nella versione pubblicata sul “Corriere d'Informazione” la frase proseguiva: “ma cominciamo a capire che cosa significasse, a capire che avrei dovuto meritarmelo, che avrei

la mano esitante sfuggì al secondo M. [e] fece un lungo graffio, come una ferita. E non sono divenuto qualcuno, e le mie iniziali restan quelle d'uno sconosciuto fra nomi di illustri.

Ero stato per qualche settimana l'intimo dei poeti, l'amico di Lady Gregory, animatrice della nuova letteratura irlandese. Ero arrivato, non so per quale miracolo, a quella bianca casa di Coole che riceveva così pochi ospiti – là Synge era stato incoraggiato, là Yeats si rifugiava quando la sua vista era minacciata ed il suo coraggio balenava. A Coole, per la prima volta e forse per l'ultima, ho sentito che cosa significhi la poesia per i poeti, la scrittura per gli artisti. A Coole, fra Lady Gregory e Yeats, comprendevate che le parole possono divenire quello che è un legno prezioso per l'ebanista, un certo colore per un pittore. Strumenti, materie da scegliere accuratamente, da collocare a posto con precisione – e poi la meraviglia infantile di essere riusciti a dire tutto quello che si voleva dire, il poeta in ginocchio davanti alla sua creazione più grande di lui.

Si arrivava alla casa di Coole per un lungo viale che si curvava e si curvava, e sembrava dovesse richiudersi su se stesso, attraverso il bosco. Ma sboccava all'angolo di un grande prato in declivio: su in alto, la casa bianca, semplice – la casa dei poeti.



dovuto divenire qualcuno. Ma la mano...”; e si concludeva: “Le mie iniziali fra quelle altre rimasero una promessa inadempita”.

Di fianco alla casa un vialetto nella boscaglia portava al lago di Coole: quel lago che è ormai uno dei luoghi classici della poesia del mondo. Lago leggendario dove un santo irlandese venne gettato con una pietra al collo, e la pietra miracolosamente galleggiò sulle acque. E dalle sue rive Lady Gregory vedeva passare alte le anatre selvatiche che emigravano lontano, come il popolo irlandese aveva emigrato per tutto il mondo quando la fame e lo straniero lo avevano cacciato dalla patria.

Gli amici di Dublino, questa volta, mi avevano detto che non avrei ritrovato la casa, nemmeno le rovine: era stata demolita dopo la morte di Lady Gregory e di Yeats. Mi avevano raccontato perfino di non esser riusciti a ritrovare il lago di Coole. Ed avevano sussurrato che forse non avrei ritrovato nemmeno “l'albero degli autografi”, come lo chiamano nelle guide quelli che non sono mai stati a Coole. Anch'io sapevo che il passato è introvabile. Che non avrei potuto rivedere la stanza vittoriana, col grande letto a cortine dove dormivo quando ero ospite di Lady Gregory. Né le serre dove andavo con Lady Gregory, già moribonda, e fingevo di gustare le mele insipide che essa era orgogliosa di far maturare là dentro.

Parto vero l'ovest, verso Gort, sotto il sole invernale che mi abbacina, un poco deluso di non ritrovare l'atmosfera di grigia pioggia estiva in cui avevo conosciuto l'occidente irlandese. Ma a poca distanza da Coole, il sole sta già discendendo dietro un velario di nubi all'orizzonte del mare, dietro le isole di Aran. Il crepuscolo invernale copre le cose; una nebbiolina a fior di terra, la brughiera violetta cosparsa di inattesi fiori gialli di ginestra. A Gort chiedo da che parte sia Coole: ho dimenticato la longitudine e la latitudine della poesia. Domando ad uno, dicendogli che da venticinque anni non ero stato là: “Venticinque anni! Quanto tempo! Deve aver conosciuto la Vecchia Signora”. – L'ho conosciuta, e non l'ho mai dimenticata.

Appena svolto nell'antico vialetto, vedo subito i primi segni della distruzione dei ricordi. Tronchi in via di segatura, assi ed assi. Stanno sfruttando il bosco di Coole, ed è come trovare i taglialegna in un boschetto sacro.

Crepuscolo nel bosco – in quello che resta del bosco. Seguo il vialetto in curva, temendo di non riconoscere i luoghi mutati, distrutti. E cammino e cammino nel fango – a destra ed a sinistra il sottobosco rossastro, sopra la mia testa i rami verdi delle conifere. Un tronco stra-

namente contorto, di fianco al sentiero: lo riconosco, ed è come un cartello indicatore. Son già passato di qui, tanti anni fa...

Ma non ritrovo il prato, non ritrovo la casa. Sul declivio davanti alla casa hanno cresciuta una piantagione cedua, di abetucci stenti e di pioppi. E giunto al sommo, nulla: un mucchio di sassi. La casa di Coole, la casa dei poeti è stata cancellata dalla terra, per sempre. Resta qualche muro delle serre, qualche maceria: sembra che abbiano proprio voluto asportare tutto, della casa di Coole. Che non restasse che l'eco dei poeti nelle pagine di Lady Gregory, nelle poesie di Yeats.

Come tanti anni fa, mi inoltro a sinistra per cercare il quieto lago di Coole. – Non lo troverò. Eppure è ancora il crepuscolo, come allora, quando di sera andavo sotto la pioggerella a cercare, tra la nebbia, la poesia, e la tragedia delle anatre migratrici.

Ma ecco infine, tra i cespugli nudi, fra tronco e tronco, una lama d'argento, un riflesso rosso dalle nubi occidue. Il lago di Coole esiste ancora, abbandonato e solo, plumbeo nella caligine vespertina. Vedo i macigni neri arrotondati all'orlo della riva. La lama d'acqua è fredda e immota.

Se tendo l'orecchio, qualche grido d'uccello ilare, un pispiglio di merli. Attendo a lungo. Vorrei un segno, un richiamo all'ieri, un ricordo del santo salvato dalla pietra galleggiante sulle acque grig[i]e. – Ed ecco, dall'altra riva un chiocciare sommesso, pochi suoni isolati, sotto le nubi cupe del tramonto attraversate da una riga rossigna. Le anatre migratrici, le anatre selvatiche. Non riesco a vederle: sento appena il suono. Tutto affonda nel crepuscolo, ma si alza verso il buio la voce invincibile della poesia.

Non ricordo bene dove fosse l'albero. Giro e rigiro dietro e di fianco alle serre: era da qualche parte, qui... E ritrovo un vialetto breve, chiuso dal muro di cinta, da un cancello di legno marcio, a inferriata, che d'improvviso ricordo. Ma quale era l'albero? A destra del cancello, lo ricordo bene – un tronco schietto, la corteccia sottile. E vado da tronco a tronco: nella semioscurità, tasto gli alberi, se le dita trovino un qualche incavo, un segno, le mie iniziali, il mio povero nome fra i nomi dei poeti.³

³ L'articolo pubblicato sul "Corriere d'Informazione" si concludeva (prima dell'ultima frase "C'era un albero...") col seguente paragrafo: "Anche questo orgoglio umile è vano. Non trovo, non riconosco l'albero 'degli autografi'. E solo quando mi volto sconcolato, per tornarmene, vedo un tronco tagliato, a terra, seminascolato dalle er-



Ma ecco, sull'albero più grosso, qualche segno elusivo in un punto là in alto, lasciato scoperto dal muschio e dall'edera che coprono tutto il tronco. La corteccia è ricresciuta dentro il G. B. S. di Shaw. Le iniziali sono incorporate con l'albero, cresciute insieme, un po', per ogni primavera.

bacche, e nell'ultima luce, scorgo una freccia incisa sulla corteccia, forse più tardi, da qualcuno per indicare dove erano le nostre iniziali, ormai coperte dalla irreparabile crescita vegetale. Ma non cerco di trovarle, non cerco di far rotolare il tronco per vederlo, da tutte le parti. Sono quasi contento che il mio segno sia scomparso. E le iniziali degli altri sono ormai grandi nomi nella storia eterna della poesia". Ritornando a Coole Park una seconda volta a distanza di qualche anno, Rossi dovette rendersi conto di essersi sbagliato – l'albero degli autografi *non* era stato abbattuto (cfr. *infra*, nota 4) – e quindi, nella previsione di una futura ristampa dell'articolo, sostituì a quel paragrafo gli attuali ultimi tre.

E le mie iniziali saranno salite su dalle radici, saranno ormai a mezza altezza. Ricordo così bene, ora, in che posizione erano rispetto a quelle di Shaw che potrei porre la mano sul punto esatto dove devono essere. Ma il muschio le copre, come copre tutte le altre. Tendo il braccio, per cominciare a liberare il tronco, per rileggere le lettere, per rileggermi.

Poi esito, mi fermo. Ho quasi paura di rivedere quelle lettere, dopo tanti anni, ed il graffio sotto la seconda iniziale. Forse sono scomparse. Forse nel graffio bianco è ricresciuta la pianta. Quante primavere sono passate!

C'era un albero nel parco di Coole, presso la casa bianca di Lady Gregory...⁴

⁴ In un articolo successivo, *L'“albero degli autografi” nel parco di Coole*, pubblicato in “Il Messaggero”, 22 dicembre 1962, Rossi rievocherà una seconda visita a Coole Park fatta alcuni anni dopo: il luogo è diventato meta turistica, l'ubicazione dell'albero è segnalata da un cartello, ma le iniziali dei poeti sul tronco del “faggio rosso” sono quasi scomparse, ricoperte da quelle dei tanti “cretini gratuiti” che hanno voluto “lasciar traccia di sé – traccia di animali da gregge”.

Il cappellano delle fate

Che cosa avranno trovato nella tomba del reverendo Roberto Kirk che fu il parroco presbiteriano di Aberfoyle alla fine del Seicento?

Una corsa ad Aberfoyle, l'impiego migliore per questo mite pomeriggio d'inverno – l'aria rigida e pura, il sole basso all'orizzonte, la luminosità radente e diffusa. Una giornata d'oro brunito e di bronzo lucido: l'oro opaco della stoppia nei campi, il bruno delle foglie morte sugli alberi.

Quando sono a Stirling, la fortezza che domina l'accesso alla Scozia settentrionale, fra Clyde e Forth, volto a ovest. La strada si restringe, comincia a scendere e salire. A sinistra, vedo il lago di Menteith: in mezzo ad esso, l'Isola del Riposo, su cui si elevava il priorato gotico di Inchmahone, dove nel Cinquecento venne portata Maria Stuarda bambina, per sottrarla agli Inglesi. Di faccia, il massiccio del Ben Lomond spolverato di neve.

Ad Aberfoyle la valle si allarga in un cerchio di monticiattoli arrotondati, rossicci, sparsi d'alberi nudi. Al nord, una barriera di monti dirupati, a scaglioni – una muraglia fra questa Scozia Bassa e l'Alta Scozia, fra la popolazione più regolare, più ricca delle pianure coltivate, ed i *clans* in gonnellino. La barriera è interrotta da due passi per cui i montanari scendevano a predare bestiame: paese di ladroni, il paese di Rob Roy, immortalato da Walter Scott.

La barriera culmina nel Ben Venue, un monte cupo. Sotto di esso, si ingolfa la caverna dove i *goblins*, gli gnomi o coboldi che vivono qua

Publicato in "Corriere d'Informazione", 5-6 gennaio 1953; rist. con lievi modifiche in *Guida dell'Europa minore*, Reggio Emilia, Poligrafici, 1974, pp. 174-177. La versione qui riprodotta è quest'ultima.

e là per la Scozia, facendo tiri d'ogni genere agli abitanti, si radunano una volta all'anno, ad insegnarsi reciprocamente nuovi scherzi, nuove monellerie.

Per le strade del paese di Aberfoyle non vedo nessuno: le case e le botteghe sono chiuse. Ma non mi interessano gli uomini vivi, in questa giornata cristallina: sono venuto qui per cercare una tomba, la tomba dove venne sepolto il reverendo Kirk, un punto ideale in cui realtà e fantasticheria, gli uomini e gli spiriti s'incontrano. – Che cosa avranno trovato, nella tomba del reverendo Kirk, quando scavarono in quel luogo, un secolo fa, per seppellirvi qualcun altro? Hanno trovato le ossa? Ovvero nulla, soltanto terra bruna pesante ed un'assenza misteriosa?

Roberto Kirk, luminare della cultura celtica, tradusse i Salmi e stampò la Bibbia in gaelico perché i montanari scozzesi e soprattutto i suoi parrocchiani che non conoscevano altra lingua, potessero capirli. Ma furono gli abitanti ad educare il reverendo, a modo loro: gli raccontavano di luci e di suoni misteriosi, storie di elfi e di fate. Ché molti fra essi erano *fey*, avevano il dono della seconda vista che permette di prevedere il futuro, e di vedere quel che gli altri uomini non vedono: le danze delle fate a fior dell'erba sotto la luna nascente; le grandi cavalcate silenziose degli spiriti folletti. Essi vivono dentro a monticiattoli rotondi come quelli vicini ad Aberfoyle, nelle loro città nascoste, i Dun Shi', illuminati da una fosforescenza verde. I folletti sono piccini, alti appena come bambini esili, gentili; le fate sono donnine mirabilmente proporzionate, in verdi veli fluenti, più belle di qualunque creatura umana. Non possono morire. Non conoscono Dio. Non possono né peccare né essere salvati. Scompariranno quando la tromba chiamerà tutti gli esseri di carne e d'ossa alla Resurrezione ed al giudizio, e la spada dell'Arcangelo scenderà a separare il bene dal male, la realtà dai sogni.

Fate e folletti vivono una loro vita crepuscolare, senza troppa pena, senza gioia eccessiva. Sono i "Siths", un popolo in riposo, in pace: così li chiamavano, per non offenderli chiamandoli col loro nome vero, i montanari celti dibattuti ed affranti dalle lotte fra *clan* e *clan*, dalle violenze e dalle risse.

Una blanda pace, un sostituto elusivo della felicità. Invidia per gli uomini vivi, ben vivi: e scherzi e dispetti, neonati rubati e allattati nei Dun Shi'. A volte, un giovane montanaro tarchiato incontrava presso il monticiattolo una fatina esile, in vesti trasparenti. Ed erano passioni ge-

lose, fanciullesche, inconsistenti. Danze leggere. Canti, musiche sottili: hanno appena un filo di voce, come i fantasmi, come gli uccelli. È un bisbiglio, un cinguettio appena sensibile: se tendete l'orecchio, non sentite più che il vento fra i giunchi, il mormorio dei rivi.

Ad ogni volger di stagione, li prende una scontentezza irrequieta di questa loro pacata felicità. E via da un Dun Shi', da una città sotterranea all'altra. Via a folate, una brillante cavalcata silenziosa, sotto la luna – una luminosità che trascorre come un volo di foglie secche, con un fruscio di fronde...

Ma guai a chi ingelosisce le fate vestendo di verde, che è il loro colore preferito! Guai a chi svela i loro misteri! Cade in loro potere, trascinato nei loro ipogei, a vivere la loro vita in tono minore. Se girate per nove volte, sempre verso sinistra, intorno a un Dun Shi', si apre in esso una porta: ma se entrate, se mangiate con loro dei loro fantomatici cibi, non uscirete mai più.

E il reverendo Kirk, laureato di due università, dotto di molte lingue, ascoltava i racconti degli abitanti di Aberfoyle, interrogava i veggenti, si persuadeva lentamente. Dapprima, curiosità di studioso. Poi, gli nacque una convinzione vaga; mormorava: "Chi sa!". E vagava, di notte, per la campagna, sotto la luna, se incontrasse gli spiriti folletti, le fate. Una luce verde fra le stoppie, una fosforescenza verdognola fra i tronchi bruni degli abeti, fra i rami bianchi delle betulle.

Che cosa vide, che coda immaginò? Certo, finì per convincersi che le fate esistevano. E scrisse, per istruzione degli amici, "Il regno segreto: un saggio sulla natura e sulle azioni del popolo sotterraneo e quasi sempre (!!) invisibile, che prima andava sotto il nome di elfi, fauni e fate...". Un libretto posato, scientifico; una descrizione accurata, ordinata – una geografia del paese dei sogni.

Ma alle fate non piacque questa rivelazione, questo tentativo umano di precisare i loro contorni elusivi, la fosforescenza verde dei loro abiti, del loro sole notturno. E in una notte di maggio il reverendo Kirk, che vagava presso un monticciattolo inseguendo incertamente qualche fuoco fatuo, cadde folgorato dall'apoplezia. – E gli abitanti del luogo raccontarono che il suo corpo era scomparso: le fate lo avevano trascinato giù, nella loro città.

Roberto Kirk apparve ancora, in sogno, a un parente, Graham di Duchray. Lo scongiurò di liberarlo lanciando il pugnale ereditario (le

fate odiano l'acciaio) verso il suo fantasma se mai comparisse di giorno. Ma quando il fantasma apparve, Graham restò così sorpreso che non ricordò di lanciare il pugnale. E Kirk è ancora laggiù, sotterra, prigioniero del sogno.

Stanotte, la notte di Natale, ha forse predicato in gaelico alle fate, nella valletta qui vicina, Bruach Sith, dove esse si radunano a danzare. Ha parlato della Nascita Divina a Nicniven, la regina delle fate – una piccola creatura pallida, verde. Ma essa sorrideva, sorrideva senza pensare.

Che cosa c'era nella fossa, sotto il nome di Roberto Kirk?

Vorrei, almeno, trovare l'antica pietra tombale. Della vecchia chiesa parrocchiale di Kirk non restano che quattro mura diroccate, in mezzo alla pianura umida di Aberfoyle. Tutto intorno alle mura, dentro alle mura, il cimitero. Pietre tombali del Seicento, abbandonate tra l'erba; tombe recenti, ben tenute, fra viali disegnati; morti del 1940, del 1930. Vado più avanti, fra le erbacce cresciute a caso, fra le pietre corrose: 1859, 1810, 1780. Il suolo si fa più umido, le erbacce più alte. Le date sempre più antiche: 1749, 1710. Mi avvicino all'epoca di Kirk, andando a ritroso nei secoli. Mi guardo attorno. Ed ecco, dietro una pietra tombale nerastra, spuntare un muso aguzzo: un cane? una volpe? Due occhi acuti, implacabili, mi fissano, mi seguono.

Svolto dietro l'angolo della chiesa rovinata. Fra le pietre corrose, brune di licheni, in piedi o a terra, una sola è verde come le fate, tutta ricoperta di borrhaccina umida e brillante sotto il solicello. Mi sembra di intravedere una cifra: 1692. Cerco qualcosa per pulire la pietra dal verde fantasmagorico. Non trovo che una vecchia corona ridotta allo scheletro di paglia e di fil di ferro, e me ne servo per grattare e grattare la borrhaccina. Compare la pietra nerastra, umida. Ma resta la borrhaccina negli incavi dell'iscrizione che risalta ora in verde magico sul nero: "Qui è sepolto Roberto Kirk...".

Sepolto? Era stato sepolto davvero sotto questa pietra pesante?

Dalla cerchia delle quattro mura cadenti della vecchia chiesa vengono tre colpi sordi. Tendo l'orecchio. Ma mi distrae un improvviso cinguettio sopra la mia testa. Alzo gli occhi: tre uccellini neri si son posati sul ramo più alto di un albero spoglio. Cinguettano, bisbigliano: la voce delle fate. Forse protestano, minacciano. Non possono alzar la voce, spaventarmi. Ma forse, non avrei dovuto togliere la borrhaccina verde, il sigello fatato che copre il nome e la memoria del Cappellano delle Fate...

Poi, gli uccelli tacciono, restano immobili, a capo chino, ad osservarmi. Mi guardo attorno: non vedo più l'aguzzo muso volpino. Il silenzio si dilata nella pianura verde, sotto il sole tenue, radente, fino al circolo di monticiattoli rotondi, quieti...

Ma c'era *qualcosa*, un tempo, sotto la pietra tombale di Roberto Kirk?



Essay on the Character of Swift

Translated by J.M. Hone

No one has succeeded in writing an impartial biography of Swift. There is the antipathy of Thackeray and of Johnson, Scott's benevolence for the man; but not even the more recent biographers, who are politically less prejudiced in Swift's, can provide a detached testimony. They seek to explain what is most evidently deplorable, and to explain is always to excuse. The more we penetrate into the closed citadel of Swift's heart, the more we pursue Swift, the more we fall under the fascination which all Swift's contemporaries felt. Such a force emanates from Swift that even the coolest of historians must either submit or rebel. And to combat Swift is to combat a still living enemy.

Yet who writes of Swift cannot propose to be impartial: Swift suffered too much to be judged. It is not licit to consider whether timorous eyes may consider what is brought to light as deplorable. One may bring more evil than good to light; but this is not to judge him, but only to say: The man was thus ... and he was struck, thus, by the judgement of God.

He has been a man, and therefore he remains a legend. There is a fullness, a perfection of humanity, through which some men grow to be types of a character, the protagonists of all anecdotes, of all adventures which refer to that character. In Robin Hood, in Monsieur de la Palisse, in J. Prudhomme, and in so many others, the legendary triumph of humanity is celebrated.

Data l'irreperibilità dell'originale italiano di questo saggio (cfr. *supra*, p. 24 nota 5), se ne riproduce la traduzione inglese effettuata da Joseph Hone e pubblicata in "Life and Letters" (London), VIII.46 (1932), pp. 342-357. Le note sono del curatore del presente volume.

The legend which permeates the life of Jonathan Swift at every instant proves above all that he was a man of one reality, a man of one aspect. By this legend, which has a vanishing point in hundreds of malignities and in hundreds of anecdotes of the most diverse kind, we can trace his history. Shall we not, to understand a living man, seek out a rational unity in his extraordinary life? It is vain to repeat mechanically facts, works, documents, as people have been doing for centuries. All the *minutiae* have been long ago discussed. There has been affirmation and negation. But in all this rank biographical exuberance the spirit of Swift fails to appear. It has been forgotten that the ground of a fact must agree with the ground of all the other facts, and no one has entirely exploited, with this idea in mind, the autobiography in act which the works of Swift constitute. This is not so much a question of aesthetic analysis as of a penetration of the creative work, so as to find beyond the pages the curved finger and the blue eyes – and behind the curved finger and the blue eyes, the man.

Swift is a 'limit-case' of humanity: a tragic type because he is logical and real. We shall study him as a character, not as an anecdotal life. And in this way we shall find that the fundamental quality of his character was *egotism*.

Above all, only the egotistic tendency to refer everything to oneself can account for Swift's frenetic pride, for his habit of giving all the weight which he could to himself and his benefactions. He asked for more favours for others than he asked for himself, with the air of exacting a homage due; and he obtained for others what he could not obtain for himself. The biographers, therefore, make much ado over the disinterestedness of Swift, his beneficence. The ironical thing is that Swift protected people without having precise knowledge of their merits. Recommendation is really a satisfaction of the pride of him who recommends: to obtain something for a stranger confirms and strengthens one's self-esteem. It is an augmentation of personality, which is only secured if gratitude be added to it – even if one does not hope for gratitude.

But notwithstanding this, when confronted with ingratitude, Swift's disillusion assumed a pathetic violence. He did not admit blind misfortune: he felt himself so acutely as a *person* that he was induced in misfortune to seek at once for the guilty one, the enemy.

The fact is that the egotist is surrounded by men, not by things. If a tile falls on his head, he will not be satisfied until, searching from effect to cause, he finds that a human being had a hand in the matter. Only egotism can explain the ferocious hatred of Swift, who never forgave anyone anything. To forgive is to understand, and to put oneself in another's place. Swift never succeeded in doing this because he regarded others from the outside.

His experience of friendship was deep: he was devoted to his friends in a manner beyond the ordinary... Yet he was strangely indifferent to the feelings of his friends. If they wanted something from him, they had to trust him completely: and if they wished to decide anything on their own account, he would rage madly. This was not merely because he wanted to be at the centre of the stage: it was also due to his not being able to conceive that anyone else could decide when he had decided. For as soon as a problem had entered into his field of activity, it was his own problem. To be his friend one had to allow him to go his own way, to let him lead, and even smash up... then to say that everything was going excellently! Swift does not insist on the advice which he has given: when he fails to make peace between Oxford and Bolingbroke, he lets things be and does not try again. He has not intervened for the good of others, but for the sake of his own power.

His offer to have himself imprisoned with the ex-Minister who was his friend seems a proof of disinterestedness: a splendid instance of friendship. But it was a morbid and useless gesture. Swift wished to affirm a co-responsibility: it was almost as if he wished to prove that this man had compromised himself in following his advice, that it was a grave error to underrate the significance of Swift's advice and to imprison someone else when Swift should be considered chiefly responsible – merely because he had taken part in ministerial intrigues.

He was mean in small ways, he could not tolerate annoyance: anything which threatened his possession of himself was a bore and an annoyance which he could not permit. Vanessa commenced to lose his affections when she followed him to Ireland: she inconvenienced Swift, put him in a quandary. He had not the courage to eliminate her straightaway: partly because it pleased him to be adored, partly because he feared scenes. He preferred an uncertain peace to these: he goes to visit her less than he might, and only when it is necessary to prevent her

from committing some folly. When the impossible situation is precipitated, Swift is the more infuriated, because he has never been willing to consider an inevitable catastrophe. He puts all the blame on Vanessa because she is the weaker, the less important of the two women: he rushes to Cellbridge, and throws the fatal letter at her without a word. He is silent because he wants to avoid a disagreeable discussion; he makes off because he is already in flight.

Thus a paroxystic egotism can explain, we think, the celebrated (and possibly false) episode, as it can explain all the precedent dealings of Swift with the two women. He compromises them; he causes them to live in anguish: perhaps this is due to some misfortune of his own, perhaps it is the fault of circumstances. Yet he has never asked himself: Will they suffer? He loves them. Egotistically, it seems to him that this love repays them for all their suffering. He loves them as his property: he had the duty of living until it suited him and as it suited him.

When Stella dies, death itself becomes a person. Egotism never spoke in clearer terms than those which Swift used on the death of the beloved: "There is not a greater folly than to contract too great and intimate a friendship which must always leave the survivor miserable".

He mourns – not for her, but for himself. And even he says it outspoken, for Swift (everybody bore witness to it) had no shame. What, indeed, are [the] other[s] for the egotist, if not things external and extraneous?

He was accused of avarice: certainly he kept his accounts accurately, and woe to whom endeavoured to cheat him! But a wish for independence justified this: he had had to depend on others for his bread for over thirty years.

Only in this way could such an egotism be systematically nourished! So great becomes, then, the wish for liberty, that freedom must involve the creation of slaves all around one.

This, it will be said, is a black picture. It is neither black nor white. It is a reality – an atrocious reality. Swift was thus, as it will be clearly seen when his life is described according to a balanced plan. Perhaps it was sickness, perhaps the sad conditions of his youth, perhaps the fundamental weakness of a will subdued by dependence. Who can say that anyone of us would have resisted any of these temptations?

For the biographer egotism will be that which a cardiac defect is for a doctor: it explains the wretched life and death of a man, to the point of identifying itself with the man himself. Top the point of presenting itself even as the fundamental character of the literary works of the man.

In order to render this affirmation comprehensible – it has a paradoxical air – it is necessary first to recall that, as compared with European thought, English thought on either side of St. George's Channel, has always revealed utilitarian aspects. English thought is a thought of things, a thought directed to an end. The phenomenon already shows itself in art as a predilection for censure and moral exhortation, from Milton to Pope, precisely from the seventeenth to the eighteenth century, centuries which were not a very moral epoch of public or private life!

Now if we wish to delineate exactly the concept of artistic egotism in order to define the humanity of Swift in every field, we shall turn, to begin with, to that insistence of the English on always speaking in the first person ... I, I, I, which Swift accentuates.

Artistic egotism can reveal itself as much in the form as in the content of a work: that is, as much in the preference for certain artistic themes, for a literary genre, as in the style as pure form. Satire, which is the genre preferred by Swift – the genre of his masterpieces, is, in our opinion, an egotistic composition.

Possibly all satire must limit itself to the superficial, and the greatest satirists (from Juvenal to Rabelais, from Cervantes to Heine) have been, as satirists, bad thinkers and shallow moralists, precisely because they saw no necessity for profound enquiry, but merely saw the utility of short and succinct demonstration, so that they preferred the simplest and most extreme affirmations. Every satire starts from a popular exposition, from a 'vulgarisation' of that which is attacked and that which is defended.

There will be found very seldom in Swift's criticisms and expositions any new ideas, or even the echoes of a doctrinal afterthought. Theories concern him only in so far as they serve an immediate use. Swift has no taste for truth. It is not truth that he is seeking: his game is the decisive affirmation – the simplest and clearest possible affirmation. For this will serve him best, being easily communicable and therefore most efficacious.

It might be observed, at this point, that it is necessary to demonstrate either that Swift succeeded as a satirist just on account of his egotism, or that the ideas urged in his works are mainly superficial because he disputes as an egotist can do. But this dilemma does not affect the matter we have in hand. We are not seeking causes, but only trying to demonstrate the close intimacy of egotism with the literary genre of Swift's choice.

It was because his egotism was extreme that his satire was mainly political. For practical and polemical politics are by their nature *bad* politics: the more superficial, arbitrary and paradoxical they are, the more success they can get. The people is hard of hearing, and the best way of influencing public opinion is imprecation – verbal chastisement.

To speak and to write egotistically of politics – that is, for a practical and personal end, such as the success of a party – one must limit the theoretical demonstration and offer the public concrete cases. The politics of Swift are quite personal: he never alludes to general theories, but only to single acts. He does not combat, or defend, a way of thinking: he combats, or defends, this man or that. He does not attack the Whiggism in Marlborough, but he attacks Marlborough and Wharton and a dozen others, one by one, in order to abase Whiggism. In brief, he does not seek ideas, he seeks friends and enemies, and he recognizes them one by one.

As he gradually becomes prominent, his politics become more and more superficial: precisely because his interest in the victory of his own party augments, and the practical efficacy of his writings becomes more and more the essential matter. He writes – in reality – with greater gusto: his inspiration becomes fresher, more original, more coloured. He individualizes his enemies one by one: little by little as his position becomes more distinct (because higher) in his party. From demonstration he passes to odious and comic comparisons: he wins more attention.

Hands on his side, abuse on his lips. He repeats: I, I – *my* party, *my* friends ... He stands alone: he defends the Ministers because they are his support; he attacks the enemy because an injury done to his party is an injury done to him. At the end he has only personal friends and enemies. He goes into exile on account of his direct aversions and on account of his personal sympathies, not as the exponent of a party. He defends the ancient Ministers, not for their ideas (had they any? were

there any in the politics of that time, aside from the paradoxical and unfortunate Bolingbroke? and for the rest, can one really say that political ideas have existed at any time?) – but because they are his friends, are himself. His pride, his exasperated sentimentality, his passionate pride, is struck at in them.

On the other hand, his party is never conscious of itself in him. When he pleases he is caressed: not because he is a Tory, but because he is a force, an individual who is of service precisely because he serves none other but himself.

Poor Queen Anne has a real horror of him: purely personal. Hence a man who has done so much for a Ministry fails to obtain (an unheard of case through the centuries) anything for himself.

Harley, the Queen, everybody could have said to him: “But what are we to pay you (ah, those petty ministers who corrupt without paying) if you have always worked for yourself?”

He had no claim to thankfulness, not even to exterior reward. Any such claim faded in the memory of his party friends, who obscurely felt his overpowering egotism. In the case of an egotist like Swift, people felt no shame in throwing away the rind after all the juice in the fruit had been squeezed out.

Passing to the formal side of artistic egotism, we can discern it even in the qualities of Swift’s way of writing. His style is clear by its own nature. It is a style which is almost *vulgarly* utilitarian. A masterpiece, they say, but a masterpiece of precision, not of suggestion. It does not open distant prospectives, possibilities of resonance and of fantasy for the reader: Swift wants the reader to attend to what he says to him, and the style is therefore above all dry and clear.

When one is seized by it, one is not allowed to run at one’s pleasure through the lines. One must go as directed: not because of any logical rigour, but precisely because (this is the habit and the attitude of the polemist) it is required that one should arrive, not at the logical consequence of that which is expounded, but at *certain* conclusions: those which are useful to the writer. It is precisely the dry, clear, precise, succinct style of a man who does not in fact love objective truth. There are no hesitations, no doubts, no self-criticism. Not even hypotheses are considered that they may be eliminated. Swift goes directly to the object, which is *his* object.

As we remember, he often writes to Stella: "I have worked," when he means: "I have written, I have thought". It is not that he uses the word 'work' as, nowadays, even a poet might use the word. Swift has, indeed, worked: he has dripped himself in sweat in order that he may dupe the reader; he has consulted a hundred documents in order to find the one that may serve his purpose; he has been thinking how he may persuade, not how he may know. The English language lends itself particularly well to this particular game, because it is so rich in synonyms and in idiotisms that the choice between them is more significant than in any other language.

We may find everywhere examples: "Those rites known in Greece by the names of Orgia, Panegyres, and Dyonyssiæ, whether introduced by Orpheus or Melampus we shall not dispute at present, nor in all likelihood at any other timer in the future. Those festivals were celebrated ..." (*Works*, ed. Bohn Library, vol. I, p. 206). The critical question is introduced, rendered precise, but is neither rejected nor resolved: it is just put aside. And the thread of the discourse continues, drawing with it the thought of the reader. Even if one tries, one will not succeed in dwelling and meditating for oneself in this problem. Swift truly put it aside: it inconvenienced him.

Another example, at the very opening of the book: "The Queen became so fond of my company that she could not dine without me. I had a table placed upon the same at which her Majesty sat ..." He has succeeded in introducing in a reasonable way the extravagant description of his meals at Brobdingnag at the royal table, without allowing the reader to linger over this matter of the Queen, as is necessary if she and many other inventions are to be justified; but the reader must not dwell upon it, otherwise the Queen giant becomes again a woman in the. Mind of the reader, and the disproportion of the thing takes away from the suggestivity of the recital.

And so on: open any of his books, even the poetry, and you will find the same thing. It is the style of a ball from a gun, which must finish at a certain point and cannot diverge in transit. Consider (*Works*, vol. I, pp. 89 ss., 102 ss.) his irony about digressions. Swift is at war to the death with these, as he is with polite conversation, which is a speaking without precise scope.

Now we shall consider how this egotism lives in the artistic synthesis, in the complete work of art. And we shall see it precisely in connection with some of Swift's poetry; in this the reader will succeed in grasping our meaning best, and may be persuaded that it is even possible to speak of egotistic poetry as of an esthetic category.

Here we will only allude in passing to one of the most appreciated of the poems: Swift (who therefore found it to his taste), the contemporary public (who knew the man), the subsequent critics (in contact with the rest of his works) are in accord in regarding it as among his happiest pieces. People have even spoken of it as a 'classical' thing. This is his *Description of a Shower in the Town*.¹

We expect to find a descriptive introduction, or rather the adoption of a personal position. But there is nothing of the sort:

Careful observers can foretell the hour
(By sure prognostics) when to dread a shower –

Compare this with Leopardi:

Passata è la tempesta
Odo augelli far festa

The symptoms of the meteorological conditions, which are the true object of the poetry, are not introduced in relation to the atmospheric conditions. The tie between symptom and conditions is eliminated, because it does not interest the poet. He tells us only that the tempest is over, and now it is clear: the poem goes on.

Swift, on the other hand, wants precisely to interest the reader in symptomology, and he only introduces the description of the symptoms after having shown its functions ... We dare say: the practical utility (just for this they are motives of inspiration), in order that the poetry may have 'a sense'. The rain, it is known, falls: is poetry to be made out of that fact? But it is interesting to know how to provide against the rain: the signs, then, will be worthy of description.

And the description continues, precise and detailed. The dead cats,

¹ Più precisamente, *A Description of a City Shower* (1710).

the mud, the darkness, the peeling walls of the houses: nothing is ugly, nothing beautiful, there is no choice of what is worthy of song, and the enlarging of the beautiful, even when particular, so as to let it invade the whole poem, so as to give it that large vibration, that interior impulsion which makes of it a castle of imaginings, a system of dreams.

When the ancient divinities, the great classical imaginations, invade Swift's poetry, they are once reduced to human proportions. They become, one may say, something one can *grasp* – where they should, on the contrary, transform the poetry into a vaster world, into a fated universe.

Swift *describes* – he describes things as they are, as it is opportune to see them: in their immediate reality. He is not really confronting a world: he is facing instruments, objects which are in immediate relation with his personal convenience.

So we need not marvel at the baseness of some of his poetic arguments. It is not that he deliberately chooses what is ugly. It is that he sees everything as it is – whereas beauty is always a thing dreamed of, it has always a halo, a mist around it, which prevents one from seeing it this as it is.

Note how he describes a woman. There is always a kind of elegant persiflage, with precise comparisons. In order to say that the lady is gracious, he tells us that she reads books. In order to say that she is beautiful, he looks at her closely and tells us her weight. Only so, looking at things as they are (and therefore as they serve), could he reach the point of saying that Stella has doubled her years and her weight.² It is not discourtesy, it is what he saw (and sung) in the beloved woman. The divine inutility of poetry – this it was that always eluded Swift.

He spent no time in contemplation. He wished to see, and to see clearly. And words, the harmony of verse, had nothing to do with the beauty of the matter. He could choose even a trifle or an indecency: all he asked of them was that they should enter with precision into the metre. The jest, the riddle, have for him the aesthetic value of tragedy or of hymn. A poem is poetry: that is all there is to it. It is a question of making verses out of some one thing.

² Il riferimento è ai primi versi di *On Stella's Birth-day* (1719), una delle poesie che dal 1719 al 1728, anno in cui Stella morì, Swift scrisse per il suo compleanno.

He looks at the small, the minute. He chisels, he does not cut and construct. His art is that of the engraver of plumstones, not that of the sculptor of giants. His world is not the universe, but nearby things, the things which touch, the things which matter in the common life which is made up of the little and the useful.

It is strange to think that this man who has so often crossed the Irish Channel – who has sent Gulliver, his carnal brother, beyond the portentous sea – has never, *can never* have contemplated the sea. It was not peopled for him with antique phantasms, with Ulyssean prows and large-winged sails – for the ancients were to him phantoms and mere puppets: ghosts of Luggnagg, combatants of the Battle of the Books – closed tomes, phantasms without as much as a spectral form.

The turbulence of the waves, the romantic adventures of corsairs, never called to him – nor the long throb of the tempest. Even against the romantic ocean his heart was closed.

Where did he look, desperate man, so that he might ever escape the things of immensity – the vault of the sky, the fresh wind of the morning, the sun on the plains? Oh, woe to the man who went up and down the hill, to the walker with closed eyes who walked for health's sake only, only for the sake of a sort of hard hygiene, tiresome and sterile!

He loomed huge, bowed over himself, attentive to his wretched sorrows, to his spiteful pleasures. And if he saw a city from afar off, his eyes sought a certain street therein, a certain house and a room to which he had been directed, whither he was drawn on some petty errand of his own.

So he passed through life – a blind arrow that ever missed the target. Stretched out taut in what related to the petty interests of the hour, he relinquished for all eternity the great interests of man: air and light, the joy of having a body, the voluptuousness of looking.

He could never enjoy anything, because he had never an hour of idleness, of escape from himself.

Once only, perhaps, he lifted his eyes to look at Nature, and then he was petrified. It was the oak discrowned by the thunderbolt. And even in that he could only see the horrible reflections of himself.³

³ Allusione a un aneddoto secondo cui nel corso di una passeggiata Swift, indicando una quercia la cui cima era stata bruciata da un fulmine, disse a chi lo accompagnava che anche lui avrebbe incominciato a morire dalla cima, cioè dalla testa.

He now lies in the tomb with bare head. Naked in face of the putridity which is his obsession he had long felt rising through his veins, through his nerves, to his brain.

How dead he is, when even his anguish has ceased! And his words of terrible hatred divert the children whom he would not have near him.

The ultimate outrage: the young ladies did not murmur behind their fans the news of his death, as he had prophesied they would;⁴ but they were terrified. "He died, the old man, exile, the solitary".

He relives in the shadow and across shoots the blue flash of the eyes. He has been redeemed because he has been loved. Redeemed because he has lived so intensively that he has survived the history which he fashioned, that he has survived himself. Redeemed because he has been a man.

There was nothing mean in him. Even the pettiness of small savings, of futile jealousies, was grandiose in him. For there was nothing that was not the instrument of his tragedy. And there are no words which can reflect it, which can reflect him, the man.

But in the drawer of the table, *only a woman's hair*.⁵ A thread, a black and shining thread, which rebounds him to earth and conjoined him to heavens.

⁴ *Verses on the Death of Dr. Swift, D.S.P.D.* (1739).

⁵ Dopo la morte di Swift, tra i suoi effetti venne ritrovata una busta contenente una ciocca di capelli (di Stella?) e recante la scritta riportata nel testo.

I viaggi di Gulliver di Jonathan Swift

a cura di Giuseppe Sertoli

Risalente a data imprecisata (anni quaranta? primi anni cinquanta? Allo stato attuale della documentazione è impossibile stabilirlo), questo saggio, preparato verosimilmente per una edizione dei Viaggi di Gulliver¹ e rimasto inedito, è presente nell'Archivio Rossi presso la Biblioteca Panizzi di Reggio Emilia (che si ringrazia per avere consentito la parziale pubblicazione) in due diverse stesure, entrambe dattiloscritte. Una prima stesura, di pp. 18 (+3 manoscritte), presenta correzioni tagli e aggiunte a mano nonché chiose a margine di una mano diversa (forse quella della moglie di Rossi?) che si rivolge all'autore usando il tu, ponendogli domande (per es. a proposito del termine 'egotismo': "perché non egoismo? egotismo non è italiano") e chiedendo chiarimenti ("non si capisce"). La seconda stesura, di pp. 9 in bella copia, elimina molti dettagli descrittivi e incisi secondari e presenta minimi ritocchi formali a mano.

In entrambe le versioni, il saggio si articola in due parti: la prima (pp. 1-15 nella prima stesura, pp. 1-7 nella seconda) inizia con un breve

¹ È solo un'ipotesi che dovrà attendere il reperimento di ulteriore documentazione per essere confermata. – Nel 1954 Delio Cantimori propose Rossi per la cura di un "Millennio" Einaudi, suggerito da Franco Venturi, che avrebbe dovuto contenere, "oltre al *Gulliver*, una scelta dal *Diario a Stella*, da *Tale of a Tub* e dai *pamphlet*". La proposta fu approvata ma il volume, per ragioni sconosciute, non si fece. Vale la pena riportare le parole con cui Cantimori, legato a Rossi da un'amicizia decennale, accompagnò la sua proposta. Dopo aver ricordato l'antologia swiftiana curata da Rossi per Garzanti "[nel] 1940 o giù di lì", Cantimori aggiunse: "M. M. Rossi è un po' scombinato come carattere, ma è uomo di gran valore e dovrebbe essere agganciato. (Ha litigato, per colpa del suo carattere, con tutti, compreso Calogero; con Momigliano no, con me neppure)". Vd. *I verbali del mercoledì. Riunioni editoriali Einaudi 1953-1963*, a cura di Tommaso Munari, Torino, Einaudi, 2013, pp. 140, 142, 150.

profilo della vita di Swift per dilungarsi poi a riassumere il contenuto dei quattro libri dei Viaggi; la seconda (rispettivamente pp. 16-18 e 8-9) offre un sintetico commento che sostanzialmente non si discosta dall'interpretazione dei Viaggi proposta da Rossi in Swift or the Egotist. Soltanto questa seconda parte (nella seconda stesura) viene qui riprodotta,² compresa la firma in calce, che, facendo immediatamente seguito alla clausola finale – Swift muore “isolato, diviso da tutto il resto dell'umanità, ultimo essere razionale sulla terra” – disegna un ritratto certo involontario ma quanto mai significativo (profetico) di Rossi al termine della sua vita. Ulteriore conferma, se ce ne fosse bisogno, di quanto la figura di Swift abbia rappresentato per Rossi una sorta di alter ego in cui riconoscersi.³

[...] Trascuriamo la terza parte: manca di unità narrativa. In essa Swift attacca isolatamente vizi e tipi umani che non aveva potuto stroncare a dovere nelle altre parti. Dimentichiamo quel capitolo della prima parte (l'elogio dell'educazione lillipuziana) che probabilmente è soltanto il residuo di un progetto precedente, quando Swift non pensava alle altre tre parti. – Quello che resta (Lilliput, Brobdingnac [*sic*], Yahoos e Houyhnhnms) costituisce una unità artistica compatta. In Lilliput si critica soltanto l'umanità vicina a Swift: il popolo, il governo, la costituzione inglese. Come contrasto, il governo saggio di Brobdingnac [*sic*]: una utopia di giganti che sono ancora uomini e rappresentano il lato buono che forse esiste nella corrotta umanità. Ma come le onde circolari che si allargano intorno ad un sasso gettato in una pozza fangosa, la satira si allarga ed investe la natura umana. Guardando più a fondo, non vi è in essa possibilità di bene. Soltanto al di là dell'umano si può trovare virtù e ragione. – La società, il mondo che Swift conosce, fotografato esattamente in dimensioni ridotte, è senz'altro il ridicolo Lilliput: non occorre criticarlo, basta descriverlo. Aumentando la statura, aumentando la capacità umana, si potrebbe forse avere una società ideale: è Brobdingnac, il sogno contro la realtà. La riducendo ambedue alle dimensioni reali, il Lillipuziano è lo Yahoo e il Brobdingnacchiano [*sic*] non è più umano.

² Ringrazio la dott.ssa Roberta Ferri, archivista presso la Biblioteca Panizzi, per avermi fornito la scansione del saggio e il Comune di Reggio Emilia per averne concesso la parziale pubblicazione.

³ Cfr. *supra*, pp. 43-44.

- 1 -

I VIAGGI DI GULLIVER
di Jonathan Swift

Jonathan Swift (1667-1745), nelle sue opere e nella sua vita è un mistero che da oltre due secoli i critici cercano di risolvere. Discende da una famiglia inglese trapiantata in Irlanda dove gli Inglesi a quell'epoca erano una piccola casta dominante di protestanti su una enorme massa di popolazione ostile, di origine e di civiltà celtica e di religione cattolica. Questa ambiguità ereditaria fra Irlanda ed Inghilterra si riproduce in lui in modo quasi materiale perchè una sua ballata inglese nei primi anni della sua vita lo rapì dall'Irlanda e lo portò in Inghilterra, per un certo tempo. Riportato in Irlanda, egli venne educato all'università caratteristica degli inglesi protestanti (Trinity College) di Dublino, dove egli non fece buona prova, e ben presto egli si rifugiò in Inghilterra presso la madre rimasta vedova quando aveva soltanto 21 anni in Inghilterra e già poco tempo dopo venne accolto nella casa di Sir William Temple, un diplomatico ed un uomo politico ritirato dagli affari, che viveva in una specie di esilio in un suo possesso inglese, Moore Park. Da principio, i rapporti fra Swift e Temple sono quelli di un utile servitore, a personalità eminente. Alla fine, Swift si stanca, prende gli ordini sacri nella Chiesa (anglicana) ed ottiene una piccola parrocchia di Laracor, in Irlanda, della quale però si libera dopo poco, stanco di vivere lontano dalle grandi occasioni. Temple perchè non gli piaceva questa vita fuori dai rapporti col mondo politico e letterario (Temple aveva apprezzato la necessità di un segretario intelligente ed abile). E' in questi anni di forzata dipendenza che si forma lo spirito di Swift: egli sa di essere necessario ma al tempo stesso sa che la sua umile posizione non gli permetterà di emergere. Peggio ancora è in questi anni che egli comincia ad essere tormentato da una strana malattia, la sindrome di Meunier, una eccezionale sensibilità degli organi dell'orecchio interno che gli dà ogni tanto accessi di vertigini e fenomeni digestivi. Per capire Swift, dovremo sempre tenere presente il

- 1 -

I VIAGGI DI GULLIVER

di Jonathan Swift

Jonathan Swift (1667-1745), nato da una famiglia inglese trapiantata nell'Irlanda cattolica celtica (allora dominata dagli Inglesi protestanti), venne rapito nei primi anni da una balia che lo portò in Inghilterra. Ripor-
~~tato in Irlanda~~ viene ~~più tardi~~ educato al Trinity College, l'università pro-
 testante di Dublino. A 21 anni si reca in Inghilterra presso la madre ~~rimasta~~
 vedova e poi viene accolto a ~~Moory~~ Park, la casa di Sir William Temple, un o-
 mo di Stato ritirato dalla vita politica. Da principio, Swift è poco meglio
 d'un servitore. Si stanca; prende gli ordini sacri (anglicani) ed ottiene
 la piccola parrocchia di Laracor in Irlanda. Ma poco dopo, stanco di viver
 lontano dalle grandi correnti letterarie e politiche, torna presso Temple che
 comincia ad apprezzarlo come segretario abile. E' in questi anni che si deter-
 minano l'egocentrismo e la misantropia caratteristici di Swift. La dipendenza
 da un vecchio eminente di capacità limitate gli dà smanie di libertà e di pote-
 re. La sindrome di Meunière (una ipersensibilità dei centri ^{nervosi dell'orecchio} ~~cerebrali uditi-~~
^{interne}) comincia a manifestarsi in questi anni, e provoca accessi ricorrenti di ver-
 tigine, di sordità e di disturbi gastrici che lo obbligano ogni tanto a restar
 isolato dal mondo, e con la loro minaccia continua producono in lui stati d'an-
 sia nervosa. Nella casa di Temple trova anche una bambina che chiama "Stel-
 la": da principio la educa, poi se ne innamora; questa relazione durerà fino
 alla morte di Stella ed è il sentimento più puro e più fondamentale di Swift.

Morto Temple, Swift, a 32 anni, non ha una posizione. Torna alla sua par-
 rocchia dove si invischia in una sciocca relazione con una certa "Varina", sa
 anche Stella si è trasferita in Irlanda dove ha terre ereditate da Temple. O-
 gni tanto Swift va a Londra, fa conoscenze nel mondo letterario, ostentando di-
 sprezzo per tutti e così attirandosi l'attenzione. Poi il clero irlandese lo
 incarica di ottenere una certa beneficiata ("le annate della regina Anna")

È una epopea che ascende fino al tragico grido lirico finale – il ritorno disperato, la piena coscienza raggiunta da Swift: non potrà mai più vivere *con* gli uomini. Condannato alla solitudine perché è un essere morale e ragionevole in un lurido oceano di uomini sciocchi e viziosi.

Ma è lecito ad un uomo nato di donna, *inter feces et urinas*, di restare solo, di separare la propria responsabilità dal resto dell'Umanità? Non abbiamo il dovere di amare il prossimo, benché ripugnante, per amore di quel Dio che lo ha creato? – Con una coscienza morale dilaniata dall'indignazione per l'iniquità umana, con il suo intenso senso del dovere, Swift sentiva la necessità di giustificarsi, di spiegare il ribrezzo e l'orrore di Gulliver. I *Viaggi* sono una drammatica autodifesa di Swift: egli chiede perdono a Dio se non può tollerare e perdonare. Dio soltanto, nella Sua incomprensibile pietà, può assolvere questa Sua degenerata creazione.

Swift aveva detto agli amici che col *Gulliver* non voleva divertire ma vessare l'umanità. Diceva che eran *loro* i misantropi perché si meravigliavano della bassezza dell'uomo mentre Swift non aveva mai pensato che essi fossero esseri decenti. – Ma l'Inghilterra e tutto il resto dell'umanità hanno chiuso le orecchie al tremendo atto d'accusa. Hanno diffamato Swift, lo hanno creduto pazzo: pretesti per non ascoltarlo. Peggio ancora: invece di irritarsi, si sono divertiti. È un libro unico nel suo genere, ed in esso perfetto. Fin dall'inizio, un successo enorme. Si scriveva nella lingua degli Houyhnhnms, le dame portavan come anello la coroncina del re di Lilliput. Dimenticando la crudele lezione, leggendo in superficie, *Gulliver* divenne lettura per bambini, una fiaba – e Swift aveva voluto scrivere una “storia naturale” dell'umanità!

Dopo la pubblicazione, egli tornò a Londra una volta sola, nel 1727, circondato e festeggiato da tutti quei cortigiani e quei nobili che egli credeva di aver infamato per sempre. Intanto Stella, l'unica creatura che Swift avesse educata alla ragione, al buon senso come li intendeva lui, moriva. Non restavano che umili, devoti amici, a cui Swift rimproverava le loro follie. E pure li amava, uno per uno, come si ama una bestiolina che, almeno, vi è fedele.

La malattia progrediva inesorabilmente. La vertigine diventa continua, la sordità completa. Non può più parlare. La senilità distrugge l'acuto spirito. Muore senza capire, senza parlare. Affonda isolato, diviso da tutto il resto dell'umanità, ultimo essere razionale sulla terra.

MARIO M. ROSSI

A proposito di Berkeley.
Sette lettere inedite di Mario M. Rossi
a Joseph Hone e Edward Grove (1954-1956)
a cura di Silvia Parigi

Il titolo che ho dato a questa scelta di lettere di Mario Manlio Rossi – conservate nell'Archivio Hone, presso la James Joyce Library dello University College di Dublino, e nell'Archivio Rossi della Biblioteca Panizzi di Reggio Emilia, qui pubblicate per la prima volta¹ – rimanda all'argomento principale (benché sempre occasionale) di tale duplice corrispondenza: la filosofia di George Berkeley, vescovo di Cloyne. Berkeley stava molto a cuore a Joseph Maunsell Hone (1882-1959) – saggista, critico, biografo, editore, artefice, con William Butler Yeats e Lady Augusta Gregory, della "Irish Renaissance" – perché vedeva in lui una personalità di spicco, che aveva contribuito a forgiare, attraverso la storia letteraria, lo spirito nazionale irlandese, in contrapposizione alla cultura inglese, percepita come colonizzatrice. Edward Grove è semplicemente un cultore di filosofia, che s'imbatte nella debordante corrispondenza di Rossi per il tramite del comune amico Hone.

Dal punto di vista filosofico, le lettere che seguono ribadiscono l'interpretazione che Rossi dà della filosofia berkeleiana, giudicata intrinsecamente contraddittoria: non solo tra le opere giovanili e la cosiddetta "seconda filosofia" che culmina nella Siris (1744), ma anche all'interno delle stesse opere giovanili. In particolare, Rossi rimprovera a Berkeley il ricorso a Dio, per salvare l'oggettività e la continuità del mondo esterno: tale "salto" metafisico sarebbe contraddittorio con lo stesso postulato – gnoseologico e fenomenologico – dell'empirismo. In sintesi, l'empirismo e l'immaterialismo sarebbero

¹ Tutte le sette lettere provengono dall'Archivio Hone (P229/134); le ultime due sono presenti anche nell'Archivio Rossi (in via di catalogazione). Cfr. *infra*, note 67 e 77. Si ringraziano lo University College di Dublino e la Biblioteca Panizzi, Comune di Reggio Emilia, per avere gentilmente concesso la pubblicazione delle lettere.

stati entrambi abbandonati da Berkeley, come pure l'ipotesi dell'"Onnivegente": Berkeley, però, avrebbe taciuto queste presunte "svolte" filosofiche, e per questo motivo Rossi non esita ad accusarlo di disonestà intellettuale.

Rossi, che ancora nel 1955 si definisce kantiano, avvicina Berkeley a Kant perché entrambi avrebbero "contraddetto" il proprio pensiero – l'immaterialismo e il criticismo – per approdare in vecchiaia – l'uno con la Siris, l'altro con l'Opus Postumum – a una forma di attardato neoplatonismo esoterico, basato sulle ipostasi delle idee e sul fuoco universale. Agli occhi di Rossi, il peccato originale e insuperabile della filosofia moderna, da Descartes in poi, è il dualismo tra le sostanze del pensiero e dell'estensione, tra lo spirito e la materia. A tale dualismo, che giudica errato per le sue inevitabili conseguenze metafisiche, Rossi contrappone una filosofia radicalmente monistica, basata sull'unico e relazionale concetto di "essere", al quale sarebbero riconducibili il fenomeno e la "cosa in sé" di Kant, così come la realtà (esclusivamente percepibile e percettiva) e l'illusione di Berkeley.

*Non è qui il caso di discutere nei dettagli l'interpretazione che Rossi dà di Berkeley, di Kant e della filosofia moderna, al netto dei consueti giudizi paradossali, provocatori e tranchant come: "no 'history of philosophy' is valid".² Ho più volte mostrato, anche nel saggio contenuto in questo volume, come Rossi abbia torto ad accusare Berkeley di incoerenza nel passaggio – mai avvenuto – tra una "prima" e una "seconda" filosofia; quanto all'interpretazione neoplatonica di Kant, non mi risulta che essa abbia mai avuto né precursori, né seguaci. La stessa filosofia relazionale e monista, della quale Rossi ha l'ardire – del tutto infondato dal punto di vista storico – di proclamarsi l'iniziatore, consiste in vaghi accenni e suggestioni mai sviluppati, nelle ultime opere da lui considerate teoretiche: *Lavoratore nell'universo* (1947) e *A Plea for Man* (1956). Non si deve tuttavia trascurare l'intuizione dell'importanza della Siris, e il tentativo di collocarla nello sviluppo della filosofia berkeleiana e della storia della filosofia moderna tout court: sotto questo aspetto, Rossi può a buon diritto proclamarsi un precursore, soprattutto se si pensa che gli scholars anglosassoni hanno cominciato a occuparsi della Siris solo all'alba del terzo millennio.*

Dal punto di vista psicologico – che in Rossi è sempre inestricabilmente legato all'incessante attività storica e teoretica – questa corrispondenza sottolinea alcuni lati del suo carattere – spigoloso, brusco, tagliente – già

² Cfr. *infra* la lettera a Hone del 18 novembre 1955.

evidenti nelle sue opere: lo spirito polemico; il disprezzo per gli avversari, accusati non soltanto di non sapere la filosofia, ma – quel che è peggio – di essere intellettualmente disonesti. È questo il caso di Arthur Aston Luce e Thomas E. Jessop, dei quali Rossi rifiuta persino l'edizione, tuttora considerata standard, delle opere di Berkeley. Rossi non cessa di scandalizzarsi perché Luce e Jessop non lo citano, non smette di cercare errori nelle loro pubblicazioni e di difendere i suoi amici (compresi Hone e Yeats) da presunti attacchi mossi da quella che gli appare una "gang". Nello stesso tempo, continua insistentemente a chiedere – quasi a ordinare – recensioni e traduzioni delle sue opere al malcapitato Hone.

Infine, due notazioni: una storica e una linguistica. La corrispondenza qui pubblicata va da gennaio 1954 ad aprile 1956, quando Rossi si trova in Scozia già da diversi anni. In mezzo, c'è stato l'annus mirabilis della nuova traduzione del Treatise e dei Dialogues, e del corposo Saggio su Berkeley, che nelle intenzioni di Rossi avrebbe dovuto chiudere la sua "carriera berkeleyana" – lunga già cinque lustri, e destinata invece a prolungarsi per altri tre. Due anni prima c'era stato il bicentenario della morte di Berkeley, con un fiorire di studi – monografie, numeri speciali di riviste – che Rossi, come al solito, denigra, con quel misto esplosivo di attrazione e repulsione che sarà il filo conduttore di tutta la sua vita, non solo di studioso.

La lingua che Rossi usa è tutt'altro che pura o corretta: vi si trovano ripetuti errori di lessico, di grammatica, di sintassi, parole inventate, espressioni tradotte letteralmente dall'italiano, e una punteggiatura spesso lacunosa o inesistente. Non si può fare a meno di ricordare il commento di Yeats quando lo incontra per la prima volta a Dublino, in un giorno del luglio 1931. Rossi, presumibilmente abituato a leggere l'inglese, non lo ha mai parlato:

When I got to Dublin, Berkeley and an Italian philosopher who came to work on Hone's book absorbed my vitality. The Italian spoke English copiously, never hesitated for a word but had never heard a word of English spoken till he came to Ireland. You can imagine my toil. I go to Dublin in a couple of days, and bring him down for a few days. Then he goes back to Italy with I hope a faultless Dublin accent.³

³ Cit. in Fiorenzo Fantaccini, *W.B. Yeats e la cultura italiana*, Firenze, Firenze University Press, 2009, p. 74.

Quella “fatica” che Yeats afferma di avere provato, nello sforzo di seguire l’inglese di Rossi – al tempo stesso fluviale e improvvisato – trasparsa dalla corrispondenza con Hone e soprattutto con Grove. Nel tentativo di seguire i ragionamenti filosofici di Rossi – spesso analitici nella forma (come si usava e si usa ancora nel Regno Unito d’Inghilterra e di Scozia, con la persistente eccezione dell’Irlanda), ma disordinati nella sostanza – a volte entrambi non possono che gettare la spugna: “I cannot by any stretch...”.⁴ Come tutte le personalità “never at rest”, Rossi poteva “assorbire la vitalità” degli amici.

A Joseph Hone, 30 gennaio 1954

11 Crarae Avenue
Ravelaton Dykes
Edinburgh

Dear Joe,

A word in haste. Thank you very much for the Bishop B.⁵ – and it is Vera’s⁶ copy too!

I hope you will receive shortly my heavy History of England.⁷ You are not obliged to review it, but if you can put two lines on the Irish Times they will save me a quarrel with the publisher.

As to translating my Ireland articles of course I would be very pleased. But it is better to wait and see how many articles they print,

⁴ L’espressione è contenuta in una lettera manoscritta di Grove a Rossi del 18 gennaio 1956 ed è ripetuta in una lettera del 16 febbraio dello stesso anno (Archivio Hone, P229/68).

⁵ Rossi si riferisce alla monografia *Bishop Berkeley: His Life, Writings, and Philosophy*, scritta insieme a Hone e pubblicata – con un’introduzione di Yeats – dall’editore Faber & Faber di Londra nel 1931.

⁶ Vera Brewster, di New York – rinomata per la sua bellezza –, sposò Hone nel 1911; morì nel 1971, dodici anni dopo il marito.

⁷ Il terzo volume della *Storia d’Inghilterra* era stato pubblicato nel 1953 dall’editore Sansoni di Firenze. I primi due volumi erano usciti nel 1948 e nel 1952; il quarto uscirà nel 1966; il quinto è rimasto allo stato di manoscritto.

and anyway could you write to the Editor⁸ (I shall give you his address) asking for his permission? Otherwise I must wait 6 months.

It is irritating that the articles appear so slowly. The reason why is very involved. – The Corriere claims usually an absolute copyright on the signature of his collaborators, and pays us accordingly. I did not accept because out of loyalty and to remain somehow independent I wanted to preserve the right to write on the Messaggero (the biggest Rome newspaper) and on the chain of newspapers connected with it. (The Starkie article⁹ has been already published in 6 newspapers. – By the way, I got a very nice letter from Starkie.) Therefore we agreed to have my contributions printed on the night edition of the Corriere (the Corriere d'Informazioni [*sic*]) for which the copyright rule is not so strict. This to keep on the good side of the administration, but the Editor sometimes publishes my articles in the morning edition when he falls in love with them (temperamental, he is) and in this case he seems bent on publishing my Ireland articles only on the Monday issue of the night edition because as on Monday there is no morning edition, the night edition has a circulation which is practically so big as that of the morning and night edition together.

And now to the relevant part. Again, the manyfold inquiries of Luce, Jessop and gang.¹⁰ Luce, *Life*, p. 233¹¹ makes a disparaging allusion to you saying that you “think” that somewhere Swift had classed

⁸ A mano viene inserita l'aggiunta: “the Corriere”. Rossi allude qui al progetto di far tradurre da Hone gli articoli che andava pubblicando in quegli anni sull'Irlanda. Come ricorda Luciano Mecacci (*La Ghirlanda fiorentina*, Milano, Adelphi, 2014, p. 301), “nel suo ventennio scozzese” Rossi fu “un assiduo elzevirista di vari quotidiani italiani (‘Corriere della Sera’, ‘Il Messaggero’, ‘La Nazione’, ‘il Resto del Carlino’, ‘Il Secolo XIX’) e negli ultimi anni collaborò al settimanale conservatore ‘Il Borghese’”. Una parziale raccolta dei suoi articoli venne pubblicata postuma con il titolo: *Guida dell'Europa minore*, Reggio Emilia, Poligrafici, 1974.

⁹ Si tratta dell'articolo *Se ne andava con gli zingari il professore giramondo*, recensione di Walter Starkie, *In Sara's Tent* (London, John Murray, 1953), pubblicato su “Il Messaggero”, 29 dicembre 1953. A Starkie, che aveva conosciuto a Dublino nel corso del suo viaggio in Irlanda del '31, Rossi dedicò un secondo, empatico articolo pubblicato anch'esso su “Il Messaggero”, 17 dicembre 1963: *Un professore d'università tra zingari e violino*.

¹⁰ Arthur Aston Luce e Thomas E. Jessop sono i curatori dell'edizione standard delle opere di George Berkeley: *The Works of George Berkeley*, London, Thomas Nelson & Sons, 1948-1957, 9 voll.

¹¹ *The Life of George Berkeley Bishop of Cloyne*, London, T. Nelson & Sons, 1949.

Berk. with his ungrateful friends. In fact you say, Bishop, p. 88 note 1,¹² that Sw. classed Berk. so. Do you by any chance remember where this classification is to be found?

I do not find it strange, in consideration of the nasty reflections on Swift of the preface to the *Querist* – which the fool Jessop is careful not to print. (By the way, now that I have undertaken the translation of the *Dial.*,¹³ I begin to discover that Luce & Co. are not even very good editors of the works which it would have been so easy to edit scientifically: in fact there was no need of a new complete edition at all!)¹⁴

Who are Jessop and Johnston?¹⁵ What dreary kind of nitwits are collecting around or haunting TCD?¹⁶ I see that the unspeakable Wisdom did publish his first essays in “*Hermathena*”, under the wing of Luce.¹⁷ How come?

As to the question of poor Yeats first of all Yeats was a gentleman and when he wrote something disparaging as in this case he put there a big “perhaps” – what the ape Jessop does not do in his insulting allusion in his so-called *Bibliography*.¹⁸

¹² Cfr. *supra*, nota 5.

¹³ Rossi pubblicò la traduzione dei *Three Dialogues between Hylas and Philonous* nel 1955, insieme a una nuova edizione del *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* – opera, questa, che egli aveva già tradotto e pubblicato trent'anni prima.

¹⁴ La precedente edizione delle opere berkeleyane si deve ad Alexander Campbell Fraser: *The Works of George Berkeley*, Oxford, Clarendon Press, 1871. I quattro volumi vennero ripubblicati nel 1901.

¹⁵ Joseph Johnston. Rossi si riferisce probabilmente al saggio apparso nel numero commemorativo di “*Hermathena*”, uscito in occasione del bicentenario della morte di Berkeley, nel 1953 (n. 82): *Berkeley's Influence as an Economist* (pp. 76-89). In precedenza, Johnston aveva pubblicato sulla stessa rivista un altro articolo: *Bishop Berkeley and Kindred Monetary Thinkers* (n. 59, 1942, pp. 30-43).

¹⁶ Trinity College Dublin.

¹⁷ John Oulton Wisdom, autore di *The Unconscious Origins of Berkeley's Philosophy* (London, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953), un'opera esecrata da Rossi. Nello stesso anno del bicentenario, Wisdom pubblicò un saggio nel numero monografico del “*British Journal for the Philosophy of Science*” (vol. 4, n. 13): *Berkeley's Criticism of the Infinitesimal* (pp. 22-25).

¹⁸ *A Bibliography of George Berkeley*, London, Oxford University Press, 1934. Si tratta della prima bibliografia berkeleyana, poi ripubblicata, in un'edizione rivista e ampliata, nel 1973.

The hard fact is that Berk. published the sermon because of scandal-mongering – that he reduced 3 sermons to a single piece – that in the 3rd edition he added still... And his declaration of 1715 stink to blue heaven.

Then, if we accept the ludicrous contention of Luce that Berk. must be understood taking in account that he used diplomacy (*Revue Philosophique*, p. 74)¹⁹ and that one must allow for elasticity (*Revue Internationale de Phil.*, p. 5),²⁰ and if one remembers that Berk. suppressed Vanessa's letters²¹ (a good friend to Swift but a dishonest executor) – nothing seems strange.

By the way, the *Revue Internationale* article by Luce is an answer to a point I made in the *Phil. Quarterly* when I reviewed Luce's *Life*.²² Of course Luce does not quote me – but it is really strange how dishonest he can be. When I think of my long years of work on the *Common-place Book*, exploited by everybody without quoting me....

It does not matter, but I am now caressing the idea of coming down on Luce and gang like a ton of brics, either in a note to my new Berkeley,²³ or in an article on the *Nuova Rivista Storica* speaking of Berkeley's commemoration as a dire example of the decadence of European cultural behaviour.

Best regards from both to both.²⁴

Yours

Mario M. Rossi

¹⁹ La memoria ha tradito Rossi: in nessuno dei saggi su Berkeley, pubblicati da Luce sulla "*Revue philosophique*", compare la "ludicrous contention" citata.

²⁰ Rossi si riferisce al saggio di Luce *Berkeleyian Action and Passion*, "*Revue internationale de philosophie*", 7.23-24 (1953), pp. 3-18.

²¹ Esther Vanhomrigh – cantata da Swift con il nome di Vanessa – lasciò a Berkeley una consistente eredità, che gli permise di progettare il viaggio missionario alla volta di Rhode Island, con destinazione finale le isole Bermuda – alle quali, come è noto, non giunse mai.

²² Rossi recensì la monografia di Luce (cfr. *supra*, nota 11) in "*The Philosophical Quarterly*", I.1 (1950), pp. 73-74.

²³ Il *Saggio su Berkeley* uscì nel 1955 per i tipi di Laterza.

²⁴ Cioè da lui e sua moglie Lisa a Hone e sua moglie Vera.

11 Crarae Avenue
Ravelston Dykes
Edinburgh

Jan 30 1954

Dear Joe,

A word in haste. Thank you very much for ~~the~~ Bishop B. -- and it is Vera's copy too!

I hope you will receive shortly my heavy History of England. You are not obliged to review it, but if you can put two lines on the Irish Times they will save me a quarrel with the publisher.

As to translating my Ireland articles of course I would be very pleased. But it is better to wait and see how many articles they print, and anyway could you write to the Editor (I shall give you his address) asking for his permission? Otherwise I must wait 6 months. *n of the Corriere*

It is irritating that the articles appear so slowly. The reason why is very involved. -- The Corriere claims usually an absolute copyright on the signature of his collaborators, and pays us accordingly. I did not accept because out of loyalty and to remain somehow independent I wanted to preserve the right to write on the Messaggero (the biggest Rome newspaper) and on the chain of newspapers connected with it. (The Starkie article has been already published in 6 newspapers. -- By the way, I got a very nice letter from Starkie.) Therefore we agreed to have my contributions printed on the night edition of the Corriere (the Corriere d'Informazioni) for which the copyright rule is not so strict. This to keep on the good side of the administration, but the Editor sometimes publishes my articles in the morning edition when he falls in love with them (temperamental, he is) and in this case he seems bent on publishing my Ireland articles only on the Monday issue of the night edition because as on Monday there is no morning edition, the night edition has a circulation which is practically so big as that of the morning and night edition together.

And now to the relevant part. Again, the manyfold iniquities of Luce, Jessop and gang. Luce, Life, p. 233 makes a disparaging allusion to you saying that you "think" that somewhere Swift had classed Berk. with his ungrateful friends. In fact you say Bishop, p. 88 note 1, that Sw. classed Berk. so. Do you by any chance remember where

- 2 -

this classification is to be found ?

I do not find it strange in consideration of the nasty reflections on Swift of the preface to the Querist -- which the fool Jessop is careful not to print. (By the way, now that I have undertaken the translation ~~XXX~~ of the Dial., I begin to discover that Luce & Co. are not even very good editors of works which it would have been so easy to edit scientifically: in fact there was no need of a new complete edition at all !)

Who are Jessop and Johnston ? What dreary kind of n@t@wits are collecting around or haunting TCD ? I see that the unspeakable Wisdom did publish his first essays in "Hermathena", under the wing of Luce. How come ?

As to the question of poor Yeats first of all Yeats was a gentleman and when he wrote something disparaging as in this case he put there a big "perhaps" -- what the ape Jessop does not do in his insulting allusion in his so-called Bibliography.

The hard fact is that Berk. published the sermon because of scandal-mongering -- that he reduced 3 sermons to a single piece -- that in the 3rd edition he added still... And his declarations of 1715 stink to blue heaven.

Then, if we accept the ludicrous contention of Luce that Berk. must be understood taking in account that he used diplomacy (Revue Philosophique, pag. 74) and that one must allow for elasticity (Revue Internationale de Phil., p. 5), and if one remembers that Berk. suppressed Vanessa's letters (a good friend to Swift but a dishonest executor) -- nothing seems strange.

By the way, the Revue Internationale article by Luce is an answer to a point I made in the Phil. Quarterly when I reviewed Luce's Life. Of course Luce does not quote me -- but it is really strange how dishonest he can be. When I think of my long years of work on the Commonplace Book, exploited by everybody without quoting me

It does not matter, but I am now caressing the idea of coming down on Luce and gang like a ton of bricks, either in a note to my new Berkeley, or in an article on the Nuova Rivista Storica speaking of Berkeley's commemoration as a dire example of the decadence of European cultural behaviour.

Best regards from both to both.

Yours

Marshall Hall

*I had my Lawrence
essay sent to Hisher.
I have no copy now
of my Lawrence's
as soon as I have ...*

A Joseph Hone, 5 gennaio 1955

Minto House
Chambers Street
Edinburgh

Dear Joe,

I have just received your letter. Thank you very much. I will look forward at receiving Usher's²⁵ book. I read of the celebrations at the Abbey Theatre and was very sorry not to be in Dublin now. I have seen Yeats' letters²⁶ and the review in the "Times Lit. Suppl." where they speak of myself.

As to Berkeley, I have just received the galleys of both volumes, that is of the translation (with commentary), and of my new book on Berkeley of about 300-400 pages.²⁷ As soon as I have corrected the galleys I will send you one of the two copies of the Ms. of the book, so that you can tell me your impression before I go on correcting the final proofs.

I don't marvel at what Luce can say. He simply does not know philosophy and I wonder at him and Jessop being professors of philosophy here. What I dislike intensely in both is their bad habit to insult anybody who differs from them. To call poor Fraser "irresponsible" goes beyond the allowed limits of philosophical polemics. I cannot forget or forgive what they printed against poor Yeats nor their criticism of your edition of the *Queries*.²⁸ Unluckily for them, I am a careful scholar, and now I am able to judge that, not to speak of their philosophy (they simply are not *there*), their critical luxurious edition of Berkeley is not good enough to pass as a final edition.²⁹ If now I am able to state this, it is just due to their impertinence, that is their daring to speak as if they knew some-

²⁵ Percy Arland Usher, saggista e traduttore (Londra 1899 - Dublino 1980). Probabilmente il libro al quale Rossi si riferisce è *A Journey Through Dread*, pubblicato proprio nel 1955.

²⁶ *The Letters of W.B. Yeats*, a cura di Allan Wade, London, Rupert Hart-Davis, 1954.

²⁷ Si tratta dell'edizione del *Trattato sui principi della conoscenza umana e Dialoghi fra Hylas e Filonous*, e del *Saggio su Berkeley*, entrambi editi da Laterza nel 1955.

²⁸ Rossi si riferisce all'edizione di *The Querist* di Berkeley curata da Joseph Hone nel 1935 per i tipi dell'editore Talbot di Dublino.

²⁹ Cfr. *supra*, nota 10.

thing they did not. In the bibliography of Berkeley³⁰ they stated that in the famous Ms. 39304 of the British Museum with parts³¹ 85-145 of the *Principles*, there are “interesting” corrections. They thought we could believe them on their word without printing these famous corrections. I took the trouble to go to the British Museum and to have a microfilm made of the MS, and now in my translation I will give the variants of the first redaction crossed out by Berkeley when writing. As a matter of fact they are not very interesting except three or four, but by suggesting this check, they enabled me to check also the final redaction of the same MS, the variants of which from the print are supposed to be given by Jessop in his text. I found that at least 40 to 60 different readings of the final MS are not noted by Jessop who dares to speak of a scrupulously edited text and had promised to give the variants of the MS.

The same impertinence did lead Luce in a comic situation. In page 7, vol. IV (containing the De Motu) he says he has corrected two or three obvious blunders of Berkeley. If you look p. 12 of his edition you will find line 6 of paragraph 6, line 6 of paragraph 7 two blunders *put in* by Luce himself who evidently cannot distinguish between voiced and mute *s* in old print. It seems that there is really nobody who takes the care to check what they had done before taking them in earnest.

Best greetings from Lisa to Vera and you.

Yours ever

Mario M. Rossi

A Joseph Hone, 27 luglio 1955

Minto House
Chambers Street
Edinburgh

My dear Joe,

You can keep the proofs so long as you like.³² I had another copy and that was the officially corrected copy I sent to the publishers who

³⁰ Cfr. *supra*, nota 18. Alla bibliografia di Jessop era accluso un inventario dei manoscritti berkeleyiani, a cura di Arthur Luce.

³¹ Parola non chiara nel testo; sicuramente “parts” sta qui per “paragraphs”.

³² Sono le bozze del *Saggio su Berkeley*, per il quale, come al solito, Rossi intende ottenere il maggior numero possibile di recensioni.

are now I think correcting and printing. I dont³³ hope or think the book will be out before October but I wanted to give you plenty of time to see it and eventually think of a review. I shall of course keep you informed of the date at which review copies will be sent to the Times Litt. Suppl. and the Irish Times. I want to do something to have a review in the first one because my History of England³⁴ was sent twice to them and no review was printed – I dont understand why as before now the T. L. S. reviewed all my books even in Italian and even if they had not got a review copy, and always favourably.

The really new stuff is to be found in the last 3 chapters of the *Saggio*: a new interpretation (I think the first one) of the *Siris*,³⁵ a new interpretation of modern philosophy in the IX ch. and a rather elegant analysis in the last chapter, to close my Berkeley career³⁶ which began just by styling his Divine perception a metaphysical somersault.³⁷

Another new point is in the section III of the preface to the translation.³⁸ In it I have traced on documents the growth of Berkeley's fame as it was never done before, to enforce my conclusions on the "first philosophy" of Berkeley.³⁹

It might be interesting for you the chapter on Berkeley's Irish politics. I realize you cannot approve in toto what I say, but remember I am a foreigner and my point of view on Irish patriotism cannot be the same as that of you and others who are personally involved.

Likewise I dont say I am right in what I maintain as to the philosophy of Berkeley – you will find lots to object. What I am sure of is only that what I have said is new and not a rehash.

³³ Sempre così nel testo.

³⁴ Cfr. *supra*, nota 7.

³⁵ Rossi può affermare a buon diritto di essere stato il primo a fornire un'interpretazione della *Siris* – un'opera, ai suoi tempi, del tutto trascurata.

³⁶ In realtà, Rossi pubblicò ancora l'*Introduzione a Berkeley* nel 1970, sempre presso l'editore Laterza.

³⁷ Gli ultimi due capitoli del *Saggio* – il nono e il decimo – sono incentrati sul confronto tra la filosofia di Berkeley e quella di Kant. Occorre ricordare che Rossi si professava ancora kantiano, come afferma nella lettera a Hone del 18 novembre 1955 (Archivio Hone).

³⁸ Come già detto, Rossi si riferisce alla sua traduzione del *Treatise* e dei *Dialogues*, usciti in quell'anno da Laterza.

³⁹ Sulla "prima" e "seconda" filosofia di Berkeley, rimando al mio saggio in questo volume.

I saw Starkie⁴⁰ in Madrid and we spoke of you. I found him full of zest and work. He seems decided to remain in Spain and really I understand him. I found that country rather appealing and full of life.

Love to Vera and you from me and Lisa.

Yours

Mario M. Rossi

A Joseph Hone, 5 settembre 1955⁴¹

Minto House
Chambers Street
Edinburgh

Dear Joe,

I dont marvel at your difficulties.⁴² My syntax is colloquial and almost journalese, my vocabulary (perforce) too technical. “Omologare” is a technical term meaning to make analogous so that the same calculation may be made of two different sets of facts, in this case of materiale⁴³ and mental structures.

I am happy you approved of my Siris, my Swift-Berkeley parallel and the proper criticism of Luce and his henchmen. They are really too stupid and philosophically illiterate.

I see you have understood more than you profess to have. Specially the purport of my last chapter⁴⁴ – of which I cannot avoid being proud. It is not that I accept the ‘esse est percipi’ whilst refusing foolish immaterialism. The point is, that from my first Berkeley⁴⁵ on, I based my criticism on the jump from an analysis of knowledge to an unwar-

⁴⁰ Cfr. *supra*, nota 9.

⁴¹ In alto a sinistra compare la nota manoscritta: “hope to see you a Sunday about six”.

⁴² Probabilmente Hone si proponeva o si accingeva (presumibilmente in seguito alle richieste di Rossi) a tradurre gli articoli che Rossi andava pubblicando su diversi quotidiani e riviste italiani: cfr. *supra*, nota 8.

⁴³ Così nel testo.

⁴⁴ Il riferimento è sempre al *Saggio su Berkeley*.

⁴⁵ È la biografia di Berkeley cit. *supra*, nota 5.

ranted –⁴⁶ for assumption of some real being outside knowledge – in this case, God. I keep to my point; starting from an analysis of the actual contents of our knowing, no external existence, no ‘object’ can be established but by an illegitimate jump⁴⁷ from knowing to being, from epistemology to metaphysics. When B. is forced to make a distinction between illusion and reality as this distinction appears in our knowing, he can only find and say that reality as it appears to our knowing is endowed with continuity, stability etc. The tree is in the garden etc. To explain this he assumes that there is somebody to see it when I dont.

The new point of my analysis, the point of my last chapter, is: is it necessary to stop at this point (the subjective awareness of continuity) and to take the jump, or could we analyse further the subjective distinction of illusion and reality – so as to be able to state scientifically which is exactly the subjective distinction beyond mere, rough continuity? Of course even beyond it external reality cannot be stated on the basis of subjective awareness; one has to draw in metaphysics, to assert some being over and beyond the limits of our consciousness. But by this more refined (phenomenological) analysis we are able to elicit how being really appears to our consciousness, what we think when we say this is not an illusion etc. To do this, one must introduce the consideration of the empirical, sensorial object which B. disregarded always but at the last stage, in the last sections of *Siris*.⁴⁸ So that the problem is, what is (according to our consciousness of our perceptions) real, a real object, as different from a phantom, an illusion?

The last stage of my analysis brings to the result that it is not the continuity of the perception but the comparability between perceptions that we style ‘real’, as against illusory. Now from this comparability (which is again a subjective experience) no further conclusion can be drawn. To assert being as corresponding to what we call ‘real perceptions’, one has

⁴⁶ C’è qui un punto interrogativo tracciato a mano, sul margine sinistro del foglio; evidentemente, manca qualche parola.

⁴⁷ Nella lettera precedente, Rossi ha parlato di un “metaphysical somersault”: è questo il “salto” – immotivato e logicamente infondato, a giudizio di Rossi – dalla gnoseologia empirista alla metafisica immaterialista, fondata su un Dio “onniveggente”, che salva l’oggettività e l’esteriorità del mondo con la sua percezione continua.

⁴⁸ In realtà, le ultime sezioni della *Siris* sono dedicate alla considerazione dell’Uno e alla Trinità pitagorica, platonica e cristiana.

to go outside knowing. Therefore (this is the conclusion of my analysis) empiricism is wrong when one takes it as a possible philosophy; because empirical ontology (any statement about being in itself based on the content of our perceptions) is illegitimate. – Of course this does not mean that rationalism can reach being beyond knowing. It means only that if you take B.'s position (perception as only form of knowing) no philosophy can be built.⁴⁹ = Can a rationalistic epistemology bring to being beyond knowing? I think it can, but this is beyond the scope of my essay; I have built a kind of metaphysics involving knowing in my Lavoratore nell'universo,⁵⁰ just by avoiding the empirical or perceptual starting point of B.

In the *Siris* he gave up his empiricism – and only an illiterate like Luce can maintain B. is still an empiricist there. He tried instead to maintain by word-tricks his immaterialism. Both points are in fact given up in *Siris*, and I think B. was right then, when he saw the foolishness both of empiricism and of immaterialism.⁵¹ But he avoided confessing openly (as I do) he had been wrong earlier – and this is for me intellectual dishonesty or lack of clarity.

As to Ussher's⁵² point about creation, read him please my notes to my translation of the III Dial. towards the end. Ussher is right (if one wants to express B.'s problems in the old parlance and imperfect analysis) but it would be better to say that as God's perception guarantees the continuity and steadiness and unavoidability of the partial perception of a tree on the part of anybody, what one sees of a tree is not the tree but sensations from which one infers (not 'perceives')

⁴⁹ È sin troppo evidente il carattere paradossale di questo giudizio *tranchant*.

⁵⁰ *Lavoratore nell'universo. Saggio di una filosofia del lavoro* uscì nel 1947 (Roma, Edizioni Leonardo); nello stesso anno, Rossi pubblicò i tre volumi di *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury* (Firenze, Sansoni).

⁵¹ Questa granitica convinzione di Rossi sulle "due filosofie" di Berkeley è smentita da una lettura non superficiale della *Siris*, come Rossi stesso riconosce subito dopo: Berkeley non ha mai ripudiato l'immaterialismo (né l'empirismo) non per mancanza di chiarezza, né tantomeno per disonestà intellettuale, ma perché non è mai esistita una "seconda" filosofia berkeleyana, pur negli inevitabili sviluppi del suo pensiero. Occorre anche rilevare che Berkeley ha introdotto, nel terzo *Dialogo*, il termine "immaterialismo", mentre non mi risulta che abbia mai usato il termine "empirismo".

⁵² Cfr. *supra*, nota 25.

that another man in his place would see the same, that he himself by changing his position would see something of the tree he does not see actually, etc. God, on the contrary (I have explained it, I don't remember where, possibly in the last chapter) sees everything anybody anywhere, anytime can see of the tree; he sees a complete object 'tree' which is never actually perceived but only inferred by man starting from his actual perception. – See the long screed on the 'red square'⁵³ where I maintain that we perceive in fact objects and not perceptions; God's object is complete and man's partial, you could say.

Therefore the problem of creation does not arise. B. is inaccurate and speaks often of God "forcing" us by his perception to see the same He sees, in which case man's perception would not be creative as God's is. But in other points (and generally) by enforcing that our and God's perceptions are the same, the doubt of Ussher can arise. No final answer is possible because of B.'s changes of front from one to another passage in the same one of his writings. I have very often commented upon this point.⁵⁴

Thank you for your suggestions as to the Times L. S. and the Irish Times. The Saggio is ready now, the translation will be ready in a few weeks, and I want both books reviewed together. Therefore I shall delay the sending of review copies till both are ready so that you have the time to contact⁵⁵ your friend at the Times Lit. Sup. and be sure that when the books arrive you will be entrusted with the reviewing. As to the Irish Times, shall I send the review copy to them with your name. or to you for them? Because of course I must tell the publisher in which paper they shall possibly be reviewed.

For other Irish papers can you give me one or two addresses of people or periodicals who or which may possibly print a review?

If your friend at the Times Lit. Sup. is nice, could you even ask him confidentially why the 3 vols. of my Storia d'Inghilterra (of which they

⁵³ A differenza dell'esempio celebre dell'albero, quello del quadrato rosso non si trova nel terzo *Dialogo*.

⁵⁴ Come ho rimarcato più volte, le accuse di contraddittorietà che Rossi muove a Berkeley a ogni piè sospinto – addirittura all'interno di una stessa opera – sono del tutto ingiustificate: Rossi scambia i mutamenti di argomento, di tono, di stile, con rinnegamenti e contraddizioni concettuali.

⁵⁵ Parola in parte cancellata, non chiara nel dattiloscritto: la versione cancellata era "consult".

received two review copies) was never reviewed, or even announced?⁵⁶ This is the reason why I am careful now about reviews. It is no more a time when you were sure presentation copies were at least acknowledged by editors.....

Yours ever

Mario M. Rossi

A Joseph Hone, 18 novembre 1955

Minto House
Chambers Street
Edinburgh

Dear Joe,

Thank you very much for your letter of Nov. 14. I see that it is written in your own hand and I conclude with great pleasure that now you are better.

You cannot ever “bother” a philosopher when you ask him to expand on his conceptions. The trouble is rather to make him stop explaining and discanting!⁵⁷

1. Yes, you are right. The right version should be: “B. belongs to “modern” philosophy because he accepted the main philosophical postulate of Descartes and Locke, the separation of the physical and mental worlds.”
2. And then: “Later on... (see next page) which leans on Plato’s Timaeos and other ancient authorities.”
3. “Accorgersi” means “to become aware of”, “to realise”.
4. The Opus postumum is made of 13 notebooks containing notes towards a main work. They have the aspect of Berkeley’s

⁵⁶ Rossi si era già lamentato della mancata recensione nella lettera a Hone del 27 luglio 1955 (Archivio Hone).

⁵⁷ Questo è particolarmente vero per Rossi, alacre e prolisso nella sua corrispondenza, tanto da sgomentare l’interlocutore: è ciò che accade sia con Hone, sia soprattutto con Grove, sicuramente meno addentro – e probabilmente meno interessato – alle questioni filosofiche.

Commonplace Book: no continuity, many contradictions, etc.⁵⁸ Two Germans gave abstracts of them in 1882⁵⁹ and in 1902, but nobody could see the MS. at leisure. In 1916 Adickes⁶⁰ was able to see the MS for a space of 4 weeks and tried to reconstruct the work as Kant would possibly have written it. I saw about 1930 all Kant's MS and the Opus postumum in the original. Kant's handwriting and his correcting and re-correcting are so bad and involved that I doubted whether Adickes' summary could possibly be right. Only in 1936-1938 a diplomatic edition was printed,⁶¹ and then I could come to grips with it, and realise that the "critical" (epistemological) philosophy of Kant had been superseded by a full-fledged ontology in the last time of Kant's life. Then, and only then, I was able to compare Berkeley to Kant and I was astounded at finding that both of them, starting from different interpretations of the Cartesian postulate, had ended by resorting to very similar theories of being, based on fire and on the pure ideas of Plato.⁶²

⁵⁸ L'*Opus postumum* contiene gli appunti manoscritti degli ultimi anni della vita di Kant, finalizzati all'edizione di una nuova opera, che non vide mai la luce; il *Commonplace Book*, così chiamato da Fraser nella sua edizione del 1871 (Rossi volutamente ignora la nuova, più affidabile edizione di Luce, che ribattezzò i due quaderni di appunti berkeleyiani *Philosophical Commentaries*), contiene invece spunti teorici, appunti di lettura, abbozzi di pensiero degli anni giovanili di Berkeley al Trinity College – poi parzialmente confluiti, rielaborati, nelle opere giovanili. Non si tratta, come si vede, di una differenza di poco conto. Ciononostante, Rossi dedicò gli ultimi due capitoli del suo *Saggio su Berkeley* al confronto tra Berkeley e Kant, alla ricerca delle analogie tra le loro filosofie. L'*Opus postumum*, però, non viene lì paragonato ai *Philosophical Commentaries*, bensì alla *Siris*: l'una e l'altra opera mostrerebbero il "capovolgimento finale" delle filosofie di Berkeley e di Kant, i quali finirebbero per approdare entrambi alle "idee ipostasate a idee platoniche" e all'etere o "fuoco sostanziale come materia universale" (pp. 319-320).

⁵⁹ Rudolf Reicke (1825-1905) ed Emil Arnoldt (1828-1905) avevano pubblicato, tra il 1882 e il 1884, sulla rivista "Altpreußische Monatsschrift", due terzi dell'opera incompiuta di Kant. Quella di Reicke e Arnoldt sarà l'edizione di riferimento dell'*Opus postumum* fino all'edizione dell'Accademia delle Scienze di Berlino, a cura di Artur Buchenau e Gerhard Lehmann, in due volumi (1936 e 1938).

⁶⁰ Erich Adickes (1866-1928) fu professore di filosofia nelle università di Münster e Tübingen. Il suo studio *Kants Opus Postumum* venne pubblicato nel 1920.

⁶¹ Cfr. *supra*, nota 59.

⁶² Cfr. *supra*, nota 58.

This realisation brought about a development, not only in my conception of Berkeley and Kant (up to this moment, I could have been classified as a Kantian), but in my philosophical ideas. On one side, the case of Berkeley and Kant made me doubt whether “history of modern philosophy” means something: as you see in the case of Berkeley (in § III of my intr. to the transl.⁶³) philosophers are considered worthy of being entered into “history of philosophy” by occasional reasons and not because of their philosophical attainments. It is a tradition, a “history”, a development of thought. I had already reached the conclusion that no “history of philosophy” is valid. (This conclusion is openly announced in my A Plea for Man which is now printing.)⁶⁴ On the other hand, I overcame completely any form of dualism and tried to reach an absolute unity of being and thinking in my Lavoratore nell’universo. – These 2 Berkeley books are, in a sense, meant as collateral evidence towards my main systematic conceptions.

Love from both to both.⁶⁵

Yours

Mario

Later on Berkeley became dissatisfied, without admitting it, with the apologetic he had founded on these postulates and for divine perception as necessary explanation of the continuity and order of the phenomena he substitutes the necessity of an incorporeal omnipotent force to impress on the material fire the motion that generates all the phenomena of the universe – an apologetic which leans on Plato’s Timaeus...⁶⁶

⁶³ Rossi è qui impreciso. La critica alla storia della filosofia moderna non viene espressa nell’Introduzione all’edizione del *Trattato* e dei *Dialoghi*, ma nei primi due capitoli del *Saggio su Berkeley*.

⁶⁴ L’opera fu pubblicata nel 1956 dalla Edinburgh University Press; l’edizione italiana, a cura di Laura Orsi, è apparsa nel 2022 presso l’editore Ronzani di Vicenza, con il titolo *Una difesa dell’uomo*.

⁶⁵ Cfr. *supra*, nota 24.

⁶⁶ In questa aggiunta, che viene subito dopo la firma, Rossi ribadisce che Berkeley avrebbe cambiato idea sul suo Dio onniveggente, unica vera sostanza dell’universo, senza tuttavia ammetterlo. Nell’aggiunta, come si vede, manca del tutto la punteggiatura.

*A Edward Grove, 7 dicembre 1955*⁶⁷

Minto House
Chambers Street
Edinburgh

Dear Mr. Grove.

Joe Hone tells me of your doubts.⁶⁸ Let us clear matters up, and first what solipsism⁶⁹ may properly mean:

- 1) there is no other thinking being but myself (proper meaning of solipsism);
- 2) there is nothing else but my own ideas or images (properly: solipsistic idealism);
- 3) there is nothing else but thought-contents or products (idealism in a broad sense).

No. 3 and No. 2 are in contrast. Kant, Hegel consider reason as something universal (Berkeley also refers to the same universal reason: God's) and therefore they are idealists, not solipsists.

Berkeley can be criticized and proved a solipsist (No. 1) but he himself did not, even if his proof or assumption of other spirits (the "notions") did not have any philosophical weight.

As to Kant: the assumption of the necessity of a 3rd kind of knowledge to prove the existence of "things in themselves" can assume two forms:

- (A) a special faculty distinct from sensation and reason (Neoplatonic "extasy");

⁶⁷ Questa lettera è presente tanto nell'Archivio Rossi, quanto nell'Archivio Hone. Rossi ne aveva infatti inviato copia a Hone (cfr. lettera a Hone del 7.12.1955). L'esemplare dell'Archivio Rossi presenta correzioni a mano e firma autografa, assenti invece nella copia dell'Archivio Hone.

⁶⁸ La corrispondenza tra Rossi e Grove è spesso mediata da Hone, a cui Rossi invia copia delle lettere che scrive a Grove. Da parte sua, nella corrispondenza con l'amico Hone, Grove spesso si lamenta dell'invasione e della bulimia argomentativa di Rossi, alla quale fatica a stare dietro.

⁶⁹ Il solipsismo era stato oggetto di discussione in numerosi, precedenti scambi epistolari fra Grove, Rossi e Hone, e avrebbe continuato ad esserlo in altri successivi.

- (B) some basic truth inherent to our thought in itself (the Buffier⁷⁰ solution which became the “common sense” of the Scots).

Both solutions are unacceptable:

- (A) because no psychological evidence can be given for a form of intuition like extasy which cannot be, as such, expressed and communicated;
- (B) because fundamental truths may be necessary as a start for our reasoning, but then their proof lies just in the constitution of our reasoning as such, and we are again in a idealistic position.

Kant’s dialectic proves that reason is limited because it cannot give objectivity to the three “ideas” of a self-subsisting soul, of an external world and of God. This means that so-called “external” objects are real insofar as reason, starting from sensations, gives them objective validity --- this does not happen for “ideas”. Which means: insofar as our reason is concerned, “ideas” dont have the same objective aspect as empirical conceptions. This does not mean that there is an objective existence outside reason. Otherwise: external objects exist as to us, “ideas” do not.

How can we overcome this “as to us”?

- (1) By considering that, if reason is limited, there must be something limiting it, i. e. a being beyond reason. It is Kant’s own solution (see my Berkeley, Ch. IX)⁷¹ but it implies a denial of the results of Kant’s epistemological criticism.
- (2) If reason works in this way, it means that there is a peculiar “way of working” which is not reason itself, and therefore is an existence outside reason. (Very roughly, that is what Heidegger means by his Ansatz.⁷²)
- (3) When I say: “I think that...”, I assume already that “I think” is something existing, a being, and therefore any epistemology is,

⁷⁰ Il gesuita Claude Buffier (1661-1737); il suo *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements* (1724) è una fonte privilegiata della filosofia del senso comune di Thomas Reid.

⁷¹ Il riferimento è al *Saggio su Berkeley*.

⁷² Il termine *Ansatz* non è specifico della filosofia heideggeriana; significa “approccio, tentativo”. In fisica e in matematica, tale termine designa un’ipotesi ragionevole, sulla base dei dati disponibili, che deve essere verificata dalle soluzioni di un problema. Heidegger utilizza il termine in *Essere e tempo* (1927), per indicare l’approccio specifico alla questione dell’essere.

in fact, not exploration of thought as thinking, but exploration of a peculiar being which is thinking. Epistemology is in fact a metaphysics or ontology of knowledge. (My solution, derived from N. Hartmann⁷³ and other modern thinkers.)

Against solipsism as such in the sense of No. 1:

- (a) Our thought needs to distinguish between reality and illusion. The only legitimate distinction is between what can be thought by many and what can be thought by a single human being. When the solipsist says: "This mirage is an illusion", he cannot possibly mean but: "Another human being in my place might or would not see it." — The hypothetical existence of another being like myself is contained already in the solipsistic position.
- (b) Even the solipsist feels obligation, i. e. does have a direct experience of moral conscience. Reason and moral conscience imply one another. Both imply general rules. (Here I cannot give the whole development of the argument: too long.⁷⁴) General rules must apply to something beyond the single self, therefore they imply the real existence of other human beings considered as moral consciences.

The relations (1) of subject and object, (2) of subject to subject, (3) of object to object are quite different.

In rel. (1) the subject is modified by the object and not viceversa.

In rel. (2) and (3) there is mutual modification.

Therefore "tree and me" and "tree and woodworm" are widely different relations. To call them "real" is to use "real" in 2 quite different senses:

"Tree and me" is a problem in epistemology; "tree and woodworm" a problem in empirical ontology. To discuss them together (i. e. to consider them as relations on the same standard) one has to assume:

- (a) that thought is a kind of being and not an epistemological subject — metaphysics of knowledge;
- (b) that one can think of a world, or that being in itself contains both mutual and one-sided relations.

⁷³ Nicolai Hartmann (1882-1950): dalla formazione neokantiana, ricevuta alla scuola di Marburgo, approda a una rivisitazione della fenomenologia husserliana.

⁷⁴ C'è da credere che Grove gliene sia stato grato!

To give coherence to such conception of being you have to build a new kind of metaphysics, neither realistic nor idealistic, and to account for thought beyond the distinction empiricism-idealism. — This is just my metaphysics as expounded in my Lavoratore nell'universo.

The problem is not: how can so many kinds of relation constitute a world? Being in itself is relational, it is in each case a form (one of numberless forms) of relation. But: how can so different kinds of relations as “object to mind” and “object to object” (or “subject to subject”) be unified as forms of the same existing relational being in general? This is the way by which I concluded⁷⁵ to the absolute unity of being (or “the universo”, if you like).

Yours sincerely

Mario M. Rossi⁷⁶

A Edward Grove, 16 aprile 1956⁷⁷

Minto House
Chambers Street
Edinburgh

Dear Mr Grove,

I could not answer before now to your letter of March 7, because I was not so well. But now I am better.

Your first point is a sufficient description of the so-called “phenomenistic” position which is basically the position of Kant in his Cri-

⁷⁵ Passo non chiaro nel testo. La prima versione era: “This is why my metaphysics concluded...”; in seguito il passo è stato corretto a penna in modo poco intelligibile. La copia della lettera, inviata a Hone, riporta chiaramente la versione qui riprodotta.

⁷⁶ Nome e cognome sono ribattuti a macchina, fra parentesi, sotto la firma. Come si vede, il tono della corrispondenza con Grove è decisamente più formale: Rossi non era in confidenza con lui così come con Hone.

⁷⁷ Anche di questa lettera esistono due copie, ma a differenza della precedente qui è l'esemplare dell'Archivio Hone a presentare correzioni a mano e firma autografa, sicché è plausibile ritenere che si tratti dell'originale inviato da Rossi a Grove e finito, insieme a molte altre lettere di e a Grove, fra le carte di Hone. L'esemplare presso l'Archivio Rossi, invece, è chiaramente una copia antecedente le correzioni.

tiques. Remember always that Kant was not able to preserve this point of view in his later works.⁷⁸ The only point slightly doubtful is whether the word “conjunction” and the word “relationship” of the observer and observed are clear enough to be used as technical terms. By “relationship” you don’t mean only the possible connection of two elements, but also the phenomenon, that is what results from the relationship. You understand that my position, according to which any form of being is relational, is somehow different. According to me, not only phenomena, but things in themselves are relational; so that properly speaking no thing in itself (if by this is meant a thing absolutely “alone”) can exist as a being.

I use the word “being” just because your strictures against the 17. century use of the word “substance” are basically justified. It is not that the term brought in a conception of spatiality and temporality: this was deliberately introduced by using the word “substance”, or rather by distinguishing two different substances, extension and thought. I use the word “being” because by the word “things in themselves” you have to exclude the possibility of a basic relationality of being; and on the other hand you can define things in themselves only in opposition to phenomena, whilst the proper aim of philosophy should be to define being as being and both phenomena and things in themselves should be considered under the general qualification of being.

I understand your point about “subject” but cannot see my way of using this new terminology [*sic!*]. To support it you have to use such a phrase as: “There obviously is an invisible tree.” Now, this for me is everything but “obvious”. You conclude from the fact that the tree I see and the tree seen by another are different, that there is something beyond our knowing which you assume to be in and by itself beyond empirical knowledge. This should be proved better than by the variety of perceptions or conceptions one can have of it. Again, if you admit a really “fundamental” dualism between being as it is in itself and being as it appears to an observer, you cannot speak of being in both cases, if the dualism is really “fundamental”. To make your assertion understandable, you should find a way of defining being without implying already

⁷⁸ Viene qui ribadita l’interpretazione storiografica di Rossi, secondo la quale in Kant, come in Berkeley, ci sarebbero una “prima” e una “seconda” filosofia: cfr. *supra*, nota 58.

a distinction between thing in itself and phenomenon. Otherwise the two things you are comparing when you speak of dualism, cannot both be called “beings”. What I mean is that the true aim of philosophy is to go beyond your “fundamental”, and to define being in such a way that the distinctions of phenomenon and thing in itself and of observer and observed can, all of them, be considered as forms of being. This cannot be done if there is a really “fundamental” dualism between them.

Note that this is not an objection, say as to the problem of ontology. It is a methodical objection, in the sense that it does not try to prove monism, that is that there is no dualism of being, nor two different orders of reality.

As to your strictures against Kant’s morals, you must remember that according to Kant there is nothing really good but a good will. Therefore your contention, that there may be values which are not objects of reason, cannot be used against Kant because according to Kant there is no moral value but a “good will”, and the good will is just reason in its practical use. The question whether there are values in and by themselves (what is called “material ethics”) has been taken up lately by Max Scheler,⁷⁹ against whom I wrote 23 years ago in my Essay on Remorse,⁸⁰ in which I accepted completely the point of view of Kant. Again, one can consider the question as a matter of terminology. The term “value” does not mean the same when you apply it to moral values and when you speak for instance of aesthetical values. This appears clearly if you try to see the difference between value and validity - a distinction on which I base my theory of logic. But this will be published only in a few months’ time in a philosophical encyclopedia which is now printing in Italy.⁸¹

Yours faithfully

Mario M. Rossi

⁷⁹ Max Scheler (1874-1928), esponente della fenomenologia husserliana.

⁸⁰ *Saggio sul rimorso*, Torino, Bocca, 1933. Secondo Rossi, il rimorso non è un’“entità psicologica”, ma un “concetto” o un’“idea etica”.

⁸¹ Si tratta dell’*Enciclopedia filosofica*, promossa dal Centro di Studi filosofici di Gallarate, che fu pubblicata in quattro volumi nel 1957: Rossi figura tra i contributori.

Minto House,
Chambers Street,
Edinburgh.

(Copy)

Dec. 7, 1955.

Dear Mr Grove,

Joe Hone tells me of your doubts. Let us clear matters up, and first what solipsism may properly mean :

- 1) there is no other thinking being but myself (proper meaning of solipsism) ;
- 2) there is nothing else but my own ideas or images (properly: solipsistic idealism);
- 3) there is nothing else but thought-contents or products (idealism in a broad sense).

No. 3 and No. 2 are in contrast. Kant, Hegel consider reason as something universal (Berkeley also refers to the same universal reason: God's) and therefore they are idealists, not solipsists.

Berkeley can be criticized and proved a solipsist (No.1) but he himself did not, even if his proof or assumption of other spirits (the "notions") did not have any philosophical weight.

As to Kant: the assumption of the necessity of a 3rd kind of knowledge to prove the existence of "things in themselves" can assume two forms:

- (A) a special faculty distinct from sensation and reason (Neo-platonic "extasy");
- (B) some basic truth inherent to our thought in itself (the Buffier solution which became the "common sense" of the Scots).

Beth solutions are unacceptable:

- (A) because no psychological evidence can be given for a form of intuition like extasy which cannot be as such expressed and communicated;
- (B) because fundamental truths may be necessary as a start for our reasoning, but then their proof lies just in the constitution of our reasoning as such, and we are again in a idealistic position.

Kant's dialectic proves that reason is limited because it cannot give objectivity to the three "ideas" of a self-subsisting soul, of an external world and of God. This means that so-called "external" objects are real in so far as reason, starting from

sensations, gives them objective validity ~~and~~ this does not happen for "ideas". Which means: in so far as our reason is concerned, "ideas" don't have the same objective aspect as empirical conceptions. This does not mean that there is an objective existence outside reason. Otherwise: external objects exist as to us, "ideas" do not.

How can we overcome this "as to us"?

(I) By considering that, if reason is limited, there must be something limiting it, i.e. a being beyond reason. It is Kant's own solution (see my Berkeley, Ch. IX) but it implies a denial of the results of Kant's epistemological criticism.

(II) If reason works in this way, it means that there is a peculiar "way of working" which is not reason itself, and therefore is an existence outside reason. (Very roughly, that is what Heidegger means by his Ansatz.)

(III) When I say: "I think that...", I assume already that "I think" is something existing, a being, and therefore any epistemology is, in fact, not exploration of thought as thinking, but exploration of a peculiar being which is thinking. Epistemology is in fact a metaphysics or ontology of knowledge. (My solution, derived from N. Hartmann and other modern thinkers.)

Against solipsism as such in the sense of No. 1:

(a) Our thought needs to distinguish between reality and illusion. The only legitimate distinction is between what can be thought by many and what can be thought by a single human being. When the solipsist says: "This mirage is an illusion", he cannot possibly mean but: "Another human being in my place might or would not see it." — The hypothetical existence of another being like myself is contained already in the solipsistic position.

(b) Even the solipsist feels obligation, i.e. does have a direct experience of moral conscience. Reason and moral conscience imply one another. Both imply general rules. (Here I cannot give the whole development of the argument: too long.) General rules must apply to something beyond the single self, therefore they imply the real existence of other human beings considered as moral consciences.

The relations (1) of subject and object, (2) of subject to subject, (3) of object to object are quite different.

In rel. (1) the subject is modified by the object and not vice versa.

In rel. (2) and (3) there is mutual modification.

Therefore "tree and me" and "tree and woodworm" are widely different relations. To call them "real" is to use "real" in 2 quite different senses:

"Tree and me" is a problem in epistemology: "tree and woodworm" a problem in empirical ontology. To discuss them together (i.e. to consider them as relations on the same standard) one has to assume:

- (a) that thought is a kind of being and not an epistemological subject - metaphysics of knowledge;
- (b) that one can think of a world, or that being in itself contains both mutual and one-sided relations.

To give coherence to such conception of being you have to build a new kind of metaphysics, neither realistic nor idealistic, and to account for thought beyond the distinction empiricism-idealism. - This is just my metaphysics as expounded in my Lavoratore nell'universo.

The problem is not: how can so many kinds of relation constitute a world? Being in itself is relational, it is in each case a form (one of numberless forms) of relation. But: how can so different kinds of relations as "object to mind" and "object to object" (or "subject to subject") be unified as forms of the same existing relational being in general? This is the way by which I ~~my metaphysics~~ concluded to the absolute unity of being (or "the universe", if you like).

Yours sincerely

(Mario M. Rossi)

*Sette lettere inedite di Mario M. Rossi
a Delio Cantimori (1954-1956)
riguardanti Anglomania
a cura di Paolo L. Bernardini*

Come è ben noto, nella sua non lunghissima vita Delio Cantimori (1904-1966) intrattenne una fitta rete di corrispondenze, conservate alla Scuola Normale Superiore, ove Cantimori professò con successo l'insegnamento di Storia moderna. Aveva studiato con Saitta e Capitini, tra gli altri, alla Scuola, e vi insegnò dal 1940, per interessamento di Gentile, fino al 1966, quando cadendo dalle scale della propria biblioteca perse la vita, a 62 anni appena compiuti. Nel 1956 avevo preso le distanze dal PCI, come molti altri, per i fatti di Ungheria, "rivelazione" della vera natura di quel regime per molti (che magari però avrebbero potuto aver nozione della sua aberrazione già molto prima). Alcuni di questi carteggi sono stati pubblicati,¹ altri, come quello con Rossi, sono ancora in attesa di studio accurato e relativa pubblicazione, ad eccezione di quanto presentato qui. Come scrisse Adriano Prosperi, allievo tra i maggiori di Cantimori, quest'ultimo fu "maestro di tolleranza", almeno per quel che riguarda il ventaglio dei suoi corrispondenti, verso cui si dimostrò generoso in ogni modo, anche con Rossi con il quale evidentemente non condivideva i medesimi orientamenti politici, ma senz'altro una lunga frequentazione intellettuale, iniziata almeno nel 1928, e continuata fino alla morte accidentale nel 1966, come vediamo

¹ Fra gli altri: John Tedeschi (a cura di), *The Correspondence of Roland H. Bainton and Delio Cantimori, 1932-1966: An Enduring Transatlantic Friendship between two Historians of Religious Toleration, with an Appendix of Documents*, Firenze, L. S. Olschki, 2002; Delio Cantimori e Gastone Manacorda, *Amici per la storia. Lettere 1942-1966*, a cura di Albertina Vittoria, Roma, Carocci, 2013; Patricia Chiantera Stutte (a cura di), *Animus comune. Le lettere di Werner Kaegi a Delio Cantimori*, Pisa, Edizioni della Normale, 2020, Delio Cantimori e Arnaldo Momigliano, *La coscienza del tempo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2020.

dalle pagine che seguono. Cantimori si dà da fare per pubblicare *Anglomania*, ma evidentemente i suoi buoni uffici presso editori e consulenti editoriali (egli stesso lo fu a lungo per Einaudi) non vanno a buon fine. Rossi, col carattere particolare che aveva, ad un certo punto dovette stancarsi, e lasciò nel cassetto il suo testo, per quanto lo avesse scritto con vera e viva passione, da anglofilo e talora anglofobo, probabilmente riconoscendosi come “ultimo” nella lista ideale dei suoi personaggi, anche se il libro si ferma a metà Ottocento o poco oltre. Da *Tristano Codignola* ai *Foà* a *Franco Venturi* e *Giulio Bollati di Saint Pierre*, vediamo sfilare in queste righe il fior fiore del mondo editoriale italiano del dopoguerra, inclusa la *Vallecchi*, la *Bompiani*, l'*Einaudi*, la *Nuova Italia*: sempre però senza esito. Rossi probabilmente non vuole apportare troppi tagli, soprattutto ideologici, e *Anglomania* resta manoscritto. Fino ad ora. Ma in questo carteggio, di cui abbiamo già riportato alcuni esempi nel nostro saggio in questo stesso volume, viene fuori molto della personalità di Rossi, che si sentiva soprattutto “un filosofo e un intellettuale” e non voleva mischiarsi nelle acque torbide della politica (e dell'accademia) italiane del Dopoguerra, preferendo emigrare in Scozia. Quando poi fa un duplice concorso, per *Storia della filosofia* e *Filosofia teoretica* – come già fece osservare *Luciano Mecacci* –, ne esce con le ossa rotte: le Commissioni gli preferiscono altri candidati – con valutazioni sul cui merito non spetta certamente a noi, nel 2023, entrare in alcun modo. Rossi non ama il nuovo corso preso dall'Italia repubblicana così come non amava l'Italia fascista. Perennemente critico, a volte acido, insoddisfatto, emigra in Scozia: certamente le politiche ondivaghe e ben poco risolutorie del ministro *Gonella* gli saranno state odiose, così come l'incertezza in cui si trovò l'Italia fino alle elezioni del 1948, quando oramai Rossi professava l'insegnamento di italiano a Edimburgo, nella posizione di *Lecturer* (la cattedra venne molti anni dopo). In ogni caso, il rapporto tra lui e Cantimori sembra essere di sincera amicizia e rispetto delle diversità ideologiche, nella comune attenzione, primaria in entrambi, per la dimensione scientifica, lo studio della storia religiosa.² Molto rivelatore il riferimento a *Barth* nella lettera

² È interessante notare che un anglista puro come *Raffaello Piccoli* dedicò anch'egli un acuto saggio alla storia italiana nella sua dimensione di storia religiosa, apparentemente un tema, dunque, al di fuori dei suoi immediati interessi scientifici. Il saggio è contenuto nella raccolta degli scritti di Piccoli: *Poesia e vita spirituale. Saggi sulla letteratura e la civiltà inglese e americana e sui loro rapporti con l'Italia*, Bari, Laterza, 1934.

*che pubblichiamo nel nostro intervento.*³ *Le radici valdesi di Rossi, come tra gli altri ha messo in luce Laura Orsi, si sentono sempre. Una diuturna amicizia, dunque, tra due tra i maggiori intellettuali italiani del Novecento.*

1. Minto House, Chambers Street, Edinburgh, 2 febbraio 1954
[dattiloscritta]

Caro Cantimori,

Beh: vedi cosa è successo! Dando retta ad altri che come te insistevano perché concorressi e dessi così modo alle Università italiane di riparare all'annosa ingiustizia nei miei riguardi, ho concorso (contro la mia primitiva saggia decisione di non cercare più di penetrare in codesta giungla accademica frequentata da ladroni da strada) e son riuscito a prendermi degli altri calci in faccia. Pace e gioia!

Un altro bel tipo di tuo collega, Valsecchi, al quale la casa Vallecchi aveva presentato quel mio libro sull'anglomania che (non foss'altro per i documenti inediti) farebbe onore a qualunque collezione storica, ha rifiutato il libro con ragioni che puzzano di pretesti: questo non mi dispiacerebbe se non avesse commesso la cafonata incredibile di farmi aspettare cinque mesi mentre sapeva bene che ho fretta di collocarlo. Non è la prima cafonata del nominato Valsecchi, il quale già nel 1931, quando l'Università di Lipsia chiese al Governo italiano che io venissi mandato là come Gastprofessor di Italiano, approfittando del fatto che io non ero iscritto al partito (Partito, per rispetto, in confronto a quelli dell'Italia attuale) riuscì a farsi inviare invece di me.

Tu mi hai detto che conservi rapporti con la Nuova Italia. Anzi, se ricordo bene, mi avevi offerto di interessartene tu. Alla Nuova Italia, mi conoscono bene per il libro che stamparono e che innovò in base a documenti la concezione corrente della filosofia di Hobbes. Il vecchio Coddignola è sempre stato per me un ottimo amico. Vuoi provare a parlargliene? Se la cosa piace, gli scriverò spiegando meglio e se crede possibile gli manderò copia del MS che non supera le 200 pagine dattiloscritte.

Salutami la tua Signora e credimi

Tuo affettuosamente

Mario M. Rossi

³ Vd. *supra*, p. 149.

2. Minto House, Chambers Street, Edinburgh, 5 settembre 1955
[dattiloscritta]

Caro Delio,

Sono stato a Firenze al principio e alla fine di Agosto, e non ti ho trovato. Alla Nuova Italia mi hanno detto che avevano incaricato te della restituzione del Ms ed ho quindi supposto che tu aspettassi di vedermi per disporne. Ricevetti negli ultimi giorni la tua gentile cartolina, dalla quale ho compreso che non potrei vederti a Firenze prima del 15 sett., e siccome devo partire per la Scozia, devo scriverti.

Accetto la proposta di stampare il libro in “Studi e ricerche” di Einaudi. Mi farai poi sapere quando lo potranno stampare e quant’altro necessario. E ti ringrazio molto.

Non vorrei che tu ritenessi davvero “misobritannico” il libro. Se confronti quello che io dico con le opinioni sull’Inghilterra oggi prevalenti in Italia, vedrai che io sono ancora anglofilo e che probabilmente il libro verrà inteso come una difesa dell’Inghilterra nei confronti dell’Italia.

In realtà, io intendevo fare opera di storico obbiettivo soltanto: citare documenti e fatti, alla luce della mia conoscenza della storia e della vita inglese, per stabilire, non già quel che penso io, ma quel che veramente pensarono gli Italiani dei due secoli passati circa l’Inghilterra. Dall’esame obbiettivo risulta che non vi è mai stata in Italia vera e propria anglomania nel Settecento, né anglofobia alla fine del secolo; e che la famosa “amicizia tradizionale” del Risorgimento è quasi del tutto leggendaria.

Con questo, ritenevo di fare un buon servizio ai rapporti amichevoli fra noi ed Inghilterra. Finché si crede che in passato fossimo così legati sentimentalmente, può sembrare che lo stato attuale di inimicizia sia irrimediabile. Quando invece si esamini la vera situazione senza ipoteche affettive dal passato leggendario, sarà più facile giungere ad una mutua comprensione e ad un *modus vivendi*.

Aggiungi che il ritornello del libro è una delle tesi base della mia Storia d’Inghilterra e di molti miei articoli: lo spirito inglese è radicalmente diverso dallo spirito continentale. Noi possiamo capire i Francesi e gli Spagnoli ecc. ecc. e quindi abbiamo qualche diritto di irritarci con loro giudicando il contegno dal nostro punto di vista, con le nostre valutazioni. Non abbiamo la stessa giustificazione se ci irritiamo con l’Inghilterra che è un paese toto coelo diverso, che pensa ed agisce in base a

valutazioni assolutamente estranee al nostro spirito più o meno latino. Questo lo ho spiegato chiaramente nel saggio “La mentalità del popolo inglese” nella Nuova Rivista Storica del 1939, nella prefazione (1947) della Storia, nei miei articoli soprattutto del 1951 nel Messaggero.

Come prova finale, leggi quello che ho detto circa la responsabilità d[e]lla leggendaria amicizia per l'entrata dell'Italia in guerra, e vedrai che in fondo io considero queste due grandi leggende come colpevoli proprio di incomprendimento reciproca, e di suscettibilità assurde.

Naturalmente, tu sei libero (e ti sarò sempre grato se lo farai) di propormi quelle correzioni di forma e di dettaglio che possano mettere meglio in rilievo quanto voglio provare e fare un libro che non costi troppo al tuo editore.

Con i migliori saluti alla tua Signora,
Tuo affettuosamente
Mario M. Rossi

[p.s.]

Se puoi recensirli nella tua Rivista, suggerirò a Laterza che ti mandi copia per recensione dei due volumi su Berkeley che sta per pubblicare. Vi sono molte cose di carattere storico che possono interessarti, soprattutto in rapporto allo status di una chiesa riformata come l'anglicana un secolo e mezzo dopo la Riforma.

3. Minto House, Chambers Street, Edinburgh, 19 novembre 1955
[dattiloscritta]

Caro Delio,

Io non mi arrabbio mai. Almeno, mi sono abituato a frenare la reazione immediata, ed a ripensarci. Sarei già in galere, altrimenti.

Spero che l'eliminazione degli accenni personalistici (che avrei senz'altro eliminato io stesso perché me ne frego, e se dovessi perseguitare tutti i fessi con i quali m'incontro, non potrei far altro) non implichi l'abolizione completa del generale atto o meglio accenno d'accusa agli organi di propaganda governativa per il tentativo di storcere l'opinione pubblica dei rispettivi paesi. Io lo intendevo soprattutto contro gli or-

gani inglesi che sono ancora più indecenti degli italiani. Mi permetterai di lasciare almeno quello?

Non ho qui altra copia: l'altra è in I[t]alia e si perderebbe altrettanto tempo a farla venire. Quindi rimandami la tua con istruzioni più precise (vedi sopra) e te la rimanderò subito. Questo, s'intende, per non perdere il "posto" nella lista delle pubblicazioni. Quando credi (senza impegno) che possa ricevere le bozze se ti rimando entro Gennaio il malloppo? Posso anche rimandartelo entro Dicembre se lo mandi subito.

Se ti piace davvero, spero resti libero un altro coso che è un "saggio" su questione storica di tipo aneddótico che ti diventerà molto.

Dì a Einaudi che un mio amico sta traducendo in inglese, ma dall'edizione tedesca, quel suo Wetter di cui dissi tant[o] bene sul Journal of Philosophy quando uscì.

Tuo

Mario M. Rossi

4. Minto House, Chambers Street, Edinburgh, 16 aprile 1955
[dattiloscritta]

Caro Delio,

Ho già scritto all'Einaudi chiedendo che mi rimandassero direttamente il ms. Ora, siccome nella tua penultima mi avevi detto di scrivere a Vittorio Foà, nell'ultima a l'una e l'altra di 3 persone ma senza dare l'indirizzo, ho rivolto la lettera al Vittorio Foà, e non al Venturi, al quale (stando alla tua cartolina del 30 Nov. 11 Dic.) avrei dovuto scrivere. Spero che F. Venturi non se ne offenderà: spiegagli tu la cosa.

Tanti auguri.

Mario M. Rossi

5. Minto House, Chambers Street, Edinburgh, 16 aprile 1955
[dattiloscritta]

Caro Delio,

Mi rincresce molto sentire che non stai bene. Ti auguro di rimetterti al più presto e di poter iniziare eventualmente il tuo lavoro su Ferguson.

Non mi ha disturbato occuparmi del tuo Ferguson perché in certo modo l'argomento Millar-Ferguson confina con una delle tesi principali della mia Anglomania: che la famosa Costituzione inglese così decantata era in realtà non solo difettosa ma esposta già a critiche violente poco dopo lo scatenarsi dell'anglomania settecentesca.

Anzitutto e prima che lo dimentichi, le tue fonti fanno una certa confusione perché non esiste una ediz. 1825 della Civil Society del FERGUSON, ma invece due edizioni del 1825 del suo Progress of Roman Republic.

Il fatto che Millar e Ferguson fossero ambedue professori di università, e quindi avessero a disposizione mezzi di propaganda personale, toglie molto valore all'esistenza di innumerevoli edizioni delle loro opere. Ma in ogni modo, questo numero è davvero impressionante. Passo ad elencartele: potrai aggiungerle alle tue se hai già una lista.

MILLAR, Distinction of Ranks – 4 edizioni, 1771, 1773, 1779, 1806; traduz. Tedesca del 1772, traduz. Francese del 1792.

MILLAR, Historical View of the English Government – 1787, 1803.

A. FERGUSON, History of Civil Society – ediz. 1767, 1767 Dublino, 1768, 4° ediz. 1773, 1789, 1793, 7° ediz. 1814.

FERGUSON, Institutes of Moral Philosophy – 1772, 2° ediz. 1773, 1785, 1800; traduz. tedesca 1772; traduz. francese 1775.

FERGUSON, Progress and Termination of Roman Republic – 1783, 1799?, 1813 cosiddetta 2° ediz., 1825 Edimburgo, 1825 Londra.

FERGUSON, Principles of Moral Philosophy, 1792: questi non so se s[i] identifichino con gli *Institutes*; ci guarderò se ti preme.

Prima che tu richiamassi la mia attenzione a Ferguson, non mi aveva molto interessato per il giudizio registrato nel "Dictionary of National Biography", in cui si dice che la Civil Society è un'opera confusa e senza conclusione. Millar invece lo avevo letto 5 o 6 anni fa perché Papini mi aveva domandato se era vero che ci fosse uno scozzese che aveva preceduto Marx, e così l'avevo scoperto: ma anche avevo visto che la Distinction of Ranks (bada che il titolo cambia dopo una certa edizione) andava letta insieme alla Historical View of the British Government. Ma fin d'allora avevo tenuto presenti due elementi fondamentali: che la Hist. View è dedicata al grande whig Fox e che Millar era professore di diritto civile, cioè di diritto romano* [in nota manoscritta

a fondo pagina: **“e di filosofia del diritto (jurisprudence)”*]. Notiamo occasionalmente che Ferguson era molto meno specializzato perché cominciò come ministro presbiteriano e come soldato e continuò come professore di filosofia morale e di matematica.

Millar non fa, io credo, che applicare in filosofia della storia quello che era invece il principio legale fondamentale del Medioevo: *“nulle terre sans seigneur”*. Era il diritto medievale che connetteva la proprietà terriera al potere politico. Col Rinascimento e l'avvento del commercio, si tende naturalmente a spostare il principio a favore della ricchezza mobile, e sorgono così i due partiti storici, sicché il principio tory (che partecipa al governo solo chi ha uno share in the land) va inteso in senso stretto, come opposizione ad un potere attribuito alla proprietà mobiliare. Nella Historical View del Millar non si vede proprio altro che questo principio: esprime che nel periodo anglosassone si genera una forma di governo parallela al graduale acquisto di proprietà; mentre dopo quell'epoca il potere della nobiltà decade perché il commercio difonde lo spirito di libertà nella maggioranza della popolazione, ed egli attribuisce la libertà civile al predominio commerciale dell'Inghilterra. Secondo me, il lato veramente interessante e precursore del Millar è la trasformazione del principio legale medievale in una specie di legge storica a carattere materialistico: trasformazione che non attribuirei al Millar soltanto ma alle grosse discussioni fra whigs e tories dopo la cosiddetta *“Gloriosa Rivoluzione”*.

Non ho avuto il tempo di guardare l'influenza dei saggi di Hume su Millar e su Ferguson; la Civil Society è influenzata dal saggio On Refinement, mentre la Distinction of Ranks è influenzata dal saggio di Hume sulla popolazione delle antiche nazioni. Non saprei, ma non mi pare possibile una influenza di Vico il quale invece ha qualcosa di analogo a quanto dice Thomas Blackwell sulla vita e gli scritti di Omero.

In ogni modo, ho esaminato ora anche i manoscritti alla Biblioteca Nazionale. Vi sono alcune lettere di Adam Ferguson che non ho tirate fuori ed esaminate perché (dalle collezioni in cui esse sono comprese) non sembra trattarsi che di cose di religione e di complimenti. Non vi è nessuna corrispondenza seguita.

Vi sono invece due serie di appunti di lezioni del Millar: nemmeno questi li ho ancora visti perché sto lavorando intensamente alla correzione dell'Anglomania a proposito della quale vorrei sapere 1°) se le

note andranno messe a piè pagina ovvero in fondo al libro tutte insieme; 2°) Se è meglio citare i libri per esteso nelle note ovvero preparare una bibliografia o lista bibliografica in fondo al libro, e nelle note dare solo l'autore e rimandare [quest'ultima frase manoscritta].

Se deciderai di occuparti di Ferguson e di Millar, domanderò se abbiamo qualcosa alla Hunterian di Glasgow. Ma prima di tutto rimettiti in salute, ed abbiti i più affettuosi auguri dal tuo

Affezionatissimo

Mario M. Rossi

[p.s., *manoscritto*]

Ho ricevuto il libro di Spini. Sembra fatto bene, alla prima occhiata. Hai tenuto presente che Ferguson era membro dell'Accademia (!) di Firenze? Fu anche, credo, a Firenze – non ricordo dove l'ho letto.

6. Minto House, Chambers Street, Edinburgh, 21 ottobre 1956

[*dattiloscritta*]

Carissimo,

Questa solo per dirti che prima di partire dall'Italia, sono stato a Torino ed ho parlato con Bollati di St. Pierre. Siamo rimasti d'accordo che mi saprà dire in Febbraio se pubblica il libro nel 1957 o nel 1958. Nel primo caso gli consegnerò il ms/ ricevuto nell'Aprile; nel secondo caso glielo consegnerò a fine 1957. Nello stato di salute in cui sono devo far economia delle mie forze e del mio tempo.

Mandami il tuo nuovo indirizzo.

Tuo

Mario M. Rossi

7. *Lettera s.d., ma probabilmente di inizio 1954 (appena successiva a quella pubblicata qui al n. 1, cui fa riferimento). Vi si ritrova un'interessante storia del manoscritto, che chiarisce quanto appare successivamente descritto nel resto del carteggio.*

Minto House, Chambers Street, Edinburgh, s.d. [*dattiloscritta con note e cancellature a mano*]

Caro Delio,

Ho ricevuto i tuoi auguri e li ricambio cordialmente benché non mi aspetti nulla di buono dal nuovo anno.

Questa estate a Firenze caddi malato di polmonite che, pare, mi ha danneggiato il cuore, ed anche ora non sto molto bene, soprattutto perché questo clima d'esilio non mi si confà. Per di più ho un lavoro bestiale perché, fra l'Università e il resto, ho proprio ora ricevuto da Laterza le bozze di due libri che vuole pubblicare alla svelta ed esigono una correzione accurata che mi porta via una quantità di tempo.

Un paio d'anni fa, quando ti parlavo delle mie opere in fieri, mi dicesti che avresti voluto interessartene sia presso Codignola sia presso Einaudi. Ora si dà il fatto che proprio da circa due anni ho un manoscritto che non so dove collocare perché non intendo darlo alla Sansoni che lo pubblicherebbe certo dopo la mia morte. Conosci le lungaggini di quella casa. Tentai di appioppare il MS alla Vallecchi, ma purtroppo dovetti passare sotto il direttore che mi è, come tanti, nemico, e dopo avermi fatto aspettare un otto mesi, lo rifiutò perché non entrava nel quadro della collezione. Parlai della cosa a Gino Luzzatto, al quale il libro piacque molto, e voleva stamparlo come quaderno della Nuova Rivista Storica: ma il nuovo editore della N.R.S., dopo lungo meditare, non se la sentì. Ma Luzzatto insisté perché lasciassi a lui di trovare un editore: e naturalmente non gli feci mai urgenza, fin dalla primavera scorsa. La sua prima idea era di offrirlo all'Olivetti ed io credevo che lo avesse già mandato all'Olivetti ed aspettasse da circa 6 mesi una risposta, quando mi è arrivata una cartolina, proprio ieri, dalla quale si vede o che se ne era dimenticato, o aveva atteso di parlare col dott. Luciano Foà che credeva ancora presso l'Olivetti, mentre invece è passato ora alla Einaudi. Avendo parlato col Foà nell'ottobre, dimenticò poi di scrivermi per chiedermi il permesso di mandare a Foà il manoscritto, e me lo ha chiesto soltanto ora.

Questa estate, stanco di queste lungaggini, ne avevo accennato a Tristano Codignola: e quindi ora ho ritenuto bene scrivere subito a Luzzatto di mandarlo anziché a Foà (che terremo in riserva per un secondo tempo) a Codignola per pubblicazione con la Nuova Italia.

Siccome sei in buoni rapporti con Codignola, vorrei che tu gli facessi capire che a me quello che preme è soprattutto avere una risposta al più presto possibile perché il libro ha già atteso troppo e finirà per invecchiare ballando da un editore all'altro. Non so se il libro sia molto buono: per ora il manoscritto è stato letto da due persone (Luzzatto e un'altra persona che stimo molto come dotto) ed ambedue si sono piuttosto meravigliati che non sia riuscito ancora a trovare un editore per un'opera che ritengono degna di essere pubblicata. Io non ho nulla in contrario a che, oltre a Codignola, anche tu legga il manoscritto: se Codignola non si sentisse autorizzato a prestartelo, mostragli questa mia lettera che vale come autorizzazione, ma non trattenere poi tu il manoscritto troppo a lungo.

Capisco le difficoltà: esse sono dovute soprattutto al fatto che io non mi metto a scrivere un libro se non ho da dire qualcosa di veramente nuovo. In questo libro, sui rapporti italo-inglesi nel Settecento ed Ottocento, non solo dico qualcosa di nuovo, ma qualcosa che può urtare per i suoi possibili riflessi politici. D'altronde vi sono mille ragioni perché il libro possa essere un successo, data la documentazione nuovissima che porto ed il quadro d'insieme mai tentato prima di me. In ogni modo, ti sarò grato se vorrai assicurarti presso Codignola che il MS gli sia arrivato, perché Luzzatto è un corrispondente un poco irregolare e non vorrei che lo dimenticasse. Se per la fine del mese il MS non fosse arrivato, prega Codignola di farmelo sapere perché io solleciti Luzzatto stesso.

Fa i miei migliori auguri alla tua Signora, e con la speranza che anche quest'anno le bombe all'idrogeno non comincino a viaggiare, ricevi un cordiale saluto dal tuo

aff.mo

Mario M. Rossi

P.S. Mi ricordo che nella tua ultima lettera, alla quale risposi con una che rimase senza risposta, tu ti condolevi con me dell'esito dei concorsi. Come ti scrissi allora, non me ne meravigliai affatto né me ne meraviglio: quello che mi meraviglia piuttosto è che ambedue le Commissioni, che potevano benissimo fregarmi con la semplice relazione che è incontrollabile, si siano anche permesse di falsificare i fatti a mio danno in modo che risulta documentariamente adesso che mi si voleva

fregare e mi si è fregato deliberatamente. Infatti, la Commissione di storia della filosofia, dopo aver elencato tutte le libere docenze e gli incarichi ecc. degli altri candidati, non si è degnata di citare nessuno dei miei incarichi, come se io fossi l'ultimo venuto. Quella poi di filosofia teoretica, ha addirittura dichiarato che io sono stato comandato (intendi: dal governo italiano) a varie università estere: evidentemente per far capire che io avevo avuto già tanti benefici dal governo che non era necessario considerarmi per una cattedra. Come forse anche tu sai e come la Commissione sapeva benissimo, io dal 1° Ott. 1947 sono stato cacciato dal posto che avevo in Italia per aver rifiutato di giurare fedeltà a codesta repubblica di preti come avevo rifiutato la tessera dei fascisti, e tutti i posti che ho avuto all'estero (in Germania prima di Hitler; qui ed a Toronto adesso) me li sono guadagnati per conto mio, in aperto concorso, senza che il governo italiano c'entrasse mai per nulla. Non ti pare che questa noticina delle due Commissioni raggiunga il limite della disonestà? Dalle università italiane mi aspetto qualunque cosa: ma non mi aspettavo la falsificazione dimostrabile. Se mai divento professore di università in Italia, mi dovrò mettere a stampare biglietti falsi per redimermi un poco dalla vergogna di appartenere ad una classe criminale. E non mi meraviglia affatto che tu e Banfi, che vedete da vicino quel che succede, siate comunisti. È, in fondo, una riabilitazione.



MINTO HOUSE
CHAMBERS STREET
EDINBURGH

Caro Delio,

Ho ricevuto i tuoi auguri e li ricambio cordialmente benchè non mi aspetti nulla di buono dal nuovo anno.

Questa estate a Firenze caddi malato di polmonite che, pare, mi ha danneggiato il cuore, ed anche ora non sto molto bene, soprattutto perchè questo clima d'esilio non mi si confà. Per di più ho un lavoro bestiale perchè, fra l'Università e il resto, ho proprio ora ricevuto da Laterza le bozze di due libri che vuole pubblicare alla svelta ed esigono una correzione accurata che mi porta via una quantità di tempo.

Un paio d'anni fa, quando ti parlavo delle mie opere in fieri, mi dicesti che avresti voluto interessartene sia presso Codignola sia presso Einaudi. Ora si dà il fatto che proprio da circa due anni ho un manoscritto che non so dove collocare perchè non intendo darlo alla Sansoni che lo pubblicherebbe certo dopo la mia morte. Conosci le lungaggini di quella casa. Tentai di appiappare il MS alla Vallecchi, ma purtroppo dovetti passare sotto il direttore che mi è, come tanti, nemico, e dopo avermi fatto aspettare un otto mesi, lo rifiutò perchè non entrava nel quadro della collezione. Parlai della cosa a Gino Luzzatto, al quale il libro piacque molto, e voleva stamparlo come quaderno della Nuova Rivista Storica: ma il nuovo editore della N.R.S., dopo lungo meditare, non se la sentì. Ma Luzzatto insistè perchè lasciassi a lui di trovare un editore: e naturalmente non gli feci mai urgenza, fin dalla primavera scorsa. La sua prima idea era di offrirlo all'Olivetti ed io credevo che lo avesse già mandato all'Olivetti ed aspettasse da circa 6 mesi una risposta, quando mi è arrivata una cartolina, proprio ieri, dalla quale si vede che o se ne era dimenticato, o aveva atteso di parlare col dott. Luciano Foà che credeva ancora presso l'Olivetti, mentre invece è passato ora alla Einaudi. Avendo parlato col Foà nell'ottobre, dimenticò poi di scrivermi per chiedermi il permesso di mandare a Foà il manoscritto, e me lo ha chiesto soltanto ora.

Questa estate, stanco di queste lungaggini, ne avevo accennato a Tristano Codignola: e quindi ora ho ritenuto bene scrivere subito a Luzzatto di mandarlo anzichè a Foà (che terremo



MINTO HOUSE
CHAMBERS STREET
EDINBURGH

- 2 -

in riserva per un secondo tempo) a Codignola per pubblicazione con la Nuova Italia.

Siccome sei in buoni rapporti con Codignola, vorrei che tu gli facessi capire che a me quello che preme è soprattutto avere una risposta al più presto possibile perchè il libro ha già atteso troppo e finirà per invecchiare ballando da un editore all'altro. Non so se il libro sia molto buono: per ora il manoscritto è stato letto da due persone (Luzzatto e un'altra persona che stimo molto come dotta) ed ambedue si sono piuttosto meravigliati che non sia riuscito ancora a trovare un editore per un'opera che ritengono degna di essere pubblicata. Io non ho nulla in contrario a che, oltre a Codignola, anche tu legga il manoscritto: se Codignola non si sentisse autorizzato a prestartelo, mostragli questa mia lettera che vale come autorizzazione, ma non trattenerne poi tu il manoscritto troppo a lungo.

Capisco le difficoltà: esse sono dovute soprattutto al fatto che io non mi metto a scrivere un libro se non ho da dire qualcosa di veramente nuovo. In questo libro, sui rapporti italo-inglesi nel Settecento ed Ottocento, non solo dico qualcosa di nuovo, ma qualcosa che può urtare per i suoi possibili riflessi politici. D'altronde vi sono mille ragioni perchè il libro possa essere un successo, data la documentazione nuovissima che porto ed il quadro d'insieme mai tentato prima di me. In ogni modo, ti sarò grato se vorrai assicurarti presso Codignola che il MS gli sia arrivato, perchè Luzzatto è un corrispondente un poco irregolare e non vorrei che lo dimenticasse. Se per la fine del mese il MS non fosse arrivato, prega Codignola di farmelo sapere perchè io solleciti Luzzatto stesso.

Fa i miei migliori auguri alla tua Signora, e con la speranza che anche quest'anno le bombe all'idrogeno non comincino a viaggiare, ricevi un cordiale saluto dal tuo

affettuosi Mario Di. Rossi

P.S. Mi ricordo che nella tua ultima lettera, alla quale risposi con una che rimase senza risposta, tu ti condividevi con me dell'esito dei concorsi. Come ti scrissi allora, non me ne meravigliai affatto nè me ne meraviglia: quello che mi meraviglia piuttosto è che ambedue

./.

le Commissioni, che potevano benissimo fregarmi con la semplice relazione ^{che è un documento} come hanno fatto, si siano anche permesse di falsificare i fatti a mio danno in modo che risulta documentariamente adesso che mi si voleva fregare e mi si è fregato deliberatamente. Infatti, la Commissione di storia della filosofia, dopo aver elencato tutte le libere docenze e gli incarichi ecc. degli altri candidati, non si è degnata di citare nessuno dei miei incarichi, come se io fossi l'ultimo venuto. Quella poi di filosofia teoretica, ha addirittura dichiarato che io sono stato comandato (intendi: dal governo italiano) a varie università estere: evidentemente per far capire che io avevo avuto già tanti benefici dal governo che non ^{era possibile} si poteva considerarmi per una cattedra. Come forse anche tu sai e come la Commissione sapeva benissimo, io dal 1° Ott. 1947 sono stato cacciato dal posto che avevo in Italia per aver rifiutato di giurare fedeltà, ^{per aver rifiutato di giurare} come avevo rifiutato la tessera ai fascisti, e tutti i posti che ho avuto all'estero (in Germania prima di Hitler; qui ed a Toronto adesso) me li sono guadagnati per conto mio, in aperto concorso, senza che il governo italiano c'entrasse mai. Non ti pare che questa notizia delle due Commissioni raggiunga il limite della disonestà? Dalle università italiane mi aspetto qualunque cosa: ma non mi aspettavo la falsificazione dimostrabile. Se mai divento professore di università in Italia, mi dovrò mettere a stampare biglietti falsi per redimermi un poco dalla vergogna di appartenere ad una classe ^{così bassa} così bassa moralmente. E non mi meraviglia affatto che tu e Banfi, che vedete da vicino quel che succede, siate comunisti. E', in fondo, una riabilitazione.

La ricerca del primitivo all'origine dell'anglomania

a cura di Federica Beretta e Paolo L. Bernardini

Una ricognizione sistematica nei giornali a cui Rossi collaborò darebbe senz'altro molti frutti, anche per meglio precisare il contesto del suo pensiero, oltre che il suo pensiero stesso. I giornali sono tanti e la ricerca non è sempre facile in quanto non tutti hanno archivi accessibili e/o non sempre tali archivi sono stati digitalizzati. Per fortuna, un periodico interamente digitalizzato, e tra i maggiori in Italia, "Il Messaggero", consente di accedere ai contributi di Rossi, non tutti registrati nella bibliografia stesa da L. R.¹ L'allora direttore del quotidiano era Alessandro Perrone (1920-1980), giornalista di ricchissima schiatta, nipote del proprietario dell'Ansaldo, romano ma legato a Genova, proprietario per decenni de "Il Messaggero", quindi de "Il Secolo XIX" dal 1973 al 1976 (quotidiano dove anche Rossi, probabilmente su invito del medesimo Perrone, scrisse saltuariamente fra il 1949 e il 1969).

Nell'articolo qui riprodotto, uscito appunto su "Il Messaggero" il 30 agosto 1965, Rossi interviene sull'anglomania. Aveva forse deposto le speranze di pubblicare il suo volume sull'argomento, terminato una decina d'anno prima? Forse no, anche se evidentemente i suoi tentativi e le sue stesse speranze erano sempre più deboli. Il numero del giornale su cui l'articolo appare si apre con il trionfale annuncio del rientro di Cooper e Conrad, che avevano orbitato intorno alla terra sulla Gemini 5 per otto giorni stabilendo svariati record. Sono immagini di un trionfo dell'America che ancora rimangono epocali, sia in Europa, sia negli Stati Uniti, allora

¹ L. R., *Biografia e operosità di Mario Manlio Rossi*, Supplemento al "Bollettino Storico Reggiano", VII.24 (1974), pp. 5-59, in particolare per i contributi al "Messaggero" pp. 46-49 (articoli) e 55-56 (recensioni).

impegnati nella guerra in Vietnam, di cui infatti il giornale quel giorno parla, in ultima pagina, esaltando anche l'impresa militare oltre a quella spaziale. Ma, a guardarlo bene, questo numero di fine agosto 1965 è pieno di notizie che mostrano tanto l'orientamento anti-comunista del giornale (in quel momento), quanto le tensioni che attraversavano il mondo in anni di piena guerra fredda. Nella stessa pagina in cui viene pubblicato quello di Rossi vi è un articolo di Enrico Serra su Holden Roberto, per la precisione Holden Álvaro Roberto, figura fondamentale nel processo per l'indipendenza dell'Angola, uno dei pochi filo-occidentali e filo-americani in un contesto in cui la longa manus cinese e sovietica si faceva ben sentire. Si parla poi di un complotto anti-governativo sventato in Iraq, di un algerino che ha fatto a pezzi la moglie, di incidenti stradali mortali per grave colpa degli autisti. Insomma, niente di nuovo sotto il sole. Si parla anche della tragedia ferroviaria di Pont-d'Héry (piccolo comune francese del dipartimento del Giura nella regione della Borgogna-Franca Contea) avvenuta due giorni prima e tra le cui vittime c'erano stati anche alcuni italiani. E infine si parla dell'incendio a Palermo del mercantile Achille Lauro, della crisi politica greca e di molto altro ancora, perfino, a fianco dell'articolo di Rossi, di un bimbo inglese, Ashley Ward, che a undici anni è già in grado di pilotare un aereo. Un piccolo pezzo di simpatica "anglofilia".

L'articolo di Rossi, a p. 3, quando ancora esisteva la "terza pagina" culturale dei quotidiani, che durerà molto a lungo, tocca alcuni punti di interesse per la sua visione dell'anglofilia. Non è qui luogo per approfondire la tematica, ma mentre nel caso di Lewis Namier (1888-1960) Rossi si dimostrò, pur ammirandolo, abbastanza critico, maggiormente simpatetico egli fu nei confronti di Herbert Butterfield (1900-1979), il quale può essere considerato, se non tra gli ispiratori, quantomeno tra i sodali di Rossi nella sua polemica antistoricistica. Non di minore importanza, per Rossi, i lavori di Butterfield sulla storia della storiografia, soprattutto Man on His Past: The Study of the History of Historical Scholarship (1960). Alcune opere di Butterfield erano state recensite da Rossi sulla "Nuova Rivista Storica" in una lunga nota (dove parlava anche di Toynbee) nella quale tornava a esporre le sue riserve, poi sempre ripetute fino alla fine della sua vita, su storia e storicismo.²

² Mario M. Rossi, *La filosofia della storia in Inghilterra*, "Nuova Rivista Storica", XXXVI.1-2 (1952), pp. 122-135.

Fra tutti i libri che oggi si pubblicano sulle più svariate correnti culturali del presente e del passato, ben poco vien scritto su quel fenomeno caratteristico del '700 che fu la cosiddetta "anglomania". Forse, gli studiosi sono scoraggiati dal ricordo dell'ormai classico libro di Arturo Graf sull'anglomania e sulle sue origini.³ Ma l'argomento merita di venir ripreso approfittando dei metodi più recenti della critica culturale e dei moderni punti di vista sulla storia inglese del '700 che vengono alla luce nella scia delle nuove valutazioni ed analisi storiche del compianto Namier e del professor Butterfield.⁴

Ed in realtà, più si guarda a fondo, e più l'anglomania settecentesca appare problematica. Non che "anglomania", in qualche senso, non esistesse, in tutta l'Europa ed in particolare in Italia. Ma le origini, anzi la stessa possibilità dell'anglomania settecentesca non sono state esplorate. Lo stesso Graf, del resto, alla fine della sua ricerca affacciava dubbi, se l'anglomania fosse stata così diffusa come si credeva, e quale ne fosse stata la base storica.

Fenomeno problematico, anzitutto, perché tutta la cultura europea del '700 era dominata dallo spirito francese e non da quello inglese. I conati occasionali della cultura spagnola per sostituire l'egemonia intellettuale italiana del Rinascimento, non erano arrivati mai a costituire una vera supremazia come quella francese, che dai tempi di Cartesio e di Luigi XIV fino alla Rivoluzione Francese ed oltre, dominò da oriente ad occidente e da sud a nord in tutta l'Europa. La stessa ribellione antinglese che portò alla formazione degli USA avrebbe avuto aspetti ben diversi e forse la Rivoluzione Francese non avrebbe inciso così profondamente sulla storia e sulla società europea, se non vi fosse stata l'egemonia francese. Non si sarebbe formata così rapidamente, e così rapidamente imposta, la civiltà napoleonica, fondata su una struttura politica a carattere autoritario che echeggiava (e lo videro tutti, per primo il Tocqueville) l'*ancien régime*, la storia francese di due secoli.

³ Arturo Graf, *L'anglomania e l'influsso inglese in Italia nel secolo XVIII*, Torino, Loescher, 1911; n. ed. a cura di Francesco Rognoni e Pierangelo Goffi, Napoli, La scuola di Pitagora, 2020.

⁴ Rossi allude alle opere di Lewis Namier, *The Structure of Politics at the Accession of George III* (1929), *England in the Age of the American Revolution* (1930); e di Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History* (1931), *George III and the Historians* (1957).

Ed è proprio qui che si pone il grande interrogativo dell'anglomania. Uno degli aspetti fondamentali di essa fu l'ammirazione per la cosiddetta "libertà inglese". Non discutiamo, ora, che cosa si intendesse per "libertà" in questo caso specifico: lo stesso Montesquieu non riesce a dare significato univoco alla parola "libertà", pur mentre attribuisce all'Inghilterra il merito di essere il paese più "libero" di quell'Europa che egli (per ragioni geografiche un poco ingenue) riteneva in generale più libera dell'Asia.

Inoltre, dopo la rivoluzione delle colonie inglesi d'America e la guerra di indipendenza, un liberalismo anglo-americano era impensabile. Si era ben visto che erano state le colonie americane a sostenere la "libertà inglese" e l'Inghilterra a conculcarla.

In fondo, l'appoggio dato dalla Francia monarchica ai ribelli americani non si dovette soltanto ad opportunità internazionale. Pur venendo da un Paese a regime più o meno dispotico, l'intervento francese fu oscuramente sentito anche come difesa della libertà.

Tuttavia, anche dopo che la guerra di indipendenza americana aveva rovesciato le basi stesse dell'anglomania politica settecentesca, anche dopo le misure apertamente tiranniche prese dalla Gran Bretagna durante la Rivoluzione Francese per timore di un giacobinismo inglese, l'Inghilterra poté ripresentarsi all'Europa come paladina della libertà ed impiantare la propaganda antinapoleonica come lotta contro la tirannide.

Si potrà qui obiettare che per "anglomania" va inteso soltanto il fenomeno letterario, l'imitazione di opere inglesi del primo e del secondo romanticismo. Ma è ben certo che l'anglomania artistica si scatenò soprattutto in conseguenza dell'ammirazione politica, dovuta, questa, principalmente alle *Lettere inglesi* di Voltaire ed allo *Spirito delle leggi* del Montesquieu. E qui siamo, di nuovo, di fronte a un altro problema.

Voltaire lodava l'Inghilterra soltanto per ciò che essa aveva di diverso da quella Francia che egli aveva dovuto (per un momento) abbandonare ma alla quale fatalmente ritornò. Ma chi legge con attenzione, si accorge che la posizione di Voltaire non è quella dell'anglomania. Egli afferma nettamente che soltanto un Inglese con educazione francese od un Francese con educazione inglese può rappresentare il tipo perfetto del vero europeo.

Montesquieu, dal canto suo, non solo accumula riserve su riserve circa la libertà, e circa la libertà inglese, ma lascia trapelare un vivace

senso di antipatia per l'Inghilterra e per il modo di vita britannico. L'Inghilterra dello *Spirito delle leggi* è come la *Germania* di Tacito: una marionetta costruita apposta, dipinta con i colori migliori coprendone le macchie e i difetti, per proporla come esempio al proprio paese, Francia o Roma, che si avviava per una via politica che a Montesquieu ed a Tacito non piaceva. E pure, Montesquieu sapeva benissimo che l'Inghilterra era molto più corretta della Francia, e scriveva nelle sue note private: "Qui la corruzione è universale. Il potere sovrano è quello dell'oro. L'onore e la virtù" (proprio quella "virtù" che secondo Montesquieu non si sarebbe trovata che nelle repubbliche) "son tenuti in poca stima. Gli Inglesi sono un popolo libero ma non meritano la loro libertà: essi la vendono al re e se il re la restituisse a loro, gliela rivenderebbero ancora. Il voto di ciascuno è in vendita, ed alcuni membri scozzesi si accontentano di ricevere 200 sterline all'anno come pagamento per il loro appoggio al governo".⁵

Ma c'era ancora di peggio, nelle note di Montesquieu: non sappiamo *quanto* di peggio perché non vennero da lui pubblicate, per riguardo agli amici che si era fatto in Inghilterra. I manoscritti ereditati dal figlio Giambattista di Montesquieu non vennero messi a disposizione degli editori; il nipote Carlo Luigi li distrusse, per gratitudine dell'ospitalità goduta in Inghilterra durante la rivoluzione.

Ma se si vuole limitare l'anglomania al fenomeno letterario, si deve però riflettere che è in Francia che si trovano le vere origini delle tendenze letterarie inglesi del Settecento poi imitate in tutta l'Europa. Il Romanticismo nel suo primo senso, come preferenza per il moderno e per il sentimentale, parte dalla strenua difesa secentesca dei moderni contro i classici, iniziata dalla critica italiana contro gli "hoggidiani",⁶ e sviluppata dall'Accademia Francese. Anche il romanzo inglese del settecento (la *Pamela*, la *Clarissa Harlowe*, ecc.) e il romanzo di costumi (*Tom Jones*, ecc.) sono derivati dal romanzo-fiume francese del Seicento che, con grande delizia dei lettori, continuava per quattro, per sei volumi.

⁵ Rossi cita, verosimilmente a memoria, dalle *Notes sur l'Angleterre* e da altri testi di Montesquieu.

⁶ Ossia coloro "che patiscono il male dell'HOGGIDIANISMO ... ch'è il credere, e però dolersi sempre, il Mondo esser peggiore HOGGIDI e più calamitoso del passato": *L'orvietano per gli hoggidiani ...* dell'Abbate Don Secondo Lancillotti Benedittino, In Parigi, Appresso Teodoro Pepingve, MDCXXXXI.

Quisquillie si dirà: ma così si prova ancora una volta che l'anglomania venne importata in Europa dalla supremazia culturale *francese*, e non fu un fenomeno diretto. Ma anche questo è un problema: Francia e Gran Bretagna furono quasi sempre ostili, dal Seicento all'Ottocento, e questo avrebbe dovuto portare a un aut-aut culturale. Sembra che non si sarebbe potuto essere francofilo e anglofilo al tempo stesso, come invece si fu.

Ancor più interessante, rilevare che l'anglomania, francese ed europea, cominciò molto prima che l'Inghilterra iniziasse la rivoluzione industriale e divenisse un paese politicamente ultrapotente: al principio del Settecento, popolazione e ricchezze inglesi erano un terzo od un quarto di quelle della Francia. Forse la supremazia culturale della Francia fu dovuta alla sua potenza, ma l'anglomania fu un fenomeno in un certo senso autonomo. Fosse politico o letterario, in ambedue i sensi era ingiustificabile sulla stretta base di un confronto del valore dei due governi e delle due letterature contemporanee.

Come mai avvenne questo? Non vi è che una ipotesi plausibile. Il Settecento amava l'esotico, la *chinoiserie*, il selvaggio, il primitivo. Tutti i viaggiatori trovavano, giustamente che gli Inglesi erano diversi da tutti gli altri Europei, e cominciarono ad interessarsene proprio per questo. Per l'Europeo avveduto del Settecento vita e cultura inglese erano un mondo strano, come un altro continente, un paese ancora inesplorato.

Opere di Mario M. Rossi

- Tommaso Campanella metafisico*, Firenze, La Poligrafica, 1921; II ed. ivi, Carpigiani & Zipoli, 1923.
- (a cura di), Giorgio Berkeley, *Gli Appunti (Commonplace Book)*, Bologna, Cappelli, 1924.
- (a cura di), Giorgio Berkeley, *Principî della conoscenza umana*, Bologna, Cappelli, 1925; II ed. “interamente riveduta e corretta” con George al posto di Giorgio e col titolo *Trattato sui principî della conoscenza umana*, ivi, 1947; n. ed. con l’aggiunta dei *Dialoghi fra Hylas e Filonous*, Bari, Laterza, 1955.
- Le città miracolose. Novelle*, Forlì, Zanelli, 1926.
- Per una concezione attivistica della filosofia*, Bologna, Cappelli, 1927.
- (con A. Banfi e S. Vitale), *Ricerche sull’amor familiare*, Roma, Doxa, 1927.
- L’ascesi capitalistica*, Roma, Doxa, 1928.
- Spaccio dei maghi*, Roma, Doxa, 1929.
- (con J.M. Hone), *Bishop Berkeley: His Life, Writings, and Philosophy*, London, Faber & Faber, 1931.
- Viaggio in Irlanda*, Milano, Doxa, 1932. Trad. ingl. parziale di J.M. Hone: *Pilgrimage in the West*, Dublin, The Cuala Press, 1933.
- Saggio sul rimorso*, Torino, Bocca, 1932.
- (con J.M. Hone), *Swift or the Egotist*, London, Gollancz, 1934.
- (a cura di), Francesco Bacon, *Per il progresso della scienza*, Milano, Mondadori, 1934.
- Saggio su Francesco Bacon*, Napoli, Guida, 1935.
- Alle fonti del deismo e del materialismo moderno. 1° Le origini del deismo. 2° L’evoluzione del pensiero di Hobbes*, Firenze, La Nuova Italia, 1942.

- (a cura di), *Swift*, Milano, Garzanti, 1942.
- L'estetica dell'empirismo inglese*, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1944.
- (a cura di), *Voltaire letterato*, Milano, Garzanti, 1945.
- Verso una teologia*, Bari, Macri, 1946.
- Lavoratore nell'universo. Saggio di una filosofia del lavoro*, Roma, Edizioni Leonardo, 1947.
- La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury*, 3 voll., Firenze, Sansoni, 1947.
- Storia d'Inghilterra*, I. *I popoli, dalle origini al 1066* (1948), II. *La nazione, dal 1066 al 1307* (1952), III. *La nazione, dal 1307 al 1603* (1953), IV. *L'impero, dal 1603 al 1702* (1966), Firenze, Sansoni.
- (a cura di), William Temple, *Gli orti di Epicuro*, Firenze, Fussi, 1949 (rist. Milano, BookTime, 2018.)
- Saggio su Berkeley*, Bari, Laterza, 1955.
- A Plea for Man*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1956. Trad. it. a cura di Laura Orsi: *Una difesa dell'uomo*, s. I. [Vicenza], Ronzani Editore, 2022.
- The Meaning of Italy*, Edinburgh, s. ed. [ma Edinburgh University Press], 1962.
- Il cappellano delle fate. Con testo originale e traduzione del Regno segreto di Robert Kirk*, Napoli, Giannini, 1964. Rist. senza il testo originale: Robert Kirk, *Il regno segreto*, Milano, Adelphi, 1980.
- Problematica della Divina Commedia*, Firenze, Le Monnier, 1969.
- Introduzione a Berkeley*, Roma-Bari, Laterza, 1970.
- Guida dell'Europa minore*, Reggio Emilia, Poligrafici, 1974.
- Memorie d'un estraneo. Autobiografia*, a cura di Laura Orsi, Genova, Città del silenzio, 2021.

Gli autori

MASSIMO BACIGALUPO, Accademico, professore emerito di Letteratura angloamericana nell'Università di Genova, ha tenuto corsi alla Yeats International Summer School di Sligo, Irlanda. Ha scritto di Yeats in *Modernismol/Modernismi*, a cura di Giovanni Cianci (Principato, 1991), e in *Ezra Pound. Un mondo di poesia* (Ares, 2022). È autore della prefazione a Yeats, *Drammi cristici*, a cura di Massimo Morasso (Marco Saya, 2022), e di *Bloomsdays. In cammino con Joyce & Company* (calamospecchia, 2023).

PAOLO LUCA BERNARDINI, Accademico, è professore ordinario di Storia moderna presso l'Università dell'Insubria e direttore dell'ISEP (Istituto per lo Studio dell'Ebraismo Padano). Ha conseguito la laurea in Filosofia presso l'Università di Genova e il Ph.D. presso l'Istituto Universitario Europeo. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *La parte migliore del mondo. Scritti sull'America* (Ronzani, 2021), *Un ghetto al tramonto. Tre studi sull'ebraismo mantovano nel Settecento* (Mimesis, 2023), *Georg Moenius (1890-1953). Un prete cattolico contro il nazionalsocialismo* (Mimesis, 2024), scritto con Karin Wiesner, di cui sono in preparazione le edizioni inglese e tedesca. Sta curando, con Marianna Iannaccone, l'edizione dell'inedito di M.M. Rossi sull'anglomania. Nel 2023 ha vinto il Premio Tartufari per la Storia assegnato dall'Accademia dei Lincei.

MASOLINO D'AMICO, scrittore, anglista, traduttore, critico letterario e teatrale, sceneggiatore, ha insegnato Letteratura inglese alla Terza Università di Roma. È autore fra l'altro di: *Dieci secoli di teatro inglese 970-1980* (Mondadori, 1992), *Scena e parola in Shakespeare* (Edizioni di

Storia e Letteratura, 2007), *La commedia all'italiana. Il cinema comico in Italia dal 1945 al 1975* (La nave di Teseo, 2021). Ha curato per "I Meridiani" di Mondadori le opere di Wilde, Swift e Forster. Suoi profili di letterati e artisti sono raccolti in *Persone speciali* (Aragno, 2003) e *Altro giro. Persone speciali 2* (Aragno, 2005).

PAOLO D'ANGELO è professore ordinario di Estetica presso l'Università Roma Tre. Collabora ai quotidiani "Domani" e "Il Foglio". I suoi lavori più recenti sono: *Benedetto Croce. La biografia, Parte I, 1866-1918* (Il Mulino, 2023), *Il paesaggio. Teorie, Storie, Luoghi* (Laterza, 2021), *Attraverso la storia dell'estetica*, 3 voll. (Quodlibet, 2019-2021), *La tirannia delle emozioni* (Il Mulino, 2020), *Sprezzatura. Concealing the Effort of Art from Aristotle to Duchamp* (Columbia University Press, 2018).

BRUNO MARCIANO, dottore di ricerca in Filosofia presso l'Università di Genova, è autore di saggi su Hogarth e di due libri su Berkeley: *George Berkeley. Estetica e idealismo* (Nova Scripta, 2010) e *Fra empirismo e platonismo. L'estetica di Berkeley e il suo contesto filosofico* (Genova University Press, 2011).

SILVIA PARIGI, dirigente scolastico nei licei, ha insegnato a contratto Storia della scienza e Storia della filosofia nelle Università di Salerno e Cassino. Ha tradotto testi di Agrippa, Cardano e Fludd (*La magia naturale nel Rinascimento*, UTET, 1989) e curato l'edizione delle *Opere filosofiche* di Berkeley (UTET, 1996) e il volume collettivo *George Berkeley: Religion and Science in the Age of Enlightenment* (Springer, 2010). Ha inoltre pubblicato: *Il mondo visibile. George Berkeley e la 'perspectiva'* (Olschki, 1995), *Studi sull'entusiasmo* (FrancoAngeli, 2001), *Spiriti, effluvi, attrazioni. La fisica 'curiosa' dal Rinascimento al Secolo dei Lumi* (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2011), *Magia e scienza nell'età moderna* (Carocci, 2022). Fa parte del comitato direttivo della rivista internazionale "Berkeley Studies".

GIUSEPPE SERTOLI, Accademico, è professore emerito di Letteratura inglese nell'Università di Genova e socio corrispondente dell'Accademia delle Scienze di Torino. Si è occupato di narrativa settecentesca (Swift, Defoe, Johnson, Sterne) e tardo ottocentesca/primo novecentesca

(Hardy, Kipling, Conrad) nonché di storia dell'estetica inglese (Addison, Burke, Alison) e francese (Bachelard). Fra le sue ultime pubblicazioni, *I due Robinson e altri saggi sulla letteratura inglese del Settecento* (ECIG, 2014) e la traduzione del *Martinus Scriblerus* di Pope, Arbuthnot e altri (Gammarò Edizioni, 2021). Ha inoltre curato una raccolta di saggi di Georges Canguilhem, *Il sapere e la vita* (ETS, in corso di stampa).

ACCADEMIA LIGURE DI SCIENZE E LETTERE

COLLANA DI STUDI E RICERCHE

*ultimi volumi pubblicati**

- LXVIII
(ESAURITO) *La presenza degli Issel a Genova. Atti del convegno, Genova, 29 aprile 2014, presentazione di Giuliano Fierro, Genova, 2015, 84 pp.*
- LIX STANI GIAMMARINO, *Lorenzo Pareto nobile genovese, patriota, uomo politico e pioniere delle scienze geologiche, Genova, 2015, 28 pp.*
- LX 1866-2016 *La terza guerra di Indipendenza 150 anni dopo. Eventi, echi, testimonianze, a cura di ANNA MARIA LAZZARINO DEL GROSSO, con contributi di L. Bertuzzi, M. Brescia, L. Cattanei, D. Cofrancesco, P. Cugurra, C. Malandrino, L. Malusa, B. Montale, R. Ponte, M.S. Rollandi, R. Tedeschi, S. Verdino, Genova, 2017, 302 pp.*
- LXI *La Liguria di Giovanni Castaldi cui seguono il valore delle monete e le genealogie di molte illustri casate, a cura di GIAN LUIGI BRUZZONE, Genova, 2018, 630 pp.*
- LXII
(ESAURITO) PAOLO FRANCESCO PELOSO, *Il vetro, il libro, la spada: stramberia e delirio in due personaggi di Miguel de Cervantes, Genova, 2017, 152 pp.*
- LXIII
(ESAURITO) *Viaggio in Liguria. Studi e testimonianze. Atti del convegno di studi, Genova, 19 novembre 2019, a cura di MASSIMO BACIGALUPO e STEFANO VERDINO, con contributi di M. Bacigalupo, A. Balagura, L. Clerici, N. Dacrema, M. David, F. De Nicola, P. De Ville, A. Ferrando, I. Gigli Cervi, R. Grassi, M. Hollington, J.R. Masoliver, G. Rodda, F. Valesse, S. Verdino, W. Wall, P. Whitfield, Genova, 2020, 242 pp.*
- LXIV *Premi di ricerca 2020, con presentazione di V. Lorenzelli e contributi di E. Ajmar, S. Brusco, I. Cainero, F. Campana, L. Ciarlo, D. Clinimarchi, A. Grosso, A. Guzzi, R. Turco, F. Verde, Genova, 2020, 222 pp.*

* L'elenco completo dei volumi pubblicati nella "Collana di Studi e Ricerche" è visibile sul sito dell'Accademia al seguente link: <http://www.accademialigurediscienzeellettere.it/index.php/pubblicazioni/collana-studi-e-ricerche/>

- LXV
(ESAURITO) *Baudelaire. Due secoli di creazione.* a cura di IDA MERELLO e ANDREA SCHELLINO, con contributi di C. Bayle, A. Cervoni, C. Chagniot, N. Ferrari, P. Kekus, F. Locatelli, B. Manzitti, I. Merello, F. Pusterla, H. Scepti, A. Schellino, F. Scotto, M. Spreafico, H. Védrine, J. Zanetta, Genova, 2021, 300 pp.
- LXVI
(ESAURITO) FRANCESCO MARIA ACCINELLI, *Dissertazione sopra l'origine delle confraternite ed oratori in Genova* (1773), a cura di GIAN LUIGI BRUZZONE, Genova, 2021, 96 pp.
- LXVII *Dante nel mondo.* Atti del convegno di studi, Genova, 14-15 settembre 2021, a cura di MASSIMO BACIGALUPO e FRANCESCO DE NICOLA, con contributi di O.S. Damian, H. Doi, D. Finco, J. Galassi, R. Galli Pellegrini, M. Košuta, R. Marnoto, F. Meier, C. Ó Cuilleanáin, V. Peña Sánchez, M. Pérez Carrasco, O. Sedakova, F. I. Sensini, W. Wall, G. Zoras, Genova, 2022, 276 pp.
- LXVIII GAIA LEANDRI, *Architectural Imagery: A dialogue between designer and audience*, Genova, 2023, 174 pp.
- LXIX *Transizione ecologica. Il sapere e il saper fare.* Atti del Seminario permanente, Genova, settembre-novembre 2022, a cura di GIANCARLO ALBERTELLI, con contributi di L. Banfi, L. Bellodi, A. Bombardi, L. Bragoli, R. Danovaro, C. Eva, G. Manuzio, I. Marzoli, M. Montefalcone, M. Parodi, M. Ripani, P. Rivaro, A. Saccone, C. Senesi, Genova, 2023, 192 pp.
- LXX CALOGERO FARINELLA, *Scritti di storia genovese I/1*, a cura di ELISA BIANCO e DAVY MARGUERETTAZ, con prefazione di PAOLO L. BERNARDINI, Genova, 2023, 334 pp.
- LXXI CALOGERO FARINELLA, *Scritti di storia genovese I/2*, a cura e con un saggio conclusivo di ELISA BIANCO e DAVY MARGUERETTAZ, Genova, 2023, 388 pp.
- LXXII *Mario Manlio Rossi tra Irlanda, Scozia e Inghilterra. Con un'appendice di testi.* Atti del convegno di studi, Genova, 20 febbraio 2023, a cura di GIUSEPPE SERTOLI, con contributi di M. Bacigalupo, P.L. Bernardini, M. d'Amico, P. D'Angelo, B. Marciano, S. Parigi, G. Sertoli, Genova, 2024, 250 pp.