

# Libere riflessioni su alcune voci gaddiane

di Fabio Minazzi

[fabio.minazzi@uninsubria.it](mailto:fabio.minazzi@uninsubria.it)

Some short philosophical reflections on some crucial and emerging themes of Gadda's work. We leave from Gadda to return to Leibniz and return to philosophical Milan at the beginning of the twentieth century, with Piero Martinetti. The short trip has an exceptional Virgil: Dante Isella, which helps to blend Gadda's work critically.

---

## Cognizione

“La nostra ragione pensata come situazione attuale (cioè in una storia della ragione) si vale di mezzi attuali o provvisori (cioè pensati come labili e removibili) per la interpretazione del mondo”. Aliter: “Le nostre idee sono provvisorie”. E dico che sono provvisorie non soltanto le nostre idee che sono notoriamente tali, come p. e. la stima che noi facciamo attualmente d'un oggetto mutevole, ma anche quelle che chiamiamo idee cardini o idee basi della conoscenza e che i solenni maestri credono altrettanti assoluti (o mummie: o fichi secchi, indeformabili tanto secchi li concepiscono).<sup>1</sup>

Così si afferma nella *Meditazione milanese*, scritta nel 1928, in una considerazione dalla quale emerge, *ex abrupto*, tutta la peculiare sensibilità culturale per la storicità intrinseca della razionalità umana (secondo una tradizione di pensiero peculiare e propria di quel razionalismo critico milanese ben presente nella formazione filosofica di Gadda, formazione realizzatasi in connessione diretta con la lezione martinettiana e con la parallela lettura e meditazione dei testi di Leibniz, per la stesura – poi interrotta, ma pressoché parallela – della sua tesi di laurea in filosofia, per a quale cfr. Gadda, *La teoria della conoscenza nei «Nuovi saggi» di G. W. Leibniz*, «I Quaderni dell'ingegnere», 4, MMVI, pp. 5-68). Del resto proprio partendo dalla *Meditazione milanese* – come ha analiticamente documentato Giancarlo Roscioni (sia nella sua *La disarmonia prestabilita. Studio su Gadda*, Einaudi, Torino 1969, sia nell'*Introduzione* alla sua edizione einaudiana della *Meditazione* del 1974), si può meglio intendere l'istanza

---

<sup>1</sup> C.E. Gadda, *Opere*, Garzanti, Milano 1988-1995, 5 voll., in 6 tomi, vol. V, p. 677.

teoretica di fondo che ha sempre nutrito le posteriori costruzioni letterarie gaddiane, nonché le stesse istanze gnoseologiche che alimentano, continuamente, la sua stessa, inconfondibile, cifra “espressionistica” (la quale trova una sua prima espressione poetica emblematica nelle pagine del saggio *Le belle lettere e i contributi espressivi delle tecniche*, apparso originariamente su «Solaria», nel 1929). Sono queste pagine della *Meditazione milanese* quelle nelle quali – per dirla con *La cognizione del dolore* – Gadda inaugura, sia pur in forma incompiuta e con uno stile scientemente «bizzarro» (di «una certa vivacità popolaresca», come annota nella *Prefazione*), il suo intimo sogno di poter infine «scrivere una postilla al *Timeo*, nel silenzio, per gli stipendi di nessuno»<sup>2</sup>.

Per Gadda questa storicità intrinseca della ragione umana deve poi essere intesa quale espressione, emblematica, di «un grumo intermedio di relazioni, nella subordinazione un groviglio di maglie del reale»: rilievo critico che non vale solo per il singolo individuo (anche per lo stesso Gadda, *of course!*), ma concernente, più in generale, la natura più profonda della stessa razionalità umana. Infatti, aggiunge Gadda:

prego di notar subito questo fatto importante. Vi furono delle idee, nella storia del pensiero umano, che si palesarono *storicamente* dei “provvisori” nel senso che p. e. nell’anno 643 dell’era volgare erano fari certi nella tenebra, *polus firmus* in fuga *phaenomenon*, e nel 1643 non erano più né fari né non fari, né poli né non poli, ma un puro nulla (p. e. il sistema tolemaico, che pure riusciva a spiegare i movimenti apparenti dei pianeti coi regressi, etc. e il copernicano). Per altre idee la decomposizione o deformazione è così lenta che non si avvertì storicamente e neppure oggi il loro carattere provvisorio.<sup>3</sup>

Al che si possono avanzare perlomeno due obiezioni. Pur ammettendo che alcune situazioni possano durare «a lungo», costituire cioè delle verità di “medio” o “lungo” periodo, tuttavia ogni indagine deve poi mettere comunque capo a delle conoscenze stabili, asseverate, sicure ed immodificabili. In secondo luogo si può anche rilevare come il patrimonio conoscitivo dell’uomo sia intessuto di «idee carine» non facilmente disintegrabili dall’analisi critica futura (si pensi ai concetti di massa, forza, tempo, spazio, luce, gravitazione, potenza, lavoro, energia, potenziale, calore, causa, fine, ma anche concetti

---

<sup>2</sup> C.E. Gadda, *Opere*, cit., vol. I, p. 607.

<sup>3</sup> C.E. Gadda, *Opere*, cit., vol. V, p. 677.

come bene, male, animale, pianta, materia, geometria, etc.). Per cogliere il preciso significato concettuale della rappresentazione gaddiana della cognizione umana occorre così ritornare al suo enunciato di base secondo il quale «il sistema di relazioni espresso dalla ragione umana ha dei limiti provvisori o removibili. Esso è un sistema deformatosi e riscatta o redime gradualmente i suoi termini, decomponendoli»<sup>4</sup>. Il che implica allora per Gadda l'abbandono di ogni tradizionale e grossolana, per quanto assai sedimentata, mitologia, rendendosi conto che gli stessi "termini" con cui si cerca di esprimere la conoscenza devono essere necessariamente sofisticati e complicati. In particolare la proposta gaddiana è quella di distinguere due tipi di termini: quello che indica come «termine dialettico» e i «termini periferici». Il primo, il «termine dialettico», è in grado di esprimere, con precisione, un confine e una separazione, mentre il secondo, il «termine periferico», esprime, invece, il «limite» di una determinata situazione. Insomma, «il primo è (per dirla in breve) un'essenza o relazione finita, l'altro un'essenza o relazione infinitesimale o evanescente». Il che si presta anche ad essere illustrato con una metafora topologica che rinvia immediatamente agli spazi geografici dell'abitare umano:

la provincia fornisce alla metropoli – scrive Gadda – il materiale umano che questa rapidamente distrugge: le metropoli sono punti di macerazione o di più intenso consumo del materiale umano ma anche punti centrali o dialettici. (Se si pensa topograficamente distesa sulla sua terra una gente, la metropoli, accentratrice relazioni, è il punto di consumo o cancrena). Sono divoratrici di materia perciocché l'enorme produzione-dialisi (mi esprimo così in prima istanza) di relazioni che esse operano ha per corrispettivo un richiamo continuo di elementi a fattor comune, ossia di materia umana.<sup>5</sup>

In questa prospettiva critica per Gadda muta, allora, la natura stessa, di fondo, essenziale, della stessa conoscenza umana, proprio perché i «termini» nella quale essa si esprime vanno interpretati in modo nuovo, ovvero «in senso integrante», appunto quali *funzioni critiche di integrazione del reale*. Ma funzioni di integrazioni critiche del reale che possiedono, a loro volta, una loro "finezza" specifica, un loro peculiare grado di "rigore". "Finezza" e "rigore" che non sono affatto assoluti, ma sono sempre relativi e connessi, à la Leibniz,

---

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 680.

secondo un preciso sistema di relazioni, ad un determinato contesto, ad uno specifico «grumo intermedio di relazioni» il quale ultimo si struttura sempre, a sua volta, «nella subordinazione» di un altrettanto particolare e peculiare «groviglio di maglie del reale»<sup>6</sup>. Per questa ragione occorre decisamente voltare le spalle ad un lessico terminologico rozzo, incapace di cogliere questa funzione di integrazione critica del reale, continuamente posta in essere dalle nostre stesse molteplici espressioni terminologiche, dai nostri stessi linguaggi (plurali e molteplici, proprio in quanto – *pace* il “primo” Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus* – sono *strumenti di vita*, prima ancora che strumenti di conoscenza). In questa prospettiva i limiti stessi della conoscenza – le sue periferie – esprimono esattamente una relazione infinitesimale entro la quale «la ragione lavoro e lavora e deforma e deforma». In questa prospettiva epistemologica non esiste la possibilità di dire un’«ultima» parola. Non perché non esista la conoscenza, ma perché occorre mutare profondamente la nostra tradizione immagine del conoscere umano. Il quale non è mai associabile ad un disvelare assoluto la realtà noumenica del mondo, perché, semmai, e al contrario, implica la capacità di modificare – più o meno profondamente e più o meno rivoluzionariamente – i «grumi intermedi di relazioni», onde mettere capo a differenti “gradi della conoscenza”. Conoscenza che sarà effettivamente tale proprio perché, costituendosi solo entro questi «grumi intermedi di relazioni», può comunque conseguire un’obiettività del sapere che ne configura la sua intrinseca e storica oggettività. Il che vale, si badi, tanto per il sapere scientifico, come per qualunque altra forma di sapere, incluso quello musicale, estetico, letterario, artistico, poetico e filologico, etc.. In tutti questi differenti campi – dalle scienze dure della fisica-matematica a tutte le altre, infinite, discipline del sapere umano – non è infatti mai possibile dire l’«ultima» parola, proprio perché, come sottolinea ancora Gadda, «la parola di oggi non è l’ultima, è una pausa o grado della conoscenza: una “situazione” così come in una società non esiste una situazione definitiva di bilancio, cristallizzata in aeternum, ma semplicemente la “situazione del giorno”»<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 676.

<sup>7</sup> Ivi, p. 702.

Ecco allora che alla luce di questa impostazione gaddiana la tradizionale immagine della conoscenza umana deve essere profondamente ripensata e riformulata. A tal proposito Gadda avanza la seguente ipotiposi illustrativa:

nella tenebra di una notte senza stelle sia una lampada generante una quantità di luce gradualmente crescente (p. e. una lampada elettrica a cui si fornisca una tensione elettrica crescente) e noi presso la lampada: si formerà d'attorno alla lampada e a noi una sfera di luce entro la quale un certo oggetto p. e. una farfalla ci sarà visibile. Limite della sfera luminosa supponiamo quella zona sferica in cui la farfalla non si vedrà più, in cui vanirà. Crescendo l'intensità luminosa della lampada, aumenterà se pure di poco l'estensione della sfera (in proporzione alla radice cubica) e, per sfuggire alla nostra vista la farfalla dovrà allontanarsi. Oppure, se vi par più chiaro, riusciremo a vedere un'altra farfalla più lontana della prima supposta ferma, e così di seguito. – Io dico che i limiti della conoscenza attuale umana si comportano come queste farfalle.<sup>8</sup>

Ma le farfalle gaddiane ben esprimono un concetto che ci riporta – sul piano della conoscenza umana – ad una tesi affacciata agli albori della tradizione occidentale, ovvero alla tesi socratica concernente il “sapere di non sapere”. Se infatti al centro della sfera immaginiamo di collocare il patrimonio tecnico-conoscitivo umano (in tutta la sua accezione più ampia ed articolata, in grado di superare anche la contrapposizione tra le cd. “due culture”) e indichiamo la linea di questa sfera come la zona di confine tra ciò che conosciamo e ciò che ignoriamo, ne consegue, allora, che ogni dilatazione del patrimonio conoscitivo dell'uomo implica, necessariamente, un aumento della superficie della nostra sfera, ovvero un incremento della nostra stessa ignoranza. Il che costituisce una buona metafora non solo dello spirito critico socratico, ma anche dell'immagine gaddiana della conoscenza concepita come il prodotto critico, *à la Kant*, frutto di una continua integrazione critica del nostro stesso sapere, proprio perché «i termini aggruppati in un certo modo in un sistema reale di conoscenza si dissolvono e poi si aggruppano diversamente. Oppure il sistema stesso è coinvolto in altri più lati». Con il che si risponde anche alle due ipotetiche obiezioni precedentemente ricordate, giacché ogni sapere, per quanto possa apparire stabile e condiviso nel corso dei secoli, può tuttavia essere sempre messo in discussione critica anche radicale (nel che consiste lo spirito critico indomito proprio della conoscenza umana), mentre, al contempo, ogni categoria di pensiero elaborata dall'uomo nel corso della sua

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 700.

storia per meglio conoscere il mondo, lascia sempre aperte altre domande e altri interrogativi che inducono spesso a scavalcare i tradizionali limiti della conoscenza umana. In questa prospettiva ermeneutica «tutta la storia della scienza è un dubbio chiarito, una interpretazione sopravveduta ad altre, che le bandiva».

Così – conclude Gadda – la ragione umana, di secolo in secolo, o di anno in anno, o di millennio in millennio eseguisce le sue attuali manovre storico-interpretative, costruendo lentamente sé stessa, nell'ambito di una più vasta ragione. [...] Così l'occhio vede una frascata ma l'organismo interpreta che è quello il nido di una mortifera mitragliatrice, arrosoir du diable, inaffiattoio del demonio. Ecco come ciò che la porzione fa, il tutto integra o deforma. Cioè un più vasto sistema di relazioni modifica, muta, deforma gli aggruppamenti di relazioni escogitati o annodati dalle sue parti.<sup>9</sup>

Il che risulta essere in profonda sintonia critica anche con le più sofisticate teorie epistemologiche contemporanee del razionalismo critico di ascendenza trascendentalista kantiana ed husserliana, per le quali il sapere umano, lungi dall'essere assoluto e immodificabile, ha semmai a vedere sempre con l'*oggettività* specifica di una conoscenza delimitata, finita e parziale, che si costruisce, storicamente, grazie ad una razionalità, flessibile ed articolata, che vive sempre della sua stessa, immanente, criticità.

## **Labirinto**

In Gadda la nozione di *labirinto* è strettamente interconnessa e intrecciata con quella di *realtà*, giacché «il sistema della deformazione conoscitiva, qualora venga pensato fuori del tempo, ci si presenta necessariamente come un mostruoso logogrifo offrente infinite soluzioni ermeneutiche. Esso è come un sistema montuoso che secondo i punti di osservazione si deforma all'occhio dell'esploratore». Questa immagine gaddiana è d'ascendenza leibniziana: basterebbe pensare alla *Monadologia* e alla capacità di ogni sostanza semplice leibniziana di possedere dei rapporti che le consentono di esprimere tutte le altre realtà, con la conseguenza che ogni monade costituisce «uno specchio vivente e perpetuo dell'universo» (§ 56). Come «una medesima città,

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 705.

se guardata da punti di vista differenti, appare sempre diversa ed è come moltiplicata *prospettivamente*, allo stesso modo – rileva ancora Leibniz –, per via della moltitudine infinita delle sostanze semplici, ci sono come altrettanti universi differenti, i quali tuttavia sono soltanto le prospettive di un unico universo secondo il differente *punto di vista* di ciascuna monade» (§ 57). Se effettivamente la classica configurazione leibniziana dell'infinito relazionismo intermonadico può certamente aver svolto un suo influsso specifico nella concezione gaddiana del labirinto, tuttavia va anche rilevato come nella rappresentazione specifica dello scrittore milanese venga posto in piena evidenza l'intimo e profondo nesso che sempre connette il complesso sistema della ragione umana con la non meno complessa realtà oggetto di eventuale comprensione. Ma per meglio illustrare questo specifico intreccio critico conviene lasciare la parola alla *Meditazione milanese*, là dove Gadda affronta, esplicitamente, nel § XVI, la questione della «molteplicità dei significati del reale». Scrive infatti Gadda:

io devo necessariamente proporre qui lo sgradevole tema della *Molteplicità dei significati d'un tessuto reale* – e affermare che la pulsante deformazione logica (pensata fuori del tempo) implica di necessità questa attuazione d'un'ermeneutica a soluzioni multiple: come un enigma che avesse un numero infinito di soluzioni. Questa idea della molteplicità dei significati o posizioni attuali delle relazioni reali (o per meglio dire dei sistemi di relazioni, ché già dissi non sussistere davanti a noi relazioni assolutamente semplici ma nuclei o grovigli o gnocchi o gruppi o sistemi di relazioni) nel nostro mezzo spaziale temporale ci avvia con potente suggestione all'idea e alla accurata contemplazione d'una storia, d'uno sviluppo (regresso), d'un divenire, d'un attuarsi, (se volontario o fatale lasciamo per ora).<sup>10</sup>

Alla base di questa innovativa – e pressoché infinita, perché sempre *aperta* – concezione ermeneutica della realtà non si rintraccia, del resto, un'adesione ad una prospettiva idealista, perché, semmai, emerge, al contrario, una concezione immanentista e critico-realista, proprio perché secondo Gadda il «dato» stesso è sempre da intendersi quale «nucleo logico che ha in sé una inesauribile ricchezza di riferimenti, una infinità di riferimenti».

Il che rinvia alla concezione storica e dinamica della stessa razionalità umana, sempre concepita da Gadda quale strumento euristico che trova semmai nel «dato», anche in quello empirico o in quello presentato dal sapere

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 748.

positivista come un autentico (ma, invero, fuorviante) *ubi consistam*, il vero e proprio «limite semovente del sistema razionale totale semovente». Con il che si è riportati nuovamente – e sempre – a quello che Gadda individua, con indubbia precisione filosofica (di chiara ascendenza kantiana), come il «battesimo categoriale», giacché la sua concezione labirintica del reale (e della vita) trae origine di fondo proprio dalla convinzione filosofica che «il processo autodeformatore della conoscenza in quanto organizza il reale viene necessariamente sistemandolo categoricamente; le due cose sono una sola: dicendo “si crea un sistema” e “si creano delle categorie”, non si esprime che una necessaria concomitanza logica». A questo proposito Gadda trae del resto spunto per la sua innovativa riflessione sul carattere labirintico della realtà dalla geometria proiettiva. Nella geometria proiettiva viene infatti definita “stella” proprio l’infinità delle rette convergenti in un determinato punto. Scrive a questo proposito Gadda:

già vi dissi che la realtà ha infinite direzioni e affacciai il simbolo della stella, nel senso della geometria proiettiva. Ebbene, la ragione che voglio qui con essa realtà identificare ha infinite direzione e quindi infiniti motivi di attività categorica. Come un generale solerte che si preoccupi con vivo amore di ogni punto della fronte, essa vien occupando ogni posto con le sue guardie: e contrapporrà poco al poco e molto al molto: e genere al genere, per così dire, e specie alla specie. E la causa le servirà per un miliardo di relazioni e la luce elettrica per dieci sole relazioni. Come una banca che ad ogni sportello anche se poco importante risponde con alcun funzionario, così la ragione ad ogni sportello risponde o cerca di rispondere o tutt’al più chiude lo sportello, ma non lo ignora e appena può lo riapre.<sup>11</sup>

La prospettiva labirintica del reale delineata dall’ermeneutica filosofica gaddiana non contempla mai la possibilità, eventuale, di simboli di un’«eleatico essere», proprio perché il suo metodo – appunto quello che si trova alla radice genetica di pressoché tutte le sue più note creazioni letterarie – è più assimilabile alla «chiazza d’olio allargantesi» implicante l’accedere di qualcosa che nel suo stesso accadere implica una sua deformazione. Conseguentemente per Gadda «l’infinita somma delle relazioni del reale non lascia nulla di immutato, perché tutto risente, sebbene in misura variabile, della deformazione totale. E la materia o stasi o permanere non è che il necessario termine reattivo (reattivo logico) della deformazione». Il che, si

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 734.

badi, non apre ad un orizzonte idealistico, anche se forse tale deriva teoretica sembra forse giustificabile alla luce dell'ermeneutica gaddiana. Ma Gadda, in realtà, la esclude esplicitamente, proprio appellandosi, nuovamente, al *suo* Leibniz:

si può orgogliosamente ammettere che la ragione crei a sé stessa il suo ambiente, che essa si identifichi con la realtà (sebbene ciò sia discutibile, dal momento che abbiamo ammesso con Leibniz una più vasta regione, nel qual caso la ragione dovrebbe fare i conti con questa più vasta e l'ambiente sarebbe non sua autonoma creazione) ma ciò è esagerato. Comunque in ogni sua pausa essa crea i suoi mezzi, le sue categorie e risolvere "i problemi di quella pausa" (e pausa va intesa in senso logico... più che temporale).<sup>12</sup>

In questa precisa prospettiva teoretica «il sistema della ragione è un tacheometro molto più rozzo di quello de' topografi, se riferiamo la validità di entrambi li strumenti ai compiti loro: e li errori di chiusura che esso commette nel definire sé medesimo e nell'organare il groviglio conoscitivo, farebbe accapponar la pelle al più zotico de' topografi pratici»<sup>13</sup>. Tuttavia Gadda insiste proprio sul ruolo e la funzione del rapporto specifico che, proprio grazie alle categorie, si instaura con il reale. Il che implica una differente ed innovativa prospettiva ermeneutica, esattamente quella che trae origine dalla composita tradizione del razionalismo critico d'ascendenza trascendentalistica kantiana. Una prospettiva entro la quale la realtà non perde affatto i suoi diritti (dove l'accentuazione della prospettiva propriamente realista), anche se non si tratta più di un realismo acritico, dogmatico e metafisico, tipico e proprio della tradizione pre-kantiana, ovvero di una tradizione che ignora il ruolo epistemologicamente fondamentale della «rivoluzione copernicana» delineata dal pensatore di Königsberg. Gadda ha invece assimilato, in modo affatto personale, il distillato critico di questa tradizione e fa quindi sua una prospettiva di "realismo critico" entro la quale, per dargli ancora la parola,

la categoria è l'indice, il marchio, il battesimo, il segno (o come altrimenti vi piace) di un al di là sistematizzatore rispetto ai categorizzati. La categoria involge necessariamente un noumeno. Nessuno più di me ne è convinto, dal momento che vi ho detto io stesso non potersi concepire organismo o aggruppamento o sistema senza un suo "categorizzare in" e che l'una parola vale

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 739.

<sup>13</sup> Ivi, p. 742.

l'altra – ma è pur vero che essa si manifesta su qualcuno, come l'allineamento di un plotone si manifesta sui giovani componenti il plotone. Dunque agli effetti della nostra ricerca non è esiziale, sebbene riprovevole, la poca distinzione da me fatta fra termini della ragione e modi sistematori della ragione. Quello che volli dire è che gli uni, implicanti gli altri, sono un'attività perennemente autodeformatrice.<sup>14</sup>

Il che induce allora Gadda a tener sempre ben presenti le differenti e peculiari relazioni che sempre si manifestano in ogni determinato “mezzo” o “ambiente” (l'occhio dell'organismo dei fondali marini sarà così profondamente e necessariamente diverso da quello della mosca, proprio perché ciascun organismo «risponde al ‘parametro’ che rende tipica la equazione dell'ambiente»<sup>15</sup>). Gadda, del resto, sa bene come il tradizionale vizio della ragione umana consista proprio nel cader vittima della *sindrome di Donna Prassede*, ovvero in quella diffusa patologia metafisica, già finemente colta da Manzoni, a causa della quale, appunto come Donna Prassede, molti ritengono che «il cervello di Dio sia il loro proprio».

Nel far sua questa innovativa prospettiva teorica di pensiero – appunto quello trascendentalistico – Gadda è quindi ben consapevole come occorra modificare profondamente non solo l'immagine tradizionale della razionalità umana, ma anche la sua stessa rappresentazione critica, passando – per dirla con Ernst Cassirer – dal “concetto sostanza” al “concetto funzione”, ovvero ad una funzione plastica della razionalità che sappia rendere ragione della sua intrinseca capacità di saper sempre integrare, ermeneuticamente, la stessa realtà cui si rivolge ogni atto di intellesione e di pensiero. La realtà labirintica è pertanto il risultato congruente di un pensiero critico poli-funzionale che si “parametra” continuamente in ogni differente “mezzo” o “ambiente”, proprio perché ogni razionalità storica si costruisce sempre nell'intimo dinamismo dello stesso processo conoscitivo e di vita, che lo sorregge, lo nutre e lo alimenta variamente. Con la conseguenza, inevitabile, che – come si legge nel § XIV della *Meditazione milanese* – «l'infinita somma delle relazioni del reale non lascia nulla di immutato, perché tutto risente, sebbene in misura variabile della deformazione totale»<sup>16</sup>. Con la conseguenza che se ogni

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 736.

<sup>15</sup> Ivi, p. 737.

<sup>16</sup> Ivi, p. 742.

permanere o stasi o materia non è che il reattivo (Gadda lo chiama «reattivo logico») della stessa «deformazione» categoriale, allora la stessa «visione radiosa di comotivazioni» aperte alle più diverse ermeneutiche costituisce il correlativo di uno «scetticismo ascetico e restrittivo», in virtù del quale l'uomo vivente non può non conoscere la dannazione del suo stesso lavoro: «per quanto tu lavori sarai dannato»<sup>17</sup>. Ma, in realtà, proprio questa inevitabile «dannazione» costituisce la forza critica di questo immanentismo gaddiano la cui più autentica fecondità consiste nel non nutrire alcuna fede se non quella nel proprio lavoro. Sapendo bene come anche questo stesso nostro lavoro sarà infine travolto dal divenire, incessante, del reale e della vita stessa... Senza peraltro mai dimenticare che lo stesso labirinto della vita e della realtà è del tutto assimilabile ad uno gnocco, tenendo sempre ben presente che «tutti gli gnocchi sono unti, agglutinati, filamentosi per formaggio e per salse, e uno centro ne traina, e ognuno dei cento poi mille e ognuno dei mille, milioni: e così “in infinitum”. Altro che le ciliegie, delle quali sogliono li esperti affermare che una tiri l'altra»<sup>18</sup>.

## Male

«Il male è una coesistenza eticamente periferica del bene»: così afferma Gadda nella *Meditazione milanese* (§ IX)<sup>19</sup> nella quale ricorre ad una sua tipica ipotiposi per rendere più esplicito il suo pensiero: «tre tigri inseguono cinque uomini: tre uomini sono afferrati e due si salvano. Il merito dei salvati non esiste. Essi sono salvi perché gli altri tre hanno impegnato le tigri. È il numero cinque che ha il pregio di essere superiore a tre»<sup>20</sup>. Conseguentemente a Gadda la virtù «appare un rapporto fra quello che si fa e quello che si può fare. Essa è relativa ad un sistema, cioè ad ogni uomo. Il debole ragazzo che affronta coraggiosamente un ragazzo più grande di lui è coraggioso (il coraggio è un caso particolare di virtù) mentre il pugilatore non sarebbe chiamato tale affrontando quel ragazzo». Questa visione relazionale e sistemica del male non solo lo intreccia, inevitabilmente, con il bene, ma

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 743.

<sup>18</sup> Ivi, p. 887.

<sup>19</sup> Ivi, p. 681.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

spiega anche perché per Gadda «non esiste virtù in assoluto ma rapporto fra il nostro grado di libertà e ciò che facciamo – E uno apparentemente colpevole può essere più virtuoso d'un altro risplendente delle 7 perfezioni, perché *dato il suo punto di partenza* quel poveraccio ha fatto già molto». Così chi studia in una situazione di evidente privilegio sociale per Gadda è certamente molto meno meritevole di chi compie il medesimo percorso (o anche uno nettamente inferiore) partendo, invece, da una situazione sociale molto più precaria e nettamente inferiore, compiendo in tal modo «inenarrabili sacrifici». Esattamente come l'alpinista che, partendo da una quota sul livello del mare, ha poi raggiunto i mille metri d'altezza, compiendo in tal modo un'ascensione ben più impegnativa del collega che è invece partito da 500 metri per arrivare a 1200 metri d'altezza. Insomma, per Gadda il male (come il bene) sono sempre da concepirsi come una «funzione derivata». Il che rimanda ad una concezione complessa ed aggrovigliata del mondo e della storia umana, entro la quale non vi è spazio per il tradizionale plutarchismo che, a giudizio di Gadda, può imperversare solo nella «pseudo-storia» di chi ignora la complessità, la vischiosità e la difficoltà, intrinseca, della vita e della storia. Proprio perché «la Storia è cosa ben più aggrovigliata e complessa di quanto gli “edificatori neppure immaginano” e il primo insegnamento che dobbiamo trarne è la complessità del reale e il secondo è il relativismo del giudizio, ché la storiografia è fatta da *alcuni* cervelli e mani finiti e non da Dio». Per questa ragione di fondo né Omero, né Eschilo, né Sofocle, né Shakespeare «borbottano le litanie della virtù» e non sviluppano mai nelle loro opere, *à la* Plutarco, dei paralleli edificanti tra i differenti personaggi. Fuoriuscendo decisamente dalla retorica plutarchiana per Gadda la virtù è, semmai, «adempimento e poi perfezionamento e poi invenzione: ma adempimento e perfezionamento e invenzione sono infinitamente vari e non esiste un corpus fisso della virtù»<sup>21</sup>. Appunto e nuovamente in Gadda bene e male si configurano come delle funzioni derivate di un complesso sistema di rapporti coincidente con la realtà. Pertanto il suo *De officis* – esattamente quello che

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 683.

si manifesta in tutta la straordinaria ricchezza dei suoi racconti e dei suoi romanzi – «contiene tanti paragrafi quanti sono gli uomini»<sup>22</sup>.

Ma allora, in questa prospettiva funzionale ed essenzialmente “derivativa”, come si può spiegare l’asserita coesistenza dialettica del male con il bene? Come intendere il «male vivagno o margine del buon tessuto?»<sup>23</sup>. Partendo, risponderebbe Gadda, dal sincero riconoscimento di una «potenza o tendenza o pressione del reale» che si situa peraltro sempre all’interno di una ben determinata e storica situazione o relazione effettiva. Quando nessuna forza – tra le infinite relazioni del reale – ostacola la convergenza si avrà allora il “bene”, mentre il “male” emergerà ogni qual volta tale convergenza è invece impedita ed ostacolata. Pertanto per Gadda «la realtà *tien pronta* la potenza di ogni ordine di relazioni, ma solo nei punti di convergenza di tutte le relazioni e di nullo veto da parte di alcuna si ha il bene: o realtà»<sup>24</sup>. In caso contrario si avrà appunto il male. Il quale ultimo rinvia, quindi, ad un complesso e labirintico groviglio di relazioni la cui divergenza costituisce il terreno di cultura del male stesso.

Con questo approccio relazionale e volutamente anti-retorico alla comprensione della natura umana del male, Gadda sposa un orizzonte critico entro il quale il male, proprio nella misura in cui viene sempre situato entro una complessa e dinamica realtà relazionale, viene sistematicamente privato di ogni absolutezza metafisica, per essere costantemente ricondotto ad una situazione storica e sociale affatto specifica. Ma la dissoluzione critica della componente ontologica del male operata da Gadda non coincide però con un’operazione irenica, analoga a quella fatta propria da una prospettiva provvidenzialistica, oppure dalla concezione dell’eterogenesi dei fini. Per queste due pur differenti concezioni il male viene infatti concepito – in ultima analisi – come un momento del processo del bene. In tal modo il male viene sistematicamente svuotato di ogni effettiva e pur limitata realtà storica per essere fagocitato dal processo del bene nel momento stesso in cui è trasvalutato su un orizzonte tendenzialmente infinito entro il quale solo il

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 684.

<sup>23</sup> Ivi, p. 687.

<sup>24</sup> Ivi, p. 688.

circoscritto, il finito, il delimitato può apparire come un presunto “male”. Un “male”, appunto, che si scioglie, invece, in un processo infinito, quale “momento del bene”, cui l’uomo non potrebbe che subordinarsi, riconoscendo, così, il proprio ruolo sostanzialmente irrilevante di fronte al disegno escatologico divino. Al contrario, la prospettiva gaddiana reagisce a questa dissoluzione del male risolto in un momento del divenire del bene. Ma nell’intento stesso di salvare la natura specifica del male, pur concependolo in senso decisamente non-metafisico e non-dogmatico, Gadda non vuole tuttavia trascurare il suo nesso – molteplice e sempre dinamico – con il mondo reale e con la sua stessa complessità storica effettiva. Donde l’assunzione di una prospettiva ermeneutica che insiste volutamente sull’«estensione integrante» che qualifica la correlatività ineludibile tra bene e male: «il bene o realtà si attua per la coincidenza di una enorme dovizia di relazioni ed è quindi manifestazione centrale, o convergenza; o quadrivio; o fibra centrale del tessuto. Il male si ha per gradi procedendo verso l’esterno o limite periferico dove la convergenza delle relazioni è sempre minore finché il tessuto si dirada, il fiume diventa sponda»<sup>25</sup>. Il che consente a Gadda di richiamare nuovamente la modellizzazione concettuale che può ricavarsi dalla geometria proiettiva nella quale, pensando all’infinità delle rette convergenti in un determinato punto, si configura una figura stellata specifica, nella quale «ogni relazione ha la sua direzione e quindi la sua periferia». Entro questa “stella” il punto di convergenza rappresenterà, allora, il “bene”, ovvero la realtà, mentre i punti lontani rappresenteranno il male *relativamente* ad alcune specifiche e determinate relazioni. Entro questa sua rappresentazione Gadda non solo insiste sulla convergenza del massimo numero possibile, ovvero, tendenzialmente, di *tutte* le relazioni in grado di configurare un determinato bene, ma ammette anche «che quel *tutte* varî nella storia (nella deformazione o evoluzione storica) e possa aumentare; e così varî da individuo-giudice passando ad altro individuo-giudice e possa aumentare»<sup>26</sup>. Il che conferma la volontà gaddiana di bloccare la strada finalizzata a svolgere un’improbabile disamina della natura intrinseca del

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 689.

<sup>26</sup> Ivi, p. 691.

male, per favorire, invece, un'analisi relazionale di bene e male, mettendo in piena evidenza la loro reciproca coesistenza. Il che riporta, del resto, alla concezione labirintica del reale sempre illustrata da Gadda, «dove il molteplice, il permanere. Il fattore comune, la materia, ecc. residui della mania di differenziazione da cui è affetto l'universo, vera idea fissa dell'universo che vuol 'provare ogni esperienza, assaggiare ogni frutto, anche apparentemente malefico»<sup>27</sup>.

In questa prospettiva Gadda sviluppa una sorta di «utilitarismo integrante», che illustra con la seguente immagine: si pensi al defluire di una deiezione gretosa o lavica, in cui gli strati caldi superiori scivolano sopra quelli inferiori, ormai raffreddatisi per il contatto con il terreno e la progressiva lontananza dal centro dell'emissione. A suo avviso proprio

questo rigurgito o raddoppiamento lavico dovuto alla cristallizzazione da raffreddamento degli strati vecchi e delle parti lontane dal centro di emissione occorre nella vita etico-politica dell'uomo. Ciò che al grado  $n$  pareva utile, allo sviluppo  $n + 1$  pare meschino e dannoso, perché si sono scoperte (inventate) relazioni più intriganti: e l'azione viva e calda e nuova e moderna rigurgita, riscaturisce sopra la cristallizzazione del lembo o strato  $n$ , integrandosi e *creando* l' $n + 1$  ecc.

Il che consente a Gadda di insistere nuovamente sulla realtà relazionale e complessa del male (e anche del bene) che si ancorano entrambi nel «senso della realtà». Proprio quello che manca, invece, sistematicamente, agli idealisti, ai don Chisciotte e alle donne Prassede i quali possono creare guai a non finire proprio perché privi di quella virtù che ci consente di tener i piedi ben piantati in un "mondo" (*à la* Leopardi) che è sempre molto complesso e intricato. Bisogna insomma riuscire sempre a cogliere le molteplici relazioni di equilibrio che possono instaurarsi tra i differenti sistemi (subordinati e sopraordinati). Riferendosi all'esempio gaddiano: se si opta per il sistema subordinato  $n$ , l'ambito più circoscritto e delimitato, concernente il singolo io, prenderà il sopravvento, mentre se si opta per il sistema  $n + 1$ , sarà proprio il fine, l'immaginario fantastico a prendere il sopravvento). Secondo Gadda occorre saper evitare entrambi gli eccessi e rendersi sempre conto che «non esiste idealità o Bene se non lavorato sulla stoffa del reale, come non esiste

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 694.

ricamo che non sia ricamato su qualche canovaccio, e non esiste statua prassitelea se non nel marmo. (Cioè *non* esiste una astratta statua prassitelea, priva di marmorea consistenza)». Dal che si evince, nuovamente, come per Gadda i valori etici – come anche i disvalori etici – non debbano mai essere pensati come delle «gocce di essenza quinta», perché, semmai, si radicano sempre in precisi contesti storici e vitali. Non che Gadda neghi la funzione di stimolo, critica e corrosiva che taluni ideali etici – quali quelli coltivati per esempio dagli utopisti – possono recare allo svolgersi quotidiano della troppo normale vita dei più. Tuttavia il suo sano realismo lo induce anche a tener presente che «un S. Francesco è bene che ci sia in una terra di danarosi; ma per poter viver d'elemosina occorre chi zappi e lavori e commerci in pannilana e presti ad usura e torchi al frantoio la colta delle ulive»<sup>28</sup>. Insomma per Gadda il male morale – come anche il suo contrario, la virtù (ma sappiamo che per lui male e bene sono sempre correlativi e sempre strettamente intrecciati) – hanno un ruolo affatto diverso da quello assegnato loro dalle tradizionali visioni metafisiche. Non sono mai dei valori o disvalori assoluti, ma hanno, semmai, la virtù di configurarsi come delle funzioni particolari che sfiorano la terra umbratile dell'uomo, «come la sibilante falce, quando miete spiche di verità»<sup>29</sup>.

## Monade

Quando l'essere si parzializza, in un sacco, in una lercia trippa, i di cui confini sono più miserabili e più fessi di questo fesso muro pagatasse... che lei me lo scavalca in un salto... quando succede questo bel fatto... allora... è allora che l'io si determina con la sua brava monade in coppa, come il capperò sull'acciuga arrotolata sulla fetta di limone sulla costoletta alla viennese... Allora, allora! È allora, proprio in quel preciso momento, che spunta fuori quello sparagone d'un io... pimpante... eretto... impennacchiato di attributi di ogni maniera... paonazzo, e pennuto, e teso, e turgido... Come un tacchino... in una ruota di diplomi ingegnereschi, di titoli cavallereschi... saturo di glorie di famiglia... onusto di chincaglieria e di gusci di arselles come un re negro... oppure [...] ... saturnino e alpigiano, con gli occhi incavernati nella diffidenza, con lo sfintere strozzato dall'avarizia, e rosso dentro l'ombra delle sue lunedìni... d'un rosso cupo... da celta insellato tra le montagne... che teme il pallore di Roma e si atterrisce dei suoi dattili... militem, ordinem, cardinem, consulem... l'io d'ombra, l'animalesco io delle selve... e bel rosso, bello sudato... l'io, coi piedi sudati... con le ascelle ancora più sudate dei piedi... con l'aria bonna nel c... tra le cipolle e le pere di spalliera... vindice del suo diritto... come quel ladrone là... che è tutta

<sup>28</sup> Ivi, p. 745.

<sup>29</sup> Ivi, p. 746.

mattina che ha da levar il seme alle cipolle!... [...] ... Io, io, io!... Ma lo caccerò di casa! Col pacco de' suoi diritti legato alla coda... fuori, fuori!... a quadruperare di là dal muro... a zoccolar sui sassi, giù e su da Iglesuela, dond'è piovuto.<sup>30</sup>

Questa riflessione gaddiana si legge ne *La cognizione del dolore* e il «peone» che l'ascolta, senza tuttavia intenderLa, non può fare a meno di rilevare, fra sé e sé: «i signori, spesso, fanno della metafisica»<sup>31</sup>.

In questo caso la metafisica del “signor ingegnere” trae origine diretta dalla sua riflessione e dai suoi appunti per la stesura de *La teoria della conoscenza nei «Nuovi saggi» di G. W. Leibniz*, ovvero degli *Abbozzi di temi per tesi di laurea*, composti da Gadda in vista della sua laurea in filosofia (poi non terminata e non mai conseguita), progetto che aveva intrapreso, nel maggio 1929, a Milano, sotto la guida di un filosofo e pensatore d'eccezione, di livello europeo, come Piero Martinetti. Anche per la stesura di questa sua tesi in filosofia Gadda lavora sempre «per accumulo», dialogando direttamente, e teoreticamente, con il *suo* Leibniz, con un piglio non consueto nelle ordinarie tesi di laurea. Per Gadda la lettura dell’“eroico” Leibniz si contrappone al “demoniaco” Locke, proprio perché nel suo sforzo concettuale di nitificazione del pensiero leibniziano, Gadda è conquistato dalla nuova prospettiva epistemologica del pensatore tedesco. Nella misura in cui Locke – peraltro in profonda sintonia con tutta la grande tradizione dell’empirismo occidentale – pensa e concepisce la conoscenza come un processo complessivamente passivo, che concepisce la nozione stessa dell’esperienza come una sorta di *tabula rasa*, al contrario Leibniz coglie il ruolo e la funzione autonoma delle idee, cui attribuisce una *virtualità disposizionale* che consente di concepire in modo molto più articolato (e assai più sofisticato) il processo conoscitivo umano. Così se Locke paragona senz’altro l’intelligenza ad una sorta di camera oscura, di contro per Leibniz questa ipotetica camera oscura deve essere pensata come dotata di una tela variegata da molte pieghe, tesa ed elastica, atta, insomma, a ricevere le immagini secondo una propria specifica *disposizione virtuale*. Mentre per Locke la tela del nostro cervello sarebbe quindi del tutto passiva e recettiva, per Leibniz, invece, questa tela del cervello non può che essere attiva ed elastica. Né basta, perché per Leibniz

<sup>30</sup> C.E. Gadda, *Opere*, cit., vol. I, pp. 637-638.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

tra la conoscenza sensibile e quella intellettuale, svolge poi un proprio ruolo specifico, affatto peculiare e fondamentale, di «interfaccia», l'*immaginazione*, la quale consente di elaborare nuove ed impensate, conoscenze. Questa coraggiosa, ed assai innovativa, impostazione epistemologica leibniziana interessa e conquista Gadda, proprio perché il pan-razionalismo inaugurato dal pensatore tedesco consente, a sua volta, una dilatazione dell'immagine della razionalità umana, della natura e dello stesso spirito proprio e specifico dell'uomo.

Scrivendo Gadda nei suoi appunti per la sua tesi di laurea: «il razionalismo leibniziano si dilata nella natura, assai al di là dei confini dello spirito umano. Come non soltanto le anime umane sono monadi, ma monadi di diversa dignità sono e le anime degli animali e delle piante [...] e il principio che individua ogni essere nel mondo, l'atomo e la stella, la bestia, l'uomo, il genio e l'angelo; così gli attributi della conoscenza sono in diverso grado, in diversa misura legati a ogni essere»<sup>32</sup>. Ebbene, proprio questo innovativo pan-razionalismo, avvicicabile, per certi aspetti, al naturalismo rinascimentale di un pensatore come Giordano Bruno, trova allora la sua espressione metafisica più pregnante e significativa nella tematica della *monadologia* leibniziana. Nel riflettere sulla lezione filosofica leibniziana Gadda recepisce, del resto, a sua volta, alcune puntuali indicazioni della stessa lezione martinettiana che lo induceva a connettere strettamente la prospettiva di Leibniz con quella del razionalismo critico di Kant. Scrive ancora Gadda, sempre nell'abbozzo della sua tesi di laurea:

qui per comprendere rapidamente Leibniz non vi è miglior aiuto di Kant: di Kant che è il prosecutore e direi il realizzatore del seme gettato da Leibniz. – Le idee innate, i principi innati sono la stessa attitudine organizzatrice ed esecutrice dello spirito intuito in senso generale; sono lo strumento della sintesi conoscitiva: Esse non sono fatti, sì matrici di fatti. E si palesano sempre che siano “applicate” a un dato avvenimento della coscienza. La loro “astrazione” non è possibile storicamente.<sup>33</sup>

Con Kant, del resto, inizia una nuova storia del razionalismo critico e anche dello stesso concetto di *a priori*, proprio perché, lungo la strada inaugurata

---

<sup>32</sup> C.E. Gadda, “La teoria della conoscenza nei «Nuovi saggi» di G. W. Leibniz”, *I Quaderni dell'ingegnere*, 4, XXVI, pp. 12r-13r.

<sup>33</sup> Ivi, 16r.17r.

da Leibniz, l'*a priori* kantiano, come del resto insegnava esplicitamente Martinetti nelle sue lezioni su Kant, «non è più conoscenza oggettiva, esprime una realtà, ma una legge, funzione unificatrice, elemento essenziale dell'esperienza che senza di essa non sussiste come sapere reale»<sup>34</sup>.

Proprio lungo questa pista ermeneutica si colloca allora la riflessione di Gadda, per il quale Leibniz è l'autore che con la sua monadologia apre la strada alla precisa comprensione del mondo quale *complicatio omnium*. Come si legge anche negli *Scritti dispersi*, per Gadda «la monade (cioè l'unità conoscitiva-operativa, cioè l'io centrale di un sistema, di un organismo) è lo specchio del mondo, sostiene Leibniz: ogni monade, a suo modo, è un grumo di coscienza che definisce l'universo: è un centro, o groviglio di rapporti (conoscitivi-operanti) a cui si può riferire la totale realtà»<sup>35</sup>. Per Gadda, andando *oltre* Leibniz, ma sempre *con* Leibniz, occorre allora riconoscere che «la posizione di un "pensiero", di una attività uniforme della monade centrale, dell'anima, così in blocco, non soddisfa le esigenze della speculazione. Anche per l'anima, per lo spirito vi è pensiero e pensiero, come per un ministro vi è affare ed affare: c'è ordinaria amministrazione a cui può accudire Fortis o la guerra di Crimea a cui solo il genio di Cavour può pensare»<sup>36</sup>. Per Gadda, che peraltro non condivide la celebre teoria leibniziana dell'armonia prestabilita, occorre così dilatare il concetto di anima: «questa dilatazione farebbe orrore a Leibniz, ma bisogna riconoscere che il concetto di monade la rende necessaria. La monade non è solo l'io che accentra, che sorveglia e guida "les perceptions" in senso fisiologico stretto, come una maestra sorveglia e guida i soli bambini che le sono affidati di fatto; essa accentra e organizza le percezioni di correlazioni infinite, come un generale o un ministro organizza anche ciò che non è presente»<sup>37</sup>. Proprio questa dilatazione è ciò che attrae la riflessione di Gadda giacché

il sistema monadico, al saggio di questa perturbante indagine, rivela i suoi sviluppi possibili: un superordinarsi di organismi conoscitivi alla deformazione della materia: il fatto del "changement" ha più superiori, cioè riceve più significati e sempre più complessi dalle successive monadi: la monade "io

<sup>34</sup> P. Martinetti, *Kant*, Bocca, Milano 1943, p. 34.

<sup>35</sup> C.E. Gadda, *Opere*, cit., vol. III, p. 955.

<sup>36</sup> C.E. Gadda, "La teoria della conoscenza nei «Nuovi saggi» di G. W. Leibniz", cit., p. 21r.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 22r-23r.

persona” organizza la percezione sensibile, ma la monade “io spirito razionale” partecipa dell’universalità conoscitiva la organizza di nuovo, e quanto al contenuto o significato. Un suono è un “la” per il timpano e per l’io che presiede alle cose dei sensi, ma è un segnale o un avvenimento o una notizia, cioè una rappresentazione d’ordine infinitamente più complesso per l’io conoscitivo. Superordinarsi delle monadi oltre l’io – molteplicità dei significati del fatto percettivo e in generale del fatto storico – ecco due punti d’arrivo già estranei a Leibniz. Il primo gli avrebbe fatto orrore: e sarebbe stata una cosa terribile per la sua diligenza il sospettare che il principio escogitato per riconoscere nell’universo una enucleazione in unità, potesse ancora dissolversi, non in assoluto, ma quanto all’applicazione principale che egli intese farne: l’unità dell’anima umana. – L’unità esiste, la monade esiste: ma sta a vedere se l’anima è una sola monade o un campo nel quale più monadi si superordinano.<sup>38</sup>

Ma proprio questo curioso e anche paradossale universo dilatato delle monadi che sfocia, infine, nella *complicatio omnium* dell’universo mondo, costituisce, invece, lo specifico e straordinario universo gaddiano. Un mondo-gnocco in cui – dichiara Gadda – «la mia monade e il mio io sono delle baracche sconquassate rispetto alle pure sfere d’acciaio di Leibniz e hanno finestre e porte»<sup>39</sup>. Ma è pur sempre vero che Gadda, con *Leibnizio*, ritiene, costantemente, che ogni monade sia sempre uno specchio dell’intero universo, poiché ogni singolo io comprende, in se stesso, molteplici fatti e rapporti, apparentemente esterni, estranei ed anche estrinseci. Non per nulla anche in *Eros e Priapo*, parlando degli effetti devastanti della schizofrenia sull’io del singolo, Gadda ricorda come, in tal caso, la persona perda «la sua qualità di monade (Leibniz), muore al mondo come unità morale; smarrisce la funzione tipica dell’individuo o monade o unità che è quella di stabilire e di annodare nel sistema della persona gruppi di collegamenti o rapporti che possono intercorrere fra le distinte entità o classi (di fenomeni) dell’universo»<sup>40</sup>. Sul piano della conoscenza questa consapevolezza induce allora Gadda a parlare, à la *Husserl*, di «aggruppamenti conoscitivi» e anche di «specializzazione regionale della conoscenza o euresi». In questa sua prospettiva «avviene che una regione o aggruppamento conoscitivo specializzato o io o monade possa vivere immerso in una più vasta regione che le sembra esterna, come il bambino nella famiglia, come il cittadino nella nazione, come il soldato nell’armata. È un’idea monadica, che può esser ammessa: come esistono

---

<sup>38</sup> Ivi, p. 24r.

<sup>39</sup> C.E. Gadda, *Opere*, cit., vol. V, p. 832.

<sup>40</sup> C.E. Gadda, *Opere*, cit., vol. IV, p. 324.

regioni nello spazio: esistono regioni logiche ed euristiche nell'euresi logica totale»<sup>41</sup>.

Con l'avvertenza – esplicitata nella *Meditazione milanese* – in base alla quale Gadda dichiara: «io parto dal traballante ponte della mia caravella (bateau ivre) per osservare: e non solo il celigena disceso dall'assoluto, né l'intimo spirito partitosi dall'intima fibra dell'essere: ma un grumo intermedio di relazioni, nella subordinazione un groviglio di magli del reale»<sup>42</sup>. Il che riporta anche all'immagine gaddiana non solo della realtà, ma della stessa razionalità umana. Per quanto concerne la prima occorre infatti tener presente che per Gadda

la realtà, anche concepita immobilmente, sine tempore o “in signo rationis”, è in sé una somma o meglio una coinvoluzione di significati. Essa non è, non può essere un sistema avente un unico significato, a meno che non si intenda per tale l'affermazione della molteplicità. Ogni pausa espressiva è un io e ogni io è una pausa espressiva. Ogni limitazione o allontanamento di relazioni menoma l'io, ogni convergere conferisce all'io, al sistema. Leibniz stesso ammise che la monade ne coinvolgesse altre ∞te. E il sistema è una deformazione perenne, che mai non è identica a sé stesso, se non nella grossa apparenza (e qui Leibniz protesterebbe).<sup>43</sup>

Per quanto concerne la seconda vale, invece, quest'altro puntuale rilievo gaddiano:

si può orgogliosamente ammettere che la ragione crei a sé stessa il suo ambiente, che essa si identifichi con la realtà (sebbene ciò sia discutibile, dal momento che abbiamo ammesso con Leibniz una più vasta ragione, nel qual caso la ragione dovrebbe fare i conti con questa più vasta e l'ambiente sarebbe non sua autonoma creazione) ma ciò è esagerato. Comunque in ogni sua pausa essa crea i suoi mezzi, le sue categorie e risolve i problemi di quella pausa' (e pausa va intesa in senso logico... più che temporale).<sup>44</sup>

Conseguentemente, l'immagine della razionalità umana cui Gadda perviene, proprio attraverso la riflessione sulla monadologia leibniziana (ma anche grazie al preciso influsso della lezione filosofica martinettiana) costituisce, in ultima analisi, un'immagine plastica, storica e critica giacché a suo avviso «la ragione umana, di secolo in secolo, o di anno in anno, o di millennio in

---

<sup>41</sup> C.E. Gadda, *Opere*, cit., vol. V, p. 832.

<sup>42</sup> *ivi*, p. 676.

<sup>43</sup> *ivi*, p. 760.

<sup>44</sup> *ivi*, p. 739.

millennio eseguisce le sue attuali manovre storico-interpretative, costruendo lentamente sé stessa, nell'ambito d'una più vasta ragione»<sup>45</sup>.

## Bene

Mestier difficile sceverare il bene dal male: definire il bene, il male: se non s'è conosciuto l'uno e poi l'altro, o l'altro e poi l'uno. Una cognizione metafisica del male, aprioristica, la ritengo improbabile (è ciò che mi separa da ogni etica di tipo "religioso", da ogni "religione", direi). Una nozione storica è possibile: una nozione che sia scaturita dal meccanismo dialettico del mondo: nata dall'aver sperimentato e patito, nella nostra vita e nella nostra anima e carne: o nella vita, carne, anima di chi ha patito e sperimentato in vece nostra. Pratico però, è ovvio, il culto dei confessori, dei martiri: e, in appendice, una certa indulgenza verso i dissoluti, materiale didattico per la scuola di virtù.

Così scrive, emblematicamente, Gadda ne *I viaggi la morte*<sup>46</sup>.

Conseguentemente, afferma ancora Gadda nella medesimo scritto,

il "bene" si separa dialetticamente dal "male" attraverso le disgiunzioni operate ed espresse da una storia, vale a dire da un'esperienza : non è bene dove non è altrettanto male nella dialessi del mondo: bene-male sono i due diòscuri altalenanti sulla linea d'orizzonte, che quando l'uno scorge, l'altro sommerge. Si può affermare che quand'anche sceverati (polarizzati), necessariamente coesistano: come siero e grasso, dal latte, che la centrifuga disgiunge.<sup>47</sup>

A giudizio di Gadda da questa impostazione «discende la norma – evangelica? epievangelica? – della carità: per la quale tutti noi, i più pomposi e i più virtuosi di noi, dobbiamo o debbano ritenersi, o ritenerci, solidali e corresponsabili nel male coi più sciagurati peccatori»<sup>48</sup>. Questa impostazione concettuale, insistente sulla natura intrinsecamente "differenziale" e storicamente "correlativa" delle nozioni di bene e male, si radica, del resto, in una più ampia riflessione teoretica che trova, ancora una volta, un suo punto di riferimento privilegiato e qualificante nella filosofia e nella metafisica leibniziana. Rileva infatti Gadda:

Dostoiowski sembra accentuare questa verità, con la potente arsi del dramma. Leibniz, ereditando da Origene e da' più pensosi scolastici, ha energicamente affermato la correlazione bene-male: il male non è se non il revers-de-médaille del Colendissimo, dell'Ineffabile Bene. Polemizza, negli *Essais de Théodicée*, con Pierre Bayle: e la infinitamente sfaccettata polemica ritorna tutte le volte a quel

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 705.

<sup>46</sup> Ora in C.E. Gadda, *Opere*, cit., vol. III, pp. 612-613.

<sup>47</sup> Ivi, p. 613.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 613-614.

punto. Voltaire lo sbeffa: la “harmonie préétablie” e l’“optimisme” del mansueto indagatore sono bocconi troppo ghiotti al suo spirito goauilleur, insperato pretesto alla gouaillerie: mais... il faudrait d’abord avoir compris.<sup>49</sup>

Tuttavia, proprio la corrosiva critica volterriana ha il pregio, teoretico, di porre in piena evidenza non tanto le difficoltà della concezione “correlativa” e “differenziale” del rapporto tra bene e male (la quale ultima, come si è visto, possiede, invece, il pregio di aprirsi, con indubbio coraggio, ad un franco confronto con la storia e con il suo incessante divenire) , bensì la problematicità intrinseca di un orizzonte che vorrebbe poi sistematicamente ridurre – e ricondurre – il male al bene, facendo di quest’ultimo l’unico e intrascendibile orizzonte di radicamento del male stesso. Un male che in tal modo – essendo concepito come “un momento” del bene – non può che ricondursi al bene stesso, sia pur quale suo limite, quale sua ombra, quale pseudo-realtà che rinvia ad una più vera (ed unica realtà), appunto quella del bene che tutto fagociterebbe e spiegherebbe.

Non a caso proprio su questo terreno lo stesso Leibniz ha elaborato la versione più sofisticata e potente della tradizionale dottrina provvidenzialistica della vita e della storia, piegando l’eteogenesi dei fini a farsi strumento euristico di trasvalutazione del male in bene. Meglio ancora: in *un momento* di un processo più ampio ed articolato in cui proprio il bene – che torna a far capolino nella sua essenza metafisica – si configura come l’alfa e l’omega della storia e della stessa vita. Ma proprio a questo esito decisamente teologizzante, recalcitra tutta la pur complessa sensibilità umana e culturale di Gadda. E recalcitra proprio in nome di quel suo schietto realismo che non si accontenta mai della «musa apodittica e rettangolare»<sup>50</sup> della modernità, proprio perché, à la Galileo, preclaro autore dei *Discorsi e dimostrazione matematiche intorno a due nuove scienze* (1638), Gadda sa bene che «il cantiere delle idee tecniche è assai più vasto e laborioso e intricato di quanto non si pensi il romanziere facilone, che partorisce ingegneri burattini e inventori gratuiti con la stessa facilità di un politecnico per corrispondenza»<sup>51</sup>. Al contrario, Gadda sa bene come l’invenzione sia sempre

---

<sup>49</sup> Ivi, p. 614.

<sup>50</sup> C.E. Gadda, “Le meraviglie d’Italia”, in Id., *Opere*, cit., vol. III, p. 82.

<sup>51</sup> Ivi, p. 72.

«un lento portato, un costoso elaborato del mestiere (nel senso alto della parola), più che non un colpo di fulmine, come certi credono, sotto alla zazzera del maniaco»<sup>52</sup>. Il che riapre alla problematicità della dimensione temporale e, quindi, alla storia dove «il tempo fluito, ch'è irripetibile agli atti, ed è il taciturno regno delle ànime»<sup>53</sup>.

Ebbene, per Gadda il bene non può allora che impastarsi al ritmo stesso – lento e attorcigliato, *à la* Borromini, come la coda di un maiale o come un cavaturaccioli metafisico – della storia, alle sue contraddizioni, alle sue ambiguità costitutive e aporetiche. Per questa ragione di fondo la “differenzialità” e la “correlatività” del bene e del male vanno allora sempre riportate ai contesti (storici) e alla loro intrinseca (e vischiosa) complessità effettiva. Proprio per meglio esprimere la relazione d'equilibrio che può eventualmente instaurarsi tra due differenti beni, Gadda, nella *Meditazione milanese*, esemplifica il suo pensiero riferendosi al meccanismo di una determinata apparecchiatura tecnica. A suo avviso, infatti,

il meccanismo esprime un collegamento logico fra l'io (sistema  $n$ ) e il super io (sistema  $n + 1$ ) – fra il cosiddetto mezzo o materia e il cosiddetto fine. L'io o indugio bruto o sistema  $n$  è posto di fronte al super-io o sistema  $n + 1$ : e noi vediamo che la macchina può peccare di eccessivo finalismo, cioè esser debole di costituzione rispetto al lavoro a cui è destinata; o di eccessivo indugio, per il quale certi dettagli relativo al preesistente  $n$  sono stati curati con troppa sollecitudine, a detrimento della funzione totale ( $n + 1$ ).<sup>54</sup>

A questo proposito così esemplifica Gadda in nota: «vi sono individui che costruiscono per sé una casa troppo disadorna, piccola e scomoda: alla enuresi ( $n + 1$ ) “casa” han sacrificato il riconoscimento degli  $n$  (cesso, cucina, muri diatermici, ecc.), altri fanno una cucinona, una gran sala, ecc. e non arrivano al tetto per mancanza di soldi»<sup>55</sup>. Anche i pigri ed indolenti, come i super-attivi che perdono la salute nel lavoro, costituiscono per Gadda altri esempi tipici per il suo ragionamento. Ma, in profonda sintonia con la riflessione leibniziana, Gadda aggiunge anche come

---

<sup>52</sup> Ivi, pp. 72-73.

<sup>53</sup> Ivi, p. 162.

<sup>54</sup> C.E. Gadda, *Opere*, cit., vol. V, pp. 771-772.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

alla relazione esprime l'“optimum” tra  $n$  ed  $n + 1$  corrisponde la relazione di massima economicità o meglio di massima “valorizzazione” dell'attività reale. Si affaccia qui appunto il pensiero di una “via più breve” nel divenire, di una “massima economia”, di un “consumo minimo” di un “teorema del lavoro minimo”. E questa via migliore (Leibniz) sembra essere migliore o non migliore per aggruppamenti limitati: ossia solo coinvoluzioni limitate di sistemi sembrano avere un meglio e un peggio: ma (Leibniz) la realtà totale sembra essere essa medesima un “lavoro minimo” ossia un “optimum”.<sup>56</sup>

In questa prospettiva “realtà” e “lavoro minimo” sembrano allora convergere verso l'identificazione (perlomeno nella meccanica). «Questa idea Leibniziana mi è molto accetta – scrive ancora Gadda – poiché parlando dei limiti periferici, io ho già lasciato intravedere come per un Ente supposto chiuso in sé, cioè non possedente polarità o antinomia o limitazione esterna, sia difficile pensare un meglio (ipotiposi dei libri sul ripiano dello scaffale)»<sup>57</sup>. Anche se non si può escludere neppure il caso in cui un sistema  $n + 1$  si configuri come annichilimento o negazione del sistema  $n$  giacché, rileva ancora Gadda, «se il mio significato  $n + 1$  contrasta assolutamente con il mio significato  $n$ , valga l' $n + 1$  e cessi  $n$ . Così arsero le carni di Bruno»<sup>58</sup>.

Muovendosi entro questo suo specifico orizzonte di pensiero Gadda può così prender posizione, critica e polemica, nei confronti di quello che giudica costituire, senz'altro,

un vizio profondo, teoretico ed etico»: «una strana sicurezza, quasi non mai menomata da verun dubbio o da veruna perplessità, ha preso ab inizio certe menti anche elette facendo loro identificare la virtù e la felicità, e fin qui pazientiamo, ma, peggio, scadendole a stabilire senza alcuna esitanza che la felicità costituisce il modello finale della conoscenza e dell'azione e quindi l'idea centrale della indagine, da cui scaturisce quel paragone che chiamo verità, e della prassi. Pietra di saggio per il giudizio etico, campo magnetizzante la bussola del giudizio pratico. In realtà è comodo trovare un punto di riferimento a così buon mercato, ed è forse in ragione della comoda banalità di questa idea che non contiene nulla, se non delle vaghe e scucite reminiscenze od analogie psicologiche, che essa ha avuto tanta fortuna.»<sup>59</sup>

Ma per Gadda virtù e felicità non possono essere affatto pensate come due “essenze” e per contestare tale tradizionale e pur assai diffusa impostazione metafisica Gadda ricorre, in prima battuta, alla sua stessa esperienza

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 772.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Ivi, p. 773.

<sup>59</sup> C.E. Gadda, *Opere*, cit., vol. V, p. 640.

psicologica facendo cenno ad alcuni esempi di felicità tratti dalla sua vita, tra i quali, oltre ad alcuni episodi della sua infanzia e fanciullezza, ricorda un momento della sua esperienza di soldato – volontario ed interventista - della prima guerra mondiale: «nella vita militare il crepitio improvviso della fucileria, nelle forre e nei monti. E l'improvviso ravvivarsi del fuoco, dentro l'odore delli escrementi e de' muli morti e il fradiciume della trincea»<sup>60</sup>.

Anche da questi esempi deriva per Gadda la constatazione, teoretica, che la felicità o la gioia intensa non possa essere definita se non come «la sensazione di un possibile adempimento della funzione vitale, del compito: ma non è il tema di esso compito»<sup>61</sup>. Proprio la trascuratezza di tale distinzione costituisce, invece, lo sdruciolevole piano inclinato che fa precipitare, necessariamente, il pensiero in ambito metafisico ed ontologico, ogni qual volta si cerchi di identificare la felicità o la virtù con il tema di un determinato compito. Con la sua impostazione Gadda riporta, invece, il tema della felicità – intesa quale «gioia intensa e totale del nostro essere, occupazione intera della nostra coscienza (dovrei dire delle nostre coscienze) da parte di un'onda piena e vivida di euforia»<sup>62</sup>. In tal modo sia la felicità, sia anche la virtù sono riportate, ancora una volta, sul piano della vita, dell'azione, della *praxis* concreta, con tutte le loro contraddizioni e intrinseche difficoltà. «La felicità o euforia – scrive ancora Gadda – è indice del rapporto-grado di adempimento. Si direbbe che il nucleo di rapporti costituenti un sistema (una monade) sente qual è il suo grado di libertà cioè il rapporto fra il pensiero e il destino. Donde germinano in noi i concetti: di potere o non potere, libertà, ecc. Ma la libertà è illusione (essa è l'anticipata previsione del fare reale)»<sup>63</sup>. Il che riporta, ancora una volta e sempre, alla «tormentosa storia degli uomini», alla sua infinita complicazione e contraddittorietà, entro la quale «la felicità è oblio, dovuto all'intensità con cui il compito ci lega. In questo senso è vero il detto del grande Etico “Beatitudo mea non est de hoc mundo”»<sup>64</sup>. Pertanto se la stessa felicità non può che essere concepita quale «indice del grado onde il

---

<sup>60</sup> Ivi, p. 641.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Ivi, p. 639.

<sup>63</sup> Ivi, p. 642.

<sup>64</sup> Ivi, p. 643.

compito è adempiuto, non può essere un fine, ma è un'armonizzazione dei nostri atti e pensieri»<sup>65</sup>, lo stesso assunto ermeneutico deve essere fatto valere anche nei confronti della virtù e, quindi, dello stesso bene. Solo nella vita ed entro la vita, in tutta la sua complessità, il bene, la virtù e la felicità possono sorgere. Certamente per Gadda – come si legge ne *Le meraviglie d'Italia* – «coi sorrisetti della scepsi non si crea la vita»<sup>66</sup>. Ma la vita si svolge sempre entro un mondo assai complesso, *borrominiano*. Ma non sempre si ha una precisa percezione critica di tale complessità del mondo-gnocco barocco. Non la possiede, per esempio, l'egoista il quale, come si legge ne *I viaggi la morte*, «buon per lui, ignora o trascura questi nessi, queste correlazioni di fatto. Non ha letto, e non ha meditato a sufficienza la monadologia di Leibniz né i Karamanzov di Dostoiowski. Non ha letto o non ha inteso i Vangeli»<sup>67</sup>.

## Dante Isella

Parlando, retrospettivamente, della sua edizione degli scritti di Gadda, (Garzanti, Milano 1988-1993, 5 voll., in 6 tomi), Dante Isella ha ricordato come essa offra una «mappa dell'opera di Gadda», mappa che poi lo stesso Isella ha avvertito il bisogno di integrare con la promozione di molti inediti e studi gaddiani apparsi su «I quaderni dell'ingegnere» (sotto la sua guida ne sono apparsi, tra il 2001 e il 2006, cinque numeri). Ma Isella ha anche sottolineato come

più in generale la discordanza tra progettazione ed esecuzione editoriale, comporta nel caso di Gadda, che la lettura dei suoi testi vada condotta ponendo attenzione non tanto all'unità apparente, spesso frutto di un dubitoso, tardivo compromesso di comodo, dei singoli libri da lui licenziati per le stampe, quanto alla più vasta unità, anzi alla globalità di un sistema a vasi comunicanti, da penetrare mediante la ricostruzione dell'insieme dei processi del suo laboratorio. La scrittura gaddiana ha sotto questo profilo l'aspetto di un flusso ininterrotto, di una piena rapinosa che avanza sospingendo con la portata della sua corrente una massa crescente di materiali che, cammin facendo, abbandona in parte sui margini con prodiga noncuranza. Da qui la ricchezza dei relitti che, a chi ne ripercorre il cammino, è dato di veder emergere sotto la sua penna doviziosa per poi scomparire [...].<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> C.E. Gadda, *Opere*, cit., vol. III, p. 183.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 655.

<sup>68</sup> D. Isella, *Le carte mescolate vecchi e nuove*, Einaudi, Torino 2009, p. 271.

In questo caso l'apparato critico deve documentare questo peculiare modo gaddiano di procedere e, di conseguenza, il modello ecdotico seguito per illustrare la sua opera deve configurarsi in modo autonomo, pur nel quadro della «dovuta osservanza di norme generali valide per ogni caso», tale, insomma, che consenta «di imbrigliare tutti i dati della pagina, razionalizzandoli in un sistema di rappresentazione esaustivo e leggibile». Anche perché nel caso specifico di Gadda, secondo Isella non può mai dimenticarsi come lo scrittore lombardo tiri «in piedi una struttura sintattica iniziale relativamente semplice, chiara e solida, e subito si adopera per caricarla di inserzioni e di aggiunte diramatesi in ogni direzione, senza però alterare il primo impianto: da ingegnere insomma costruire una solida soletta che poi carica di pesi crescenti»<sup>69</sup>. Conseguentemente i testi gaddiani sono testi eminentemente «dinamici, in cui la tensione espressiva non arriva a placarsi in una forma fissa, ma si lascia aperte uno o più soluzioni, rinviandone la scelta»<sup>70</sup>. In questa prospettiva allora, secondo Isella, «gli apparati filologici in quanto rispecchiano intera, nella norma e nelle sue eccezioni, la fenomenologia di uno scrittore finiscono per essere la migliore mappa descrittiva della sua opera»<sup>71</sup>.

Naturalmente per Isella la «fenomenologia di uno scrittore» può essere colta adeguatamente solo inserendosi, intelligentemente, nel solco di quella «grande frustata» che per lui rappresentò l'incontro con il magistero di Gianfranco Contini, realizzatosi nell'anno 1944-45 passato a Friburgo in Svizzera<sup>72</sup>. L'incontro con Contini ha coinciso con la scoperta – un'autentica rivelazione – della prassi della «critica delle varianti» intesa «in quanto presa di coscienza teoretica dell'importanza dello studio delle varianti per la comprensione critica del lavoro degli scrittori», un programma di ricerca che, attesta ancora Isella, «è servita nel dopoguerra da energico propellente a un'attività filologica tutta particolare, che possiamo dire radicalmente rinnovata dalla consapevolezza dei propri fini e proficuamente stimolata da una casistica ricchissima, spesso imprevedibile, sui cui è stato possibile

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 269.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Ivi, p. 276.

<sup>72</sup> Cfr. D. Isella, *Un anno degno di essere vissuto*, Adelphi, Milano 2009.

mettere via via a punto degli strumenti sempre più duttili»<sup>73</sup>. Isella collocava del tutto esplicitamente le proprie esperienze di filologia d'autore esattamente entro questo innovativo e rivoluzionario programma di ricerca continiano. Non per nulla, intervenendo, più volte e spesso in modo affatto emblematico, da autentico Maestro, sul valore euristico dello studio delle varianti d'autore, onde poter riaprire una feconda circolazione vitale tra critica e filologia, oppure riflettendo sul ruolo della critica stilistica entro la maturazione dell'approccio *à la* Contini e, ancora, ritornando, *à la* Husserl, *immer wieder*, sulla filologia d'autore e il fondamentale contributo di Contini alla critica delle varianti, Isella non si è mai stancato né di richiamare la distinzione concettuale fondamentale tra il ruolo delle «varianti sostitutive» e quello delle «varianti instaurative», né di sottolineare lo statuto eminentemente dinamico del testo giacché in questa prospettiva ermeneutica «la sincronia cede alla diacronia», né, *last but not least*, la capacità euristica specifica della critica delle varianti di saper sempre individuare le molteplici «direzioni» che animano, di vita dialettica intrinseca, un'opera, consentendo così di descrivere «la rete di relazioni che avvolge» un determinato «punto» di un'opera letteraria e poetica, esplicitandone tutte le molteplici «implicazioni», recuperando, in tal modo, il differente – e anche differenziale! - «grado di funzionalità dei dati indagati all'interno del loro sistema».

Ma ogni volta che Isella ha richiamato questi punti cardine della critica delle varianti inaugurata da Contini e, soprattutto, ogni volta che ha praticato e sviluppato creativamente questo modello ecdotico, predisponendo le sue edizioni delle opere di Lomazzo, Maggi, Parini, Porta, Manzoni, Dossi, Tessa, Gadda, Montale, Sereni e Fenoglio, ebbene in tutti questi molteplici casi Isella si è, inevitabilmente, rivelato anche «filosofo extraprofessionale» giacché ogni sua ponderata mossa critica è sempre dotata, come già accade in Contini, di un implicito «corredo teoretico, espresso in rapidi enunciati strettamente funzionali al procedimento dimostrativo. Una parca, lucidissima teoresi non svolta autonomamente, ma dislocata, come si riscontra del resto anche negli scritti di genere diverso, nei punti nodali dell'applicazione»<sup>74</sup>. Questo rilievo

---

<sup>73</sup> D. Isella, *Le carte mescolate vecchie e nuove*, cit., p. 241.

<sup>74</sup> Ivi, p. 228.

rivolto da Isella a Contini vale, in realtà anche per lui. E vale anche per lui proprio perché la critica delle varianti di Contini, inaugurando, innovativamente, lo studio della complessa fenomenologia del testo che consente di cogliere i testi in movimento, pone il problema, invero decisivo, della non coincidenza tra l'«oggetto critico» e l'«oggetto documentario». Se infatti si cerca di delineare la «fenomenologia dell'originale», ponendo attenzione alla dinamicità intrinseca di un testo, oppure la «fenomenologia della copia», ponendo attenzione alla ricostruzione critica di un testo, in ogni caso, avverte Isella,

identica è l'immagine “dinamica” di “testo” che ci viene incontro, perché tanto lo scrittore (nel cui laboratorio siamo introdotti dallo studio delle correzioni), quanto il filologo che opera per restituire un testo che non si identifica con nessuna delle testimonianze di cui dispone (e neppure con tutte) tendono dialetticamente alla costruzione o ricostruzione di un “valore”. Come non avvertire, partendo da qui, l'impossibilità di continuare a tenere in piedi un'idea di testo come oggetto, “una cosa, un prodotto, un dato, un risultato, diciamo pure un *quid* esistente in natura”?<sup>75</sup>

In tal modo la nuova filologia continiana non solo si lascia alle spalle l'agnostico tecnicismo delle generazioni passate, ma fa esplodere anche l'aporia interna all'estetica crociana, cortocircuitandola. Per Croce, infatti, la filologia poteva avere solo un ruolo del tutto sussidiario ed ancillare rispetto alla critica estetica, la quale pone sempre in piena evidenza il “valore” intrinseco del testo letterario e poetico. Ma proprio per questo se la «poesia realizzata» non si identifica con «la lettera del testo», perché il suo valore rinvia ad una «presenza trascendentale e non fisica», allora ne consegue – sono ancora parole di Contini richiamate da Isella – che «“esso può riscontrarsi così nel testo”, in quanto *opus perfectum*, “come nel movimento o nell'approssimazione al testo”, considerato nel suo farsi. È questa la correzione (o, piuttosto, integrazione) minima, ma sostanziale, al pensiero estetico del Croce, su cui fonda il saggio continiano del '37, *Come lavorava l'Ariosto [...]*»<sup>76</sup>.

Contini ha spesso argomentato come questo suo programma di ricerca filologica si collocasse in dialogo diretto e libero con «quel sommo atleta della

---

<sup>75</sup> Ivi, p. 10.

<sup>76</sup> Ivi, p. 11.

cultura» (*idest* Croce), nel tentativo, esplicito, di «riuscire postcrociani senza essere anticrociani»<sup>77</sup>. Isella colloca senz'altro – non senza un certo, rivendicato, “orgoglio” – il proprio stesso lavoro critico e filologico, esattamente lungo questo pregnante e fecondo orizzonte concettuale continiano, ricordando come «le indimenticate lezioni friburghesi [di Contini, *of course, ndr*] ci sollecitavano a partecipare proprio a quello sforzo, animoso e vincente, che aveva per traguardo l'abbattimento di rigide barriere e la rivitalizzazione dei rapporti tra “critica” e “filologia”: Non più una filologia giustapposta, in sudditanza servile, alla critica; bensì una critica e una filologia, già separate in casa, ricongiunte in una indistinguibile unità, di principi e di metodo»<sup>78</sup>. Ma allora, ci si potrebbe chiedere, la critica delle varianti di Contini che ha cortocircuitato l'aporia interna dell'estetica crociana, rappresenta una operazione riformistica o rivoluzionaria? Risponde Isella: «quesito che è stato già avanzato, sembra, con propensione ora per l'una e ora per l'altra risposta e che va però risolto avendo l'occhio non alla mossa iniziale, ma allo svolgimento di tutte le sue implicazioni, ai suoi esiti ultimi»<sup>79</sup>. Ma se si accoglie seriamente l'invito di Isella e si considera, allora, l'esperienza complessiva delle sue edizioni e dei suoi studi critici, è agevole rendersi conto come per questo critico e filologo occorra senz'altro fuoriuscire dal «neologismo tipico dell'idealismo di Croce come di ogni altro idealismo»<sup>80</sup>. Secondo Isella questa esigenza è già presente anche nell'opera di Contini, perlomeno nella misura in cui suo oggetto di studio «è l'opera di poesia, non in quanto “prodotto” o “risultato” del lavoro dell'artista, ma come opera *in fieri*, secondo un punto di vista di produttore, non d'utente [...], il critico che studia le relazioni successive e le varianti “tende” [...] “a rappresentare drammaticamente la vita dialettica”. “La considerazione dell'atto poetico” (dove “atto” sta in opposizione a “fatto”) “lo porterà” dunque “a spostare le sue formule, a reperire direzioni, piuttosto che contorni fissi, dell'energia poetica»<sup>81</sup>. Ebbene, proprio lungo questo sforzo concettuale, ad un tempo

---

<sup>77</sup> G. Contini, *Altri esercizi*, Einaudi, Torino 1972, nuova ed. ivi 1978, p. 31.

<sup>78</sup> D. Isella, *Un anno degno di essere vissuto*, Adelphi, Milano 2009, pp. 94-95.

<sup>79</sup> D. Isella, *Le carte mescolate*, cit., p. 18.

<sup>80</sup> Ivi, p. 22.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

critico e filologico, di saper «reperire direzioni» entro la dinamicità intrinseca del testo, si collocano anche tutte le molteplici esperienze di filologia d'autore di Isella, la cui opera ha così validamente contribuito, per dirla con le sue stesse parole (tratte dalla sua lezione di congedo dal Politecnico di Zurigo), al «graduale formarsi di una cultura varia nelle sue specificazioni di superficie ma sempre più unitaria nei principî e nei metodi»<sup>82</sup>. Del resto i suoi stessi, numerosissimi e sempre altamente qualificati, “esercizi di lettura critica” si inseriscono, come già accade per gli studi di Contini, «anziché in pagine di speculazione aprioristicamente astratta» in «un abito che s'imparenta da vicino allo sperimentalismo empirico di ogni seria operazione scientifica, senza peraltro che ciò suoni rinuncia a elaborare, funzionalmente alla consecuzione degli atti concreti, anche una propria teoria. Non dunque una carenza costituzionale, qualcosa di cui accusarsi in difetto, ma il contrassegno (tanto stretto è il legame che serra in una loro unità indistinguibile le così dette, e assurdamente dette, “due culture”) di una mentalità positiva di cui sentire una tal quale fierezza e, quando riscontrabile, in altri, accennare discretamente l'elogio»<sup>83</sup>. Sono ancora parole dette per Contini che, tuttavia, valgono anche per tutta l'opera critica e filologica di Isella, proprio perché dettate dall'animosa speranza (non solo montaliana!) che il nostro tempo «possa essere (*sic vos non vobis*) lo stadio iniziale di un futuro umanesimo, in cui gli uomini di scienze e di lettere, come è accaduto nei momenti più alti della civiltà, sapranno forse ritrovare il dominio di una cultura armoniosamente unitaria»<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> D. Isella, *L'idillio di Meulan*, Einaudi, Torino 1994, p. 334.

<sup>83</sup> D. Isella, *Le carte mescolate*, cit., p. 12.

<sup>84</sup> D. Isella, *L'idillio di Meulan*, cit., p. 342.