

Insensato Trausio che pensa di avere entrate per tre re e non considera che la ricchezza è soggetta all'imperio e al capriccio della fortuna e può avere un uso per la patria, per gli Dei, per la società assai più nobile, e non essere avvilito dalle gioie del ventre. Perché il ricco non distribuisce qualcosa dal suo così grande mucchio a chi è povero, pur non meritandolo, e non spende dei soldi per i templi che vanno in rovina o per la cara patria ? (17). Non sempre vanno bene le cose alla stessa persona (18) e per questo se ci sarà un cambiamento si adatterà più facilmente colui il quale avrà abituato il corpo delicato a più cose o colui che, contento del poco e timoroso del futuro, avrà preparato, da sapiente, durante il benessere, le cose adatte nella miseria? (19).

Solo Ofello, che delle sue ricchezze intatte non ha fatto sperpero, senza il suo campicello confiscato, da fittavolo con il bestiame e i figli potrà essere pago e dire: "Imperversi pure la Fortuna e muova nuove tempeste. Di quanto più strettamente, o ragazzi, io o voi abbiamo vissuto, da che è giunto il nuovo abitante?"

Dal momento che la natura non stabilì padrone della terra propria né lui né me né alcuno: quello cacciò noi o la vita dissipata o la ignoranza della scaltra giurisprudenza, certamente, infine, un erede più vivace cacerà lui.

Il potere indicato ora con il nome di Umbreno, poco fa di Ofello sarà proprio di nessuno, ma passerà in uso, ora a me, ora ad un altro. Cosicché vivete da forti e contrapponete animi forti all'avversa fortuna (20).

Così termina la seconda satira, definita generalmente culinaria, nella quale il principio del "giusto mezzo" applicato ai piaceri della tavola è riproposto come modello di vita, convincimento radicato nel poeta venosino. Egli che non amava la fastidiosa motorietà, preferiva il ritiro ed il ristoro della campagna, dove viveva e regnava (21). Nel pezzo di terra che Mecenate gli aveva donato, gustò la libertà e visse moltissimo nella sua casa

campestre sabina e tiburtina (22), assaporando il suo *otium* letterario e dando sfogo alla vena di scrittore pensoso e profondo, tanto bisognoso di far sentire la sua voce per l'eternità che nell'ode XXX del terzo libro esclama orgogliosamente "Ho eretto un monumento più duraturo del bronzo", espressione nella quale si deve riscontrare non l'orgoglio e la prosopopea dello scrittore, convinto della propria genialità, ma l'ansia e l'aspirazione all'immortalità, cui ciascuno, nato sul nostro pianeta, tende.

ANGELICA PORTINCASA

Ordinaria di Latino e Greco

NOTE

- 1) Satira II libro II: "Ofellus/rusticus, abnormis sapiens crassaque Minerva".
- 2) "Inpransi mecum disquirite".
- 3) "Leporem sectatus equove/lassis ab indomito vel, si Romana fatigat/militia".
- 4) "Vanis rerum" corruptus
- 5) "Unde datum sentis, lupus hic Tiberinus an alto/captus hiet pontisne inter iactatus an amnis/ostia sub Tusci?".
- 6) "Laudas, insane/mullum".
- 7) "At vos, praesentes Austri, coquite horum obsonia".
- 8) "Galloni praeconis erat acipensere mensa/infamis".
- 9) "Vos auctor docuit praetorius".
- 10) "Ergo/siquis nunc mergos suavis edixerit assos, /parebit pravi docilis Romana iuventus".
- 11) "Avidienus quinquennis oleas et silvestria coma/ac nisi mutatum parcit defundere vinum et/cuius odorem olei nequeas perferre, licebit/ille repotia, natales

aliosve dierum/festos albatu celebrat, cornu ipse bilibri/caulibus instillat”.

12) “Hic neque servis, /Albuci senis exemplo, dum munia didit/saevus erit”.

13) “Vitium hoc quoque magnum”.

14) “Accipe nunc, victus tenuis quae quantaque secum/adferat.

In primis valeas bene”.

15) “Nam variae res/ut noceant homini, credas, memor illius escae, / quae simplex olim tibi sederit”.

16) “Iratum patrum, vicinos”.

17) “Cur eget indignus quisquam te divite? Quare/templa ruunt antiqua deum?

Cur, improbe, carae / non aliquid patriae tanto emetiris acervo?”

18) “Uni nimirum recte tibi semper erunt res”.

19) “Uterne / ad casus dubios fidet sibi certius?”

Hic qui / pluribus adsuerit mentem corpusque superbum / an qui contentus parvo metuensque futuri / in pace, ut sapiens aptarit, idonea bello?

20) “Saeviat atque novos moveat Fortuna tumultus: quantum hinc inminuet?

Quanto aut ego parcius aut vos, / o pueri, nitiuistis, ut huc novus incola venit?

Nam propriae telluris erum natura nec illum / nec me nec quemquam statuit: nos expulit ille, / illum aut nequities aut vafri inscitia aiuris, / postremum expellet certe vivacior heres. / Nunc ager Umbreni sub nomine, nuper Ofelli/dictus, erit nulli proprius, sed cedet in usum / nunc mihi, nunc alii.

Quocirca vivite fortes/fortiaque adversis opponite pectora rebus”.

21) Epistole I, 10.

22) “Vixit plurimum in secessu ruris sui Sabini aut Tiburtini”. C.Svetonio, *Vita Q.*

Horatii Flacci .

23) Exegi monumentum, aere perennius. Odi, III, 30, 1.

L'ASTROLABIO

È impossibile risalire all'origine di qualsiasi scienza ma, certamente, tra tutte, la più antica è l'Astronomia. I suoi primordi si confondono con le origini stesse della storia umana, tanto è che gli strumenti di osservazione dei corpi celesti sono anteriori ad una tradizione scritta.

Molte invenzioni non hanno un nome ma rappresentano il contributo dell'intelligenza umana alla civiltà comune; esse ci affasciano per l'ingegnosità di coloro che le hanno ideate, realizzate, perfezionate. Sono documenti del passato che destano in noi curiosità insieme a profondo interesse.

L'astrolabio, per esempio, non ha ufficialmente un inventore e neanche il periodo della sua comparsa si può stabilire con certezza.

Andando indietro nel tempo, si scopre che l'astrolabio è il congegno più rappresentativo di un'epoca in cui l'ambizioso progetto degli uomini che si dedicavano alla cultura era quello di ricondurre tutti i fenomeni ad un'unica radice, in modo da poter applicare la stessa metodologia di indagine nei vari campi.

Il medico, l'astronomo, l'astrologo, il geografo, l'agrimensore, il navigatore avevano in comune con i matematici e i filosofi lo stesso tessuto connettivo di convinzioni.

Chiunque poteva accostarsi al sapere, elaborare teorie e verificarle adoperando i propri sensi e servendosi di strumenti che funzionavano in accordo con i movimenti visibili dell'universo conosciuto. Perciò le funzio-

ni dell'astrolabio sono varie: fornisce la latitudine, l'ora esatta, la data, l'altezza di un edificio, i punti cardinali, il nome e la provenienza dei venti, la larghezza di un fiume, la mappa delle stelle, l'inclinazione del piano terrestre e tante altre informazioni solo spostando, manualmente, due dischetti tenuti insieme da un perno.

Chi possiede un astrolabio, dispone di una bussola, di un orologio con calendario, di una rotella metrica, di un sestante, di un planetario, di un regolo astrologico e di una piccola enciclopedia di informazioni pratiche e teoriche.

Questo strumento ha accompagnato e guidato la storia della civiltà occidentale per più di mille anni, per tutto il Medio Evo fino e oltre le grandi scoperte oceaniche e fu per lungo tempo il simbolo del sapere scientifico. Infatti, nel Medio Evo, personaggi rappresentati mentre maneggiavano un astrolabio erano considerati insieme sapienti e scienziati.

La forma più nota e diffusa è quella dell'astrolabio piano che utilizza un'apposita geometria perfezionata nei primi secoli dell'era cristiana. Esso ha in sé tutte le funzioni di misurazione di tutti gli strumenti realizzati in precedenza.

Vitruvio, trattatista latino di antichità, ne attribuì la paternità a Eudosso di Cnido, vissuto nel 400 a.C., ma ciò è errato in quanto, nell'*Almagesto* di Tolomeo (150 d.C.), in cui è fatta una prima classificazione di strumenti astronomici, non è fatta menzione anche se col termine *astrolabion* erano indicati i vari congegni ivi descritti.

Soltanto all'inizio del V libro, sempre dell'*Almagesto*, vi è la descrizione di un astrolabio usato da Ipparco di Nicea (II sec. a.C.).

Successivamente anche il trattatista alessandrino Sinesio, nei suoi scritti del 410 d.C., attribuì ad Ipparco l'origine dell'astrolabio. Ma risulta che entrambi si riferissero ad una variazione della sfera armillare che gli Arabi

combinarono con il globo celeste e perfezionarono facendone il cosiddetto "astrolabio sferico".

Anche nel *Planispherium* di Tolomeo è descritto uno strumento oroscopico con le stelle fisse segnate su un'aracnea; ma quasi certamente non si tratta di un astrolabio piano.

La sua storia ebbe inizio, ufficialmente intorno al 530 d.C., quando Filopopo d'Alessandria, rifacendosi ad un trattato sull'astronomia, scritto nel 375 d.C. da Teone di Alessandria ne scrisse anch'egli uno sull'origine dell'astrolabio.

Nella sua forma piana, fu diffuso e perfezionato dagli Arabi nel IX secolo. In Europa giunse nel X secolo.

Intorno al 1070 l'arabo spagnolo az-Zarqālī (Arzachel) costruì un astrolabio universale, per tutte le latitudini.

Nel 1213-14 Nasir ad diu at-Tusi ne ideò uno lineare dall'aspetto di un regolo calcolatore.

Nel 1290 Jakob ben Makir inventò una variazione che, in seguito ebbe un grande sviluppo; l'astrolabio quadrante. Ma l'esigenza di una continua maggiore precisione portò all'invenzione di strumenti sempre più complessi finché, nel 1582, con la riforma del calendario che spostava l'inizio della primavera dal 2 al 21 marzo, divennero utilizzabili gli astrolabi fino allora costruiti.

Nel 1610, le scoperte di Galileo oltre a sovvertire la concezione astronomica geocentrica, sulla quale si basa l'astrolabio, affermarono l'uso di lenti per l'osservazione della volta celeste. Fra i naviganti e gli astrologi questo strumento portatile e comodissimo ebbe grandissima voga fino al secolo XVIII, quando il sestante venne a detronizzarlo negli usi nautici.

Il più antico astrolabio che si conosca è del 912 e si conserva a Parigi. Col tempo, col progredire della scienza, cambiata la cultura, si sono affinati i

mezzi d'indagine dei vari campi delle conoscenze scientifiche ormai, necessariamente differenziate nelle singole e caratteristiche specializzazioni e, sepolto il passato, l'astrolabio è diventato un oggetto dal valore estetico e misterioso, che sa soltanto evocare una civiltà dai contorni indefiniti. La sua lunga storia gli conferisce grande fascino che ne fa un oggetto privilegiato per musei e collezionisti, ma perfettamente funzionante anche nella nostra era.

DESCRIZIONE

L'astrolabio è simile ad un orologio da tasca ma con una larghezza che varia da dieci a quaranta centimetri di diametro.

Le sue caratteristiche sono inconfondibili, i suoi impieghi molteplici: dalla risoluzione di problemi relativi ai fenomeni celesti alla risoluzione di problemi più semplici di Trigonometria ai quali si possono ricondurre questioni di carattere pratico, di rilevamento topografico, di geometria elementare ecc...

È costituito da pochi pezzi e di nessun elemento meccanico. L'insieme dello strumento consta di: un perno, un'alidada, un corpo, dei dischi (al massimo nove, ognuno per ogni latitudine geografica prestabilita), un'aracnea, un regolo, un congegno a forma di cavallo.

La parte principale è il *corpo* (fig.I), un disco piatto nel dorso e concavo sul davanti. La concavità è circoscritta dal *margin*e che è una corona circolare divisa concentricamente in quattro parti corrispondenti alla misurazione dei decigradi, dei gradi, delle ore e all'individuazione dei venti in base alla loro provenienza; in essa sono situati i dischi.

Ciascun disco porta incisa la proiezione stereografica dei cerchi della sfera celeste e i tracciati anche se appaiono simili sono diversi l'uno dall'altro. Il disco del luogo in cui è usato l'astrolabio si pone sullo stesso piano del *margin*e in modo visibile sopra tutti gli altri e viene fissato al corpo,

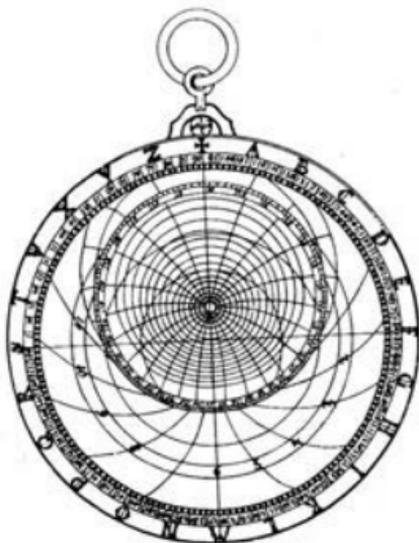


Fig. 1
Corpo - faccia anteriore

mediante un dente, in un apposito incavo in modo da restare fermo rispetto al margine.

Sopra il disco viene fatta aderire una mappa siderale a rete di ragno chiamata *aracnea* (fig. 2).



Fig. 2 - Aracnea

Essa ha la stessa dimensione dei dischi ma è come traforata e rende quasi completamente visibile la superficie sottostante.

L'*Aracnea*, è divisa, idealmente in due parti: la prima è costituita dal circolo dello Zodiaco (cerchio eccentrico rispetto al centro dell'astrolabio).

La seconda è costituita da una serie di punti che indicano la posizione delle stelle principali. Essa può ruotare sul disco intorno al centro dell'astrolabio. In questo modo viene riprodotto con precisione l'apparente moto delle stelle e del Sole rispetto al luogo di osservazione rappresentato dal disco di latitudine.

Sopra l'aracnea c'è un *regolo* (fig.3), simile ad una riga che ricorda

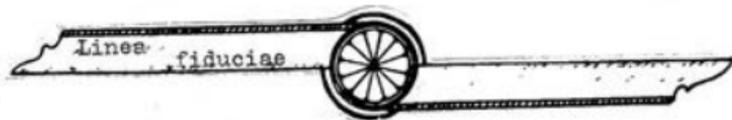


Fig. 3 - Regolo

un'elica a due braccia quasi allineate. È, precisamente, un'asta rotante, forata in corrispondenza del centro dell'astrolabio. Lungo il diametro o linea di fiducia vengono lette diverse informazioni ricavate dalla combinazione dell'aracnea con il disco di latitudine e con il margine. Il regolo ha la possibilità di ruotare autonomamente dall'aracnea.

Il *dorso* (fig.4) è una superficie rotonda con tracciati di vario tipo e funzione.

La parte centrale, divisa dal diametro in due schemi grafici (meridiana e squadro ad ombra), è delimitata da una serie di corone circolari su cui sono indicati, ad iniziare dalla corona più esterna: decigradi e gradi-decigradi dei segni zodiacali, solstizi ed equinozi, calendario, decenni e mesi.

Sul dorso c'è un altro regolo chiamato *alidada* (fig.5). Esso ha degli alettoni o traguardi forati (fig. 5a, 5b), perpendicolari al piano del corpo e

Fig. 4 - Dorso

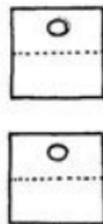
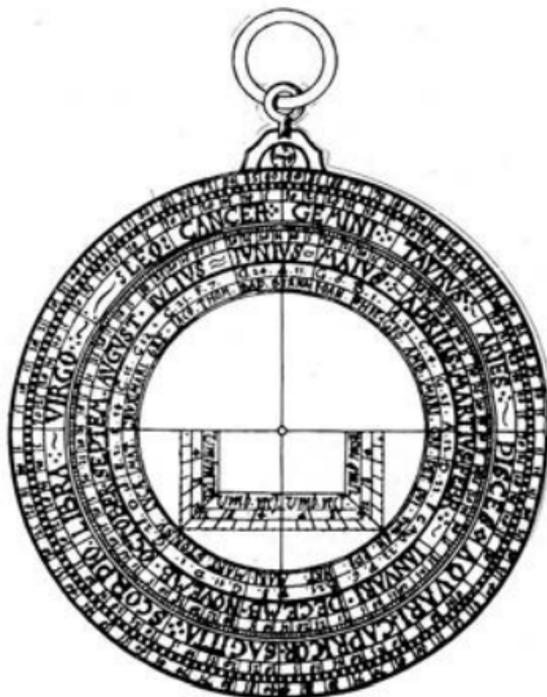


Fig. 5a - 5b
Traguardi

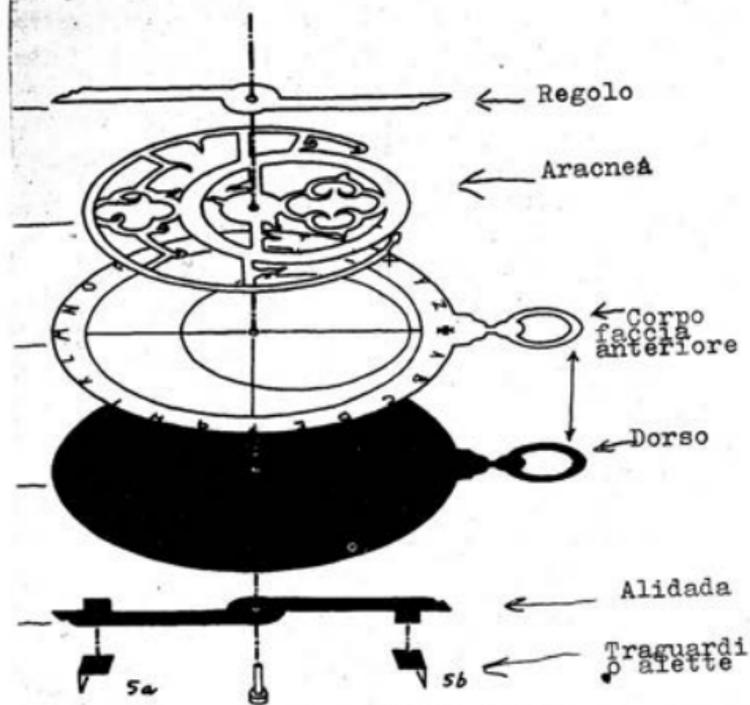


Fig. 5 - Alidada

posti lungo le proiezioni diametrali dell'astrolabio in modo da permettere di vedere o "traguardare" un corpo puntiforme.

Il perno, che sostiene tutto il congegno, è, a sua volta, forato per permettere di infilare un dispositivo a forma di cavallo che ha la funzione di evitare al perno di uscire dall'astrolabio.

Inserito all'estremo di un diametro vi è un anello o sospensorio che permette di tenere sospeso al pollice l'astrolabio mentre lo si traguarda.



Astrolabio

QUALCHE ESEMPIO

1) *Misura dell'altezza di una torre senza l'ausilio delle ombre.*

Misure del genere sono fornite dallo "squadro ad ombra" (sul dorso dell'astrolabio) tramite il movimento dell'alidada e l'applicazione di formule elementari.

Un uomo, ad esempio, alto m.1,78 vuole misurare l'altezza di una torre.

Egli pone l'alidada a 45° e si allontana dalla torre fino a quando non riesce a travedere dai fori dell'alidada un punto che rappresenta l'altezza da

misurare. Se, allontanandosi ha percorso 30 metri, l'altezza della torre, come è facilmente comprensibile, sarà di 31 metri e 78 centimetri, cioè la somma della distanza percorsa e dell'altezza dell'uomo.

2) *Misura dell'altezza di una casa con l'ombra prodotta dal Sole, con inclinazione maggiore di 45°, quando cioè le ombre sono più corte delle altezze da misurare.*

In questo caso si applica la formula seguente:
$$h = \frac{Oc \cdot M}{I}$$

dove: h rappresenta l'altezza della casa. Oc. la sua ombra. M l'indice massimo (nel sistema decimale è 10). I un valore dell'indice che si legge sulla linea di fiducia dell'alidada.

Se, per esempio, l'ombra di una casa è 6 metri e l'indice dell'astrolabio misura sul lato orizzontale 5, l'altezza della casa sarà di 12 metri cioè
$$\frac{6 \cdot 10}{5}$$

3) Se si vuole misurare la profondità di un pozzo si moltiplica il diametro del pozzo per l'indice massimo e si divide tutto per l'indice della tavola delle ombre, applicando la formula seguente:
$$p = \frac{d \cdot M}{I}$$

dove: p=profondità; d=diametro; M=indice massimo; I=indice.

Questo è l'astrolabio, strumento del passato degno ancora oggi della nostra ammirazione. Con esso sono stati risolti molti problemi, ma nel tempo, se ne sono profilati altri e, se ne profileranno ancora, perché, l'immenso cammino che è la conoscenza dell'Universo presenta, ad ogni passo che si compie una svolta insospettata. Di fronte a ciò lo sforzo tenace dell'uomo non piega, anzi, muovendo verso più profondi studi e più ardue conquiste, impone alla tecnica di evolversi continuamente, accompagnata dal graduale progredire delle scienze.

Bibliografia

J.D. North - *L'astrolabio, uno strumento medioevale di osservazione e di calcolo*. "Le scienze", n.68, vol. XII Milano 1974.

Voci *Astrolabio e Astronomia* in
Dizionario enciclopedico italiano vol.I

Istituto della enciclopedia italiana, Treccani, Roma

Paolo Trento, *L'astrolabio*, Biblioteca del Vascello, Roma.

AA.VV. *Il Leonardo*, Borgo S. Dalmazzo, 1960, Istituto Grafico Bertello

DIANA PIANCONE

Ordinaria di Matematica e Fisica

RICORDI

Giovanissima, ricca di sogni e di progetti, con il rimpianto ed il ricordo di una Roma stimolante e gratificante, mi trovai a vivere per una scelta familiare, in una Torremaggiore ai miei occhi grigia e monotona. Mi salvò il Liceo classico "N. FIANI". Era un'oasi felice. I colleghi mi accolsero con sincera cordialità e poi ... gli alunni.

Voglio ringraziarli tutti, intelligenti, ricchi di interesse, aperti al dialogo, cordiali ed affettuosi. Li ho tutti nel cuore. Essi non sapranno mai di essere stati in prima persona con le loro gioventù, con il loro affetto, così determinanti nella mia vita. Ho superato molte difficoltà grazie a loro.

Ora, a distanza di tanti anni, nel pieno della maturità, sono ritornata al Liceo classico, dove concluderò la mia carriera. È un segno del destino?

Ho ritrovato nel Preside un mio caro collega di gioventù, molti insegnanti sono alcuni di quei primi carissimi alunni e tanti loro figli li ritrovo nei banchi delle varie classi.

Sono commossa!

Ho voluto consegnarvi questi miei segreti sentimenti per esternare il mio sincero ringraziamento a tutto il Liceo "N. FIANI".

M. CELESTE CHIRO'

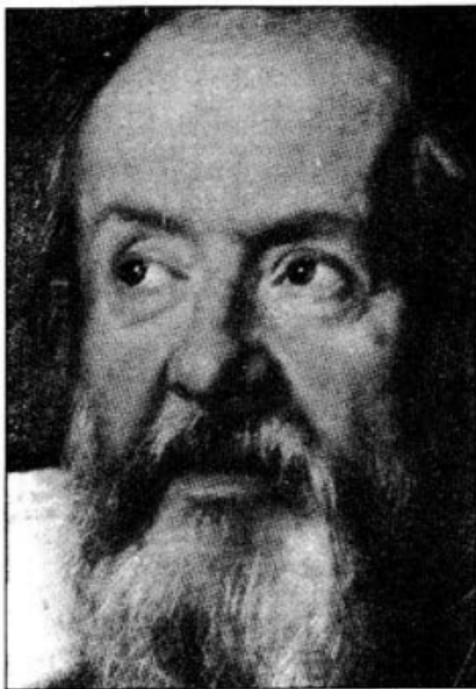
Ordinaria di Scienze

IL CASO GALILEO

Quattordici anni fa, il 10 novembre 1979, in occasione della sessione plenaria della pontificia Accademia delle Scienze e nel quadro di una esposizione dei rapporti tra scienza e religione, Giovanni Paolo II auspicò che « teologi, scienziati e storici animati da spirito di sincera collaborazione, approfondissero l'esame del caso Galileo e, in un riconoscimento leale dei torti da qualunque parte venissero, facessero scomparire la sfiducia che questo caso ancora oppone, in molti spiriti, ad una fruttuosa concordia tra scienza e fede».

Tra lo stupore e l'ammirazione per una così inattesa iniziativa furono molti e da vari ambiti i consensi e le adesioni a tale dichiarazione. Fu così che il 3 luglio 1980 venne istituita una commissione di studio sulla controversia tolemaico-copernicana in cui il "caso Galileo" s'inserisce.

Ma rivediamo appunto i fatti del "caso Galilei".



All'età di 25 anni già professore di matematica all'Università di Pisa, amante della musica, del disegno e delle lettere classiche, d'indole vivace e di carattere indipendente ed insofferente di qualsiasi imposizione, di esuberante vitalità, di carattere gioviale ed amante dell'arguta e vivace discussione con discepoli ed amici, il Nostro accettò nel 1592 la cattedra di matematica all'Università di Padova.

I diciotto anni trascorsi in questa città saranno per Galileo i migliori giorni della sua vita, grazie anche alla notevole libertà di pensiero garantita dall'illuminato governo della Repubblica Veneta. A Padova insegnava non solo all'Università, dove le sue lezioni avevano enorme successo, ma anche a studenti che accoglieva nella sua casa.

Ma ecco che nel 1604 apparve in cielo una nuova stella e tutti accorsero alle sue lezioni. Egli affermò che questa stella si trovava enormemente più lontana della Luna e tale affermazione suonò come un grido di ribellione contro un indiscusso e millenario principio. Infatti Aristotele distingueva due mondi: il mondo eterno dei cieli, ove tutto è immutabile ed eterno; ed il mondo sublunare, cioè tutto ciò che si trova entro la sfera della Luna, nel quale le cose si compongono e periscono; a questo mondo appartiene la Terra. Affermare che la nuova stella si trovava molto più lontana della Luna, significava affermare che qualcosa era mutato nei cieli che dovevano essere incorruttibili ed eterni: Galileo si pronunciò apertamente contro le antiche idee.

Ma la più completa rottura avvenne quando, cinque anni più tardi, volgendo al cielo il cannocchiale (già costruito in Olanda, ma da lui perfezionato) vide ciò che occhio umano non aveva mai visto.

La notte del 7 gennaio 1610 Galileo rivolse al cielo il primo cannocchiale e nello stesso anno pubblicò il *Sidereus Nuncius* con la notizia delle sue scoperte che facevano crollare il mito della perfezione dei corpi celesti

e che mostravano la probabilissima correttezza del sistema eliocentrico.

La superficie della Luna non appariva liscia e perfetta ma disseminata di montagne, valli e crateri; il Sole considerato fino ad allora il più puro simbolo d'incorruttibilità celeste, gli apparve cosparso di macchie. Inoltre la scoperta delle fasi di Venere, provava che questo pianeta ruota intorno al Sole e che la Terra non è quindi il centro di tutti i movimenti celesti.

L'importanza di questa scoperta accrebbe enormemente la fama di Galileo ed in un primo tempo egli riuscì ad ottenere il riconoscimento delle sue scoperte dai maggiori scienziati dell'epoca, tra cui Keplero e anche dai potentissimi astronomi gesuiti.

In un suo viaggio a Roma nel 1611, infatti, fu ricevuto con grandi onori dal Papa Paolo V, poté mostrare le sue scoperte agli scienziati gesuiti del Collegio Romano e fu iscritto all'accademia dei Lincei, onore cui fu molto sensibile.

Ma già cominciavano le prime scaramucce, prodromi della tempesta: qualcuno pose in dubbio la priorità delle sue scoperte astronomiche, altri aristotelici insorsero contro i risultati di uno studio sui corpi galleggianti. Nel 1613 la situazione si fece più grave: le scoperte celesti, che provavano la verità del sistema copernicano, lo fecero ardito a manifestare le sue idee, sicuro che tutti avrebbero dovuto arrendersi all'evidenza dei fatti, e in quattro lettere, circolate in innumerevoli copie (non tutte esatte) cercò incautamente di mostrare che la teoria della Terra non è in contrasto con il contenuto delle Sacre Scritture.

Le lettere destarono grande scalpore e gli provocarono violenti attacchi. Galileo fu denunciato alla Congregazione del santo Uffizio di Roma. Malgrado gli sforzi fatti da Galileo, in un secondo viaggio a Roma, il Santo Uffizio, presieduto da Roberto Bellarmino, nel febbraio 1616 pronunciò la censura contro il sistema copernicano, ingiungendo allo scienziato pisano di

astenersi dall'insegnamento, difendere o trattare la dottrina copernicana.

Galileo accettò e promise di ubbidire.

Nell'anno 1623 saliva al papato, col nome di Urbano VIII, il cardinale Maffeo Barberini, che aveva celebrato in versi le scoperte celesti di Galileo e questi sentì rinascere la speranza.

Dopo alcuni anni di lavoro, ottenuto l'*imprimatur*, pubblicò nel 1632 Il *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* nel quale, pur non proponendo palesemente una scelta tra il sistema tolemaico e il sistema copernicano, sono ben chiare le convinzioni dell'autore.

L'opera suscitò grande ammirazione in tutta l'Europa ma cinque mesi dopo, giunse a Galileo l'intimazione di recarsi a Roma per rendere conto del suo libro che, a ragione, era stato giudicato un'opera di critica, di polemica, di battaglia.

Il processo durò quattro mesi; il 16 gennaio 1633, nel Palazzo del Quirinale, il Consiglio del santo Uffizio, condannò Galileo all'abiura e al carcere ad arbitrio della Santa Congregazione, proibendo il *Dialogo*.

Il 22 giugno Galileo pronunciò l'abiura. La condanna al carcere fu subito commutata da Urbano VIII, prima in relegazione nel giardino della Trinità dei Monti, poi a Siena ed infine ad Arcetri. La vittoria dei Gesuiti pose fine alla speranza di Galileo di indurre la Chiesa a riconoscere la libertà della scienza e riempì di profonda amarezza il suo animo.

Gli ultimi anni della sua vita, trascorsi ad Arcetri, furono rattristati ancora da due terribili sciagure: la morte della figlia Virginia e la cecità che lo colpì nel 1637. Ma in tanti dolori, seppe per la forza del suo carattere, continuare lo studio e le ricerche, mantenendo una viva corrispondenza epistolare tra amici e ammiratori. Nel 1638 fu pubblicata a Leida la sua più grande opera *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla meccanica e ai moti locali* nei quali sono riassunti,

estesi e rielaborati gli studi sulla meccanica che aveva proseguito per altri quarant'anni. Era il suo capolavoro che dava alla scienza moderna le sue prime leggi.

Per Galileo la conoscenza si raggiunge mediante la sintesi di due strumenti altrettanto indispensabili: le «sensate esperienze» e le «certe dimostrazioni». Le prime debbono portare alla misura dei fenomeni da studiare, occorre cioè andare oltre l'osservazione qualitativa che si limita ad una descrizione superficiale senza capacità di previsione, per giungere a formulare i risultati delle esperienze per mezzo di numeri. Soltanto a questo punto è possibile enunciare come ipotesi una legge, come relazione matematica, che permette di prevedere per mezzo di operazioni e dimostrazioni assolutamente «certe», il risultato di qualsiasi altra misura relativa ai fenomeni studiati. Se l'esperienza conferma il risultato previsto con il calcolo, l'ipotesi è confermata e la legge assume per lo scienziato un effettivo valore conoscitivo nel campo dei fenomeni naturali. In caso contrario sarà necessario cambiare e formulare altre leggi.

Il metodo di Galileo faceva quindi scendere dal cielo delle astrazioni i concetti e di dibattiti scientifici, ancorandoli, a precise osservazioni, esperienze e misure.

In questo, nettamente si differenziava, per la prima volta nella storia del pensiero, dal metodo della metafisica e della filosofia, aprendo la via alla scienza sperimentale, cui si devono i grandi sviluppi della fisica e della tecnica moderna.

Ma ritorniamo, ora ai risultati del lavoro della commissione del cardinale Poupard, espressi il 31 ottobre 1992 dopo un esame dettagliato dai processi ed interrogatori di Galileo, alla dichiarazione del cardinale Bellarmino e ad altri documenti che hanno gettato una nuova luce sul caso come sul limpido orizzonte del Pisano.

In un contesto storico e culturale, ben diverso da quello in cui viviamo, i giudici di Galileo furono incapaci di distinguere la fede cristiana da una cosmologia ormai millenaria. Essi credevano, ma la storia non ha dato loro ragione, che accettare una teoria del mondo, come quella copernicana, avrebbe potuto far vacillare la fede della tradizione cattolica e si sentirono in dovere di proibirne l'insegnamento. Questo però fu un errore di valutazione che costrinse Galileo all'abiura della dottrina copernicana e ad altri provvedimenti disciplinari per i quali ebbe molto a soffrire. Fin qui le conclusioni della commissione di studio. Il significato di tutto ciò non è certamente quello di una riabilitazione di Galilei, in quanto essa è già avvenuta nel corso dei secoli, quanto di riconoscere i torti inflitti allo scienziato.

Giovanni Paolo II ha sottolineato come il caso Galilei ci insegni che discipline così diverse, quali la teologia e le scienze della natura, debbano operare autonomamente e coi loro modi, entro i rispettivi campi d'azione della conoscenza umana. Tali campi debbono essere chiaramente distinti, ma tale distinzione tra i due campi del sapere non deve essere intesa come un'opposizione.

Il campo d'azione della ricerca scientifica è la natura, il creato. Si pone quindi, per così dire, su un piano "orizzontale" sul quale gode di piena autonomia.

La scienza della fede, la teologia, a volte esprime dei concetti sul creato, ma non per analizzarne i meccanismi, bensì per spiegarne, alla luce della ragione e della Rivelazione, il rapporto con quella realtà del tutto diversa, Trascendente: l'Increato, Dio. Si pone quindi su di un piano del tutto diverso "piano verticale".

Ovviamente i due piani s'incontrano in quell'essere che vive entrambe le dimensioni: l'uomo, che nel suo essere intelligente e nel suo rapporto,

anche se solo allo stato di ricerca, con l'Assoluto, plasma unitariamente il suo agire, il suo vivere, il suo fare cultura. Se la reciproca incomprensione sulla questione copernicana divenne tragica per il mancato dialogo tra Galileo e i teologi del suo tempo, occorre il persistere di un fruttuoso dialogo tra scienziati e teologi come miglior deterrente a nuove incomprensioni. Qui l'analisi storica ed etica del "caso Galilei" si fa proposta per un dialogo costante tra teologi, filosofia e scienza. Un dialogo questo, che è necessario alla stessa cultura contemporanea, se vuole un'integrazione delle varie forme del sapere per potersi chiamare veramente cultura.

MARIA ANTONIETTA BORRELLI

Ordinaria di Matematica e Fisica

LO IONE E IL PROBLEMA ESTETICO IN PLATONE

Uno dei testi che trattano la concezione dell'arte e, in particolar modo, della poesia in Platone è senza dubbio lo *Ione*, un'opera interessante a tal riguardo, pur non essendo uno dei suoi capolavori. Tuttavia per una lettura proficua è necessario non limitarsi ad essa, ma estendere il discorso anche ad altre opere platoniche, ben più famose, che affrontano la stessa problematica, quali il X libro della *Repubblica*, le *Leggi*, oppure a testi non platonici come la *Poetica* di Aristotele.

Lo *Ione* è incentrato sul dialogo tra Ione, famoso rapsodo (cioè declamatore di opere poetiche, specialmente di natura epica) e Socrate. Ione confessa a Socrate che tutto il suo interesse e la sua bravura sono concentrate esclusivamente su Omero, mentre gli altri poeti non l'attraggono per nulla. Allora Socrate ne trova il motivo nel fatto che la conoscenza omerica di Ione non si basa su un insieme di nozioni tecniche e scientifiche, come quelle di un esperto di una qualsiasi altra arte, ma deriva da un'ispirazione divina (*theia dynamis*), da un invasamento da parte della divinità (*theia katokōche*):

“Il poeta infatti è un essere leggero, alato, sacro, che non sa poetare se prima non sia stato ispirato dal dio, se prima non sia uscito di senno, e più non abbia in sé intelletto. Chi possiega intelletto è incapace di poetare e vaticinare. Infatti, dunque, come quelli che non per arte cantano e dicono molte e belle cose su vari soggetti, come tu su Omero, ma per divina sorte, ciascuno di loro sa comporre bene solo ciò cui la Musa lo spinge, chi

ditirambi, chi encomi, chi iporchemi, chi canti epici, chi giambi; mentre negli altri ciascuno di loro non conta proprio nulla. Non, dunque, per arte cantano, ma per un qual certo potere divino, ché se per arte sapessero parlare bene di un solo argomento, ugualmente bene saprebbero parlare di tutti. Ecco perché il dio li priva dell'intelletto, e li usa come i suoi tramiti, i poeti, i vati, i divinatori, sì che noi ascoltandoli si sappia che non essi dicono cose di sì alto valore, privi di ogni intelletto, ma è lo stesso dio che le dice, che a noi parla attraverso loro". (534B-D).

Inoltre questa forza divina attrae e trascina come una calamita: la Musa attrae il poeta, questi a sua volta il rapsodo, e quest'ultimo il pubblico. E siccome i poeti che ispirano i rapsodi, come del resto le Muse nei confronti dei poeti, sono diversi, ecco che Ione, è ispirato solo da Omero.

Una tale concezione divina della poesia si trova anche in altre opere di Platone che, sebbene non ne trattino specificatamente, danno tuttavia utili indicazioni al riguardo. Così nell'*Apologia di Socrate*, dove si dice che i poeti compongono i loro carmi *physei tini kai enthousiazontes* come gli indovini e i vaticinatori, oppure nel *Fedro* in cui la poesia è annoverata tra le varie forme di follia, essendo definita *theia mania*, che permette all'anima lo slancio verso il mondo delle idee.

Ma la concezione divina e quindi positiva della poesia viene ribaltata da un punto di vista gnoseologico nella *Repubblica*, dove viene condannata come *mimesis* distante di tre grandi della verità che è costituita dalle Idee, dal momento che è imitazione di una realtà concreta che è a sua volta una copia delle Idee: dunque è imitazione dell'imitazione. Ma non solo: la poesia è anch'è corruttrice, rivolgendosi, come fa, alla parte irrazionale dell'anima, quella concupiscibile e pertanto meno nobile, a motivo dei temi trattati, specialmente dalla tragedia, dall'epica e dalla commedia, che sono per lo più lamenti e gemiti di eroi colpiti da sventura, o parricidi, guerre, turpitudini

commessi dalla divinità, o celie di buffoni che suscitano il riso.

Ebbene, tutte queste emozioni non fanno altro, secondo Platone, che sollecitare nell'animo umano gli istinti peggiori a detrimento dell'equilibrio razionale.

La contraddittorietà delle due nozioni di arte non viene risolta neppure dalle *Leggi* che sono l'ultima opera del filosofo e dove è ripreso il problema estetico in maniera del tutto diversa che in precedenza. Infatti qui la poesia, e in generale l'opera d'arte, viene vista come imitazione del reale ed è tanto più perfetta quanto è più aderente alle cose che imita. Accettabile sarà anche l'emozione da essa prodotta, in quanto si tratta di un piacere innocente che non arreca all'animo umano alcun danno.

Le aporie della riflessione platonica circa il problema estetico non possono essere risolte attraverso la datazione compositiva delle opere, del resto molto incerta nonostante i vari tentativi di definizione cronologica, perché esse erano connaturate nell'anima del filosofo, nel senso che un qualsiasi problema teoretico viene esaminato nei suoi testi in tutti gli aspetti e attraverso un procedimento metodologico dialettico, in cui ad una tesi viene fatta seguire la sua corrispondente antitesi.

Inoltre va tenuto presente che la condanna del discorso poetico nella *Repubblica* nasce anche da un drammatico dissidio interiore dell'autore tra il suo rigorismo logico-filosofico e gli allettamenti seducenti ma irrazionali dell'arte che pure l'influenzarono, dando vita ad opere per nulla piatte e aride, bensì poetiche e ricche di fantasia.

Comunque solo con Aristotele si ha una chiara e coerente presa di posizione nei confronti del problema estetico, congiunta ad una sua formulazione che è tra le più geniali di quelle raggiunte dall'estetica antica. In effetti, nella *Poetica* si dice testualmente: "*Ufficio del poeta non è descrivere cose realmente accadute, bensì quali possono accadere: cioè cose che*

siano possibili secondo criteri verosimili e necessari.

Infatti lo storico e il poeta non differiscono perché l'uno scrive in versi e l'altro in prosa ..., ma nel fatto che lo storico descrive fatti realmente accaduti, mentre il poeta fatti possibili. Dunque la poesia è qualcosa di più filosofico e di più nobile, perché la poesia tende alla rappresentazione dell'universale, la storia a quella dei particolari" (1451a-b).

Allora la poesia non è più piatta imitazione della realtà circostante, ma qualcosa di creativo, di soggettivo, una realtà rivissuta alla luce della coscienza del poeta, pur se con criteri verosimili e razionali.

Alla sua rivalutazione ontologica corrisponde in Aristotele quella morale, in quanto la poesia, soprattutto tragica, non viene più condannata come fomentatrice di passioni nocive all'anima, ma anzi, proprio per essere una rappresentazione fittizia di momenti dolorosi e paurosi, ne costituisce uno sfogo producendo nell'anima una *katharsis* delle passioni stesse, e quindi un piacere.

In ultima analisi il dissidio platonico sull'arte viene risolto dal carattere pragmatico della filosofia di Aristotele che, se per primo comprende l'importanza degli effetti della creazione artistica nella vita spirituale dell'uomo, tuttavia con l'affermare esplicitamente quale sia il suo compito ne proclama l'autonomia, al di là di ogni calcolo utilitaristico ed etico di cui doveva essere fino ad allora portavoce.

VINCENZO FIORILLI

Ordinario di Latino e Greco

L'UOMO TRA MITO E REALTÀ

La logica è la facoltà umana di impostare criticamente ogni processo mentale. Essa si struttura sul ragionamento deduttivo, in forza del quale ad una causa determinata corrisponde un effetto determinato, e viceversa, senza possibilità di contraddizione.

La logica caratterizza dunque la mentalità scientifica dell'uomo moderno e la sua metodologia del ragionamento, ond'è che l'uomo moderno è essenzialmente razionale.

Anche l'uomo primitivo, nell'escogitare ad esempio un congegno di caccia più efficace, dà prova di perspicacia e di razionalità pari a quelle di un individuo civile; ma se la sua freccia non raggiunge il bersaglio, egli si astrae dalla logica del ragionamento, e non considera la possibilità che una causa "seconda" (una folata di vento) possa essersi inserita nel primo processo causale determinandone il fallimento.

In questa situazione il primitivo è portato -secondo la mentalità del suo gruppo di appartenenza, o meglio secondo le cosiddette "rappresentazioni collettive" - ad attribuire l'esito negativo della sua impresa di caccia all'interferenza delle potenze occulte: gli spiriti maligni.

Le società primitive si rappresentano infatti la realtà come una convivenza o "partecipazione" del visibile e dell'invisibile, del certo e del misterioso; dunque una realtà tutta dominata dagli spiriti e tutta contrassegnata dalla necessaria pratica della magia per esorcizzarli.

In conclusione il primitivo, ad ogni contrarietà, rifugge dalla logica individuale e si dà ragione dei fatti in base alle credenze che costituiscono la tradizione culturale del suo gruppo sociale.

Questo atteggiamento, che non è poi privo di una sua logica, viene denominato “prelogico”.

La tesi del prelogismo è stata suggestivamente sostenuta dal filosofo-sociologo Lucien Lévi-Bruhl (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910), e dallo stesso successivamente riscontrata (*La mentalité primitive*, 1922) attraverso la minuziosa analisi del modo di pensare e di agire di un gran numero di comunità selvagge sparse in tutto il mondo; ma è oggi tacciata di “estremismo”, poiché porta a distinguere, in maniera netta e impermeabile, una mentalità logica esclusiva dell'uomo evoluto e una mentalità prelogica esclusiva dell'uomo primitivo, senza che tra questa e quella si riesca a cogliere il meccanismo di graduale transizione.

La verità è che nell'uomo sono sempre coesistite due distinte nature: l'una raziocinante o logica, l'altra immaginaria o “prelogica”. Con l'una l'uomo ha prodotto la scienza e il progresso, senza peraltro sentirsene felice; con l'altro ha creato un suo mondo di miti e di illusioni, nel quale si rifugia per sentirsi protetto, esaltato, appagato, insomma felicemente partecipe di una gioiosa e fantastica realtà. Non per altro l'europeo moderno, il più evoluto della specie umana, si abbandona anch'egli ai racconti popolari, indulgendo compiaciuto a quel mondo di mito e di leggenda che è il folclore! Non per altro l'individuo colto e scientizzato delle moderne società civili spesso accantona la sua mentalità razionale, per consultare astrologi, maghi e veggenti!

Già nel XVIII secolo, e per la prima volta sulla tematica dei primitivi, il nostro Giambattista Vico affermava (*Principii di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, 1725) che le favole e i miti non sono

delle arbitrarie invenzioni, o la simulazione di verità filosofiche, ma espressione della natura mitico-fantastica dell'umanità.

Ed anche in Leopardi filosofo, prima che nel Leopardi poeta, è ricorrente (a cominciare dal suo giovanile *Saggio sugli errori popolari degli antichi*, 1815) la convinzione che i primitivi, ignoranti ma non guastati dal progresso, trovavano felicità nell'immaginazione e nel mito, riuscendo proprio in tal modo a sentirsi parte della natura, laddove noi moderni, razionali e scientifici, epperò sempre più incapaci di rifugiarci nel mito e nella fantasia, ci destiniamo alla rassegnazione.

È dall'elevato costo di questa rassegnazione (inappagamento, infelicità, smarrimento) che nasce nell'uomo il bisogno di una rievocazione del passato, di un ritorno allo stato di fanciullezza felice di tutta l'umanità, qual è l'età degli antichi e dei loro miti.

Mito, leggenda, sogno, illusione, non sono la sterile evasione dal mondo della razionalità, ma la via attraverso la quale, nei confronti di una realtà che resta, ad onta del progresso, ostile o inappagante, l'uomo si pone a ritentare la ricerca della sua identità morale, della sua dignità e quindi del suo stato di felicità perduto.

La stessa ricerca di chi ha volato per sognare, o di chi sogna di volare; proprio com'è nelle due liriche (non importa di qual pregio) che chiudono il discorso:

* * * * *

Amavi librarti ala d'angelo
su più ampi orizzonti

Poi l'immane fragore del fatale rientro nel mondo

E fra lacrime attònite
l'estremo brevetto per l'ultimo
volo infinito

* * * * *

In cieli diversi
per rotte infinite del cosmo e tra silenzi
siderali vorrei
volare volare volare
Volare

Senz'ali
sorretto soltanto dall'impossibile
un amore sublime
proibito

Per remote regioni ove si sposa
eternamente al vero l'innocenza

Ove senso non hanno le rughe
e i tradimenti

Ove l'amore è pascolo di numi
senza limiti e senza
alcun peccato

VITTORIO E. GIORDANO

Ordinario di Lingua e Letteratura Francese

PLATONE:
IL SAPERE DELLA CITTA'
TRA IL MITO E LA FILOSOFIA

“La lettera delle leggi e i costumi in genere si andavano corrompendo ad un punto tale che io, pur essendo all’inizio tutto preso dal desiderio di occuparmi della vita pubblica ..., vedendo come tutto si trascinava allo sbando totale, finii col rimanere sconcertato. Continuai però ad osservare la situazione, caso mai si verificassero dei miglioramenti, sia in generale, sia soprattutto nel governo, ed aspettando sempre l’occasione buona per entrare in azione. Compresi, alla fine, che tutte quante le città di allora si trovavano ad essere malamente governate ..., e fui costretto a limitarmi a fare gli elogi della retta filosofia, come quella da cui solo può venire la capacità di capire ciò che è giusto nella vita pubblica e in quella privata” (1).

In questa confessione un pó amara, che è anche il bilancio di una vita, è racchiusa la sostanza in definitiva politica, e perciò schiettamente greca, del filosofare platonico.

Se è vero che i *Dialoghi* di Platone, nella loro costitutiva problematicità, ci trasmettono la cifra, inconfondibilmente socratica, di una discussione aperta e di una ricerca che mai si compone in unità sistematica, il terreno nel quale essi si radicano è, in definitiva, quello di una tormentata esperienza politica, alla luce della quale solamente si indende il percorso teoretico della *seconda navigazione (Fedone)* e la scoperta della dottrina delle Idee.

Se partiamo da questo assunto, come è giusto e corretto fare, la concezio-

ne platonica del mito acquista uno spessore forse inusitato non solo in rapporto alla sua funzione comunicativa e paideutica nel contesto socio-culturale ateniese del tempo (2), ma anche, ed è quanto ci preme di più sottolineare, rispetto al nodo degli *ágrapha dógmata*, ossia delle *dottrine non scritte* tramandateci dalla cosiddetta *tradizione indiretta* (3).

Il mito, com'è noto, occupa uno spazio fondamentale nei *Dialoghi* e la vasta letteratura su questo aspetto della riflessione platonica ha contribuito a prospettare contrastanti letture dell'opera del grande filosofo greco (valgano per tutte quelle, paradigmatiche, di Hegel da un lato e di Heidegger dall'altro).

L'argomento che, traendo spunto dalle analisi degli studiosi platonici della scuola di Tubinga (4), intendiamo problematicamente tematizzare riguarda il destino del mito in una concezione sistematica e rigidamente unitaria del pensiero platonico a cui quella scuola appunto, privilegiando un particolare esito delle *dottrine non scritte*, sembra essere approdata.

Il contenuto dell'insegnamento orale del filosofo ateniese concerne, come sappiamo, la dottrina dei Principi. Nella *Lettera VII* Platone sostiene che non sarebbe stato mai possibile mettere per iscritto i principi primi della sua filosofia e che su questo argomento "non esiste nessun mio scritto, né mai esisterà" (5); di esso avrebbe parlato soltanto alla ristretta cerchia dei discepoli nella celebre lezione *Sul Bene*, nella quale pitagoricamente sosteneva, secondo la testimonianza di Aristotele, che l'Uno è causa del Bene e la Diade indefinita *grande-piccolo* causa del Male e del Molteplice. Le ragioni dell'impossibilità di affidare alla scrittura la sua dottrina sulle cose supreme sono più di una e quella decisiva sembra essere legata alla difficoltà di tradurre in un discorso compiutamente razionale la riflessione su di esse, dal momento che "chi non è davvero filosofo fa come chi ha preso troppo sole e si è scottato, nel vedere quante sono le cose da imparare,

e *quanta fatica ci vuole ...*" (6) per giungere alla Verità.

Come intendere questi luoghi del testo platonico? Che relazione c'è tra i rimandi di Platone all'insegnamento orale e la filosofia dei *Dialoghi*?

I limiti della scrittura si riferiscono solamente all'ambito della comunicazione o riguardano soprattutto la natura stessa del contenuto delle verità ultime? Le perplessità a mettere per iscritto questo contenuto dipendono, insomma, unicamente da ragioni gnoseologiche e morali ("... questo solo metter mani a tali argomenti riempirebbe alcuno di superbia non giustificata ... e altri di speranza altezzosa e vuota come se avessero imparato qualcosa di sublime") (7), o invece rinviano a problemi di ordine teoretico nell'affrontare *tá timiótera*, le cose cioè più importanti? E il mito: che c'entra il mito in tutto questo?

Prima di tentare una risposta osserviamo che il paradigma ermeneutico degli studiosi di Tubinga è un Platone completamente guadagnato alla metafisica, nella cui ottica la ricchezza tematica e la problematicità dei *Dialoghi* sono drasticamente ridimensionate; saremmo al cospetto di un Platone sistematico, condizionato dalla sovrapposizione dei Principi sia al mondo delle Idee intelligibili sia a quello della realtà sensibile (8) e la cui dottrina sarebbe stata elaborata non solo durante la tarda maturità, ma già all'epoca della *Repubblica* e di altri *Dialoghi* nei quali ad essa si allude frequentemente, sicchè questi possono essere retamente intesi solo da chi è al corrente di questo superiore insegnamento orale. Si finisce così per accreditare un'immagine di Platone antitetica a quella tradizionale, priva di evoluzione e come imbalsamata, destituita del suo *pendant* socratico e del suo ricondursi da ultimo al terreno infido e accidentato della politica. La scuola di Tubinga, come è stato di recente osservato (9), affrontando l'annosa questione di un Platone di cui, caso unico e singolare nella storia del pensiero antico, è stata tramandata per intero la produzione scritta per un

lato, mentre dall'altro è testimoniata una dottrina orale che trova negli scritti una corrispondenza solo molto parziale, è "convinta di aver posto per la prima volta in termini corretti il problema dell'interpretazione di Platone e di averlo risolto".

A noi sembra, in verità, che la tendenza insita nel paradigma di Tubinga sia quella di un Platone allusivo e fortemente neoplatonizzante, con il tema religioso dell'Uno che tiene risolutamente banco, un Platone, come è stato detto, senza dialogo e senza ironia, la cui filosofia "viene sottratta alla dimensione ... dell'argomentazione pubblica, del confronto tra verità plurali che sembrava essere nata con lei, per venire consegnata all'esoterismo iniziatico, al possesso settario della verità ultima" (10). Se la scuola di Tubinga ha avuto il merito incontestabile di valorizzare appieno la tradizione indiretta, non convince tuttavia l'immagine che di Platone essa in definitiva disegna. Nella *Lettera VII* si dichiara certo che la conoscenza delle cose ultime "non è affatto comunicabile come le altre conoscenze", ma questo non significa ristrittivamente, come Reale interpreta, che qui si ha a che fare non con conoscenze "*di per sé* non comunicabili, ossia ineffabili, bensì non comunicabili *come le altre*" (11) cioè con la scrittura e neppure vuol dire, s'intende, che si tratta di conoscenze *di per sé* ineffabili, bensì che ci troviamo di fronte a questioni che, avendo a che fare con *tà méghista*, con le cose più grandi, sono per loro natura terribilmente *serie*, difficili, e in merito alle quali Platone può solo suggerire "aperture verso problematiche non ancora completamente risolte" ed invitare se stesso e il lettore "a proseguire la ricerca" (12).

Questa lettura dei controversi passi della *Lettera VII* è allora in perfetta consonanza con lo spirito parentetico e protrettico del dialogo platonico che viene di fatto contraddetto "da chi pensa che esso rimandi semplicemente ad un'ulteriore dottrina già precedentemente costituita"(13).

In effetti Platone non scrisse dell'Uno e del Bene, eccetto che in alcuni passi della *Repubblica* (14), "non già perchè non volle, ma perchè non poté scriverne", sicchè le difficoltà relative alla conoscenza dei principi "concernono non soltanto la comunicazione, ma anche la composizione", e non soltanto "la comunicazione scritta ma anche quella orale" (15).

Per questa via le riserve che Platone ha nei confronti della scrittura non sono tanto riconducibili a ragioni, diciamo così, di opportunità quanto piuttosto alla loro matrice socratica di denuncia del carattere irrimediabilmente rigido e chiuso delle pagine scritte, mentre le verità ultime richiedono, come si è visto, costanza, sforzo di ricerca e di apprendimento che solo il loro affidamento all'oralità può garantire.

La plausibilità di questo percorso di lettura del testo platonico che in definitiva ci restituisce anche dopo, si direbbe soprattutto dopo l'adeguata valorizzazione degli *ágrapha dógmata*, l'immagine del Platone socratico, viandante in cerca della verità, è del resto sorretta dal ruolo centrale che nei *Dialoghi* occupa il mito e dal radicamento, si diceva all'inizio, sostanzialmente politico del pensiero del grande Ateniese.

Il mito, quello eroico-divino che risale alla tradizione poetica omerica ed esiodea, è inteso da Platone, come discorso falso, frutto di pura invenzione, ma egli da qui non passa a condannare il mito e la poesia in quanto tali (16); anzi diventa egli stesso grande narratore e inventore di miti, dando forma a un genere letterario di grande fascino dove le ragioni dell'arte si sposano felicemente con quelle del sapere razionale. Non è possibile neppure tentare di dar conto, qui, delle complesse risultanze che emergono da una attenta indagine della valutazione del mito in Platone. Vogliamo solo sottolineare che la sua funzione decisiva è nella capacità che ha di "gettare uno sguardo al di là dei limiti della nostra conoscenza" (17), di sopperire alle difficoltà che la ragione incontra affrontando le Verità più grandi. Esso in tal modo

prefigura intuitivamente sbocchi possibili della ricerca e così funge da potente stimolo per la ragione e per l'educazione. Platone non si intende senza questo meraviglioso intreccio della componente poetico-narrativa con quella politico-dialettica.

Nella tensione socraticamente irrisolta di questo felice groviglio è il senso profondo del suo affascinante itinerario filosofico. Quando Platone parla dell'approccio ai Principi e ci mette in guardia sulla severità dell'impresa, certo pensa ancora al ruolo esplorativo del mito, al suo carattere di anticipazione e di spinta al proseguimento della ricerca; non può, crediamo, avere tacitamente rinunciato ad esso ammettendo che la Verità è un dato già acquisito e che solo per ragioni di opportunità, per evitare cioè che le cose serie siano esposte "all'invidia e all'incomprensione degli uomini" (18), essa non vada comunicata, soprattutto per iscritto; anzi, prospettando per l'indagine delle cose ultime un percorso problematico e aperto, non solo rilancia perentoriamente le ragioni funzionali del mito, ma offre un attestato conclusivo di identità del proprio filosofare e della sua continuità con l'insegnamento di Socrate. Se il pensiero platonico nella fase di massima elaborazione relega la sua figura in secondo piano, non ne dimentica mai tuttavia la presenza dell'elevato magistero filosofico e pedagogico, sicché giunto al termine della sua ricerca Platone può ammonire che nella Città le massime questioni "si apprendono insieme ... spendendoci molto tempo e molte assiduità" e che ad esse ci si approssima con l'impegno di "quei pochissimi che sono capaci di trovarli in se stessi" e sono disposti a discuterne "con domande e risposte in discussioni benevole e senza odio" (19) tramite le quali le dottrine esoteriche sui principi non si sottraggono, neppur'esse, alla strutturazione mobile e polifonica del *dialéghesthai*, ma si configurano al contrario come ricerca in una *comunità della libera educazione* (20).

Stando così le cose, mito e fisionomia critica del sapere concorrono a prospettare il carattere articolato della verità e la sua naturale risonanza nel governo della Città; se le determinazioni del Vero sono consegnate alla provvisorietà della ricerca in comune, il loro innesto nell'orizzonte del politico si risolve in una fenomenologia del potere che rifugge verosimilmente dagli schemi un pó rigidi e utopistici della *Repubblica* e si attesta nelle *Leggi*, "l'ultima grande opera di Platone" (Dal Pra), su esiti di maggiore apertura al mutevole e complesso universo della Città, contribuendo così a demolire la concezione monolitica dello Stato che abitualmente si ricava dal testo platonico e a spazzare via, irrevocabilmente, le insinuazioni popperiane di un *Platone totalitario* (21).

La finalità politica e morale del mito in Platone emerge più volte nei *Dialoghi*, dal celebre mito di Er nel X libro della *Repubblica* con il connesso primato della libertà e dell'autodeterminazione che sono possibili solamente se si vive secondo filosofia, a quello, narrato nel *Politico*, della presenza di Dio nella storia, che si scandisce in fasi alterne, sicchè quando il mondo ne è privo è sopraffatto dal disordine, dalle calamità e dalla guerra che solo una giusta autorità politica può contrastare; per non dire del mito della *biga alata* di cui si parla nel *Fedro*, dove l'apparentamento della tripartizione e del giusto ordinamento dell'anima dell'uomo con la struttura e il buon governo dello Stato ci restituisce in forma ancor più immediata ed efficace la potenza politica e pedagogica del mito.

In tutti questi casi esso oltre a concorrere, per dir così lateralmente, alla elaborazione di un sapere che è anche condizione di legittimità e di sicurezza nell'esercizio del potere, entra direttamente nel vivo dello scenario politico dove si fa capace "di ispirare ai giovani e a tutta la comunità quel sistema di valori e di idee ben radicate che la riflessione politica ritiene funzionale alla compattezza e alla vitalità del corpo sociale", facendosi in questa maniera

discorso persuasivo che, se pretende di fare a meno della verità al modo della retorica dei sofisti, è da respingere con decisione, ma che se si schiera dalla sua parte concorrendo non solo a configurarla ma a diffonderla, divenendo strumento “della sua trasformazione in cultura vissuta dell’intera popolazione, non solo ha un valore positivo, ma è la condizione inderogabile perchè la verità filosofica e scientifica divenga forza concretamente operante nella storia umana” (22).

MICHELE MARINELLI

Ordinario di Storia e Filosofia

NOTE

1) Platone, *Lettera VII*, 325 E - 326 A; (ma si veda anche *Repubblica*, Libro V, 473 C-D, dove si dichiara che, a meno che i filosofi non regnino, “non ci può essere ... una tregua di mali per gli stati e ... nemmeno per il genere umano”). Platone, dopo la caduta dei Trenta tiranni e l’instaurazione in Atene di un governo di democrazia moderata con a capo Trasibulo, tenta un’ultima volta di impegnarsi nella vita politica, ma la condanna a morte di Socrate lo induce ad una scelta di definitiva rinuncia.

2) Un convincente studio sul mito in Platone considerato da questo punto di osservazione è quello recente di G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, pref. di B. Gentili, Il Saggiatore, Milano 1991.

3) Essa si fonda sulla testimonianza di Aristotele e di Teofrasto. Il primo parla delle *dottrine non scritte* in alcuni passi soprattutto della *Metafisica* e nell’opera perduta *Sul Bene* di cui è data testimonianza nei suoi commentatori, da Alessandro di Afrodisia a Simplicio.

4) Massimo esponente è H. Krämer con il suo *Platone e i fondamenti della Metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982. In Italia le tesi della scuola di Tubinga sono state accolte ed elaborate in maniera originale da G. Reale in *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991 (X ediz.). Altri rappresentanti della scuola di Tubinga sono K.

5) *Op. cit.*, 341 C.

6) Platone, *Lettera VII* 340 D-E (cors. nostro).

7) *Ivi*, 341 E.

8) In uno scambio epistolare sul modello ermeneutico di Tubinga avuto nel novembre '84 con G. Reale, al quale domandavo se per caso esso non svuotasse lo stesso concetto platonico di *seconda navigazione* per via di una sorta di equiparazione del mondo delle idee e di quello sensibile, che insieme, sebbene secondo gradazioni diverse, devono il loro essere al gioco metafisico dell'Uno e della Diade, la risposta fu che in effetti la scuola di Tubinga "non ha parlato di seconda navigazione, pur non avendola negata, in quanto le dottrine non scritte procedono *von oben an*, ossia dall'alto al basso, in modo che la problematica della trascendenza non emerge in modo adeguato".

9) D. Pesce, *Il Platone di Tubinga*, Paideia editrice, Brescia 1990, p.14.

10) M. Vegetti, *Manca solo Platone al simposio dei filosofi*, in *il manifesto*, 29 novembre 1991.

11) G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., p.97.

12) D. Pesce, *op.cit.*, p.22.

13) *Ibidem*.

14) *Libro VI*, 507 B - 509 B.

15) D. Pesce, *op.cit.*, p.21.

16) G. Cerri, *op.cit.*, pp.5-6. Sul mito platonico si veda M. Untersteiner, *Platone, Repubblica, Libro X*. Studio introduttivo, testo greco e commento, Loffredo, Napoli 1966, pp. 207-235.

17) E. Berti, *Storia della filosofia. Antichità e Medioevo*, Laterza, Bari 1991, p.77.

18) *Lettera VII*, 344 C;

19) *Ivi*, 341 E - 344 B.

20) L'espressione, molto felice, è di N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, I, UTET, Torino 1966, p.130. Sulla dottrina dei Principi scrive Berti, riassuntivamente, che essa,

“come quelle esposte nei dialoghi scritti, era per Platone dialettica, cioè espressione di un dialogo ... e dunque non mai struttura rigida, definitiva, ma ricerca sempre in atto, suscettibile di continue confutazioni, correzioni e precisazioni” (*op.cit.*, p.82).

21) Cfr. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici; I, Platone totalitario*, trad. it. Armando, Roma 1973, pp. 129-279.

22) G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, cit. pp.7-9.

**“SAN SEVERO LA RISENTITA”
E “TORREMAGGIORE LA COMPRENSIVA”
L’ULTIMO CAPITOLO DEL VIAGGIO ELETTORALE
DI DE SANCTIS**

“San Severo la risentita” e “Torremaggiore la comprensiva”: con questi aggettivi Francesco De Sanctis avrebbe potuto definire i due importanti centri della Capitanata, appartenenti al collegio elettorale che ebbe il lustro di designarlo come proprio rappresentante alla Camera dal 1866 fino alla sua opzione ufficiale per Lacedonia, il 20 febbraio del 1875.

Una pagina di storia locale immortalata dal suggestivo *Viaggio elettorale*, pubblicato prima a puntate, nel 1875, in appendice alla “Gazzetta di Torino”, poi in volume, l’anno dopo, a Napoli, dalla Morano.

In questo lavoro quattro dei quattordici capitoli sono intitolati ad altrettanti comuni del collegio irpino, il cui nome è accompagnato da una pregnante definizione (“Rocchetta la poetica”, “Bisaccia la gentile”, “Calitri la nebbiosa” e “Andretta la cavillosa”): di qui l’idea di estendere quest’uso, come chiave di lettura alle pagine finali del libro, che vedono il De Sanctis nelle scomode vesti di chi deve giustificare il mancato rispetto della sua parola d’onore, di fronte a dei fedeli elettori.

L’esistenza del critico è stata scandita da una sincera passione per la vita politica, che gli procurò, prima dell’Unità d’Italia, l’arresto e l’esilio. Governatore di Avellino, sotto Garibaldi, ministro della pubblica istruzione

a più riprese e deputato sin dal 1861, continuerà ad impegnarsi attivamente fino alla sua scomparsa, nel 1883, quand'era deputato del collegio di Trani. Non a caso nel 1869, scrivendo a Carlo Lozzi, affermava che "la mia vita ha due pagine, una letteraria, l'altra politica, né penso a lacerare nessuna delle due: sono due doveri che continuerò sino all'ultimo" (Citato in C. Muscetta, *Francesco De Sanctis, La letteratura italiana - Storia e testi*, Laterza, Bari, 1981, vol. 51, pag. 53).

Un grande desiderio di partecipare alla costruzione del nuovo Stato, sulla base di un programma moderatamente progressista, che lo portò ad incontrarsi idealmente, negli anni Sessanta, con un gruppo di elettori pugliesi, che vedevano nel critico l'interprete più autorevole delle proprie istanze.

Il nome del sanseverese Vincenzo Gervasio, tra gli altri, capo elettore del De Sanctis in città, è ormai giustamente celebre, grazie anche alla pubblicazione delle lettere che quello gli inviò, preziose per verificare alcuni passi del *Viaggio elettorale*.

Dopo la bocciatura del 1865, lo studioso riuscì ad imporsi nel collegio di San Severo, che comprendeva anche Torremaggiore, San Paolo di Civitate, Chieuti, Serracapriola, Castelnuovo, Casalnuovo, Casalvecchio e Pietra Montecorvino, guadagnandosi la prima elezione l'anno successivo, fino all'ultima conferma, il 15 novembre 1874, quando riesce vincitore sia a San Severo che a Lacedonia.

In terra campana, però, le irregolarità denunciate spingono la Camera a decretare un nuovo ballottaggio a due, per il 17 gennaio 1875, ed è da questa decisione che nasce lo spunto per il *Viaggio elettorale*, che descrive il cammino compiuto attraverso quell'impervio collegio, che racchiudeva, com'è noto, la nativa Morra Irpino. Doveva essere solo una candidatura pro forma, almeno ufficialmente, come andava ripetendo da tempo, ma alla fine le cose andarono in modo diverso.

Al Gervasio, il 23 ottobre 1874, egli scriveva così: “Dichiarai già e dichiaro ancora che io in tutt’i casi opterei per Sansevero. D’altra parte la mia candidatura non esiste in nessun collegio. A Lacedonia ci è il Tozzoli, il mio nome non serve che a sottrarre voti al comune avversario. Ma, che avvenga, ripeto che il mio collegio è Sansevero” (F. De Sanctis, *Lettere politiche*, a cura di G.B. Gifuni, Ricciardi, Milano-Napoli, MCMLXX, pag. 69).

Il critico ribadisce qualche giorno dopo, il 5 novembre, che “Io sarò sempre vostro deputato in ogni caso. Ma desidero splendida riuscita, perché non mi mettiate in una posizione difficile dirimpetto al mio collegio naturale” (*Op. cit.*, pag. 71).

Si tratta di impegni che, riaffermati anche in altre sedi più ufficiali, sono alla base della reazione dei sanseveresi. De Sanctis, addirittura, il 13 febbraio 1875, a pochi giorni dall’opzione del 20, si esprime in termini sibillini, promettendo che “nessuna risoluzione io prenderò se non dopo aver sentito voi” (*Op. cit.*, pag. 82).

In realtà, il segreto sulla sua scelta era simile a quello proverbiale di Pulcinella e da mesi circolavano molte voci, più o meno interessate e veritiere, tutte concordi però nel preannunciare che se la Camera avesse convalidato l’elezione del 17 gennaio, come effettivamente avvenne il 16 febbraio 1875, De Sanctis avrebbe preferito la rappresentanza della terra irpina.

In una cosa però il critico avrebbe mantenuto la parola, anticipando al Gervasio, nella succitata lettera del 13 febbraio, che San Severo sarebbe stato l’ultimo argomento trattato nel *Viaggio elettorale*, l’ultima tappa prima del congedo definitivo. In fondo, anche un doveroso atto di riparazione verso i vecchi elettori.

Non a caso il quattordicesimo capitolo è ricco di elogi per loro, specie

pensando che in terra irpina la sua nomina era stata sin dall'inizio ben più contrastata che nel Foggiano.

Si pensi a brani come questo: "Non mancavano di quelli che mi dissuadevano. Ma non vedi come ti hanno accolto? Il collegio nativo è non dove sei nato, ma dove sei stimato. Come puoi lasciare Sansevero?" (*Un viaggio elettorale*, in F. De Sanctis, *Opere*, a cura di Niccolò Gallo, Ricciardi, Milano-Napoli, MCMLXI, pag. 1262). Obiezioni che si accompagnano alle lettere degli amici di Capitanata, che lo invitano a porre termine alla ridda di notizie sul suo conto.

Il capitolo raggiunge la sua punta di massima tensione quando gli viene suggerito di non venire a San Severo, dove c'è "una vera indignazione", per cui sarebbe stato "ricevuto male, e non ci è rettorica che vi salvi, perché in fin dei conti le parole sono parole, e il fatto è che ci abbandonate" (*Op. cit.*, pag. 1263).

"San Severo la risentita", abbiamo detto in apertura, di fronte ad un politico che fino all'ultimo momento evita di pronunciarsi con chiarezza. Le apparenze erano tutte contro di lui, se persino il fedele Gervasio arriva a dubitare della sua parola.

Ma De Sanctis era un volgare doppiogiochista? Ovviamente no, ma in questo caso bisogna riconoscere che si era mosso in modo poco lineare. In verità, egli voleva essere sicuro di ritornare alla Camera in almeno un collegio, un desiderio che si collega alla sua vocazione per la vita politica e che rientra nell'ambito delle oneste ambizioni, anche perché non mirava certo ad emulare i tanti che già da allora coniugavano politica e affari, pur non essendo un ingenuo e possedendo delle spiccate doti di diplomazia; una verità elementare, ma che in questa situazione lascia spazio ad una condotta ambigua.

Egli, come si legge proprio nel *Viaggio elettorale*, mancava da molti anni

dalla terra irpina, motivo per cui riteneva ben difficile ottenere lo scanno di Lacedonia, compiacendosi della fiducia dei sanseveresi. Quando però l'impresa, iniziata senza troppa convinzione e con intenti non dichiarati, prenderà ad apparire realizzabile, complice anche l'amor di campanile, tanto più forte nella sua età matura (era nato nel 1817), egli non avrà il coraggio di troncargli gli indugi, prendendo tempo per attendere l'esito del ballottaggio di Lacedonia, pur essendo, dal 15 novembre, deputato del collegio dauno.

Incerto ed inquieto, finirà per trovarsi alle strette, obbligato a raggiungere San Severo per fornire una spiegazione, visto che non voleva abbandonare i suoi vecchi sostenitori in modo brusco, né ciò avrebbe giovato alla sua reputazione di illustre studioso e politico.

L'usanza di candidarsi in più collegi era all'epoca normale, come anche quella di giocare a più tavoli, ma sarebbe ingeneroso negare al De Sanctis le attenuanti del caso, non scorrendo nei suoi rinvii anche un sincero tormento interiore, che però otteneva un effetto contrario, peggiorando la situazione.

Avrebbe dovuto dire sin dall'inizio che gli elettori dauni erano per lui un ripiego, e non se la sentiva, avrebbe dovuto rinunciare alla sua terra, ed anche questo non era facile a farsi, con il pericolo di perdere entrambi gli scanni e di fornire pretesti ai suoi nemici.

Quando si decide ad affrontare gli amici di San Severo, nel febbraio del 1875, la Giunta aveva già convalidato la nomina a deputato e la Camera si apprestava a farlo, senza alcuna possibilità di sorprese. Il critico avrebbe voluto addirittura rimandare l'arrivo a dopo il 20 febbraio, ma le insistenze dei suoi elettori lo costringono a cambiare i suoi programmi.

Egli però non veniva per discutere di una scelta, come aveva scritto al Gervasio, ma per comunicare delle decisioni già prese, ed è significativo che il De Sanctis registri il fatto che i sanseveresi accolsero le sue parole "come chi se l'aspetta, e non fecero alcuna osservazione, mostrando il loro

rincrescimento con quelle frasi cerimoniose e d'uso, che trafiggono più delle osservazioni" (*Op. cit.*, pag. 1264).

I vecchi elettori avevano dubitato, una volta tanto, delle parole del loro deputato, ed avevano fatto bene. Ricordando l'incertezza mostrata nelle lettere al Gervasio, appare evidente che nel *Viaggio elettorale* egli modifica alquanto il quadro e vuole apparire più deciso, tanto da scrivere, immediatamente prima del passo succitato, queste parole: "E persuaso che il peggior partito era il mostrare la menoma esitazione, buttai subito fuori il mio pensiero" (*Ibidem*).

La frase avrebbe avuto un senso alcuni mesi prima, non a quel punto, quando continuare a rimanere nell'ambiguità sarebbe stato un atto profondamente scorretto. In realtà, De Sanctis non poteva che ufficializzare la sua opzione per Lacedonia, di fronte ai suoi sostenitori dauni, e il passo ci rivela una non voluta contraddizione, una sorta di lapsus freudiano che mette allo scoperto l'esperta diplomazia del critico e che mostra un po' più di prosa dietro la poesia dell'episodio.

Arrivato a San Severo, "Di tutto si parlò, fuorché di quello ch'era nell'animo di tutti. Discorsi freddi, cerimoniosi" (*Ibidem*): dalla maggior parte delle persone, eccezion fatta per gli amici più intimi, egli è trattato già come un forestiero, un uomo ormai lontano dal proprio mondo.

È a questo punto che entra in scena "Torremaggiore la comprensiva". *Un viaggio elettorale*, non lo dimentichiamo, è anche un'opera d'arte, per cui, dopo la peripezia arriva il riconoscimento, dopo il dramma il lieto fine o, almeno, il necessario chiarimento che salvaguarda la dignità di tutti i protagonisti.

Il gelo di San Severo viene sciolto dai notabili del vicino centro: "Seppi che quei di Torremaggiore desideravano di vedermi, e mi proposi di andarci subito. Torremaggiore è un grosso comune a breve distanza, che aveva

votato quasi unanime per me, come aveva fatto Sansevero. Tutt'i signori del luogo mi vennero incontro e mi accompagnarono alla casa comunale. Visi aperti e ridenti, come di gente che godeva a vedermi, e a sentirmi parlare e a parlarmi. Tutto animato, ritrovai la mia espansione, e m'abbandonai a dir loro tante cose, le più affettuose e le più delicate" (Ibidem).

Sappiamo che a Torremaggiore il critico aveva non pochi amici, come, tra gli altri, Michele La Medica, medico e sindaco, e il canonico Giovanni de Pasquale. Scrivendo a questo ecclesiastico, il 30 novembre 1874, De Sanctis si diceva "Contentissimo della condotta affettuosa piena di criterio tenuta dagli elettori di Torremaggiore" (F. De Sanctis, *Lettere politiche*, cit., pag. 76), felicitandosi con loro, un passo che conferma quanto detto prima.

L'accoglienza di "Torremaggiore la comprensiva" rappresenta la svolta fondamentale del capitolo, dal momento che il critico riesce ad allargare abilmente la breccia creatasi nei cuori dei suoi interlocutori, parlando delle motivazioni che lo spingevano a prendersi cura dei comuni dell'Irpinia, da tempo abbandonati in mano a politici senza scrupoli: "Amici miei, - conchiusi- voi che amate tanto questa bella vostra patria, non potete biasimare me della mia scelta. Restituitemi la parola data, rendetemi la mia patria" (F. De Sanctis, *Un viaggio elettorale*, cit., pag. 1264).

Il problema, potremmo obiettare, non era di sostanza, ma di forma, ossia a San Severo avevano criticato il modo in cui era maturata la scelta, non la decisione in sé. Sta di fatto che De Sanctis si allontana dalla cittadina salutato con molto calore: "La conversazione prese il tono più familiare. - Vi terremo sempre come nostro deputato-. E saremo amici ... Sapete il gran bene che vi vogliamo. Queste effusioni semplici e senza frasi m'intenerivano, e non mi saziavo di stringer la mano a quegli amici, mentre mi accompagnavano nel ritorno e volgendo le spalle a Torremaggiore, sentivo che Torremaggiore sarebbe rimasta sempre nel mio cuore" (*Op. cit.*, pag. 1264-65).

È difficile comprendere “in toto” i motivi di questo trattamento così diverso, a pochi chilometri di distanza, né ci pare lecito dubitare dell’episodio, ritenendo tutt’al più possibile che De Sanctis abbia calcato un po’ la mano, accentuando il calore dell’accoglienza. Un dato però ci sembra importante: se il deputato aveva amici e mieteva suffragi in entrambi i paesi, con San Severo, che del collegio era il cuore e il centro più popoloso, il legame era stato più profondo, sin dall’inizio, lì era più di casa, coltivando delle relazioni molto intense, a partire da quella con l’amabile Vincenzo Gervasio.

La sua opzione, perciò, provocava non a caso un maggiore risentimento, che nasceva da un affetto mal ricambiato, o per lo meno ritenuto tale. Si potranno cercare altre motivazioni, più o meno sottili, ma bisogna tenere presente, in ogni caso, che le posizioni iniziali tra “la risentita” e “la comprensiva” nel finale diventano più vicine, pur senza coincidere, malgrado la leggera forzatura desanctisiana. Infatti la notizia della calda accoglienza tributata da Torremaggiore a De Sanctis produce un effetto favorevole a San Severo.

L’autore della *Storia della letteratura italiana* non guadagnerà tutta la ristretta cerchia dei notabili aventi diritto al voto (nelle elezioni del 1874 sono 398 a San Severo, 994 nel collegio) e l’ambiente che gravitava intorno a loro, ma farà diminuire il numero degli scontenti.

Lo scrittore evidenzia tutto ciò con una grande accortezza, sfumando i toni della descrizione, e così, colloquiando con i signori, che lo accolgono nel proprio circolo, egli registra il “delicato pensiero” (*Op. cit.*, pag. 1265) di uno di essi sulla fredda accoglienza riservatagli in città, sottolinea che altri “Se ne scusavano, la spiegavano” (*Ibidem*), ma lascia intendere che altre persone erano tutt’altro che convinte dell’ineluttabilità del suo abbandono.

L’ultimo atto dell’opera è rappresentato dal telegramma inviato dal