



ENRICO PIERGIACOMI

LA DILIGENTE SALUTE. CONTINI SUL SIGNIFICATO DELL'ATTIVITÀ INTELLETTUALE*

Starting from his work L'influenza culturale di Benedetto Croce, the paper proposes a reconstruction of Gianfranco Contini's conception of intellectual activity. In particular, it argues that the philologist conceived of this activity as a 'health method', which is to say as a rational activity that lends order to reality and assuages human anxieties. At the same time, the paper highlights the indebtedness of Contini's conception to thinkers such as Spitzer, Hölderlin, Rosmini and, indeed, Croce himself.

Aristone di Chio considerò unica la virtù e la chiamò salute.

(H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I 375 = Plutarco, *De virt. mor.* 440f)

Non si deve professare di filosofare, ma filosofare realmente; non abbiamo infatti bisogno di apparire sani, ma di essere sani veramente.

(Epicuro, *GV* 54)

* Questo articolo costituisce lo sviluppo di una breve relazione omonima, che ho tenuto durante il seminario *A proposito di Gianfranco Contini*, organizzato dal prof. Claudio Giunta e dalla dott.ssa Claudia Crocco l'11 aprile 2014, presso l'Università degli Studi di Trento. Desidero qui ringraziare entrambi per avermi consentito di partecipare ai lavori, nonché il primo per aver gentilmente letto le prime bozze dell'articolo e per avermi dato dei consigli di miglioramento. Sono anche grato ai due anonimi revisori, che mi hanno dato ulteriori suggerimenti di miglioria. Resto in ogni caso l'unico responsabile delle eventuali mende rimaste nel testo.

Ma la salute è di quello che in mezzo a queste [le cose] *consiste*; che il proprio bisogno la propria fame lascia fluire attraverso a sé, e *consiste*; che se mille braccia l'afferrino e con sé lo vogliano trascinare, *consiste*, e per la propria fermezza rende gli altri fermi.

(C. Michelstaedter, *Dialogo della salute*)

Nel denso saggio *L'influenza culturale di Benedetto Croce*, pubblicato per la prima volta nel 1966 e ristampato nel volume *Altri esercizi* del 1972,¹ Gianfranco Contini conclude che furono due gli elementi determinanti della fortuna crociana nella cultura europea (pp. 66-67). Da un lato, «la premessa dell'“angoscia” come impulso alla tacitazione razionale, col permanere di “avventure” culturali razionalmente non in tutto risolte», che costituisce il più vistoso antesignano dell'esistenzialismo nella sua forma migliore, ossia né romantica né «irrazionale». Dall'altro, «la funzionalità e il carattere metodologico della filosofia, cioè il germe d'un nuovo positivismo», che Contini aveva poco prima qualificato come antimetafisico (p. 32) e che anticipa il metodo proprio dello strutturalismo.² I due elementi non vanno distinti troppo recisamente. Contini ha infatti in precedenza precisato (p. 34) che è il metodo di Croce che raggiunge la tacitazione razionale dell'angoscia, la quale viene designata positivamente con il termine «salute». Ci si trova così di fronte a un circolo virtuoso, perché il metodo trae il suo senso dall'angoscia, che induce a indivi-

¹ Nelle pp. 31-70. D'ora in poi, questa e altre raccolte di saggi continiani saranno citate secondo il sistema di abbreviazioni che riporto di seguito: *AE* (= G. CONTINI, *Altri esercizi (1942-1971)*, Einaudi, Torino 1972), *AM* (= G. CONTINI, *Amicizie*, a cura di V. SCHEIWILLER, Scheiwiller, Milano 1991), *BE* (= G. CONTINI, *Breviario di ecdotica*, Einaudi, Torino 1992), *CS* (= G. CONTINI, *La critica degli scartafacci e altre pagine sparse*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1992), *DS* (= G. CONTINI, «Domodossola entra nella storia» e altre pagine ossolane e novaresi, presentazione di T. BROGGINI, Grossi, Domodossola 1995), *DV* (= G. CONTINI, *Diligenza e voluttà. Ludovica Ripa di Meana interroga Gianfranco Contini*, Mondadori, Milano 1989), *EL* (= G. CONTINI, *Esercizi di lettura sopra autori contemporanei*, con un'appendice su testi non contemporanei, edizione aumentata di *Un anno di letteratura*, Einaudi, Torino 1982), *FF* (= G. CONTINI, *Frammenti di filologia romanza: scritti di ecdotica e di linguistica*, a cura di G. BRESCHI, 2 voll., Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007), *ID* (= G. CONTINI, *Un'idea di Dante. Saggi danteschi*, Einaudi, Torino 2001), *LF* (= G. CONTINI, *Una lunga fedeltà. Scritti su Eugenio Montale*, Einaudi, Torino 2002), *PT* (= G. CONTINI, *Pagine ticinesi di Gianfranco Contini*, a cura di R. BROGGINI, seconda edizione accresciuta di nuovi testi, Salvioni, Lugano 1986), *QA* (= G. CONTINI, *Quarant'anni d'amicizia. Scritti su Carlo Emilio Gadda (1934-1988)*, Einaudi, Torino 1989), *UE* (= G. CONTINI, *Ultimi esercizi ed elzeviri (1968-1987)*, Einaudi, Torino 1989), *VL* (= G. CONTINI, *Varianti e altra linguistica. Una raccolta di saggi (1938-1968)*, Einaudi, Torino 1970).

² Il quale non è rifiutato da Contini, bensì usato come strumento funzionale nell'analisi (C. BARBÈ-BELLONE, *Introduzione a Gianfranco Contini*, Provincia di Novara, Novara 1990, p. 52).

duare il metodo stesso. Quindi, per usare ancora le parole di Contini, si può dire che uno solo fu l'elemento della fortuna crociana: l'aver delineato il «metodo» come una «ricerca di salute», avente una «portata religiosa» (ancora p. 34). Il suo potenziale recupero potrebbe rappresentare l'unico modo di riuscire postcrociani senza essere anticrociani, che in buona sostanza non significa altro che raccogliere 'ciò che è vivo' dell'eredità di Croce,³ seguendo l'esempio del «Croce stesso», per cui «il solo modo di essere hegeliano fu di essere posthegeliano», o appunto di riesumare 'ciò che è vivo' dall'eredità di Hegel (p. 37).⁴

La difesa di quest'ultima ipotesi e la descrizione delle sue ricadute nella concreta pratica intellettuale di Contini costituiscono gli obiettivi che mi propongo di raggiungere in questo breve articolo. Sul piano procedurale, cercherò anzitutto di mostrare che l'interpretazione continiana di Croce come il fautore di un metodo che serve a placare l'angoscia può essere interpretata a sua volta come la proiezione sul filosofo della concezione che Contini ha dell'attività intellettuale, o in altri termini del fine che, secondo lui, gli studiosi e gli artisti si propongono di raggiungere con le loro opere. Dopodiché, proverò a supporre che la 'salute' che discende dalla pratica di una simile metodologia corrisponde a quella specie di entusiasmo, o di estrema vitalità, che prova il filologo che ispira la sua ricerca al connubio della «diligenza» e della «voluttà». Infine, concluderò il lavoro spostando l'attenzione sull'aggettivo 'religioso', che qualifica la «portata» del metodo della tacitazione dell'angoscia, e argomenterò che il termine serve a legare la pratica dello studioso all'attività etico-politica, che per Contini deve essere orientata al conseguimento della felicità di ciascun individuo.

L'esistenza di una proiezione dell'ideale di attività intellettuale emerge anzitutto dal rilevamento di una considerevole differenza tra il saggio continiano sulla fortuna crociana e la sua principale fonte, ossia il *Contributo alla critica di me stesso* di Croce.⁵ Contini afferma che Croce fu un pensatore edonistico, giacché individuò il contravveleno per la sua angoscia, causata da un suo incontenibile e assurdo impulso alla conoscenza totale, in un metodo storiografico che conduce alla calma traducendo la storia in pensiero e azione.⁶ Seppure questo giudizio trovi un apparente sostegno nel *Contributo*, precisamente nel punto in cui il filosofo scrive di essere spinto allo studio da un «bisogno angoscioso» di «soffrir meno» (pp. 434-435), esso viene in realtà smentito laddove Croce dichiara con chiarezza che «col parlare di calma, non intendo godimento e riposo, ma fatica e lavoro armonico, concatenato, sicuro di sé» (p. 444). L'assenza di dolore non coincideva dunque per lui

³ G. SASSO, *A proposito di un libro su Croce*, p. 88, in ID., *Filosofia e idealismo. Vol. I: Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1994, pp. 87-128. Ciò potrebbe poi anche corrispondere all'«insegnamento vero» che si attribuisce a Croce in G. CONTINI, *Letteratura dell'Italia Unita (1861-1968)*, Sansoni, Firenze 1968, p. 423.

⁴ Per approfondire il postcrocianesimo di Contini, cfr. gli studi di Curi, della Terza e Galasso in A.R. PUPINO (ed.), *Riuscire postcrociani senza essere anticrociani. Gianfranco Contini e gli studi letterari del secondo Novecento*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004.

⁵ Seguo il testo pubblicato in CONTINI, *Letteratura dell'Italia Unita*, cit., pp. 427-459.

⁶ *AE*, pp. 42-44 e 52-53; questa idea è attribuita anche a Serra in *AE*, pp. 84-85, 88 e 91. Lo sottolinea bene SASSO, *A proposito di un libro su Croce*, cit., pp. 92-95.

con la presenza del piacere e men che meno con l'adesione all'edonismo, che come Contini stesso riconosce, sempre nel saggio sulla fortuna crociana, il filosofo annoverò entro la detestabile etichetta del decadentismo (*AE*, p. 45). Tale movimento provoca, infatti, anche nelle sue forme più sottili come la critica degli scartafacci, degli inquieti impulsi irrazionali contro i quali Croce «costruì l'igienico tessuto del suo sistema» (*UE*, p. 272).⁷ Una simile discrasia evidenzia, allora, a mio avviso, come Contini proietti forzatamente su Croce l'idea che la calma e la ricerca libera da negativi impulsi enciclopedici-eruditi siano seguite da piacere, che è da Contini inteso non come il generico godimento dell'attività (*BE*, p. 97), ma con la *libido sciendi* (*BE*, p. 3) o la gioia dell'apprendimento della verità (*ID*, pp. 113-114) da lui identificata con la dimostrazione di un'ipotesi esplicativa (*EL*, p. 332), tanto che altrove afferma che un avviamento edonistico a un problema coincide con un avviamento scientifico.⁸

Ma le assenze non sono meno eloquenti delle presenze. Infatti, Contini mostra per molti versi di proiettare su Croce dei concetti che o non figurano affatto nel *Contributo*, oppure che vi compaiono, ma senza assumere lo stesso valore e significato che conferisce loro il filologo. Nella prima categoria, rientrano proprio l'idea di «salute» e la nozione di «avventura», che ritorna nella p. 55 del saggio su Croce per qualificare la vitalità dello studioso e ricorre in molti altri testi continiani con la stessa accezione tecnica.⁹ Entro la seconda, vanno invece annoverati i concetti di «malattia», che non ha nel *Contributo* un significato esistenziale, bensì uno metaforico («lo stato morboso del mio organismo che non pativa di alcuna malattia determinata e sembrava patir di tutte», p. 433), di «metodo», che pone in modo più sfumato la sua origine dall'angoscia, ma soprattutto di «religione» o di «religioso». Croce impiega questi ultimi nel significato consueto di 'forma di culto' o di 'culturale', dunque non li lega come Contini all'ideale di libertà o persino alla possessione di una fortissima passione etica (cfr. le pp. 63-64 del saggio sulla fortuna crociana e *PT*, p. 27).

Infine, l'ipotesi che la ricerca della salute costituisca una proiezione di un interesse su Croce

⁷ Cfr. CONTINI, *Letteratura dell'Italia Unita*, cit., p. 426. Nemmeno Contini sembra comunque apprezzare particolarmente il decadentismo (*pace* quanto lo stesso Croce disse di lui: *PE*, p. 134), visto che guarda con disprezzo il periodo decadente della sua infanzia (A. MASTROPASQUA, *Contini-Falqui. Storia di un'amicizia epistolare*, p. 58, in M.A. GRIGNANI (ed.), *Epistolari continiani*, Serra, Pisa-Roma 2012, pp. 53-65), riconosce i limiti dei suoi maggiori rappresentanti, quali D'Annunzio (*EL*, p. 126), e cerca di sottrarre Pascoli dalle loro fila, considerandolo come l'esponente di un vitale sincretismo tra classicismo e romanticismo (*VL*, pp. 229, 236-237 e 244-245).

⁸ G. CONTINI, *La letteratura italiana. Tomo IV: Otto-Novecento*, Sansoni, Firenze 1974, p. 259. Sulla definizione di verità in Contini, cfr. P.V. MENGALDO, *Profili di critici del Novecento*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 51, e ID., *La critica militante di Gianfranco Contini*, pp. 196-197, in «Strumenti critici», 17, 2002, pp. 191-206).

⁹ Cfr. almeno *ID*, pp. 34 e 37, *AM*, p. 169; G. CONTINI, *Una parola per Giacomo Debenedetti*, in «L'Approdo Letterario», 39, 1967, 3, pp. 3-4; A. STABILE, *I buoni maestri. Chi sono, che cosa ci hanno insegnato sedici protagonisti della nostra cultura*, Mondadori, Milano 1988, p. 57. Il concetto di 'avventura' è approfondito più avanti.

è provato dalla frequente ricorrenza di questo tema nel *corpus* continiano e dalla sua attribuzione ad autori molto diversi tra loro, così come molto distanti nel tempo. Ricercatori della salute furono Cavalcanti e Dante, Gadda, Montale che placa le sue angosce metafisiche addirittura attraverso un metodo e Proust, che oltre al metodo manifesta una tendenza edonistica e un'adesione alla «religione della bellezza».¹⁰ Ma in termini impliciti, tali sono per lui i poeti, i romantici, gli ermetici, gli esistenzialisti, gli intellettuali e gli amanti della poesia in generale, che puntano alla ricerca di una tacitazione delle loro ansie esistenziali.¹¹ Ora, a meno di non considerare tutti questi autori come dei crociani, o peggio di definire Croce un neo-dantista/cavalcantiano, un neo-proustiano, un pre-gaddiano o un pre-montaliano, sarà necessario concludere che Contini era talmente interessato al tema della salute, al punto da considerarlo (a volte a costo di qualche forzatura) come dominante nella cultura, nella poesia e nella filosofia europea di ogni tempo. Prove ausiliarie sono alcune lettere di Contini, che sembrano documentare un'attenzione ossessiva del filologo verso le malattie, proprie o altrui che fossero,¹² così come un evento della sua biografia. Mi riferisco alla sua prima

¹⁰ Cfr. *AM*, pp. 102, 105-106, 114, 257; *EL*, p. 139; *ID*, pp. 4-5, 10, 58, 106, 138, 151-152 e 199; *LF*, pp. 11, 19, 21, 27-28, 66-68, 70, 86-87, 92; *QA*, pp. 18-19, 22, 78-79; *VL*, pp. 87-91, 112-113, 117, 127-129.

¹¹ Cfr. *AE*, pp. 229, 281 e 344; *AM*, pp. 57 e 59; *EL*, p. 386; nonché G. CONTINI, A. PIZZUTO, *Coup de foudre. Lettere (1963-1976)*, a cura di G. ALVINO, Polistampa, Firenze 2000, pp. 30 e 132). Più nello specifico, Contini attribuisce l'interesse verso la salute, a volte intesa come risultato della tacitazione dell'angoscia, anche a: Riccardo Bacchelli (*EL*, pp. 305-307 e 309-313), Karl Barth (*PT*, p. 97), Matteo Maria Boiardo (*EL*, p. 223), Giovanni Boine (*EL*, p. 304), Achille Giovanni Cagna (*VL*, 558-559), Vincenzo Cardarelli (*EL*, p. 36), Giacomo Devoto (*VL*, pp. 684-685), Henry Furst (*EL*, p. 341), Gianna Manzini (*AE*, pp. 183-184), Falco Marin (G. CONTINI, *Presenza di Falco Marin*, in «Studi Goriziani», 31, 1962, pp. 55-58), Clemente Merlo (*AE*, p. 355), Giorgio Pasquali (*AE*, p. 531, che però raggiunge la salute senza un metodo o un'«arte»), Pier Paolo Pasolini (*UE*, p. 394), Enrico Pea (cfr. la lettera spedita da Domodossola il 12 aprile 1946, edita in M. MARSILI (ed.), «Caro Pea». *Lettere e cartoline di corrispondenti ad Enrico Pea (1909-1958)*, Fazzi, Lucca 2004, p. 140), Francesco Petrarca (*VL*, p. 174), Clemente Rèbora (*EL*, p. 8), Leonardo Sinisgalli (*AE*, p. 160), Niccolò Tommaseo (*AE*, pp. 9-10, 15 e 18-19), Giuseppe Ungaretti (*EL*, p. 47). Contini stesso esplicita poi un interesse verso la «salute dell'anima» in una lettera spedita a Gadda (G. CONTINI, C.E. GADDA, *Carteggio 1934-1963. Con 62 lettere inedite*, a cura di D. ISELLA, G. CONTINI e G. UNGARELLI, Garzanti, Milano 2009, pp. 63-64). Infine, si noti come egli veda in termini di salute-malattia anche la realtà politica, la critica e la filologia (cfr. G. CONTINI, *Dove va la cultura europea? Relazione sulle cose di Ginevra*, a cura di L. Baranelli, con un saggio di D. GIGLIOLI, Quodlibet, Macerata 2012, p. 25; *AE*, p. 225; *CS*, p. 44; *FF*, vol. 1, pp. 108-109; *EL*, p. 203; e *UE*, p. 301).

¹² Le più eloquenti sono quelle spedite ad Aldo Capitini, dove Contini descrive con minuzia quasi maniacale le proprietà di due vaccini sperimentali (vedi A. CHEMELLO, M. MORETTI (eds.), *Un'amicizia in atto. Corrispondenza tra Gianfranco Contini e Aldo Capitini (1935-1967)*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2012, pp. 233-234, nonché 238-239), e quella del 26 maggio 1933 rivolta a

esperienza dell'angoscia, avuta all'età di sette anni a seguito della partenza da Domodossola di alcuni conoscenti della sua famiglia e da un ritardo inaspettato del treno in cui era solito viaggiare suo padre (*DV*, p. 23), che dovette avere un peso considerevole nella crescita del filologo, appunto perché il tema dell'angoscia ricorre con tanta esistenza nel *corpus* continiano.

Avendo appurato che la concezione del metodo della tacitazione dell'angoscia proiettato su Croce appartiene in realtà a Contini, resta il problema di determinare in cosa consiste di preciso la salute di cui egli va parlando. Gli elementi finora raccolti consentono per adesso solo di abbozzare quel che essa non è. Infatti, poiché deriva da un controllo di un'eccessiva tendenza alla ricerca erudito-enciclopedica, la salute non coincide con uno stato passivo ed emotivo, quale potrebbe essere la tranquillità. Ma nemmeno consiste nella totale rimozione dell'inquietudine, perché altrimenti si incorrerebbe in quella che Contini chiama, sulla scia di Emilio Cecchi, una «salute di ferro», ossia una quiete deteriore che non induce a indagare in profondità e nel concreto alcuni fenomeni complessi, ad esempio l'amore, lasciando in tal modo l'individuo in un atteggiamento superficiale/astratto verso le cose.¹³ Non è un caso che in altra sede il filologo qualifichi l'angoscia come «benefica» (*AM*, p. 45) e proietti stavolta su Alain la tesi che occorre «trovare durante il morbo le resistenze dell'uomo e i segni dell'immortalità».¹⁴ Da tutto ciò segue, in un certo senso, che la vera salute di cui parla Contini è una malattia benevola che cura due morbi assai più gravi, quali sono appunto l'inquietudine incontrollata e la falsa salute degli uomini disinteressati della complessità. Tale conclusione è corroborata dal paragone di Contini della terapia freudiana con «una forma temperata di malattia a cui ancorarsi per non cadere nel nulla», che pare fosse involontariamente praticata da Montale, quando si teneva stretto il male dell'insonnia per non rischiare di cadere in traumi peggiori (*DV*, p. 179). Il filologo si iscrive in tal modo in una coerente tradizione filosofica, che o distingue la salute apparente dalla salute vera (cfr. la massima di Epicuro citata in epigrafe), o sostiene che malattia e salute siano in realtà la medesima cosa, potendosi trasformare l'una nell'altra (Eraclito, fr. 22 B 58 DK), oppure afferma che un particolare morbo sia la via per una sanità supe-

Falqui, che descrive in un periodo di convalescenza (MASTROPASQUA, *Contini-Falqui*, cit., pp. 58-59). Abbondanti sono anche le lettere in cui Contini ricorre alla metafora del morbo per esprimere le sue angosce esistenziali (cfr. quelle spedite a Cecchi in P. LEONCINI (ed.), *L'onestà sperimentale. Carteggio di Emilio Cecchi e Gianfranco Contini*, Adelphi, Milano 2000, pp. 8 e 30; MASTROPASQUA, *Contini-Falqui*, cit., p. 61; e CHEMELLO, MORETTI, *Un'amicizia in atto*, cit., pp. 68, 102, 123, 290).

¹³ Cfr. la lettera del 25 giugno 1941, in LEONCINI, *L'onestà sperimentale*, cit., p. 41: «A non riflettere che i più dei nostri contemporanei hanno l'aria di vivere in un mondo astratto (e castrato), dove s'ignorano le cose elementari, dove per esempio si discorre d'amore per sentito dire. È quella che Lei chiama "salute di ferro"». L'espressione assume però un'accezione positiva quando viene attribuita ad Antonio Pizzuto in *UE*, p. 163, mentre sembra conservare quella negativa in riferimento a Bacchelli (*AE*, p. 186). Viene invece attribuita a Giovanni Faldella una «salute leggermente plebea» (*VL*, p. 572).

¹⁴ MASTROPASQUA, *Contini-Falqui*, cit., p. 59.

riore. Si pensi alla malattia dei discorsi del passo 217e4-218b4 del *Simposio* di Platone, iniettata dalla filosofia che è paragonata da Alcibiade al «morso della vipera» e potrebbe condurre alla salute dell'anima descritta nel *Timeo* (86b1-87b9, 88a7-c1),¹⁵ allo Stoicismo di Aristone di Chio che suppone che spesso occorre rinunciare alla sanità corporale per conseguire quella psichica¹⁶ e alla concezione di Nietzsche espressa in *Ecce Homo* (§ 2).

Se allora la salute di Contini non è né uno stato passivo, né il mero risultato dell'eliminazione di un disturbo, resta aperta solo l'ipotesi che essa sia un'attività di un qualche tipo, che sublima e rende produttiva l'angoscia attraverso il metodo storiografico o filologico correttamente esercitato. La conferma di una simile proposta si ottiene facendo un passo indietro, ossia approfondendo il significato del concetto di «avventura», che riceve la sua definizione più chiara nell'intervista che Contini rilasciò a Ripa di Meana, pubblicata poi nel volume *Diligenza e voluttà*. Nel finale della stessa, il filologo dichiara alla sua interlocutrice che il «correre l'avventura» significa «rompere la trama noiosa dei giorni» attraverso uno studio vitale e razionalmente controllato (p. 232), che non sarebbe che un altro modo di alludere al metodo della salute di cui si è finora parlato. È vero che da nessuna parte troviamo posta esplicitamente questa identificazione. A suo favore, tuttavia, non vi è solo la constatazione che il saggio su Croce nomina l'«avventura» proprio nel punto in cui si fa riferimento alla vitalità che il filosofo sentì dopo aver compreso il «bisogno» di trovare una giustificazione alla storia di carattere non erudito (*AE*, p. 55). Interviene anche il fatto che lo studio vitale tenuto sotto controllo dalla ragione corrisponde al movimento ispirato al connubio della «diligenza» e della «voluttà»,¹⁷ che ancora una volta viene posto nel libro-intervista di Ripa di Meana e allude al metodo storiografico che conduce alla salute di cui Contini va in cerca. Ciò risulta provato da uno sguardo ravvicinato alle due nozioni, ma in particolare alla seconda.

La «voluttà» corrisponde alla *Lust* di Leo Spitzer (*DV*, p. 45), che Contini descrive in *Tombeau de Leo Spitzer* come il «piacere metafisico [...] salubre e ricreativo», connesso all'apprendimento del vero e a una «religiosità di ateo», che è conquistato con un'indagine critica che placa le «angosce metodologiche» e vince «la solitudine e il nulla».¹⁸ Ma questi sono appunto i termini che qualificano la salute continiana, ossia il godimento nobile legato alla ricerca della verità, la portata 'religiosa' del metodo e la forma moderata di malattia che viene conservata per impedire di cadere nel nichilismo, entro cui sono rinchiusi i falsi sani disinteressati alla complessità. Dunque, persino la definizione della *Lust* costituisce un'altra proiezione su un autore di un assunto teorico di Contini.

¹⁵ Per approfondire, cfr. almeno G. REALE, *Corpo, anima, salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Cortina, Milano 1999, pp. 271-275.

¹⁶ Sul tema, cfr. A.M. IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Bibliopolis, Napoli 1980, p. 221.

¹⁷ Lo rileva in parte anche S. RAMAT, «*Diligenza e voluttà*». *Una confessione all'aperto*, pp. 282-288, in PUPINO, *Riuscire postcrociani senza essere anticrociani*, cit., pp. 281-295.

¹⁸ Cito la versione riedita in L. SPITZER, *Saggi di critica stilistica: Maria di Francia, Racine, Saint-Simon*, con un prologo e un epilogo di G. CONTINI, introduzione di C. SEGRE, Sansoni, Firenze 1985, pp. 294-295. Il legame tra piacere e verità è posto invece nella p. 287.

La «diligenza» può essere invece ricollegata alla salute sottolineando che essa consiste nel «granello di follia» che possedeva Croce sin da giovane (*DV*, p. 181) e che lo portò col tempo ad elaborare il metodo che sublima l'angoscia. A prima vista, sembrerebbe però contraddittorio e assurdo porre una corrispondenza del genere. La diligenza fa pensare, in fondo, sul piano intuitivo, a qualcosa di pacato e disteso, che non collabora ma anzi è avverso alla follia e a *raptus* di qualsiasi natura o tipo. Contro tale obiezione, però, sottolineo anzitutto che Contini è esplicito nel dire che «il grano di follia appartiene all'ordine» (*DV*, p. 194), non è un moto disordinato e irrazionale. Di conseguenza, egli intende forse con 'follia' il «movimento intuitivo e irrazionale» autorizzato dalla ragione, che esercita su di esso un «movimento logico di controllo» e costituisce il principale movente della corsa all'avventura.¹⁹ In secondo luogo, l'obiezione non sussiste perché si riscontra molto spesso che il filologo descrive la buona diligenza contrastandola alla diligenza cattiva, tipica dell'indagine solo erudita, del «patologico filologismo», della «pseudocritica» che mortifica lo spirito di invenzione, del «filologismo caricaturale», che hanno tutte/tutti in comune l'esclusiva preoccupazione per le procedure tecniche.²⁰ Per riprendere la terminologia usata poco fa, si potrebbe dire che la cattiva forma di diligenza esercita un movimento di controllo che va a vuoto, perché non inerte ad alcun movimento intuitivo, razionale e vitale da controllare. Il suo risultato è così la produzione di opere che sono «senza soffio d'intelligenza» e non danno alcun «alleviamento» al loro autore.²¹ Tale sdoppiamento della nozione di diligenza è una diretta ripresa del *Fleiss* di Friedrich Hölderlin,²² che nell'*Iperione* condannò la diligenza umana non guidata da *Begeisterung* o entusias-

¹⁹ *DV*, p. 232. L'importanza del momento intuitivo è sottolineato da A. NOFERI, *Le poetiche critiche novecentesche*, Le Monnier, Firenze 1970, pp. 75-77.

²⁰ Vedi *BE*, p. 20; *DV*, p. 181; *PT*, p. 169; *UE*, p. 301; e G. CONTINI, *I bocciati di Pian de' Giullari*, in «L'Espresso», 12 maggio 1968.

²¹ Le due citazioni sono tratte da P. LEONCINI, *L'onestà sperimentale*, cit., pp. 19 (dove si evidenzia la pochezza intellettuale della «nota diligente» di Orlandi) e 78. Sul tema, cfr. anche BARBÈ-BELLONE, *Introduzione a Gianfranco Contini*, cit., pp. 48-49. La tecnica risulta allora per Contini un supporto, non il fine ultimo dell'indagine.

²² Cfr. *UE*, p. 220, e la lettera del 1° agosto 1974 inviata a De Matteis, consultabile in G. CONTINI, *Due lettere di Contini all'autore*, p. 78, in C. DE MATTEIS (ed.), *Contini e dintorni*, Pacini Fazzi, Lucca 1994, pp. 75-78: «Ma ho bisogno di quotidiano, e la diligenza, il *Fleiss* di Hölderlin, dato e non concesso che ci sia, non basta». Si noti *en passant* che il medesimo luogo dell'epistola nomina la salute dell'anima e l'«aiuto prezioso» ricevuto da una malattia, il che conferma la bontà delle considerazioni finora espresse. Inoltre, si faccia caso al fatto che Hölderlin è considerato da Contini – il quale peraltro tradusse in italiano alcune sue liriche (G. CONTINI, *Alcune poesie di Hölderlin*, Einaudi, Torino 1987: vedi in particolare la resa di *flessig* in «diligenza» nella poesia *Auf falbem Laube ruhet*) – il poeta che meglio comprese l'afflato lirico e lavorò soprattutto con l'intelletto (LEONCINI, *L'onestà sperimentale*, cit. p. 5).

smo.²³ Questo non va confuso con il furore cieco (condannato nella p. 137). Secondo il poeta tedesco, infatti, la folle ebbrezza è ad esempio la condizione emotiva che permette al filosofo di esercitare produttivamente il dubbio, così come il sentimento che porta a maturazione l'intelletto, consentendogli di mettere in ordine la realtà (pp. 101-103). Ciò significa che per lui il *Fleiss* è buono se controlla l'entusiasmo da cui si lascia guidare, cattivo se stronca l'afflato che si mostra più potentemente nei giovani e nei veri uomini (pp. 33 e 172). Si può dunque concludere che l'identità diligenza-follia è legittima e non comporta contraddizione, per il semplice fatto che il secondo termine non designa per Contini un moto sfrenato. Esso indica, piuttosto, un movimento vitale che porta lo studioso a intelligenti risultati e all'appagamento che la diligenza solo erudita nega ai suoi cultori.

Mantenendo la debita cautela, visto che qui i sostegni testuali si fanno più fragili, si potrebbe supporre anche che sulla concezione continiana del movimento vitale autorizzato dalla ragione influisca entro certi limiti il magistero di Rosmini, precisamente che su di essa pesi il rosminiano «principio di passività». Quest'ultimo prescrive all'uomo, in estrema sintesi, di assecondare volontariamente e docilmente i piani o i movimenti della provvidenza, arrivando così a considerare tutte le altre cose come indifferenti e persino a lasciare dietro di sé tutto quello che ha raccolto / costruito finora, confidando in una potenza superiore alle misere forze umane. Tale moto provvidenziale non esclude in alcun modo il moto dell'intelligenza. L'uomo deve infatti assecondare i piani provvidenziali avendone compreso quanto è più possibile il contenuto attraverso l'intelletto.²⁴ Ora, partendo dalla premessa che Contini conosceva il principio di passività²⁵ e probabilmente ne apprese da giovane le linee principali durante la sua formazione nel Collegio dei Padri Rosminiani, non si può escludere che egli lo applicasse, con qualche modifica, nella sua concezione del duplice movimento. Il moto provvidenziale corrisponderebbe al movimento intuitivo o alla 'follia', che bisogna sempre assecondare quando e se si presenta, mentre quello dell'intelligenza coinciderebbe con il movimento logico di controllo, che impedisce all'entusiasmo di trasformarsi in una cieca esaltazione irrazio-

²³ Cfr. F. HÖLDERLIN, *Hyperion, oder Der Eremit in Griechenland*, Severus, Hamburg 2014, p. 11: «Ma quanto è impotente la più volenterosa diligenza degli uomini rispetto all'onnipotenza dell'indiviso entusiasmo (*Wie unvermögend ist doch der gutwilligste Fleiß der Menschen gegen die Allmacht der ungeteilten Begeisterung*)». La traduzione è mia. Tutte le citazioni che seguiranno a questa nota rimandano, invece, all'edizione italiana F. HÖLDERLIN, *Iperione*, a cura di G.V. AMORETTI, Feltrinelli, Milano 2013. Qualcosa di simile si rinviene anche nell'interpretazione che Contini dà di Beatrice come la donna che innesca in Dante un impulso irrazionale o sopra-razionale che lo guiderà alla salvezza, la quale è inattuabile con la sola ragione (*ID*, p. 188).

²⁴ Nella presentazione del principio di passività, ricorro all'annotazione del 1821 del «Diario della Carità» di Rosmini, nonché ai suoi scritti *La regola di condotta e Massime di perfezione cristiana*, tutti pubblicati in A. ROSMINI, *Opere di Antonio Rosmini. Vol. 49: Massime di perfezione cristiana*, Città Nuova, Roma 1976. Di questo volume, cfr. soprattutto le pp. 23, 25, 45-53, 78-82 e 97.

²⁵ Esso è richiamato esplicitamente in *AE*, pp. 10-11; *DV*, pp. 114-115; LEONCINI, *L'onestà sperimentale*, cit., p. 4; e G. CONTINI, *Rosmini nel centenario della morte*, pp. 269-270, in «Microprovincia», 35, 1997, pp. 257-274.

nale. Ammesso che una simile ipotesi sia vera, ricaviamo così un'ulteriore conferma di come Contini riprendesse le idee di alcuni autori, riadattandole secondo il suo specifico interesse.²⁶

Le considerazioni svolte autorizzano a definire l'attività salutare come il corrispettivo della pratica della *Begeisterung*,²⁷ che porta alla verità, al piacere metafisico, all'ordine²⁸ e alla vittoria sul nulla in cui sono invischiati gli uomini che si accontentano della deleteria «salute di ferro». Una conferma si ricava mostrando che un insieme abbastanza cospicuo di testi allude all'importanza dell'entusiasmo controllato nel lavoro intellettuale. Limitandomi a pochi esempi, richiamo a tal proposito: 1) la «necessità dell'animo» sorretta da una «necessità organizzativa», che ovvia alla «dispersività e all'incontrollabilità della sensibilità pura», proprio del moralismo di Croce;²⁹ 2) l'estro e il raziocinio dei Tallone, che li fa vivere in dolcezza e disciplina (*AM*, p. 191); 3) l'ispirazione che presiede alla scoperta delle buone etimologie (*ID*, p. 121); 4) la forza magnetica della poesia, che deve ispirare anche chi fa scienza e a cui non bisogna voluttuosamente abbandonarsi del tutto (*EL*, p. 360); 5) l'apprezzamento per la poesia dotata di «concretezza e precisione fantastica» (*FF*, vol. 2, pp. 1239-1240); 6) la tesi che la critica non è che lo svolgimento di un'«illuminazione» o lo sviluppo di un «gesto vitale primordiale» (*CS*, p. 54), che non va inquinato con un eccesso di teoresi (*VL*, p. 674); 7) la concezione secondo cui il buon maestro è colui che insegna al discepolo l'imparzialità e la «disponibilità all'entusiasmo senza la quale non credo si possa fare qualcosa di importante».³⁰

Per chiarire allora definitivamente il tutto, che cos'è la salute per Contini? Essa è un'esaltante attività dell'intelletto che nasce da una profonda esigenza vitale, ossia il bisogno di trasformare l'angoscia in una spinta ad apprendere la verità su qualcosa, a porre un ordine ai fatti e a vincere il nichilismo attraverso un metodo che consiste nel lasciarsi guidare senza eccessi dalle proprie intuizioni razionali, che verranno poi dimostrate con le procedure critico-filologiche. Se inoltre è in un certo senso corretto dire che la «voluttà» è il premio della buona «diligenza», giacché il piacere metafisico non si ottiene senza la follia, sarà anche sensato sostenere che la vera salute si identifica più con la prima che con la seconda, risultando essere così una «diligente voluttà». E allora, riutilizzando i termini tedeschi, risulterà possibile qualificare la vera *Gesundheit* come una *fleissige Lust*, ovvero (secondo il principio di convertibilità appena evidenziato di sanità-voluttà, *Gesundheit-Lust*) come una *fleissige Gesundheit*.

²⁶ Sui rapporti tra Rosmini e Contini, cfr. F. DE GIORGI, *Contini nel mondo rosminiano*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», serie 5, 5/2, 2013, pp. 599-688. Tale studioso offre, peraltro, una diversa lettura dell'ascendenza di Rosmini sulla concezione di Contini del duplice movimento nelle pp. 684-688.

²⁷ È qui utile notare che il filologo usa il termine tedesco in G. CONTINI, *Lettera sul pannello di Velate*, p. 92, in «Galleria. Rassegna bimestrale di cultura», 21, 1971, pp. 93-96, e che dichiara di amare la gioia «entusiastica ed equilibrata» in CHEMELLO, MORETTI, *Un'amicizia in atto*, cit., p. 85.

²⁸ Sul legame tra ordine e valore liberatorio del metodo, cfr. ancora NOFERI, *Le poetiche critiche novecentesche*, cit., pp. 123-133, ma in particolare la p. 129.

²⁹ Vedi *EL*, p. 219 e SASSO, *A proposito di un libro su Croce*, cit., p. 124.

³⁰ Cito la dichiarazione da STABILE, *I buoni maestri*, cit., p. 48.

Ora, proprio perché individua un senso e un ordine ultimo alla realtà, il metodo della salute risulta avere un'applicazione assai più ampia rispetto allo studio della opere letterarie e poetiche. Altri testi di Contini sembrano mostrare, infatti, che tale metodologia ha conseguenze etico-politiche. Un buon punto di partenza per la dimostrazione di tale ipotesi è costituito dall'importante lettera che il filologo spedisce a Capitini il 22 settembre 1949.³¹ Qui, Contini allude a una «cura» per sconfiggere la sterilità e la diminuzione vitale in cui lui e gli altri uomini sono imprigionati, che egli rinviene nella condotta che assume quale «canone dell'azione» il dovere di ottenere dall'esistenza un «di-più vitale e creativo». Da tale convincimento scaturisce la tensione a un «dovere-della-felicità», la cui «promozione» ha una natura «contagiosa». Colui che consegue il benessere in questione non potrà non diffonderlo anche agli altri, risultando così una sorta di portatore sano di un cancro benigno. Ora, è probabile che questa «cura» sia proprio il metodo della salute che si è finora descritto, per il semplice fatto che il sunnominato «di-più vitale e creativo» potrebbe consistere nell'entusiasmo conoscitivo, che parte dallo studio dei fatti poetici per poi riverberarsi sulla vita attiva. Vale la pena di ricordare che Contini è convinto che uno dei caratteri principali della poesia è di trasferire il dover-essere della felicità all'essere (AE, pp. 236-237), che le «avventure» sono praticate anche nella sfera politica (DS, pp. 12-13, 31-32), che ogni buona azione deriva «da una precisa e totale interpretazione della vita» (PT, p. 31).

Il metodo della salute è allora un atto politico primario, un modo di «avvicinarsi politicamente al prossimo» (DV, p. 84) e un tentativo di garantirgli un'esistenza felice. Lo dimostrerebbe il fatto che esso viene qualificato dal filologo come «religioso», che non ha in lui alcun significato culturale. Contini sostiene del resto che l'epiteto designa il «desiderio di atti risolutivi e totali» (PT, p. 141; AE, p. 186), la pulsione vitale costruttiva (EL, p. 73) e l'atto psicologico dell'individuo 'persuasivo', che consente di essere presente con tutti gli esseri (PT, p. 78), ossia di sentirsi un essere umano «riuscito» che può «in un momento gioire con tutto, ridere con tutto, ascoltare con tutto».³² Si tratta forse di un'implicita ripresa della «fermezza» che «rende gli altri fermi» di cui parla Michelstaedter, nel passo del *Dialogo della salute* riportato in epigrafe del saggio.³³ Contini pensa, inoltre, che la religione è positiva se intesa come un programma che cerca di portare «immediatamente» il benessere tra gli uomini, mentre è negativa o 'cinica' (AE, pp. 99 e 268) se la si pensa come una teologia che predica una felicità celeste che si godrà in un remoto compimento escatologico della storia (PT, p. 77). La distinzione spiega come mai il filologo parli altrove in senso elogiativo di uno spirito «religioso senza religione» (AE, pp. 100 e 289). La formula designa la spinta vitale-risolutiva non inquinata dal messaggio teologico che, collocando nel futuro la felicità, stronca sul nascere una qualsiasi azione politica. Se si esclude dall'epiteto la dimensione culturale, ne potrà seguire che il metodo della salute è 'religioso' perché dispiega l'idea di cultura che è profilata nei *Rencontres Internationales de Genève* del 1946, oggi riedito con il titolo *Dove va la cultura euro-*

³¹ CHEMELLO, MORETTI, *Un'amicizia in atto*, cit., pp. 245-246.

³² Ivi, p. 231.

³³ La figura del 'persuasivo' è evocata anche in LEONCINI, *L'onestà sperimentale*, cit., p. 100. Può essere utile notare che Michelstaedter è incluso nell'antologia di CONTINI, *Letteratura dell'Italia Unita*, cit., pp. 717-718.

pea?». ³⁴ Il *reportage* definisce la ‘cultura’ come il «prolungamento attivo d’una filosofia» o la «verificazione pratica» di una teoria (p. 27), che è religiosa perché innesca un insieme di forze che fanno da «preludio d’una società desiderabile» (p. 33), portano «all’instaurazione d’un mondo più giusto, dove la dignità umana sia ripristinata e l’individuo non sia più un numero, ma sia elevato a persona» (DS, p. 24).

Per riassumere tutto quanto è stato detto finora, potremmo concludere quanto segue. Contini elaborò una sua precisa idea del valore e del significato dell’attività intellettuale, attraverso il confronto con diversi autori (soprattutto Hölderlin, Croce, Spitzer, forse Rosmini), che tuttavia non interpretava in maniera neutra, bensì proiettando su di loro i propri interessi e ricavandone dei pensieri, che non sempre aderiscono perfettamente alle loro opere. La sua concezione di fondo è che un intellettuale vero è animato da un’autentica ed entusiastica esigenza di comprensione degli oggetti di cui si occupa, siano essi i testi letterari o la realtà politica del presente, che tuttavia risulta efficace, se viene ben disciplinata dalla ragione e dal metodo. Un tale atteggiamento porta al raggiungimento di una forma superiore di «salute», ovvero alla rimozione dell’angoscia in cui risiede in larga parte la felicità, che è lo scopo a cui ogni essere umano dovrebbe ambire. E dato che colui che l’ha raggiunta diventa anche capace di riverberarla sugli altri, è possibile derivare che, in Contini, questa esigenza del ‘dover-essere felici’ prelude a un ‘dover-rendere felici’. Colui che ha raggiunto la felicità è moralmente obbligato a non tenerla per sé avidamente e a farne invece dono a coloro che non la posseggono. In questo senso, è utile notare che anche un tale pensiero di Contini è forse mutuato dialetticamente da Alain, che come si è visto è l’autore su cui il filologo proietta la tesi del bisogno di trovare la salute nella malattia (cfr. anche le citazioni di *EL*, pp. 104-105) e che professa, stando a un’esemplare quanto toccante testimonianza di George Steiner, un deontologismo simile: ³⁵ «E Alain, a sua volta, offriva corsi alla elitaria scuola normale femminile di Sèvres come alle classi serali per lavoratori. Al liceo la sua classe era stracolma. Nel 1928, una novantina tra allievi e uditori caddero nel silenzio appena il maestro entrò in classe e scrisse sulla lavagna: “La felicità è un dovere”».

enrico.piergiacomini@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

³⁴ Cfr. CONTINI, *Dove va la cultura europea?*, cit., pp. 27 e 33.

³⁵ G. STEINER, *La lezione dei maestri*, trad. it. di F. Santovetti e S. Velotti, Garzanti, Milano 2004, p. 104.