



RICORDO DI CARLO DIANO

16 febbraio 1902

14 dicembre 1974

È con un senso di profonda commozione e trepidazione che mi dispongo a ricordare, in quest'aula resa illustre da tante memorie, *Carlo Diano* a poco più di un anno dalla scomparsa: la commozione che si prova nel parlare, di una persona che fu presente e viva fra di noi, si può dire, fino ad ieri, come di cosa che appartenga oramai, irreversibilmente, al passato. La trepidazione che non può non coglierci, nella consapevolezza della solennità e del significato di questo rito celebrativo, in cui siamo chiamati a consegnare la memoria di Carlo Diano alla storia del nostro illustre Ateneo, che egli onorò del suo magistero per più di un ventennio, a quella della non meno illustre Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti, di cui egli fu per più anni vice-presidente, al fianco di un altro grande scomparso che sentiamo qui presente con noi, Guido Ferro. In questo contesto, l'opera di Diano e la sua figura umana ci appaiono sullo sfondo della tradizione insigne dei maestri che lo precedettero sulla cattedra di letteratura greca, da Francesco Robortello udinese a Manara Valgimigli ravennate: sono nomi di grandi, che impressero durevole traccia nella storia degli studi classici, e accanto ai quali il nome di Carlo Diano ci appare come il suggello più nobile e più degno di questa perenne tradizione.

Ma al tempo stesso, anche se nell'occasione di un rituale celebrativo com'è questo, ed anzi proprio nello spirito di una celebrazione che non voglia esaurirsi negli atti di un esteriore ossequio, io avverto qui l'esigenza di avviare, nel discorso su Carlo Diano, un'analisi storica della sua opera di pensatore e di filologo, nel proposito indifferibile di giungere ad una collocazione adeguata della sua figura, ad una valutazione appropriata degli apporti e delle incidenze della sua ricerca nel più ampio contesto culturale; perché Diano, e per la sua eccezionale disponibilità di aperture verso i più disparati campi del sapere, e per la rilevanza che la sua opera acquisisce anche, e in primo luogo, al di fuori del ristretto ambito «professionale», è una figura che appartiene alla storia della cultura europea, e come tale esige di essere valutata. È per questo motivo che il mio dire non si attarderà nell'elencazione delle sue opere, o nella esposizione parafrastica del contenuto di esse, ma si configurerà piuttosto come il tentativo di avviare un

Commemorazione tenuta l'8 aprile 1976 nell'Aula E del Palazzo universitario centrale, dal Prof. Oddone Longo, straordinario di Letteratura greca, in collaborazione con l'Accademia Patavina di Scienze, Lettere e Arti.

discorso critico, un'attenta considerazione delle componenti fondamentali del suo pensiero, una ricerca di quello che egli assorbì dall'ambiente culturale in cui operò e di quanto ad esso restituì come elaborazione e creazione originale, nel perenne processo di scambio e di compensazione fra individuo e società che fonda la dinamica stessa dell'operare scientifico.

Il compito di chi si proponga un'indagine siffatta è ben altro che lieve, data la molteplicità e diversità degli stimoli culturali a cui egli fu sensibile, data l'estrema ricchezza e complessità della sintesi di pensiero da lui attuata. In questo compito, il discepolo può sembrare avvantaggiato in quanto disponga, accanto all'opera scritta, della testimonianza, non meno rilevante, della comunicazione orale, o ancora di quella altrettanto significativa della frequentazione umana. Sussiste tuttavia, sotto un altro rispetto, il pericolo di trovarsi ad impiegare un'ottica che potrebbe risultare alterata per effetto dell'eccessiva vicinanza, spaziale e temporale, dell'oggetto dell'osservazione. Al discepolo si richiede pertanto uno sforzo, spesso faticoso e doloroso, per distaccare in qualche modo da sé, dai modi e dai legami della propria partecipazione anche sentimentale, la figura del proprio maestro. È uno stacco necessario e inevitabile, a meno di adattarsi ad una prassi meramente ripetitiva, di ripiegare su una parafrasi che poco o nulla aggiungerebbe al testo, un testo che richiede invece, per la sua densità e pregnanza, la più sagace ed attenta esplorazione.

Uno dei colleghi più prestigiosi nel campo degli studi classici, e anche uno dei più intimi conoscitori dell'uomo e della sua opera, Ettore Paratore, ebbe occasione una volta di scrivere di lui sulla «Fiera Letteraria», e di intitolare questo scritto *Il caso Diano*. Credo che indicazione più felice — a parte ogni richiamo ad un precedente illustre — non si sarebbe potuta escogitare per dichiarare, con una dizione sintetica, il carattere assolutamente singolare ed abnorme che l'opera di Diano (il Paratore trattava de *Il concetto della storia nella filosofia dei Greci*) mostrava di possedere nel quadro della produzione e delle metodologie dei suoi condisciplinari, filologi classici o studiosi del pensiero greco. Questa atipicità era il carattere più appariscente dell'indagine condotta da Diano e del suo stesso proporsi nel rapporto umano; vi si poteva accostare forse il caso analogo, pur nella sua diversità, di un'altra grande figura di studioso che si staccava nettamente dal modello tradizionale del filologo classico: quella di Giorgio Pasquali.

Questa «atipicità», o se volete, «stravaganza» — nel migliore senso pasqualiano della parola —, che contrassegnava vistosamente la posizione di Diano in campo scientifico, non era se non la manifestazione più appariscente di un suo atteggiamento fondamentale, che è necessario intendere preliminarmente all'analisi della sua opera, che ne risulterà facilitata. Per chi lo accostasse, nella lettura o nella frequentazione, Diano si sottraeva costantemente ad ogni tentativo volto a ridurre la sua figura entro un ruolo definitivo, ad ascriverlo ad uno statuto culturale omogeneo e solidale a questo o a quel gruppo o modello. Traducendo il

nostro dire in termini di «confessioni» scientifiche, diremo che la posizione naturale di Carlo Diano fu quella dell'eretico, che è come dire di chi abbia scelto per sé un ruolo che non è mai quello proposto, o imposto, da una chiesa, qualunque essa sia, ma quello di chi faccia parte per se stesso, affrontando ed accettando tutti i rischi e gli inconvenienti di questa posizione, nel rifiuto dell'adesione ai dogmi correnti, si chiamino essi «indirizzo critico», «ideologia scientifica», «tendenza metodologica», o come meglio credete. La posizione statutaria di Diano, e anche quella da cui procedeva la forza più vivificante del suo magistero, fu l'anticonformismo, l'antidommatismo. Ciò che egli perseguiva a tutti i livelli della sua indagine si può definire come una critica scettica nel senso più positivamente pieno del termine, quello di una scepsi che ricercava sempre il senso e le ragioni profonde delle cose, e non si lasciava intimorire dagli apparati e bardature di parole — parole di filosofi, di critici o di storici — che le cose occultassero, quando non nascondevano il vuoto.

A chi ebbe la ventura di essere suo discepolo, Diano insegnò in primissimo luogo a non credere: a non credere ai giudizi consolidati, alle formule prefabbricate, alle autorità certificate dal consenso dei più. Era un insegnamento quanto mai salutare per dei futuri filologi, anche se non era del tutto senza rischi, perché al limite il rifiuto di certe tecniche e convenzioni metodologiche poteva comportare, accanto a positivi ed anzi necessari ridimensionamenti e revisioni, anche esclusioni ingiustificate e ingiuste condanne. Pur con questa riserva, la sua critica scettica merita di essere valutata nei suoi aspetti positivi, che sono quelli propri di una posizione di rottura metodologica e quindi epistemologica, di rinnovamento dei contenuti e delle procedure della scienza dell'antichità. Bersaglio precipuo di questa sua polemica era la filologia positivista di stampo ottocentesco, che cercava i «fatti» e solo a questi dichiarava di poter credere, quando Diano postulava il primato delle idee, e predicava che partendo dai «fatti» alle idee non si sarebbe mai arrivati, o, in altri termini, che la soluzione d'un problema esegetico o storico non poteva non presupporre una posizione teoretica anteriore all'accertamento dei fatti medesimi, perché chi non sapesse quel che cercava non avrebbe mai trovato nulla.

Questo portava inevitabilmente Diano ad aggredire il proprio tema su un piano completamente diverso da quello dove esso era già stato oggetto di consumazione filologica, a collocarsi contro, o al di fuori delle problematiche tradizionali e convenzionali. Di qui anche il suo costante atteggiamento di rifiuto verso l'operazione consueta nel nostro campo, di costruzione della «storia del problema», di accertamento dello *status quaestionis*, nella quale egli non vedeva, il più delle volte, che un rituale privo di significato. E non del tutto senza ragione, diremmo noi ancor oggi, perché i modi in cui un certo tipo di filologia (specie la filologia ufficiale di nazione germanica fra il 1870 e il 1945), fabbricava sempre daccapo la storia di se stessa (la tipica operazione, appunto, della *Problemggeschichte*, del rilevamento dello *Stand der Forschung*), questi modi potevano fa-

cilmente apparire indiziati di mistificazione, data la riduzione che la filologia operava della totalità del reale a quel solo livello di realtà, o di *realia*, che essa assumeva conferendogli tutti i crismi dell'evidenza dell'immediatamente dato, nella concomitante esclusione di ogni apporto estraneo, nel rifiuto opposto ad ogni interdisciplinarietà, intesa solo come interferenza e disturbo. La costruzione della «storia di se stessa» su cui la filologia tradizionale si fondava, con il relativo accumulo di scorie bibliografiche, attuava in realtà un processo ininterrotto di riproduzione e di autoconvalida, che lasciava fuori in partenza ogni approccio non strettamente ortodosso, ogni iter alternativo. Di qui il valore e il significato dell'operazione di rottura condotta da Diano, nel ricorso alla molteplicità delle vie metodologiche, nel rifiuto di problematiche ormai consuete.

In questo sforzo di rinnovamento, Diano non esitava, quando se ne offriva l'occasione, a passare sulla testa alla filologia ottocentesca e ai suoi derivati contemporanei, per rifarsi *recta via* ai grandi maestri del Rinascimento, che avevano vissuto la loro esperienza filologica nel fervore del pionierismo, nel contatto immediato col testo antico, e che questo testo consumavano nella sua freschezza di prodotto appena recato alla luce, libero ancora dalle incrostazioni che il tempo (e cioè l'operare dei filologi a venire) vi avrebbe depositato occultandone il senso.

Uno degli esempi più indicativi di questo atteggiamento di Carlo Diano, e anche una delle acquisizioni più rilevanti della sua indagine, è l'interpretazione della catarsi tragica: che, correntemente ascritta ad Aristotele e intesa come una dottrina della «purificazione degli istinti», veniva da Diano restituita, con una vera e propria operazione di restauro, al suo significato originario e precedente alle deviazioni che, messe in opera in età controriformista con precisi intenti politici, dovevano compromettere per molti secoli la corretta interpretazione di quella teoria. La catarsi tragica dimostrò Diano con inoppugnabili argomenti non figurare se non una applicazione particolare della «meditazione della morte» o *melete thanatou* escogitata già nel V secolo a. C nell'ambito del rinnovamento culturale avviato in Atene da Anassagora e condotto innanzi da Pericle, da Antifonte, dallo stesso Euripide. La catarsi tragica non faceva, secondo Diano, che applicare al teatro quella che Cicerone chiamerà la *praemeditatio futurorum malorum*: all'atto di assistere alla rappresentazione tragica, e cioè alla messa in scena dei *pathe* degli eroi, lo spettatore si prefigura le sventure che potrebbero colpire lui stesso, si dispone a sopportarle, vi si avvezza così che non abbiano a coglierlo impreparato. Una applicazione della *technè alypias* dunque, dell'«arte di non provar dolore» che veniva insegnata da Antifonte Sofista.

A questa soluzione del problema della catarsi, che faceva crollare d'un tratto tutto un edificio di dotte ipotesi, Diano era arrivato, com'egli amava sottolineare, «per caso», o «per un dono della *tyche*». Fatto curioso da una difficoltà nel testo dell'*Elena* euripidea, e cercando la ragione di una parola apparentemente oscura (*apathôs*, corretta dai critici in *amathôs*), Diano si era ritrovato all'improvviso

implicato in una rete di rimandi e di corrispondenze testuali così fitta, in un così coerente sistema di strutture topiche, che, percorrendo fino in fondo la strada che gli si era aperta dinanzi senza che la cercasse, egli arrivò ad una conclusione alla quale ben difficilmente sarebbe pervenuto accostandosi al problema della catarsi secondo le consuete modalità della filologia positivistica. È ancora viva nel mio ricordo una mattina d'estate del lontano 1960, quando, nel più pieno fervore della scoperta che intravedeva, Diano mi prese con sé per andare a cercare, nel chiostro antico della chiesa del Santo, un busto di terracotta su cui si leggeva «Franciscus Robortellus Utinensis»: ed era per lui non piccolo motivo di compiacimento lo scoprire che la sua interpretazione della catarsi aveva avuto, nelle sue linee essenziali, un precursore illustre nel filologo del Rinascimento, che vi era arrivato, non diversamente da Diano, attraverso una lettura non pregiudicata dei testi, prima che questi venissero inquinati dalle distorsioni controriformistiche di un Maggi.

Ci siamo alquanto dilungati a considerare quello che è stato uno dei casi più clamorosi dell'indagine di Diano, e dal quale meglio si evince l'aspetto del tutto abnorme rispetto ai modelli codificati, della procedura da lui seguita. Un iter analogo si potrebbe indicare anche per altre acquisizioni critiche e storiche di Diano, perché, come si diceva, la sua ricerca si connotava costantemente dei caratteri della più intensa singolarità, del più spinto anticonformismo. Questi caratteri non erano cosa secondaria o acquisita, ma discendevano direttamente dal suo fondamentale modo di essere, dalla sua situazione esistenziale, che richiede un esame da parte di chi voglia collocare la sua opera in una appropriata prospettiva storica.

Era tentante, e in certo qual modo facile, e potrebbe apparirlo ancora oggi, il cercare una motivazione di questo del tutto singolare modo di essere di Diano, in una metafora come quella del «fenomeno vulcanico», e cioè del prepotente affiorare alla superficie di un magma tellurico profondo, del liberarsi di energie primordiali in un contesto avulso dalla storia ed eventualmente nel richiamo — che lo stesso Diano favoriva — ad un patrimonio ancestrale o addirittura etnico. La Calabria appariva, in questa suggestione, come produttrice di una etnia particolare, o meglio di particolari individui, nei quali rinascessero potenzialità dimenticate, da collegarsi alle più antiche culture locali, in primis a quelle delle colonie greche. Rimarrebbero queste, motivazioni non più che metaforiche o mitiche, scarsamente attendibili in una indagine autenticamente storica. Per lo storico, le peculiarità individuali di Carlo Diano, la carica vitale e geniale di cui egli era portatore, non possono venire assunte senza una concomitante considerazione delle circostanze sociali, delle situazioni e dei conflitti di classe che concorrevano come presupposti ambientali al suo costituirsi come individuo di una determinata società.

Sotto questo profilo, l'appartenenza di Diano ad un'area «regionale», anzi «marginale» qual era la Calabria, può costituire un fattore non trascurabile: non

però nel senso di una prospettiva etnografica o di geografia storica, ma in quello di una considerazione sociologica del rapporto che la piccola borghesia meridionale intratteneva, in epoca giolittiana e fascista, con la grande borghesia terriera, finanziaria o industriale, che produceva, su scala nazionale, i modelli culturali, le sovrastrutture ideologiche da proporre alle classi sottoposte. Questo rapporto fu in misura non trascurabile un rapporto di adeguamento e di consenso: di qui la funzione tipica della piccola e media borghesia meridionale quale produttrice di intellettuali organici, funzionari, magistrati, burocrati, solidali col sistema e portatori della cultura egemone. Ma fu anche un rapporto di conflittualità e di rifiuto dei modelli grande-borghesi, dove è dato cogliere uno degli apporti più vitali della borghesia meridionale e marginale alla dinamica socio-culturale, nell'attivazione di una reazione critica al sistema egemone, riflesso della situazione delle aree sociali nelle quali l'integrazione era più faticosa.

Ne nasceva, a livello di intellettuali, una collocazione spesso quanto mai problematica e disagiata, una vera e propria situazione di crisi per quegli intellettuali, come Diano, che non entravano nel novero degli intellettuali «organici», e cioè integrati nella struttura culturale prevalente, né in quello degli intellettuali «tradizionali», e cioè solidali ad un sistema costante di ruoli sociali. Ad una siffatta costanza ed univocità di ruoli Diano negava ogni credito: uno dei modi tipici di autoidentificazione da lui attuato era appunto il rifiuto della funzione di intellettuale tradizionale, la dichiarazione della propria irriducibilità ed inconciliabilità con essa. Ben lungi dal disporre di un ruolo, convenzionale o istituzionale, che gli consentisse di ancorarsi ad una identità data, di riconoscersi in un gruppo, Diano era costantemente proteso nella ricerca di una propria identità, una ricerca che, in quella situazione di conflittualità di classe e di estraniamento dal sistema dominante, tornava invariabilmente ad approdare ad una presa di coscienza della propria irriducibile alterità, e dunque all'esaltazione della propria individualità soggettiva.

Questa nostra proposta interpretativa della situazione di Diano riceverà, riteniamo, una conferma quando ci disporremo a ricercare le ragioni profonde della sua adesione a sistemi, come quello esistenzialista o quello attualista, dove il dato primordiale e il punto di partenza risiedono appunto nell'assolutizzazione del soggetto individuale. Per il momento, ci limiteremo a rilevare che questa interpretazione può fornire una plausibile motivazione agli atteggiamenti di «anti-conformismo», di «scetticismo critico», che abbiamo riconosciuto come prevalenti in lui di fronte ai modelli culturali dominanti. Abbiamo già ricordato la diffidenza di Diano verso le metodologie positivistiche; potremmo altrettanto validamente richiamare qui la tetragona impenetrabilità opposta da Diano alla filosofia e all'estetica crociana, che pure costituiva uno degli elementi più forti di pressione ideologica, prima e durante il Fascismo. O, se volete, potremo menzionare il suo vigilante atteggiamento critico verso una struttura culturale ancor più profondamente radicata nell'ideologia corrente qual era la metafisica classica,

specie nella sua versione aristotelica, che da tempi assai remoti imponeva i propri condizionamenti alle *Weltanschauungen* della civiltà occidentale. La consapevolezza critica, prodotto essa stessa, se volete, di una situazione di crisi sociale, si arricchiva in Diano di una componente particolarmente feconda: egli era troppo smalizzato e disincantato per non scoprire e denunciare, come fondamento di questi, e di altri sistemi metafisici, gli aspetti che noi diremmo «ideologici». Così, a voler recare degli esempi, era per la concezione aristotelica della sostanza, il «questo che» (o *tode ti*), che per Diano si lasciava ricondurre, in ultima istanza, agli atteggiamenti mentali propri di una classe sociale che non era più l'aristocrazia terriera da cui era uscito un Platone, ma la «piccola borghesia» del IV secolo (Aristotele «figlio del medico»). Così, ancora, l'«intuizione lirica» in cui si esaurivano gli sforzi di Benedetto Croce per una definizione del fatto poetico, era per Diano la manifestazione tipica di una mentalità di «signorotto di provincia». Il che tutto non può non convalidare, per altra via, la legittimità della nostra lettura «sociologica», nella aperta equiparazione operata qui da Diano della costruzione teorica di Croce con i modi dell'ideologia medio-borghese.

Tutto questo aveva in Diano anche un saldo fondamento teorico. Diano non mancava di ripetere — ed è dichiarazione di estrema importanza, anche se da lui non fu mai affidata alla pagina scritta — che «aveva cominciato a capire qualcosa della storia e in genere della realtà delle cose» solo dopo la lettura del *Trattato di sociologia generale* di Vilfredo Pareto. Ora, se c'è qualcosa per cui Diano possa considerarsi tributario delle dottrine di Pareto, io ritengo che questo sia da cercare, più ancora che nella teoria della *élites*, nella consapevolezza del rapporto che lega «residui» e «derivazioni». Io non posso qui entrare nel merito della dialettica paretiana, né pormi ad illustrare il significato che in essa assumono i «residui», le «derivazioni», gli «aggregati» o gli «elementi»: si tratta purtuttavia, nell'apparente complessità e dietro la macchinosità di un lessico farraginoso, di una concezione fondamentalmente semplice. Mi restringerò di necessità a far mio qui il giudizio di Norberto Bobbio, che riducendo all'essenziale i termini della questione, vede l'apporto positivo del *Trattato di sociologia generale* nel tentativo ivi esperito dal Pareto di costruire una teoria e una critica dell'ideologia, nello sforzo teso a tracciare una tipologia delle forme di «mascheramento» ideologico operanti ai vari livelli della coscienza sociale: pur denunciando nel contempo il limite del *Trattato* nel suo fondarsi su un'analisi che rimane pur sempre una analisi di individui, nell'assunzione di una società che, ad onta di ogni analisi economica, è costantemente concepita dal Pareto come una società politica, fondata sull'opposizione fra i governanti e i governati e sulle varie vicende delle *élites* e della loro circolazione. E va anche aggiunto che la stessa denuncia del legame fra «residui» e «derivazioni», si arrestava alla considerazione dell'aspetto ideologico dei fatti culturali, senza procedere ulteriormente verso la ricerca di possibili relazioni fra elementi della sovrastruttura e basi economiche.

Il significato e le conseguenze dell'adesione di Diano alle posizioni del Pareto

ci appaiono comunque chiari: nella sociologia paretiana Diano trovava il sostegno teorico, la convalida critica di una delle sue tendenze più incisive, quella che abbiamo definito, con termine approssimativo e indicativo, come «scetticismo critico». Se mi chiedete qualche esempio concreto, posso richiamare il rimprovero di «sostanzializzare le parole», di erigere i concetti in enti, che Diano costantemente muoveva alla metafisica tradizionale — e in genere ad ogni metafisica: un processo di «sostanzializzazione» da cui non andavano esenti, secondo Diano, le stesse discipline storiche, vittime inconsapevoli di pregiudiziali ontologiche, o tributarie dichiarate di una qualche metafisica. Queste posizioni critiche, dopo quel che siamo venuti dicendo, appaiono inseparabili dalle analoghe e insistenti suggestioni paretiane miranti ad una demistificazione appunto delle metafisiche e delle teologie, che il Pareto riduce in ultima istanza ad «aggregati di sentimenti», denunciando come indebito il conferimento di esistenza oggettiva alle «derivazioni verbali» (prima fra tutte, la «trasformazione del vocabolo in cosa»). Ma si potrebbe anche, nella dialettica paretiana che identifica nelle «derivazioni» delle «pseudo-analisi» del «residuo» condotte partendo dal «residuo» stesso, ravvisare una matrice, seppur remota e rielaborata in una dimensione culturale assai più complessa, della distinzione proposta da Diano nella *Poetica dei Feaci* fra «Weltanschauung» da una parte e «forme seconde» e «forme terze» dall'altra.

Dopo questi preliminari, questo esame condotto, per dir così, dal di fuori, dobbiamo ora affrontare più direttamente l'analisi del pensiero di Diano. E qui, dati i ristretti margini di tempo di cui disponiamo, siamo obbligati ad operare una drastica scelta; consentitemi di optare per Diano autore di *Forma ed evento* e della *Fenomenologia dell'arte*, piuttosto che per Diano editore ed interprete di Epicuro e di Menandro, traduttore di Euripide o storico della cultura ateniese del V secolo. È una scelta, e una rinuncia, inevitabile: non ingiustificata però, quando si tengano fermi i caratteri fondamentali della ricerca di Diano, nella quale il momento storico, e anche filologico, nel senso più stretto, non era mai separabile dal momento teoretico, dove la filologia veniva, al limite, a coincidere con la fenomenologia.

E qui mi è caro ricordare come venticinque anni or sono, Carlo Diano, da poco chiamato a coprire la cattedra di letteratura greca, tenesse nell'aula Negri la sua prolusione leggendo *Forma ed evento*. Mi richiamo a questa ricorrenza anche per sottolineare come fin dal momento della sua venuta a Padova, Diano volesse caratterizzare in questo senso, prima che in ogni altro, la propria presenza e il proprio magistero. A questa caratterizzazione di quello che era il suo modo di intendere e di fare la scienza dell'antichità, la storia della cultura e della letteratura greca, egli rimane sempre fedele: titolare bensì di letteratura greca, come *officium* prevalente, ma nel contempo indagatore aperto a tutti i problemi dell'analisi teorica e storica, pronto ad avviare il dialogo con i colleghi delle discipline più diverse, e anche più lontane da quella da lui professata istituzionalmente,

dagli archeologi, agli storici dell'arte, ai matematici. Pronto anche ad assumersi, con impegno profondo e insieme con rara competenza, l'insegnamento di materie che non rientravano strettamente nel suo campo «professionale», come la storia delle religioni o l'estetica, che si affiancarono agli insegnamenti da lui tenuti per incarico di papirologia e di storia della filosofia antica, o a quella di storia antica tenuto a Bari prima della sua chiamata.

L'esperienza da cui nacque *Forma ed evento*, e che si arricchì e maturò nelle *Linee per una fenomenologia dell'arte*, si colloca cronologicamente in stretta corrispondenza con la venuta di Diano a Padova: anche se certe intuizioni di base potevano essere presenti *in nuce* già nell'introduzione all'*Iliade* del 1934, e comunque percorrevano il *corpus* delle ricerche epicuree. La definitiva maturazione di questi germi già profondamente vitali avrebbe avuto però luogo come risultato ultimo di una esperienza culturale e speculativa estremamente complessa, di cui cercheremo di indicare, per sommi capi, gli elementi essenziali. Lo stesso titolo di *Forma ed evento*, nel richiamare due termini estremi ed opposti entro cui si muove la sua analisi del mondo greco, denunciava il carattere di sintesi, culturale e teoretica, che è proprio del saggio di Diano. E converrà qui muovere dal secondo principio individuato da Diano: l'evento.

La teoria dell'evento, a volerne ricostruire la genesi nei suoi tratti essenziali, nasce a nostro avviso dalla consumazione e insieme dalla convergenza di due esperienze culturali: quella dell'esistenzialismo di Kierkegaard e di Heidegger, e quella dell'idealismo attualistico di Giovanni Gentile. È una riduzione forse drastica quella che così proponiamo, ma essa ci consente, pur non escludendo la concorrente rilevanza di altre componenti culturali, né il carattere di prepotente originalità e singolarità della sintesi di Diano, di condurre la nostra analisi lungo due direttive definite.

Sul versante dell'esistenzialismo heideggeriano si colloca indubbiamente il primato dell'*existentia* sull'*essentia* che Diano stabilisce nella descrizione dell'evento, l'individuazione del soggetto della esperienza eventica nell'Esserci, o *Dasein*, quell'Esserci che in Heidegger è qualificato come l'«essere-sempre-mio», la *Jemeinigkeit*. Se l'Esserci heideggeriano è «l'ente che io stesso sempre sono», perché l'essere dell'Esserci è sempre di qualcuno, e questo qualcuno è sempre «io», e cioè l'individualità singola ed irripetibile, analoga funzione assume in Diano l'«evento» come *id quod cuique evenit*, come un *evenit* che sussiste, o che si produce solo in quanto e finché vi è un *quisque*, un io che gli fa da supporto. L'indagine di Diano può dunque legittimamente definirsi come una «analitica esistenziale» non diversamente da quella heideggeriana, così come l'evento ripropone, anche se in forma diversa e con funzioni nuove, l'essere dell'Esserci. Il momento di stacco da Heidegger va semmai individuato nella decisa proposizione dell'esperienza dell'evento come una delle categorie dell'esperienza umana, ed anche nel chiarimento del rapporto di polarità che Diano istituisce fra il *quisque* soggetto dell'evento e il suo altro, quella periferia che si pone di contro al soggetto

in quanto «centro»: quella trascendenza che Diano, riprendendo un'immagine della prima speculazione ionica (già utilizzata dallo Jaspers con l'*Umgreifendes*), definisce con il termine tecnico di *periechon*. Questa formulazione del rapporto fra Esserci ed Essere come polarità del soggetto e del *periechon*, dell'*hic et nunc* e dell'*ubique et semper*, è d'altronde in stretta relazione col carattere fenomenologico e non ontologico che Diano ha sempre conferito alla propria teoria, che voleva fornire le categorie per una descrizione storica dei fenomeni umani, e non gli elementi di una metafisica.

In questa dimensione va collocata anche la reinterpretazione che Diano dà della *Sorge*, della «cura» che in Heidegger costituisce la struttura fondamentale dell'Esserci, come di una manifestazione tipica del rapporto fra il soggetto come *hic et nunc* e il *periechon* come *ubique et semper*. La «cura» in Diano appare infatti equiparata, con recisa indicazione fenomenologica, all'*horror* con il quale l'uomo fa esperienza del divino come *tremendum et fascianans*, al *thambos* o «stupore» che qualifica l'esperienza religiosa dei Greci, alla *awe* di un Marrett o alla *Scheu* di un Rudolf Otto. Indubbiamente, questa qualificazione in senso fenomenologico dell'analisi esistenziale aveva delle precise indicazioni anche in Heidegger, propugnatore di una «fenomenologia esistenziale» che non era senza concreti rapporti con l'etnologia e con l'antropologia, cui Heidegger riconosceva un posto privilegiato nell'indagine dell'essere dell'Esserci: per Heidegger fenomenologo, orientare l'analisi del *Dasein* nella direzione dello studio dei popoli primitivi aveva un significato esso stesso ontologico: «i fenomeni primitivi — sono le parole di *Essere e tempo* — sono meno coperti... L'Esserci primitivo parla più direttamente».

Dell'antropologia e della fenomenologia come più generale indirizzo metodologico, Diano assunse e ripropose soprattutto le formulazioni di un Lévy-Bruhl, di un Van der Leeuw, di un Rudolf Otto, di un Mircea Eliade. Simmetrica e complementare all'adesione a questi indirizzi della ricerca antropologico-religiosa è la netta chiusura, il deciso rifiuto opposto da Diano all'antropologia strutturale, ed in generale ad ogni assunzione metodica di tipo strutturalistico. Posizione inevitabile, come meglio diremo più oltre, in quanto la considerazione della struttura è inconciliabile con la costituzione del soggetto individuale a principio-base dell'indagine storica, laddove in una prospettiva antropologico-strutturale il soggetto è leggibile solo in una rete di rapporti funzionali interni ad una struttura di combinazione. La descrizione e la costruzione fenomenologica dell'esperienza religiosa rimaneva comunque per Diano essenziale, in quanto nell'evento il rapporto fra soggetto e trascendenza del *periechon* si attuava storicamente come la polarità, costituita di attrazione e repulsione, di amore e di orrore, tipica del modo per il quale l'uomo fa esperienza del divino.

L'altro punto di riferimento della nostra analisi dell'evento è da cercare, come si accennava, nello spiritualismo gentiliano. Non ovviamente nel senso di un riconoscimento di una «infinità dell'Io» che conglobi in sé, in quanto attività

pensante, ogni realtà pensabile, di una concezione che riduca l'intero reale ad una immanenza dello spirito pensante, ad una mera promanazione del soggetto. È un altro aspetto del pensiero di Gentile quello che Diano rivisse e fece proprio: è l'esperienza dell'«essere immediato dell'Io come senso o corpo», in virtù della quale Gentile assume la natura come «quel corpo che ognuno di noi nella sua coscienza di sé sente come l'oggetto primo e irriducibile della sua stessa coscienza». Credo che qui sia da ravvisare uno dei momenti essenziali dell'adesione di Diano al pensiero gentiliano, anche perché è qui che si attiva il rapporto di polarità fra quel centro che è l'Io gentiliano non meno che il soggetto dell'evento di Diano, e una «circonferenza infinita» — sono parole di Gentile — «di cui il nostro corpo, quale effettivamente lo sentiamo, è il centro». In questo rapporto, larghe convergenze si lascerebbero riscontrare fra la teoria artistica che Diano costruisce nella *Fenomenologia dell'arte* e il pensiero di Gentile, soprattutto nella rilevanza che ha in Diano l'aspetto della «verità dell'arte come verità del senso», convergenze più significanti di quelle che si potrebbero rilevare nei confronti delle concezioni p. es. di un Dilthey (vitalità dell'*Erlebnis*, «verità dell'arte come verità della vita»).

La sintesi che abbiamo così creduto di poter rintracciare in *Forma ed evento*, e che accosta e in qualche modo parifica due esperienze così differenziate, e per molti aspetti antitetiche, come quella dell'esistenzialismo tedesco e quella dell'attualismo gentiliano, potrà apparire il prodotto di un'analisi discutibile. Riteniamo tuttavia di aver indicato concretamente quale sia l'area di coincidenza fra quelle due concezioni, giustificando in tal modo il nostro assunto: essa va individuata nella posizione assolutamente privilegiata da entrambe le dottrine conferite all'Io, al soggetto come individuo singolo, che viene assunto nella sua onnivalenza ed estrapolato non solo da ogni contestualità sociale, ma da ogni rapporto con un reale dato al di fuori di esso (p. es., la «natura», che in Gentile, come abbiamo visto, fa addirittura tutt'uno col «nostro corpo»). In questa posizione, Heidegger e Gentile si collocano del pari — e potrà sembrare osservazione fin troppo ovvia — nella tradizione romantica ed idealistica, cui lo stesso Diano, malgrado la sua esperienza culturale appaia assai più complessa e sofisticata, fondamentalmente aderiva. Senza questa erezione dell'io soggettuale a struttura portante dell'evento, verrebbe meno ogni realtà del *periechon*, che si configura sempre come attuante un rapporto personale, privato con il soggetto. La coscienza di questo io, del corpo come verità del senso, di un centro che si oppone ad una infinita periferia, era del resto per Diano un'esperienza di vita e un atteggiamento mentale prima ancora che un oggetto di teoresi.

A voler andare alle radici di questa posizione, a cercar le ragioni profonde di questa instaurazione del soggetto ad ente primordiale, della sua assolutizzazione nella concomitante espulsione della società e della natura, non possiamo non richiamarci, dopo quanto abbiamo messo in luce nella prima parte della nostra analisi, a quella situazione di crisi dell'intellettuale nel cui ambito abbiamo

cercato di chiarirci alcuni aspetti della personalità di Diano. L'esaltazione dell'individuo, di un soggetto che sono sempre «io stesso» — l'individuo storico, il soggetto concreto nella sua personale identità e privata singolarità, non l'individuo inserito in una struttura di combinazione, in una totalità sociale dove adempie a certe funzioni — tutto questo può spiegarsi come la contropartita teorica di una situazione di disagio e di conflittualità sociale, come il portato della coscienza di una irriducibilità ad un ruolo, come la risposta ad una mancata integrazione.

Portata alle sue estreme conseguenze, la dialettica dell'evento come dialettica dell'*hic et nunc* e dell'*ubique et semper*, dell'io e di dio, assolutizza un rapporto assunto come dato, il rapporto fra il «soggetto» e l'«altro», fra l'Esserci e l'Essere, che, malgrado ogni intenzione fenomenologica, si pone come necessario e fornito di validità universale, riproponendosi ad ogni momento dell'esperienza umana, quale che sia la cultura storica cui si faccia riferimento. In questo senso, lo statuto dell'esperienza umana come statuto dell'evento non può non attuare un livello di funzione superiore a quello meramente descrittivo: lo strumento di analisi storica e fenomenologica, l'evento come categoria presuppone a sua volta, come ogni categoria, un'esperienza anteriore alla sua costituzione.

Un temperamento, e una integrazione a questa esclusività che abbiamo ritenuto di assegnare alla concezione dell'evento, è però offerta da Diano nella seconda «categoria storica del reale» da lui postulata: la forma. Della forma va subito detto che, a differenza dell'evento, essa non è affatto esperibile in qualunque momento o grado della realtà umana. Se l'evento si esperiva nel senso, la forma si realizza come visibilità, e presuppone come termine di riferimento l'intelletto. Ma l'intelletto non è un dato primordiale come il senso, e se lo è, lo è in altra forma, e pertanto la rivelazione della forma — perché di rivelazione si tratta — appare esperienza privilegiata, e ristretta solo ad alcune culture, e, all'interno di queste, riservata solo a pochi eletti, laddove l'evento appariva come un vero e proprio universale umano, presente ed attivo in ogni tipo di civiltà.

Storicamente, la rivelazione piena della forma, la sua epifania integrale si ha, secondo Diano, nel mondo greco, dov'essa attinge al vertice più alto fra il V e il IV secolo, nell'età che si colloca fra Pericle e Platone. Ma l'esperienza della forma come di «cosa veduta» (*eidos*), non si esaurisce ad un livello teoretico, ma si attua a livello della struttura sociale e delle realizzazioni artistiche e poetiche: una delle manifestazioni più compiute ne è quella che si ha nella statuaria greca di epoca classica. In questo, Diano si poneva nel solco della più autentica tradizione del classicismo, da Goethe e Winckelmann, ma ne integrava le istanze con l'individuazione, potremmo dire con la scoperta, della categoria della forma come realizzazione tipica della speculazione greca. Il primo nome da farsi in questo contesto è quello di Parmenide: in Parmenide Diano ravvisava il vero artefice della logica della forma, una logica che il filosofo di Elea aveva posto e condotto fino alle estreme conseguenze, con tutto il suo corredo di invincibili antinomie, e che doveva rimanere la stessa, non solo in Zenone o in Anassagora o in Platone

ma ogniquale volta l'esperienza della forma si riproponesse alla teoresi umana.

Se nell'evento la polarità esistenza/essenza si configurava come primato dell'esistenza, del «Dasein» come «essere-nel-mondo», nella forma il rapporto è capovolto, ed essa si pone come identità di essenza ed esistenza, come specularità di pensiero ed essere. L'analisi della logica della forma, che integra quella dell'evento condotta da Diano nella «analitica esistente», propone un modo dell'essere, un livello di realtà e di esperienza che, pur nella varietà delle sue manifestazioni, è sempre riconducibile al principio di identità come specularità. Muovendo dall'«è non è non è» di Parmenide, Diano perveniva, con una operazione logica di estremo rigore, alla formulazione del principio dell'«è è», che egli deduceva da Parmenide ma non senza ritenerlo valido per ogni logica dell'identità. Nell'«è è», ciascuno dei due «è» si pone insieme come soggetto e come predicato, come verbo e come nome — ammesso che sia consentito ricorrere a queste categorie —, e il rapporto fra il primo e il secondo «è» è un rapporto di ripetizione, di specularità, di identità predicativa nella contestuale inseparabilità di essenza ed esistenza.

Questa assunzione fondamentale consentiva a Diano di costruire, a partire da Parmenide, un vero e proprio «sistema storico» della filosofia greca, perché questa è la sola definizione adeguata del formidabile saggio che, apparso per la prima volta sotto il titolo de *Il concetto della storia nella filosofia dei Greci*, trovava in seguito più opportuna sede, e più confacente titolo, nella raccolta di *Studi e saggi di filosofia antica* («Antenore», 1972) come *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*.

La scoperta della forma e la sua costituzione a categoria dell'analisi storica accanto all'evento doveva pertanto consentire a Diano di ricostruire la logica dell'essere quale essa era stata istituita dalla speculazione antica, e insieme come modalità ontologica caratteristica della civiltà greca in tutte le sue espressioni. Risultato questo di una rilevanza estrema, per chi indagli il modo di essere dei Greci e le strutture tipiche della loro esperienza. Anche se, una volta assunto questo quadro, si possa desiderare un ulteriore momento di analisi, che enuclei i fondamenti ideologici della stessa concezione della forma per verificarne le pertinenze sovrastrutturali. Appare infatti meno accettabile l'imputazione di carattere «etnografico» che Diano operava assegnando l'esperienza della forma alla componente «indoeuropea» della civiltà greca, laddove la sfera dell'evento, in tutte le sue manifestazioni (religioni agrarie, culti misterici, concezione ciclica del tempo, etc.) era a sua volta da imputare alla componente «anellenica», o, se volete, «mediterranea», che avrebbe costituito, nella sua alterità etnografica e culturale, la seconda anima della Grecia.

Noi riteniamo che la categoria della forma, quale Diano ce l'ha descritta in pagine indimenticabili, che vivono ancor oggi dell'ispirazione trasfusavi da chi queste cose visse, e soffersse, e gioì, rappresenti uno strumento insuperato per l'interpretazione del mondo greco, costituisca un'acquisizione definitiva della

nostra scienza. Riteniamo del pari che, anche ai fini di una indispensabile revisione della concezione «etnografica» cui si accennava, dell'esperienza della forma si possa tentare una collocazione storica che non trascuri il carattere classista della società greca, che individui in essa anche il portato di una ideologia aristocratica, da ricondursi a sua volta, in ultima istanza, alle strutture economiche e ai rapporti di produzione su cui la società greca si fondava. Di un'esigenza di questo tipo, anche se in una prospettiva teorica che non era quella qui proposta, Diano era d'altronde avvertito meglio di chiunque altro. Si è già detto dell'apporto che rappresentò, per la sua formazione, la critica ideologica del Pareto, e Diano ha insegnato a noi tutti a vedere nella forma una esperienza di cui erano portatrici privilegiate le aristocrazie greche. Chi, se non i «nobili», gli «austeri» (i *ghennaioi*, i *semnòi*), erano i fruitori delle forme, i promotori dei modelli di comportamento ad esse adeguati, e strettamente legati alla collocazione sociale di quei gruppi, di quei lignaggi, di quelle *élites*?

Qui ci è anche dato cogliere uno dei caratteri differenziali che distinguono la sfera della forma da quella dell'evento: giacché, laddove l'evento esaltava al grado più alto l'individualità del soggetto assunto nella sua singolare *Jemeinigkeit*, la forma viene di fatto ad escludere e a trascendere questa individualità, perché la dinamica in cui la forma si realizza è interna alla forma stessa e si esaurisce per intero nel circuito chiuso che va dall'è dell'essenza all'è dell'esistenza e da questo ritorna daccapo al primo. Ne consegue che la forma, come supremo *paradeigma*, non può stabilire se non un rapporto problematico col soggetto individuale, che questo *paradeigma* può assumere ma può anche ricusare (ciò che Diano intende dicendo che «la forma o si vede o non si vede»), e la problematicità di questo rapporto può essa stessa venir assunta sotto il profilo dell'adeguamento o del rifiuto di un modello sociale. Il distacco della forma dal soggetto, l'insistere di essa su se medesima come struttura autosufficiente ed autovalidantesi, di contro alla situazione di precarietà dell'Esserci nel suo «essere-nel-mondo» e nella «deiezione», viene ad aggiungere un ulteriore elemento chiarificatore alla lettura «sociologica» che avevamo più sopra proposta: lo iato che si spalanca fra il soggetto e la forma facendo di questi due termini gravemente irrelati, ci sembra denunciare ancora una volta una situazione di frattura sociale, di separazione del singolo dai modelli culturali delle classi egemoni.

Sotto il profilo delle implicanze storiografiche della categoria della forma, va anche detto che essa è la categoria tipica dell'esperienza sociale, di contro all'estrema individualizzazione dell'evento. Lo stesso carattere di oggettività posseduto dalla forma, la sua possibile realizzazione come modello di comportamento, depongono nel senso di un deciso primato di essa sull'evento nel costituire le strutture convenzionali di una società. L'evento non è codificabile in modelli culturali ove non sia presente, ad un qualsiasi grado di attuazione, anche il processo formale. È qui che si avvia l'ulteriore movimento dialettico del sistema di Diano, perché, come non c'è esperienza della forma che non porti con sé quella

dell'evento, come l'uomo si porta dietro la sua ombra, così non c'è civiltà dell'evento dove questo non venga a configurarsi in qualche modo come pretesa sociale, e cioè come figura, come simbolo, come ciò che Diano chiama «forma eventica». Per questo rispetto, la dialettica di *Forma ed evento* è una dialettica aperta, disponibile alla più varia casistica e al più largo spettro di combinazioni dei due principi fondamentali. Il duplice assoluto ontologico istituito con l'evento come essere dell'Esserci e con la forma come specularità di essenza ed esistenza, viene in tal modo superato nella dialettica che si attua fra la forma e l'evento come due principi che, benché antitetici, non escludono però qualsiasi relazione.

Indubbiamente, se di questi due termini uno deve avere il primato, va detto che per Diano questo è la forma. Di qui anche, nella sua visione storiografica, un sistema di periodizzazione che è del tutto in funzione del suo carattere privilegiato della forma: perché la forma, nella sua realizzazione più piena (cito dalla *Fenomenologia dell'arte*) «non la troviamo in qualunque stadio della civiltà umana, ma essa appare per la prima volta in Grecia, e poi si perde, e poi riappare nel Rinascimento in Toscana, e, come la prima volta permette il sorgere della scienza, la seconda ne rende possibile la ripresa». Non dunque un *continuum* storico entro cui la forma appaia come stadio più alto di un processo di sviluppo culturale, ma una storia di «momenti» o di «periodi» privilegiati. La forma o è o non è, e quando c'è non c'è se non intera, c'è «d'un tratto», «all'improvviso», come dice Platone. Se vogliamo, non meno arbitraria appare l'epifania della forma di quanto lo è il disvelarsi del *periechon* nell'evento: e qui è anche da vedere il principio profondo di unità che tiene insieme in un tutto coerente il sistema di Diano. Nella loro storicizzazione, e malgrado ogni loro antiteticità, il principio della forma e quello dell'evento entrano in un'omologia fondamentale quando ai modi della loro realizzazione: una realizzazione che in entrambi i casi attua la soppressione del *continuum* storico istituendo il principio dell'arbitrarietà e gratuità dell'esperienza, fra l'occasione, o *kairòs* che scopre ad un soggetto privilegiato e per un istante privilegiato la distaccata visibilità dell'*eidos*, e l'*èvenit* in cui il soggetto avverte il proprio rapporto colla trascendenza, anch'esso fruito come esperienza in qualche modo privilegiata di contro all'indifferenziata opacità del quotidiano e allo scialbore della deiezione.

Siamo con ciò al termine del nostro tentativo di una analisi interpretativa degli aspetti più rilevanti del pensiero di Diano. Molto è rimasto fuori del nostro discorso, ma è un molto che non avrebbe potuto entrarvi se non a prezzo di un appiattimento critico, della rinuncia ad una effettiva analisi.

La nostra non voleva essere una commemorazione nel senso convenzionale del termine. Commemorazione infatti è di qualcosa che è morto, ma credo che dalla nostra esposizione emerga invece la vitalità e l'attualità che l'indagine di Diano conserva per la nostra stessa ricerca. Il nostro non poteva essere che un ripensamento dell'opera del Maestro, una reinterpretazione che ne continui e ne rinnovi la validità e la riproponga agli scolari e agli scolari degli scolari. Avevamo

escluso fin dal primo momento ogni parafrasi meramente ripetitiva, ogni vuoto e convenzionale elogio. Ci sembra che il ripensamento critico da noi tentato possa essere accettato come il più autentico elogio e il più vitale ricordo del Maestro, perché non è se non in questo ripensare, che è ancora un far nostro il patrimonio da lui lasciato a chi veniva dopo, che egli può vivere, come ancora vive, in noi.