

RECENSIONI

GIAMBATTISTA VICO, *Opere filosofiche*, Introduzione di Nicola Badaloni; testi, versioni e note a cura di Paolo Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, pagine LX-871.

La casa editrice Sansoni opportunamente tra le « Voci del mondo », collana dedicata ai grandi classici della storia mondiale, ha voluto fare ascoltare, magari con nuovo timbro, la voce di Vico. È iniziativa da salutare con vivo rallegramento, augurando che il volume abbia l'ampia diffusione che si propone. In questa nostra breve segnalazione non ci soffermeremo né sui caratteri generali dell'opera né su alcuni suoi aspetti, che pure meriterebbero un particolare discorso (lo meriterebbero, per esempio, le versioni del Cristofolini). Ci limiteremo a osservare che nulla tolgono al pregio del volume i criteri di scelta delle pagine da presentare, in base ai quali si è ritenuto di escludere del tutto i testi del *Diritto universale*. A noi pare che principalmente il *De constantia* abbia una sua collocazione ' filosofica ' centrale tra le *Opere filosofiche* di Vico, in senso molto stretto, specie per la sua posizione direttamente propedeutica rispetto alla *Scienza Nuova*. Ma anche i criteri adottati nella scelta dipendono dal taglio logico dell'intero ragionamento critico sul classico, fatto da Badaloni nella vasta e impegnativa Introduzione. Perciò il lavoro di Badaloni e Cristofolini è fortemente, veramente unitario. Perciò pensiamo che la via migliore per guardarlo nel complesso sia soffermarsi sulle linee generali della Introduzione, sulle sue più significative articolazioni problematiche.

Qui, più che mai, Badaloni riesce a mettere bene in evidenza l'europeità di Vico, la sua viva partecipazione alle idee circostanti, proprie delle discussioni del Seicento e del Settecento europei. Badaloni ha sempre avuto presente questo aspetto: già nel cogliere la rifrazione di quelle idee nella cultura meridionale operante prima di Vico e intorno a Vico aveva avuto spunti particolarmente felici nel suo noto libro *Introduzione a G. B. Vico* (Milano, 1961). Ma la volontà di guardare sempre più espressamente a Vico nell'ambito della filosofia europea è apparsa più chiara specie nel saggio pubblicato da lui, con quel titolo, nel volume collettaneo *Omaggio a Vico* (Napoli, 1968), cui sono seguite ricerche (come quella su Antonio Conti — *Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, 1968) che, pur discostandosi in parte dal filosofo napoletano, erano rivolte a studiare analiticamente alcuni canali di diramazione di idee europee in Italia e di scambio intellettuale fecondo, capaci di stabilire relazioni significative tra la Francia, i Paesi Bassi, l'Inghilterra, Venezia, Napoli e viceversa. Nella Introduzione al volume delle *Opere* Badaloni insiste giustamente nel sottolineare l'importanza che, in sé e per sé, riveste « il dialogo » di Vico « col tempo che è a livello delle grandi correnti del pensiero europeo » (p. XII). L'« operazione di trasferimento » della filosofia vichiana dal secolo al secolo XIX, compiuta da

Croce, in quanto fa perdere il contatto con quella realtà rischia di risolversi in un « impoverimento ». Non c'è dubbio che si debba concordare col Badaloni in questa insistenza che vale a illuminare momenti fondamentali della sensibilità speculativa di Vico evitando che, per cercare precorrenti, si trascurino presenze coeve, attestanti una partecipazione culturale chiaroveggente pur nell'oscurità, lungimirante perfino nella costrizione di visuali spesso deformate per approssimazione di informazione. Ma l'individuazione preziosa di queste presenze, se insistita oltre misura, se esasperata, rischia la caduta in un altro pericolo: a furia di cercare in Vico striature di discussioni europee e tracce, in vario dosaggio, di problemi altrui, l'unità della sua maggiore problematica rimane soffocata, quasi murata sotto un mosaico di questioni sovrappontesi. Per suo conto, Badaloni sa benissimo che l'esatta individuazione di un dato problema discusso nella cultura europea e presente in Vico vale, rispetto alla conoscenza di Vico, in quanto se ne colga lo specifico atteggiarsi all'interno della coscienza filosofica vichiana, da scoprire nella sua unità, al di là degli influssi receipti e non receipti, dei valori visti, intravisti, trascurati o fraintesi. Per questo, Badaloni, nel suo metodo individuante, ci sembra persuasivo soprattutto quando indica il preciso filone di date consonanze, da guardare alla luce dei ripensamenti e delle trasfigurazioni di Vico. Dalle indicazioni di questo tipo derivano conclusioni generali convincenti. Ciò avviene, per esempio, a proposito del rapporto Bayle-Vico, allorché si conclude: « Nella grande sfida che Bayle lancia ai sostenitori della religione, Vico è dalla parte di quel pensiero stoico ed epicureo contro cui Bayle polemizza, ma non certamente tra i sostenitori della superstizione » (p. XVI). Secondo Badaloni, Vico s'inserisce in una sintomatica controversia Le Clerc-Bayle sulla teorizzazione delle *forme plastiche*. A tal proposito, Vico può rifarsi a una sua concezione dell'*operatio*: « Solo in apparenza la *fictio* si sovrappone alla struttura reale dell'uomo e della natura. Tra la *fictio* mentale e la struttura reale delle cose, l'elemento di corrispondenza sta in primo luogo nella comune origine del *facere*, in secondo luogo nella corrispondenza arcanamente metafisica del nostro *facere* ai bisogni dell'uomo » (p. XXXI). Ma qui, come si vede, le opinioni di Le Clerc e di Bayle passano in secondo piano: la corrispondenza arcana, più o meno occasionalistica, tra il *facere* di Vico e il *facere* umano riporta in primo piano Malebranche. La predisposizione metafisica di tale corrispondenza, se non isolata in una fase, per dir così, *precritica* della formazione di Vico, se non discostata dalla *Scienza Nuova*, esclude la fondazione di una scienza umana che sia consapevolezza dell'autonomia del mondo umano dell'azione. Ma il Badaloni non è disposto a isolare la « fondazione metafisica » perché per lui rimane un fondamento di tutto il pensiero vichiano. Non per nulla il *factum* è da lui sdrammatizzato, non sentito nella sua dolorosa irriducibilità, ma riportato presto all'armonia dell'*ordo* di un Vico rimasto sempre stoicizzante, rimasto sempre alla *fisiologia dell'ordo* (p. XXXIV). Perciò Badaloni, in contrasto non tanto con Berlin (p. XXIX) ma con tutte le più persuasive interpretazioni recenti, vuole che la « celebre proposta metodologica del Vico », quella, per intenderci, del *verum-factum*, vada letta senza mai « nascondere » le sue « implicazioni metafisiche ». In fondo, per Badaloni, quella proposta si limita a prendere contatto verificante col *fatto* al fine di consentire il riconoscimento delle idealità platoniche: « ... Le idealità non possono essere afferrate in se stesse; esse non sono riconoscibili che attraverso il distorto mondo dei fatti, appunto perché oggettivamente esse hanno posto la loro indefinibile assolutezza a servizio dell'ordinamento dei fatti » (p. XXXII). Vico si piega a misurarsi con questa *distorsione* perché essa è una patologia che consente di risalire alla fisiologia dell'*ordo*, tutto inglobante. La *Scienza Nuova*, così, si limiterebbe ad essere la provvisoria, infastidita storia di una distorsione. Certamente, che la *Scienza Nuova* sia la visione di una storia

come distorsione necessaria si può sostenere in ubbidienza a un pessimismo vichiano che, a nostro modo di vedere, è incompatibile con gli esiti ottimistici assegnatigli poi (p. L) dal Badaloni. Ma la comprensione di questa distorsione non è una verifica di idealità più o meno platonizzanti, in ossequio a precedenti metafisici rimasti validamente operanti, bensì la tormentosa presa di coscienza filosofica di una *fattualità* da vedere in sé dentro la scientificità nuova della filologia, dentro una storicità di forme, di strutture, di bisogni che appartengono a una condizione umana valutata per la prima volta nella sua autonomia ordinante e disordinante, nei progressi e nelle cadute, nei corsi e nei ricorsi, non più ordinata in una determinata elevazione a superiori armonie. Se l'*ordo* fisico-metafisico non fosse rotto, la Provvidenza non sarebbe costretta da Vico a compiere angustiati, compromettenti sforzi per ristabilire un'aleatoria armonia dentro la contorta e distorta storia dell'uomo: nel migliore dei casi, un'armonia non stabilita, ma faticosamente, penosamente ristabilita.

Ma perché a Badaloni preme, con la sovrastante fisiologia dell'*ordo*, il salvataggio di una metafisica vichiana fundamentalmente platonizzante, stoicizzante, accordabile, a conti fatti, specialmente con quel tanto di cartesiano che è in Malebranche? Perché codesta metafisica (certamente presente in Vico, ma sempre meno viva nel Vico più vicino alla *Scienza Nuova*) è la premessa indispensabile di una fisica da sospingere sia verso Spinoza sia — soprattutto — verso Newton. Per Badaloni, Vico è tanto più degno d'interesse quanto più è assimilabile, pure attraverso le intuizioni personali riguardanti una tradizione genialmente ripensata, a un deista più o meno consenziente col newtonismo (p. XLVIII). Sullo sfondo di una troppo accogliente tematica stoicizzante (pp. XIV, XV, XVI), la filosofia vichiana, come « filosofia della mente e della ragione » (pp. XX, XXIII), diventa la premessa del « naturalismo » di Vico, che, a sua volta, « presuppone un certo grado di interiorizzazione della natura » (p. XXXIV). Per tale valutazione di un costante, preminente interesse fisico-metafisico, questa interpretazione, costretta (come un tempo quella delle scuole cattoliche e tradizionali) a sopravvalutare la « filosofia della mente » delle prime meditazioni vichiane, per affrontare la valutazione della piena storicità del mondo degli uomini deve quasi compiere uno sforzo critico, finendo col dare — a torto o a ragione — l'impressione che il Vico più vichiano, il Vico della *Scienza Nuova*, non sempre sia il Vico che davvero la attragga di più. Perfino, in cospetto della « sociologia della ragione tutta spiegata » nella *Scienza Nuova*, questa interpretazione è tentata di mettersi a scavare per trovare « una teoria delle idee o delle *formae plastae* analoga a quella del *De antiquissima* » (p. XLIX): tentazione che fa pensare al proposito di chi volesse sradicare una quercia per trovare le irreperibili remote linfe che ne alimentarono le radici.

Naturalmente, allorché, con piena opportunità e con felice proposizione, si riconosce a Vico il merito d'aver messo « in problema la genesi della nostra civiltà » (p. XIII), giova, per intendere l'unità del verace *storicismo* di Vico non trascurare, nella genesi e nello sviluppo, né il suo *mentalismo* né il suo *naturalismo*: a tal fine, gli avvertimenti di Badaloni sono utilissimi. Ma, a nostro sommo modo di vedere, per avere una chiara visione di queste due antiche, modificate componenti dello sviluppo filosofico vichiano, non giova la sottostante fedeltà di Badaloni a una concezione della ragione e della natura che non si discosta mai, deliberatamente, da suggestioni tardo-settecentesche e perciò polemica contro l'adozione di « moduli novecenteschi » (p. XXIX), che, certo, non deve essere sovrapposizione di falsarighe anacronistiche rispetto ai concetti vichiani, ma deve pur lasciare la libertà ai lettori del secolo XX di leggere Vico in base alle proprie esperienze culturali. Si può concordare col Badaloni nel ritenere che la filosofia vichiana non sia soltanto perspicuità del mondo sto-

rico, « ma anche un insorgere della ragione da una sua latenza, col doppio conseguente problema da un lato di dare fondamento razionale anche al mondo obliato e perduto della materialità, e per l'altro di fondare la struttura razionale che lo sostiene anche nel suo oblio » (p. XI). Ma che questa sia la vera *storicità* da cercare in Vico, ci aiutano a capirlo specialmente esperienze novecentesche, che della *razionalità* e della *latenza* non possono discorrere dimenticando insegnamenti di correnti di pensiero che sul *latente*, sul *non-conscio*, hanno detto cose fondamentali, per alcuni aspetti, anche post-vichiane. (A tal proposito, perché trascurare, come fa Badaloni, le indicazioni di Enzo Paci in *Ingens Sylva*, libro che non è, non vuole essere, strettamente storico-filosofico e che, per molte tesi, è discutibile, ma, a tutt'oggi rimane, forse, la più notevole lettura complessiva di Vico nel Novecento, dopo quella crociana?). Del resto, nuoce alla ricerca di quella autentica *storicità* vichiana, un'immagine non solo pre-novecentesca, ma anche, per qualche verso, pre-ottocentesca, della natura e della storia, delle loro relazioni, dominata da una armata diffidenza anti-romantica, che, per continuare a combattere contro l'evocato fantasma del Romanticismo come categoria, finisce con l'interdirsi di accogliere lezioni della storiografia romantica e post-romantica, che appartengono a un patrimonio intellettuale dal quale non può fare a meno di trar frutti ogni odierno lettore di Vico. E non hanno le loro prime basi in suggerimenti caratteristici della cultura romantica alcune delle proposte di Marx, al quale il Badaloni guarda (p. LVII) come ad autore ancora particolarmente idoneo a illuminare gli attuali interpreti dell'opera vichiana? Ci rendiamo conto, tuttavia, che, a questo punto, rispondere all'interrogativo vorrebbe dire passare dall'esame dell'interpretazione badaloniana di Vico alla sua interpretazione di Marx. Che è tutt'altro discorso.

P. P.

FAUSTO NICOLINI, *Scritti di archivistica e di ricerca storica*, raccolti da Benedetto Nicolini, Roma, Ministero dell'Interno (Pubblicazioni degli Archivi di Stato), 1971, pp. XIX-381.

Bisogna esser grati a Benedetto Nicolini per aver raccolto in volume un gruppo di scritti « archivistici » di Fausto Nicolini, quasi per sottolineare, attraverso una serie di testimonianze assai significative, la specificità del lavoro e del metodo del grande archivistista, uno dei maggiori del nostro secolo. Allo stesso modo bisogna comprendere le difficoltà che egli ha incontrato nello scegliere e nell'ordinare gli scritti riuniti nel volume che qui si segnala, proprio perché l'archivistica, scienza ausiliaria della storia, è stata non soltanto il campo professionalmente curato da F. Nicolini, ma anche il punto di partenza e il punto di appoggio di tutto il suo lavoro storiografico. Così che risulta difficile distinguere tra scritto e scritto per stabilire quale è maggiormente tributario degli studi archivistici, tanto che sembra giustificabile l'affidarsi a criteri prevalentemente esteriori, come quello prescelto dal curatore del volume, che si è lasciato guidare, principalmente, dalla destinazione — oltre che dall'intonazione — della maggior parte degli scritti da lui riuniti, tutti, o quasi tutti, pubblicati in riviste specialistiche di studi archivistici.

Le ragioni della difficoltà della scelta che abbiamo notato stanno, tuttavia, non solo (e forse non essenzialmente) nella tecnica archivistica seguita dal Nicolini, più evidente in questo o in quello scritto, quanto nel significato che egli ha dato all'archivistica, trasfigurandola radicalmente, così da non arrestarla alle soglie dell'austera e solenne casa della storia, bensì facendole varcare quelle soglie, con la consapevolezza delle possibilità insite nel lavoro archivistico quando fosse

allcato dell'erudizione e sorretto da un impegno conoscitivo (non semplicemente ricognitivo). Archivistica ed erudizione divengono, infatti, nel lavoro di F. Nicolini le tecniche necessarie all'apprendimento della specificità dei fatti e degli autori dei fatti, ognuno degno di essere seguito nella sua inconfondibile individualità, che qualche volta diventa, addirittura, nel gusto narrativo di Nicolini, tipicità, il carattere inconfondibile del *tipo* (e giustamente il curatore del volume ricorda che il Nicolini, spinto da questo suo gusto, fu indotto a delineare perfino il « carattere morale » di una maschera, cioè di un « tipo » di individualità non personale, non reale ma immaginaria, o meglio corale, la coralità del costume di un popolo che nella maschera si esprime).

Orbene, secondo Nicolini, nulla meglio della ricerca muniziosa, minima, microscopica (che può essere assicurata — secondo certezza e verità — dall'archivistica e dall'erudizione quali scienze di particolari e non di generali) può garantire la conoscenza del particolare, della suprema particolarità degli individui attori di storia, fatti storici. Così che saremmo tentati dal dire che la trasfigurazione, operata nell'archivistica e nell'erudizione da Nicolini, è guidata, ora volontariamente ora involontariamente, da un metro sempre intrinsecamente vichiano, se vichianamente la storia è scienza filologica, come anche il Nicolini ritiene, interpretando a suo modo la filologia. E ci piace riportare qui il giudizio sul lavoro vichiano di Nicolini dato da Auerbach, lo studioso che molto ha insistito sul carattere filologico della storia vichiana: « Solo chi ha studiato il Vico a fondo può apprezzare appieno l'opera svolta da Nicolini e la sua grandissima utilità (...). L'attività del Nicolini a favore del Vico ha un suo colore locale napoletano: credo sia un amore particolarissimo (...) che sta alla radice di tanta fedeltà e dedizione; anche in questo egli [Vico] può essere avvicinato a Montaigne. Entrambi gli esempi mostrano quali energie il regionalismo sia in grado di sprigionare, energie che possono avere un'efficacia vasta e profonda quando trovano un oggetto di studio quale il Vico è per il nostro autore ».

Del resto, in Nicolini, il rapporto Vico-« archivistica » è bivalente nel senso che ora il vichismo spinge Nicolini a dare nuovo significato all'archivistica e all'erudizione, facendole diventare indispensabili alleate della storiografia come vichiana scienza nuova di cose colte secondo la natura del loro nascimento; ora è l'archivistica che viene impiegata da Nicolini per illustrare questo o quell'aspetto dell'opera di Vico, questo o quel testo di Vico [si vedano, in questo volume, specialmente gli scritti dedicati a *Documenti italiani in Archivi stranieri: una supplica di G. Vico* (pp. 79-86); *Veronica Zrinyi, Antonio Caraja e la resa di Munkács* (pp. 149-164) ad illustrazione di un capitolo del *De rebus gestis Antonii Caraphaei: Una supplica inedita di G. Vico* (pp. 165-184)]. Né basta, che nelle mani di Nicolini i dati di archivio — vichianamente rivissuti — diventano strumenti per l'intelligenza, non solo dei testi, ma della personalità e quindi del pensiero vichiano. È sufficiente ricordare, per tutti, il fondamento archivistico su cui poggia la bellissima *Giovinetta di Vico* (l'opera, forse, più tipicamente nicoliniana) e, in essa, a voler scendere in particolari, guidati dal nostro personale gusto di lettori, le pagine dedicate ai concorsi universitari di Vico.

Per tutto ciò ci è sembrato necessario ricordare nel nostro *Bollettino* questo libro postumo di F. Nicolini, non solo per segnalare la ristampa di alcuni scritti vichiani di lui; non solo per il doveroso omaggio che i vichisti devono ad uno dei loro maggiori maestri nel Novecento, ma anche per quello che ci è parso di poter definire il profondo vichismo dell'archivistica di Nicolini, capace di aprire il discorso sulla specificità — nel Novecento idealistico italiano — del nicoliniano fare storia, singolare capitolo del rapporto suggestivo tra erudizione e storiografia.

ALDO ANDREOLI, *Nel mondo di Lodovico Antonio Muratori*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. VIII-369.

Alle celebrazioni del terzo centenario di L. A. Muratori (1672-1750), impostate con una sostanziosa serie d'interventi che non ha precedenti nella tradizione piuttosto familiare dei « muratoriani » di casa nostra, apre concretamente la via questa silloge di scritti dell'Andreoli.

L'attenzione degli studiosi non s'era mai del tutto distratta dall'opera immensa del poligrafo modenese, che per taluni aspetti già il Manzoni aveva messo in parallelo col Vico; ma, a differenza di quest'ultimo, si può dire che Muratori sopravvivesse solo in grazia delle vaste raccolte storiografiche (*Reveram, Antiquitates, Annali*): la sua figura continuava ad essere affidata a un'aneddotica bonaria, iniziata dall'affettuosa *Vita* del nipote G. F. Soli-Muratori e culminata nel celebre servizio 'giornalistico' del Carducci giusto cent'anni or sono; però la complessità dell'uomo, la diramata ricchezza dei suoi interessi esistenziali e culturali, la coraggiosa novità di taluni atteggiamenti dottrinali in chiave religiosa e d'interventi in sede politica, la solida coerenza che sottende tutti gli scritti, la fervida apertura verso le voci consonanti con la tradizione o dissonanti da essa, a cavallo dei due secoli — di cui dà prova il vastissimo Epistolario —, dovevano attendere quest'ultimo trentennio per venire giustamente rimesse in luce. Su Muratori gravano ancora taluni luoghi comuni, convogliati sino a noi dalle sentenze e dalle scelte talora sbrigative di chi dominava lo spartiacque degli interessi culturali da posizioni positivistiche o neo-idealistiche; ma le « anticipate opinioni » (com'egli chiamava i pregiudizi ammantati di cultura, dovunque s'annidassero) stanno gradualmente sfaldandosi, nei suoi confronti.

D'una siffatta riabilitazione molti portano il merito, nel nostro secolo, a cominciare da M. Campori che ridusse ad accessibile unità l'Epistolario per non finire con T. Sorbelli, alla cui attività bibliografica è legata la ripresa degli studi muratoriani. Andreoli, anche in forza della sua età veneranda che lo colloca fra gli antesignani, ha contribuito prima e più di molti altri a riscoprire ciò che in Muratori è ancor vivo: quasi tutto, potremmo dire, se ricordiamo fin d'ora che le sue ricerche non hanno intenti di tipo archeologico e commemorativo, ma si presentano piuttosto come ricognizioni storico-critiche e contatti con uomini e opere tuttora parlanti.

La ripubblicazione, tal quale, degli svariati saggi di Andreoli avrebbe potuto farsi anche tenendo conto di aggiornamenti e di contributi recati successivamente, nei diversi campi, dagli studiosi recenti: ma sostanzialmente non ne sarebbero venute modifiche d'impostazione o di risultati, poiché l'A. lavora, sempre o quasi, su testi di prima mano, pagine per lo più muratoriane, note o diligentemente rispolverate.

Il primo saggio (*L'onesto erudito*) è puntuale nei confronti dell'uomo Muratori, e fa giustizia, con ampia e pertinente citazione di testi, delle varie denominazioni che hanno accompagnato per troppo tempo il Bibliotecario dell'Ambrosiana e dell'Estense in senso diminutivo. Bisogna dare atto all'Andreoli di aver saputo rintracciare, ben prima della nostra riedizione (1964), ne *La filosofia morale* (1735) le testimonianze concrete e realistiche dell'umanità muratoriana: una *humanitas* civile e religiosa ch'è ben più d'un codice del moralismo moderato.

Presente per un accenno assai centrato nel primo saggio (a proposito dell'anticartesianismo « vigorosamente operoso dello spirito e della tradizione culturale italiani: in Vico consapevole, men chiaro negli altri ») (pp. 32-33), G. B. Vico torna puntualmente nel secondo, dedicato alla prima opera del Muratori (gli *Anecdota* del periodo ambrosiano): ancora è citato il confronto che

Muratori per un verso, Vico per un altro, stabilivano sulla base di sentimento e risentimento nazionale in polemica con gli « oltramontani » (da quel confronto nasce, com'è noto, il trattato muratoriano *Della perfetta poesia*, 1706); è lecito ricordare, a questo proposito, che i due grandi nostri, così distanti per spazio geografico e culturale, furono accomunati da un'iniziativa — che oggi diremmo editoriale, ma non fu tale soltanto — del friulano conte G. di Porcia, desideroso di assicurare ai posteri le glorie contemporanee del nostro Paese attraverso la pubblicazione di autobiografie, la più conosciuta delle quali è, meritamente, quella vichiana appunto, mentre la lunga, e a suo modo esemplare, lettera autobiografica del Muratori ebbe altra storia e altra fortuna (p. 48 e ss.).

Un altro felice 'ricorso' vichiano si ha più oltre, dove l'Andreoli illustra i rapporti d'incontro-scontro sviluppatisi nei primi anni del Settecento tra Francesco Bianchini ed il Muratori: viene opportunamente ricordato l'elogio che Foscolo lasciò, di Bianchini antiquario e storico (« forse l'Italia non ebbe mai uomo di mente più profonda insieme e più vasta »), e la precisa annotazione del Croce che « in quel suo scritto su *Francesco Bianchini e il Vico* mostra di tenere in alta considerazione ' il celebre dotto e scienziato ' veronese, pure osservando che la *Istoria universale provata con monumenti e figurata con simboli degli Antichi* è tutt'altra cosa della *Scienza Nuova* (troppo spesso gli storici della letteratura avevano accostato le due opere e i due autori di queste »), (p. 144).

Del Vico non si fa più cenno, se bene abbiamo letto, nel volume dell'Andreoli, ove del resto non esiste la necessità, per gli intenti propri dell'autore, di stabilire richiami più insistenti. Andreoli si è proposto infatti, con la successione dei suoi saggi, di lumeggiare taluni aspetti un tempo, e forse oggi ancora, meno noti della personalità e dell'attività muratoriane: oltre al Bianchini è accostato al Modenese il benedettino Bacchini, autentico maestro di più generazioni d'ingegni italiani attraverso opere autonome e il *Giornale de Letterati*, mentre i restanti saggi della prima parte sono dedicati al progetto muratoriano della ' Repubblica letteraria d'Italia ', alla questione della lingua italiana (Salvini, Zeno, Vallisneri) e a vive « voci italiane nel tempo del Muratori » (S. Maffei, A. Conti, A. Calogera ecc.). Più aderente allo schema tradizionale della tematica muratoriana ci sembra la seconda parte (pp. 231 e ss.), nella quale l'Andreoli rievoca, con la consueta vivacità storico-aneddotica e con immutata dovizia documentaria, il *Ritorno a Modena*, decisivo per le future sorti del giovane Muratori, impiegato sino alla fine del secolo all'Ambrosiana come ' dottore ' e nominato archivistabibliotecario di Rinaldo d'Este (la nomina ebbe, come sappiamo, risvolti politico-culturali di primaria importanza: mise Muratori in relazione con Leibniz, e lo vide risolutamente opposto alle ' pretese ' della S. Sede sulle Valli di Comacchio, il che gli valse, tra l'altro, l'ostilità del potente Fontanini); indi l'Andreoli illustra la *Nascita dei Rerum Italicorum Scriptores*, cercando e trovando nell'epistolario carducciano le varie impressioni che l'opera (alla seconda edizione della quale il poeta maremmano s'era impegnato di dar conveniente prefazione) veniva suscitando nell'esigente curatore: definito dapprima come « un gran brav'uomo », Muratori veniva poco dopo riconosciuto come autore « d'una grande opera italiana », e Carducci si sentiva impegnato, verso di lui, in altra lettera, da « un lavoro gravissimo » (p. 241). Al Muratori salvatore delle « reliquie della storia italiana » e all'ultima pagina degli *Annali* sono consacrati due fra gli ultimi studi: dalla linea storiografica si stacca alcun poco, ma non troppo, il limpido saggio su *La vocazione pastorale* del grande prete che, già riconosciuto primo fra gli eruditi europei, chiese ed ottenne, nel 1714, la cura d'anime d'una parrocchia fra le meno appetite di Modena (su di lui, « prete, da *ziemlich aufgeklärt* », come sembra abbia scritto Fueter, il discorso meriterebbe d'essere ripreso e approfondito) (cfr. p. 347).

Non v'ha dubbio che vada raccolto l'invito a rileggere Muratori, con cui l'Andreoli conclude il suo bel volume, il quale, come dice autorevolmente il Fubini nella sua lucida *Prefazione*, è, per molti aspetti, « una biografia intellettuale e morale », « per saggi ».

La vasta ricognizione dell'uomo e dell'opera, cui attendono in Italia e fuori ricercatori e saggisti sempre più agguerriti e numerosi, fa bene sperare. Questo centenario muratoriano non ha carattere rievocatorio e accademicamente celebrativo. Si apre, o si riapre, sulle linee tracciate dal Bibliotecario modenese, una serie interminata di problemi, di suggestioni, di connessioni, su cui la pubblicazione imminente degli inediti documenti dei Corrispondenti getterà molta luce. Pensiamo, a titolo d'esempio, a due nomi che ci vengono in mente senza fatica: Vico e Huet. Sui rapporti del pensatore napoletano con l'opera muratoriana (da lui conosciuta, anche se non sempre apprezzata: ricordiamo che Vico citava come « infelice » l'impresa de *La Filosofia Morale*) avevano già appuntato l'attenzione, pur senza sostarvi, Croce e Gentile (cfr. gli *Studi vichiani*, Firenze, 1927, alle pp. 3, 7, 10, 109, 172, 290), anche se lo specifico contributo più cospicuo di quegli anni è costituito dalla lunga appendice (« Il Vico in relazione con il Muratori ») che Benvenuto Donati fece seguire ai suoi nutriti *Nuovi studi sulla filosofia civile di G. B. Vico* (Firenze 1936, pp. 541-613): ci sembra che sulla linea del Donati, attento fautore di un certo genere di ricerche parallele, altro cammino resti da fare. Di Huet, esploratore di vaste zone del sapere sacro e profano, anticartesiano sino al fideismo, Muratori ormai vecchio venne occupandosi col trattatello *Delle forze dell'Intendimento umano, o sia il Pirronismo confutato* in cui, braccando passo per passo lo spigliato testo del vescovo di Avranches (*Traité de la foiblesse de l'Entendement humain*, Parigi 1722), si sforzò di difendere la validità della ragione contro lo scetticismo reinsorgente, e la razionalità della fede contro il fideismo che derivava da esso.

A differenza di Vico, Muratori non ha ancora trovato il « biografo » complessivo, esaustivo, « definitivo ». Supposto che un sol uomo possa giungere a essere tale, dato il grandioso sviluppo delle ricerche settoriali e l'incidenza problematizzante dei parziali risultati ottenuti, studi come quelli che l'Andreoli è venuto riproponendo non potranno essere trascurati né, a parer nostro, rimessi in discussione.

PIETRO NONIS

ENRICO DE MAS, *Montesquieu, Genovesi e le edizioni italiane dello « Spirito delle Leggi »*, (« Istituto di Filosofia dell'Università di Pisa »), Firenze, Le Monnier, 1971, pp. VIII-207).

Intorno alla fortuna di Montesquieu in Italia (e in particolare nell'ambiente toscano e meridionale) non sono certo mancati negli ultimi dieci anni contributi e ricerche di notevole importanza che testimoniano il crescente interesse per uno dei problemi « centrali » della nostra storia culturale settecentesca. Dal libro della Berselli-Ambri (di cui sono stati rilevati più volte i limiti e le manchevolezze), alle nuove più precise e centrate indicazioni fornite dal Venturi, dal Rosa e dal Mirri, già molti aspetti di questa vicenda sono stati chiariti o, per lo meno, messi meglio a fuoco. E, adesso, ai risultati di questi studi si aggiungono le utilissime « note e ricerche » su « Montesquieu nel Settecento italiano » di Salvatore Rotta (pubblicate nei *Materiali per una storia della cultura giuridica*, a cura di Giovanni Tarello, I, 1971), che non solo testimoniano una vasta e profonda conoscenza di cose, personalità e ambienti intellettuali italiani

ed europei, ma dimostrano come indagini di questo genere esigano, in primo luogo, una salda, rigorosa erudizione, sostenuta, però, da un'acuta sensibilità storiografica.

Su queste note che, lungo la traccia del libro della Berselli-Ambri, forniscono tante precisazioni, integrazioni, correzioni ed emendamenti (e presentano, anche, tanti scorci di vita settecentesca e illuminanti profili di personaggi « maggiori » e « minori ») converrebbe dunque tenere un discorso molto più vasto di quanto non possibile nei limiti di una recensione dedicata ad un altro studio. Ma poiché credo che difficilmente si potrà ancora parlare della fortuna italiana di Montesquieu prescindendo dalle vivaci e nervose pagine del Rotta, mi limiterò soltanto a segnalare ai lettori questo buon esempio di ricerca paziente e precisa, tutta nutrita di fatti e di documenti, riservandomi di richiamarmi ad alcuni suoi risultati quando lo richieda il contesto specifico. Difatti anche il volume del De Mas, tocca, sia pure in modo del tutto indipendente e con propositi piuttosto diversi, argomenti affrontati dal Rotta; e può dunque offrire l'occasione non certo per mettere a fronte due personalità di studiosi, quanto piuttosto per verificare, in alcuni casi, convergenze o divergenze sintomatiche.

Il De Mas, del resto, si muove su di un terreno più definito e specifico e con intenzioni più di storico della filosofia che di storico della cultura; e, non a caso, nell'ampio « campo » offerto della fortuna italiana di Montesquieu e de l'*Esprit des Lois*, isola due argomenti che, oltre tutto, hanno tra loro un'evidente connessione; la storia delle versioni italiane di quest'opera e l'analisi dell'atteggiamento e dei giudizi critici di Antonio Genovesi, affidati principalmente alle celebri « Note » pubblicate nella terza versione italiana (seconda napoletana) dell'*Esprit* (1777). Si tratta, insomma, di due parti « autonome », nate però da uno studio che ha per oggetto ambienti e personalità legate da presupposti storici, situazioni politiche e condizioni culturali abbastanza comuni e che tende a, cogliere, in scorcio, certe linee o tendenze dominanti della vita intellettuale napoletana tra il 1750 e il 1777. Perché — come chiarisce subito lo stesso De Mas — queste ricerche debbono esser poste in relazione con lo sviluppo della cultura italiana del secondo trentennio del Settecento, e, dunque, considerate sullo sfondo di un periodo che l'Autore giudica « povero di acumi veramente filosofici » e tutto dominato dalla figura del Genovesi, « il grande maestro, da tutti esaltato e venerato dalla generazione rivoluzionaria », colui che ha idealmente collegato ai grandi spiriti ancora troppo filosofi del primo Settecento i nuovi adepti della fede illuministica e rivoluzionaria ».

Bastano — credo — queste parole per comprendere come l'interesse del De Mas sia soprattutto rivolto al Genovesi, alla sua opera d'insegnante, autore di testi e manuali fortunatissimi, diffusore e interprete critico di alcuni temi centrali della cultura illuministica europea. Né meraviglia che la parte più cospicua ed anche più convincente del volume sia appunto dedicata ai rapporti Montesquieu-Genovesi, con un taglio che, oltre tutto, rivela e conferma il suo impianto prevalentemente « filosofico ». Ma come dichiara il De Mas — richiamandosi a certe indicazioni metodologiche del Venturi — la storia della filosofia, oggi, non può certo più ridursi « ad una semplice biografia spirituale e intellettuale dei filosofi », che, in realtà, « vivono nel loro tempo e traggono alimento alle loro riflessioni dai movimenti intellettuali che incontrano ». Sicché anche una ricerca di storia della filosofia deve prendere le mosse dal solido terreno dei fatti storici e dei loro documenti, consapevole di appartenere a una « disciplina storica non meno che filosofica » e, quindi, impegnata a recepire i « metodi euristici ed ermeneutici » propri delle indagini storiografiche.

Ciò spiega perché prima di affrontare l'argomento « centrale » delle « Note » genovesiane il De Mas abbia voluto studiare la vicenda, per molti sensi ancora

non chiara ed intricata, della prima versione napoletana dell'*Esprit*, dei suoi rapporti con la politica del tempo e della sua influenza sulla condanna ecclesiastica del 1752, soffermandosi in particolare sul carattere delle « Note » anonime aggiunte a questa edizione e che non hanno nulla in comune con le riflessioni critiche del Genovesi. È questo appunto un tema sul quale si sofferma anche il Rotta, concorde nel contestare l'attribuzione al Genovesi delle note del 1750, sbrigativamente asserita dalla Berselli-Ambri. Ma laddove questo studioso si preoccupa soprattutto di chiarire il carattere « cautelativo » delle « Note », stese, senza dubbio, dal traduttore, l'abate fiorentino Giuseppe Maria Mecatti e rivolte a tranquillizzare le autorità ecclesiastiche, utilizzando largamente le obiezioni del gesuitico « Journal de Trévoux », il De Mas tende piuttosto a cercare una spiegazione squisitamente politica di tutta la vicenda e a legarla a propositi e programmi fin troppo definiti. Ricostruisce così le circostanze che stanno alle origini della versione del 1750, e, cioè, la rapida circolazione de *l'Esprit* (« ... era già passato per le mani di tutte le persone colte e continuava ad alimentare le discussioni dei circoli culturali napoletani, specialmente dopo la seconda edizione (1749), emendata e corredata di avvertimenti, seguita poco dopo dalla *Defence...* »), il giudizio sull'opera già pendente a Roma, le « note » e la censura del Bottari e la singolare, ambigua recensione apparsa sul « Giornale de' Letterati » di Roma nello stesso anno 1750. Soprattutto, però, egli sottolinea lo stretto legame tra la sorte della traduzione e il parallelo sviluppo del procedimento ecclesiastico presso il S. Ufficio sul quale proprio il Rotta reca adesso precisazioni e chiarimenti di discreto rilievo, sia correggendo alcuni dati inesatti della Berselli-Ambri, sia rifiutando (come fa, del resto, anche il De Mas) l'attribuzione della recensione romana allo stesso Bottari, sia delineando efficacemente la personalità e gli interessi di alcuni dei suoi maggiori protagonisti (lo stesso Bottari, il Passionei, il Querini).

Simili approfondimenti non sono presenti nel lavoro del De Mas che, naturalmente, ha altri scopi e diverse prospettive. Eppure credo che una maggiore attenzione ai difficili e complessi problemi di « politica della cultura » che travagliavano in quegli anni la curia romana avrebbe forse portato anche il De Mas, se non ad attenuare, almeno a sfumare la netta caratterizzazione politica che egli finisce con l'attribuire a tutta la vicenda, collegandola, in modo che a me pare troppo meccanico, alla « svolta napoletana di re Carlo III di Borbone », alle tendenze proprie degli ambienti fiorentini « napoletanizzati » e, in particolare, all'atteggiamento della famiglia Corsini e del potente Duca Bartolomeo.

Certo molti dei dati citati in questo saggio sono esatti e calzanti e rivelano, senza dubbio, un sottofondo politico che non fu estraneo alla prima fortuna de *l'Esprit* ed al modo con cui questo testo fu usato, interpretato e diffuso. Il De Mas ci ricorda infatti che la famiglia Corsini, per i grandi feudi che possedeva nel Mezzogiorno, formava come « un grande ombrello » steso a coprire « tutto il gruppo dei toscani emigrati nel Regno di Napoli, specialmente negli anni dal 1733 al 1738 », tra l'attesa dell'estinzione della dinastia medicea e la dura reggenza lorenese del duca di Richecourt. Lo spostamento degli interessi politici di questo gruppo di emigrati verso il partito gallo-ispino o borbonico (qui esemplificato nell'atteggiamento personale di Bartolomeo Intieri, amministratore delle tenute meridionali dei Corsini) non fu, quindi, senza influenza anche sul nuovo corso del pensiero politico napoletano ormai schierato a favore di Carlo di Borbone e del suo programma di piena indipendenza del Regno. Né è certo un caso che, sul finire del quarto decennio del Settecento, gli uomini che veramente governavano a Napoli fossero tutti o toscani, emiliani o napoletani (in ogni caso, italiani) e rappresentassero un nuovo ceto politico fautore di un programma riformatore, ma, d'altra parte, lontano dalle posizioni giannoniane, giudicate

« troppo speculative e poco politiche ». Secondo il De Mas, che, del resto, riprende ipotesi storiografiche già note, questi uomini vollero deliberatamente seguire una linea politica piú cauta, ma non per questo meno fruttuosa di quella che aveva contraddistinto la lotta anticuriale nel periodo asburgico. E proprio l'accantonamento dell'accusa di eresia rivolta al Genovesi, ottenuto mediante il suo spostamento dalla cattedra di etica a quella di economia politica rappresenterebbe un esempio significativo dei risultati di questa politica, confermata da episodi piú clamorosi come l'allontanamento da Napoli dell'arcivescovo Spinelli.

Orbene: qual è — si chiede il De Mas — il significato della fortuna dell'*Esprit* e della sua prima versione, in questo particolare clima storico e politico? E perché si pensò a rendere quel libro accessibile anche ai lettori italiani? E chi fu l'iniziatore di questa impresa editoriale? Convinto che non si sia trattato di un mero evento casuale, ma di una vera e propria « impresa politica », l'autore cerca di andare piú a fondo nella ricerca dei promotori e degli eventuali finanziatori. Esclusa, perciò, prima di tutto la persona del Bottari (che « ammiratore del Montesquieu, si preoccupava troppo per la sorte dell'opera per assumere apertamente le difese », ed era poi molto legato al Cardinale Neri Corsini per nulla favorevole alle tesi de *l'Esprit*), la sua attenzione si appunta proprio sul duca Bartolomeo Corsini, « tipico esponente dell'aristocrazia fiorentina che non aveva abbandonato il vecchio sogno di poter succedere ai Medici », ma costretto dagli eventi ad accontentarsi soltanto delle cariche, sia pure altissime, affidategli dal Re di Napoli. Costui — scrive — era veramente « il tramite » tra la vecchia causa degli aristocratici e le nuove ambizioni borboniche, in netto contrasto con la politica viennese; ed a lui si richiama gli oppositori al regime del di Richécourt fuori e dentro la Toscana, in particolare, quei fiorentini o toscani « innapoletanati » che avevano ormai legato la loro sorte alla fortuna del sovrano borbonico.

In base a queste considerazioni il De Mas ritiene di poter giungere ad alcune ipotesi che spiegherebbero la fortuna di Montesquieu in ambiente politico e intellettuale così specifico; e cioè: 1) l'interesse per un autore francese la cui opera poteva esser considerata come l'espressione della cultura borbonica; 2) la distinzione, tipica de *l'Esprit* tra « monarchia » e « dispotismo » che poteva essere assunta come « schema » per un'azione riformatrice promossa dallo stesso monarca; 3) il mito della « bontà delle antiche repubbliche » che poteva servire come emblema ideologico per un partito sostenitore delle libertà regionali e locali minacciate dalla potenza asburgica; 4) l'affermazione del Montesquieu che il frazionamento politico dell'Italia era ormai uno « stato di fatto » poteva essere opposta al « sogno imperiale » di ridurre tutta la Penisola sotto un unico potere. Naturalmente non poteva sfuggire a questi ammiratori politici de *l'Esprit* il « punto nero » costituito dalle frequenti frecciate antispagnole, non accettabili da chi era legato ad una monarchia, nonostante tutto, erede di tradizioni spagnole. E si comprende perché, mentre accettavano ed esaltavano il Montesquieu teorico della moderazione e dell'equilibrio politico e apologeta storico delle « libere » repubbliche italiane, volessero subito contestare tutti gli argomenti sgraditi o pericolosi per gli interessi borbonici.

Ecco così spiegata l'origine e la natura delle note del Mecatti alle quali il De Mas attribuisce essenzialmente un significato politico e le intenzioni che abbiamo sopra illustrate. Egli ricorda certi tratti tipici della personalità e carriera dell'abate fiorentino che rivelano il suo carattere di fido seguace del partito « gallo-ispano », i suoi legami massonici (era stato segretario di Gabriele Riccardi, capo della Loggia fiorentina), la sua appartenenza all'Accademia degli apatisti, nonché i suoi rapporti con Don Giuseppe de' Medici di Ottajano e con

frate Salvatore d'Ascanio, emissario della Corte di Madrid a Firenze, e la sua accanita difesa dei privilegi e prerogative nobiliari. Avversario, insieme al Lami, dei gesuiti, amico di Tommaso Crudeli, il massone fiorentino processato dinanzi al S. Uffizio, il Mecatti aveva seguito l'esercito spagnolo di Don Giovanni Bonaventura de Gages nel 1745, durante la sua campagna in Garfagnana e Lucchesia, ed aveva ancora militato con le milizie borboniche, mentre componeva i quattro volumi della *Guerra di Genova*. Poi, presente a Napoli dal 1747, era divenuto familiare di Angiolo Acciaiuoli, alto dignitario toscano di Carlo III e, probabilmente, protetto di Bartolomeo Corsini. Il De Mas, forte di queste notizie, non esclude quindi che il principale promotore dell'edizione napoletana sia stato lo stesso Corsini, anche se sembra piuttosto propendere per l'Acciaiuoli che la Berselli-Ambri indica come dedicatario di una delle copie. Comunque gli sembra certo che l'iniziativa sia nata tra i massimi esponenti del gruppo toscano e, in particolare, quelli che « gravitavano intorno al Re » e non amavano, come l'Intieri, appartarsi nella « solitudine ... di Massa Equana ». Ne farebbe fede il carattere tipico delle « Note », principalmente rivolte non solo a fugare ogni sospetto di carattere religioso, ma a emendare, in ogni caso, le « intemperanze » antispagnole del Montesquieu.

Proprio per questo suo carattere così politico (che il De Mas sostiene con molta decisione, ma sempre sul fondamento abbastanza ipotetico di queste induzioni) la stampa della versione napoletana ebbe una sorte così difficile. Si sa che l'ambasciatore francese a Roma, il duca di Nivernais (che tanto si adoperava per impedire la condanna) intervenne presso il de l'Hopital, incaricato d'affari del Re di Francia a Napoli, perché facesse sospendere questa pubblicazione, giudicata, non a torto, molto pericolosa per l'esito del procedimento. Ed è noto che solo verso la fine del 1750 questo veto fu tolto, quando, nonostante le ultime speranze riposte nella mancata condanna da parte della Sorbona e dal promesso intervento del Querini, la battaglia romana intorno al libro del Montesquieu aveva ormai assunto un significato ideologico e politico essenziale. Per il De Mas — che cita soprattutto un'importante lettera del di Nivernais — non v'è alcun dubbio che la persecuzione contro l'*Esprit* traesse origine da « un'accesa rivalità politica », dallo scontro, insomma, fra « la Curia pontificia e il governo napoletano ... in mano ai toscani (o « corsiniani ») riformisti ». E se non trascura, come altro movente della condanna, la simpatia che l'opera aveva suscitato negli ambienti protestanti (tipico l'intervento di Laurent Angliviel de La Beaumelle), considera essenziale la ragione politica, così come indica negli « aristocratici toscani, scontenti del governo del Richécourt », i primi interpreti de l'*Esprit* in « chiave nobiliare », capaci di giungere, nelle loro punte più ardite, sino « a conseguenze non lontane dal costituzionalismo ottocentesco ». L'atteggiamento di uno dei più accesi ammiratori del Montesquieu, il marchese Antonio Nicolini da Camugliano, gli sembra appunto particolarmente indicativo, nella sua ferma difesa di quei temi e argomenti dell'*Esprit* che hanno più diretta rilevanza politica e ideologica. Sicché la condanna e, quindi, l'arresto definitivo dell'edizione napoletana rappresenterebbero non tanto un episodio destinato a segnare una svolta netta e profonda nel confronto tra la Chiesa e la cultura dei « lumi », ma piuttosto la decisa rivincita dei « politici curialisti » (e non dei « teologi curialisti ») alle « mosse azzardate » dei riformatori napoletani che, con le loro iniziative, avevano voluto prevenire la decisione romana.

La prima parte del lavoro del De Mas è dunque tutta spostata sul versante politico-ideologico, con uno sforzo interessante, anche se non del tutto persuasivo, di individuare certe precise radici storiche e reali della prima fortuna italiana de l'*Esprit*. La seconda, dedicata ad « Antonio Genovesi critico dello ' Spirito delle Leggi ' » ha invece un andamento spiccatamente filosofico e teo-

rico, fondata com'è sul serrato confronto tra due concezioni della storia e della politica molto diverse, così come emergono dalla lettura « a fronte » dei testi del Montesquieu e delle « Note » genovesiane. Tale diversità è sottolineata nettamente dall'Autore, fin dalle prime pagine dell'« Introduzione » dove nota che il Genovesi considerò sempre la politica « più arte che scienza, frutto dell'abilità personale e della perizia dei governanti » e ripose la sua fiducia piuttosto che in un sistema o una teoria delle leggi nella capacità di alcuni uomini dotati di una speciale e individuale « arte del timoniere ». Convinto che nessuna meditazione teorica potrebbe mai scoprire una struttura costituzionale perfetta, capace di resistere a « tutte le scosse della dinamica sociale », il Genovesi avrebbe quindi guardato come sospette tutte le classificazioni dei vari tipi di costituzioni statali da quella di Aristotele a quella di Montesquieu. E, appunto per questo, avrebbe considerato l'*Esprit* come un « romanzo » filosofico, ogni volta che le considerazioni del suo autore seguivano i propri astratti schemi mentali o si fondavano sui suoi sentimenti ottimistici, invece di « appoggiare sulla natura » ed accettare la vera lezione dell'esperienza.

La critica genovesiana ad alcuni temi essenziali e centrali come le « discusse questioni del clima e della virtù repubblicana » ha quindi, in primo luogo, una motivazione teorica generale, del tutto rispondente al suo fondamento filosofico; ma essa finisce per investire anche il metodo con cui Montesquieu aveva costruito la sua opera, attraverso una ricchissima serie di riferimenti socio-geografici che le « Note » (edite postume nell'edizione Terres del 1777, ma forse composte tra il '66 e il '69) contestano minutamente e un procedimento logico spesso accusato di contraddizione o di « fallacia ». A questo proposito il De Mas non manca di rilevare sia il frequente ricorso da parte del Genovesi alle testimonianze « opposte » che gli sono offerte dalla sua indiscutibile familiarità con una vasta letteratura sui costumi di popoli lontani e diversi recentemente acquisiti alla conoscenza degli Europei, sia l'incidenza delle letture del Mandeville, dello Shaftesbury e del Rousseau (ma anche del Coyer, del Mirabeau, del Dutot e del Lafiteau) che s'intravede nelle « Note » ed è testimoniata dai particolari interessi dell'« ultimo » Genovesi. Pur mantenendo intatta la sua profonda ammirazione per il « legislatore di tutte le nazioni » e riprendendo il filo delle discussioni svolte molti anni prima con gli amici di Massa Equana, l'abate può quindi ormai considerare l'opera del Montesquieu con piena libertà critica, anzi con l'implicita convinzione che l'*Esprit* sia un modello ormai superato al confronto delle iniziative dell'assolutismo illuminato e sorpassato anche dell'evoluzione culturale e dalle nuove conoscenze socio-antropologiche. E non basta; come ci ricorda insistentemente il De Mas, il Genovesi, da buon logico, batte spesso sui « sofismi » impliciti nelle argomentazioni del Presidente francese, e non si contenta di criticare l'andamento metodico del libro, per inseguire il suo Autore « sul terreno fertile dell'economia, della demografia, dalla statistica, della prassi politica effettiva » e per capovolgere un « sistema » da lui oramai ritenuto « del tutto arbitrario ».

Il De Mas (che, talvolta sopravvaluta il peso delle obiezioni genovesiane e, comunque, non tace la sua preferenza per il robusto « realismo » storico e politico dell'Abate) riconosce naturalmente che a questo atteggiamento critico (così diverso dall'opportunistico politico del Mecatti e dei suoi protettori) il Genovesi è giunto attraverso una lunga e costante discussione dei temi montesquieuiani che, d'altra parte, non pregiudica il fondamentale e immutato apprezzamento per l'*Esprit* e il suo autore. Ne cerca perciò le varie tracce sia nel *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (1753), sia nelle *Lettere accademiche* (1764), sia nella *Logica per gli giovanetti* (1766), sia soprattutto nella *Diceosina* ove la critica si fa più organica e pressante e « sembra riassumere e coordinare

il contenuto di talune 'Note' ». Credo, però, che la sua principale preoccupazione non sia tanto quella di fissare una precisa linea di sviluppo storico (del resto difficile a individuare nel contenuto specifico delle « Note »), bensì, piuttosto, di indicare alcuni « nuclei » teorici centrali intorno ai quali si sviluppa il dibattito del Genovesi con il Montesquieu ancorato non solo a certe pregiudiziali ideologiche (come la difesa della monarchia), ma anche agli interessi tipicamente sociologici, etici ed economici che predominano, soprattutto nella sua produzione tra il 1755 e il 1765 (Tipica, da questo punto di vista la discussione sul « lusso »!).

Ciò spiega il metodo espositivo adottato dal De Mas che articola il materiale critico delle « Note » intorno ad alcuni temi o problemi (« la definizione delle leggi », « legge naturale e stato di natura », « antropologia e morale », « la famiglia e il problema dell'origine della società », « la classificazione delle forme di governo », « monarchia e repubblica », « monarchia e dispotismo », « lusso, disuguaglianza sociale e leggi suntuarie », « le leggi dell'educazione civica », « guerra, conquista e giusta causa », « il problema dell'origine della schiavitù », « le leggi del commercio », « il commercio e le sue rivoluzioni », « la funzione economica della nobiltà ») che se hanno il merito di ordinare una serie di osservazioni sparse e particolari, non evitano però frequenti ripetizioni di argomenti simili, riprese insistenti di motivi già enunciati sin dalle prime pagine del libro e, in genere, una certa fatica e prolissità nello sviluppo dell'esposizione. Ma nonostante questi limiti, forse inevitabili, dell'analisi e la tendenza del De Mas, a trarre talvolta conseguenze troppo estese e troppo sistematiche dalle brevi notazioni genovesiane, non v'è dubbio che la lettura di questo libro mette in luce almeno alcuni elementi decisivi del rapporto Montesquieu-Genovesi, che potranno certo essere ulteriormente sviluppate e precisate da altre ricerche. Mi sembrano infatti utili e pertinenti le osservazioni sulla profonda diversità del concetto di « legge » adottato dai due autori e sulle preoccupazioni religiose e metafisiche del Genovesi che vede nel carattere « ineluttabile » delle leggi lo spettro dello spinozismo o del fatalismo ateo. Del pari colgono nel segno i giudizi del De Mas sul carattere eminentemente « giuridico » e non « psico-fisico » che l'abate attribuisce alla « legge naturale » (« dalla quale nascono tutte le norme della convivenza civile, politica e internazionale che sono destinate ad armonizzare, negli individui come negli Stati, l'essere con il dover essere ... »), sull'« ideale precedenza del diritto » nei confronti della legge, e, ancora, sull'« irritabilità » esterna o interna come primo motore di tutte le azioni umane. (« primo assioma » — egli scrive — dell'antropologia genovesiana). Né trascurerei certe indicazioni di rapporti tra il Genovesi ed il Vico che chiamano in causa il problema davvero centrale della condizione dell'uomo « naturale »; oppure l'analisi della serrata discussione del nesso famiglia/società/Stato svolta nelle « Note », allo scopo preciso di indicare le cause dell'incremento sociale nello stesso « moto espansivo » che induce l'uomo « ad associarsi spontaneamente e per una libera decisione ».

Naturalmente lo studio del De Mas tende però a porre in primo piano la critica genovesiana della classificazione delle forme di governo, ritenuta inutile perché i tipi e modi di regime sono in pratica infiniti e non sarebbe mai possibile « trasferirli » da un popolo ad un altro, in quanto ognuno di essi è adattabile solo alle condizioni fisiche e spirituali di un determinato paese. Su questo punto le osservazioni talvolta caustiche del Genovesi hanno facile giuoco, fondate come sono, non tanto e non solo su testimonianze e riferimenti storici che contraddicono l'ipotesi generale del Montesquieu, quanto piuttosto sul richiamo pregiudiziale e metodologico alla « natura », ossia al comportamento reale e non ipotetico degli individui e delle società. È naturale che, affrontando un tema che lo preoccupa particolarmente, come la contrapposizione tra la monarchia e la

repubblica e l'esaltazione della « virtù repubblicana », l'abate accusi Montesquieu di confondere « con i problemi morali quelli che sono puramente giuridici e politici », di presupporre, senza dimostrarla, la possibilità limite di una virtù assolutamente disinteressata e, infine, di non tener conto che la stessa virtù « se ben guardata è interesse, interesse di ciascuno per ciò che è di tutti », mentre il desiderio di « onore » che anima la condotta monarchica include anch'esso un « principio virtuoso ».

Il De Mas che si sofferma a lungo su queste pagine, con amplificazioni non sempre giustificate e opportune delle idee genovesiane, riconduce queste « Note » alle concezioni generali dell'abate sulle forze « concentrive » e « difusive » che operano sempre nel mondo sociale, indipendentemente dal tipo di costituzione o regime politico; così come, discutendo del rapporto e distinzione tra monarchia e dispotismo, batte sulla sua costante insistenza nel trasferire tale problema « dalle forme politiche astratte ai concreti costumi del sovrano, tanto migliori quanto più illuminati dalla civiltà e raffinati dalla cultura ». Ma più che da tali motivi, certo non nuovi nelle polemiche suscitate da l'*Esprit*, credo che l'interesse dei lettori possa essere attratto dalle riflessioni del Genovesi sulla necessità di « accomodare » l'educazione « al dominante costume, non alla natura astratta del Governo », (giacché la società è sempre retta dalle « leggi dell'opinione pubblica », con gravi conseguenze politiche, sulla vita pubblica di ogni individuo), dalla sua coerente deduzione logica dei caratteri tipici dell'educazione repubblicana e, in particolare, dalle conclusioni sul lusso e la diseguaglianza sociale (giustificate, al confronto tra Rousseau e Mandeville, con l'argomento di una suprema « legge di equilibrio », capace di restituire nel tempo una fondamentale eguaglianza delle sorti, « seguendo le alterne vicende della fortuna »). Qui, riprendendo alcuni dei temi che hanno maggior spicco nelle *Lezioni di commercio*, il filosofo dichiara che « il lusso contenuto in certi limiti » non solo non è vizio, ma in certo modo può ricondursi al concetto (aristotelico) di « magnificenza »; e mentre identifica il regime di corruzione con il dispotismo e il fasto con l'ignavia e la « voluttà improduttiva », nega che al lusso si debbano attribuire, ripetendo l'errore di Rousseau, tutti i vizi « che furono sempre al mondo, e i quali non son figli che del naturale impasto della natura umana ». Convinto quindi che le leggi suntuarie possano essere utili ad ogni governo, ma solo in determinate circostanze, egli ritiene che se ne debba fare un uso molto parco, senza lasciarsi suggestionare da chi sa soltanto lodare la « probità del buon tempo antico » e condannare la corruzione del presente. Non solo: se si rende conto che queste leggi possono agire in senso protezionistico, incoraggiando gli investimenti interni, è certo che siano « irragionevoli o nocive », quando conferiscono solo al bene di qualche classe particolare e « sono indirite a fare che quelli che possono spendere risparmino denaro ». Per il Genovesi il commercio non ha infatti e non può avere il compito di favorire la gentilezza d'animo o la dolcezza dei costumi, ma solo di portare ricchezze e lusso, favorendo inevitabilmente la perdita della semplicità dei costumi e la venalità « innalzata a regola di vita ». Ed è tanto lontano dal ritenere che lo « spirito del commercio » favorisca la pace da riconoscerci, al contrario, « il gran fonte delle guerre »!

Discutendo le « fantasie » del Montesquieu sul rapporto che correrebbe tra spirito commerciale e istituzioni repubblicane, l'abate afferma che i « veri principi del commercio di economia » risiedono nel bisogno di « trovare un surrogato alla penuria delle terre coltivabili » e non già nella struttura politica o nella forma istituzionale dei singoli Stati. Ma, soprattutto, in queste tra le pagine più interessanti del lavoro del De Mas, risaltano le meditazioni genovesiane sui fenomeni e processi ed eventi economici tipici del suo tempo, con esiti spesso illuminanti e che, in ogni caso, rilevano la sua acuta, costante attenzione a fatti che

superano di gran lunga il suo particolare ambiente sociale e storico. Quello che il Genovesi scrive a proposito della funzione economica della nobiltà, sostenendo l'opportunità che « tutt'i nobili di tutte le Monarchie d'Europa trafficassero » perché così « sarebbero meno tiranni » e, d'altra parte, porrebbero un fermo limite al dispotismo regio, non solo conferma un'opinione ugualmente espressa nelle *Lezioni di commercio*, ma chiarisce assai bene la sua posizione politica di esplicito sostenitore di un programma organico di « assolutismo illuminato » che richiede la sottomissione dell'aristocrazia al monarca, ma anche la sua partecipazione alla vita attiva del Paese. E, pertanto, la sua netta condanna della difesa della « nobiltà di toga » proposta dal Montesquieu e l'affermazione che il progresso politico e civile della Francia è passato proprio attraverso l'« oppressione della nobiltà » siglerebbero questa lettura critica dell'*Esprit*, così diversa da quella compiuta trent'anni prima da uomini ancora legati ad « anacronistici » propositi e risentimenti nobiliari.

Non penso che occorra insistere oltre per riconoscere il notevole e profondo interesse di queste « Note », che il De Mas considera, non a torto, tra i documenti piú importanti della nuova, originale assimilazione critica delle dottrine montesquieuiane compiuta dalla matura cultura illuministica italiana. Senonché il modo con cui le annotazioni genovesiane vengono presentate in questo saggio senza un piú vasto e organico richiamo al lavoro di approfondimento teorico ed ideologico che era stato compiuto nel corso di un intero trentennio e, dunque, a diversi altri aspetti e motivi della fortuna contemporanea dell'*Esprit*, rischia di isolarle in una dimensione troppo « metodologica » e forse anche di caricarle di significati che trascendono la loro effettiva problematica. E questo — a mio parere — il maggior limite del lavoro, per altri sensi assai utile, del De Mas che ricerche già in corso o in fase avanzata di conclusione potranno presto rimuovere, nell'ambito di una ricostruzione piú compiuta ed esauriente sia della personalità filosofica e politica del Genovesi, sia della fortuna italiana del capolavoro del Presidente di Bordeaux. Il che non toglie al suo autore il merito di aver chiaramente riproposto agli studiosi un complesso di problemi e un insieme di testi di evidente e indiscutibile valore storico.

CESARE VASOLI

ROMEO DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna* (1656-1799), Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1971, pp. VII-422.

I problemi di storia religiosa, quando non siano piú intesi come storia della Chiesa nel senso ufficiale della tradizione, sono fra quelli rivelatisi piú complessi, e anche piú interessanti di quanto non si pensasse, nel rinnovamento degli studi storici che ha ormai generalizzato la propensione a comprendere nel quadro storico il massimo arco possibile di fenomeni sociali.

L'opera di Romeo De Maio si distingue, anche da questo punto di vista, per molte novità metodologiche, erudite e sostanziali, che si avvertono in ciascuna delle quattro parti in cui si dividono entrambe le sezioni (1656-1726 e 1726-1799) del volume: periodizzazione, strutture ecclesiastiche, cultura religiosa e comportamento religioso. Del resto, questo stesso schema è di per sé stesso una novità e dimostra uno sforzo di superamento del discorso tradizionale, che si deve riconoscere largamente riuscito. Si tratta, in effetti, in questo caso, di un passaggio ad una ricostruzione di tipo strutturale, che, al di là delle vicende degli uomini e degli stessi gruppi dei quali gli uomini fanno parte e nei quali e per i quali agiscono, vuole cogliere quelle che De Maio — con una

certa approssimazione, ma non senza efficacia — definisce come le « essenze concettuali » e la questione di una « identificazione della catena e dei significati dei fatti ». Un pregio della ricerca è che da ciò non deriva affatto una scarsa attenzione alle personalità individuali e ai momenti concreti. I profili dei personaggi che sono i protagonisti della vita ecclesiastica napoletana animano con naturalezza e frequenza le pagine di De Maio, e le puntualizzazioni cronologiche sono a tal punto una preoccupazione dell'Autore che ai problemi della periodizzazione sono dedicati dei paragrafi a parte. Si può osservare, invero, che le « strutture », da cui dovrebbero emergere le « essenze concettuali », sono intese da De Maio in senso troppo spesso e troppo esclusivamente materiale (distribuzione topografica dei luoghi sacri, organizzazioni e istituzioni gerarchiche e così via). Ma l'Autore non ne è inconsapevole. Egli stesso riconosce che nel suo libro « il problema (forse rimasto tale) di più sfuggente presa, [è] il rapporto fra comportamento e coscienza sociale ». Bisogna, inoltre, riconoscergli il merito di aver fatto ricorso ad « ogni testimonianza indicativa: nell'agiografia e nelle arti figurative, nella catechetica e nella musica, nelle teorie politiche e nella prassi pastorale, nel folclore e nel teatro ». Quest'atteggiamento ha potuto anche determinare una spregiudicatezza di analisi e di giudizio, che non solo distingue l'opera di questo religioso dalla « fragile letteratura apologetica e polemica di quegli anni » e dei periodi successivi, ma la iscrive con forza nella corrente degli studi più avanzati sull'argomento.

I problemi emergenti dal libro — e quelli sui quali, al di là delle questioni particolari De Maio più innova — sono la qualificazione del particolare tipo di religiosità che si sviluppa a Napoli, entro i quadri della vita ecclesiastica e nel contesto di quella società, durante il periodo considerato; e il rapporto fra la tradizione politico-religiosa dominante e la nuova cultura laica che mette capo al giannonismo e all'illuminismo.

Sul primo problema, De Maio non ha dubbi e documenta assai largamente il suo asserto, per cui « il titolo di questo libro potrebbe essere anche *Dialettica del devozionismo* ». Il devozionismo non è, naturalmente, un fenomeno casuale. Esso emerge non tanto da una sclerotizzazione dello spirito religioso (De Maio documenta, anzi, la persistenza costante di una religiosità autentica, talora eroica, talora fine, in molte figure da lui disegnate o accennate). Esso emerge, dunque, piuttosto da un divorzio crescente fra la Chiesa e la società: tant'è che, per una gran parte, lo spirito religioso si trasfonde e si trasforma nella nuova cultura laica. Che il divorzio fra la Chiesa e la società si determini su un altro terreno, dunque, è ovvio.

Più delicato — diremmo — e anche più importante storicamente, è il secondo problema. De Maio persegue con chiarezza, e nella parte relativa al Settecento ancor più che in quella precedente, la sua visione di una cultura religiosa non rigidamente separata fra ambiente laico e ambienti ecclesiastici. Semplificando, si può osservare che la dialettica che egli tende a perseguire è quella tra lo spirito religioso *tout court* e lo spirito formalistico o farisaico o fanatico, e che questa dialettica coinvolge indistintamente laici ed ecclesiastici. Grazie a questo criterio metodologico assai sano — anche se l'esecuzione può risultarne qua e là non perfetta, data la preferenza dell'Autore per i ritratti di singoli personaggi e i profili di singole situazioni più che per la delineazione di movimenti complessivi — De Maio riesce, comunque, a dare un quadro assai interessante, e per molti particolari anche nuovo, delle vicende culturali-religiose di Napoli nel periodo del quale egli si occupa. Le sue conclusioni sono, peraltro, estremamente prudenti. Data la sua forte formazione di base, essenzialmente erudita e filologica, egli finisce — infatti — col chiedersi, quando la sua narrazione giunge al nodo conclusivo e maggiore del rapporto fra riformismo illumi-

nistico e rinnovamento ecclesiastico, perché « il regalismo napoletano, piú grande del giuseppinismo nelle sue linee intellettuali, non ne conseguí i risultati sul piano operativo. Fu la piú grande occasione perduta per le riforme urgenti nella Chiesa di Napoli e del Regno? O queste vennero invece pregiudicate proprio dal regalismo a rovescio della Curia romana? ». E la risposta è che « fino a quando non si disporrà anche per Napoli di un repertorio come quello che Ferdinando Maass ha dato all'Austria, è difficile dirlo con esattezza » (p. 331). Che è, poi, risposta — se si vuole — un po' deludente e non pari o conforme alla grande massa di lavoro svolto nel volume e ai risultati che ne sono conseguiti; ma dà tutta la misura della probità dello studioso del suo equilibrio e della sua indipendenza di giudizio.

Per quanto riguarda piú intrinsecamente la sostanza e il merito della vicenda storica ricostruita dal De Maio, si debbono — mi pare — apprezzare debitamente, oltre gli elementi già sopra segnalati, tutte le giustificazioni apportate a sostegno della periodizzazione scelta dall'Autore e che non si esauriscono, ovviamente, nelle pagine che ne discutono *ex professo*, ma sono da cogliere in tutto lo svolgimento dell'esposizione e scaturiscono quindi sia dall'insieme che dai particolari del libro. Forse su qualche momento — ad esempio, il vicariato di Francesco Verde alla morte del cardinale Caracciolo o il quadriennio intercorso fra la morte del Cantelmo e l'arrivo del Pignatelli — avrebbero meritato un maggiore approfondimento. E allora, sempre in via di ipotesi, si sarebbe potuto intendere meglio l'atteggiamento degli ambienti che ebbero in mano, tra la seconda metà del diciassettesimo e la prima metà del diciottesimo secolo, la Curia napoletana. La battaglia data dal Cantelmo contro gli « ateisti » dovrebbe anch'essa venir giudicata in un contesto piú rigoroso. Il De Maio osserva che il Cardinale si precipitò a capofitto in una lotta non ragionevole. In realtà, il Cantelmo, da un lato, portava all'ultimo e piú coerente sforzo di difesa preoccupazioni che erano state affacciate da Roma, nei riguardi di Napoli, da almeno vent'anni; e, dall'altro lato, dato il sostanziale mutamento e progresso laico della cultura napoletana, ingaggiava una lotta inevitabile in una fase ancora tempestiva, cercando di godere almeno i vantaggi dell'iniziativa. La battaglia fu perduta verso l'esterno, e non poteva essere altrimenti, dato lo schieramento delle forze. All'interno della Chiesa napoletana, invece, essa valse, a mio parere, a stroncare per lungo tempo quell'incontro fra clero e cultura moderna di cui in seguito la biografia di Antonio Genovesi sarebbe stata l'esemplare testimonianza. Sicché si spiega cosí anche quell'oggettivo impoverimento di fermenti e di vivacità che si nota nella lucida esposizione data dal De Maio della tensione fra spinta illuministica e ambienti ecclesiastici nel corso del Settecento. Allo stesso modo l'antigesuitismo napoletano non è forse colto pienamente nella sua genesi laica, nella quale fermenti religiosi di grande importanza altrove (come il giansenismo) ebbero minore importanza. Naturalmente, questo carattere laico va valutato in un contesto piú vasto di elementi e di sviluppi culturali e civili. L'opera di De Maio è già un repertorio preziosissimo di notizie nuove e nuovissime su uomini, momenti e problemi della cultura napoletana dai tempi del Vico a quelli del Genovesi. E perciò anche la storia delle idee oltre che quella ecclesiastica della Napoli sei e settecentesca è destinata a rimanere fortemente tributaria del suo libro.