

RECENSIONI

G. VICO, *Opere* («Classici della cultura italiana», Sezione filosofica), a cura di R. Parenti, Napoli, Editrice Fulvio Rossi, 1972, voll. 1-2, pp. 488 e 455.

Sono numerose le ragioni che inducono a segnalare, con plauso, la pubblicazione dei due volumi di *Opere* di Vico nella sezione filosofica (diretta da M. Dal Pra) dei *Classici della cultura italiana* dell'Editore Rossi di Napoli. In primo luogo bisogna rilevare il valore del tentativo compiuto dal Dal Pra e dagli altri Direttori della Collana (A. Del Monte, G. Quazza, M. Vitale) di disegnare un piano per l'edizione dei nostri classici, finalmente governato dai principi dell'interdisciplinarietà. Ovviamente si tratta di un primo contributo che è opportuno non solo segnalare, quanto discutere, nelle sedi competenti, per ciò che di esso è discutibile in quanto degno di discussione. Qui, senza entrare nel nocciolo delle proposte e dei criteri di realizzazione, ci limitiamo a ritenere merito dell'iniziativa l'aver voluto, tra i primi volumi, una raccolta di pagine vichiane affidata alla perizia di Roberto Parenti.

Si tratta di un fatto rilevante, indice del rinato interesse per la filosofia vichiana, che induce a una prima considerazione, la quale fa collocare i nuovi volumi vichiani idealmente accanto alla silloge curata, nel 1953, dalla maestria di Fausto Nicolini per la benemerita collana ricciardiana di *Storia e testi della Letteratura italiana*. L'avvicinamento è, per più versi, possibile e significativo. Infatti, il Parenti, mentre e non a caso, utilizza per la più parte dei testi che pubblica proprio l'edizione ricciardiana e la maggiore laterziana dovute all'operosità filologica del Nicolini, per altro verso, con la sua introduzione e i conseguenti criteri dai quali si è fatto governare nella scelta, indica bene ciò che è mutato o va mutando (dal 1953 a oggi) negli studi vichiani.

I volumi raccolgono, nel primo tomo, gli *Affetti di un disperato*, il *De nostri temporis studiorum ratione* (con traduzione del Parenti), il *De Antiquissima italorum sapientia* (con la traduzione del 1816 attribuita al Monti), la prima e la seconda *Risposta* agli articoli del «Giornale de' Letterati d'Italia», *La Vita*, *La Scoperta del vero Dante* e una scelta di lettere; nel secondo tomo la *Scienza Nuova* del 1744. Tutti gli scritti sono corredati da utili, brevi premesse e da essenziali note del curatore. Del quale intendiamo segnalare, in questa sede, la chiara ed esauriente introduzione, arricchita da una *Nota biografica* e da una accurata *Bibliografia*. Un diverso — ben più ampio — discorso dovrebbe toccare il problema

dell'edizione dei testi vichiani, che, di proposito il curatore non affronta, avvalendosi delle sperimentate lezioni nicoliniane. Siffatto problema, oggi, non può non investire i temi di una rinnovata edizione critica, esperta delle benemerite, insostituibili, mai sufficientemente lodate fatiche nicoliniane; ma — come sanno i lettori del nostro *Bollettino* (cfr. il n. 2, 1972 e questo stesso fascicolo) — si tratta di discorso appena iniziato, bisognoso di approfondimenti insieme cauti e coraggiosi.

Orbene, per tornare alla fatica principale del Parenti, ci sembra che vada subito sottolineato il carattere equilibrato del saggio introduttivo, che tenta, con buona informazione e vigilante cautela critica, un primo bilancio del cosiddetto nuovo corso degli studi vichiani (sensibile specialmente agli apporti di Badaloni, Corsano, De Giovanni, Garin, Piovani), col gusto di provocarne un confronto con le già classiche interpretazioni tradizionali, in primis quella crociana, riletta senza cadere nell'apologetica trionfalistica, ma non per questo cedendo al comodo andazzo delle critiche superficiali, spesso male informate, sempre di scolastico gusto manieristico, per di più, ormai, inutili.

Convinto dell'assoluta inattualità delle letture otto-novecentesche (la positivistica, l'idealistica, la cattolica), Parenti osserva come « dopo Croce, autore di uno 'sradicamento' di Vico dal suo tempo, operato allo scopo di farne risaltare al massimo l'originalità speculativa, è venuto il tempo — che continua tuttora — di più attente indagini intorno alla situazione storica dell'autore della *Scienza Nuova*, sia nell'ambito della cultura napoletana a lui coeva, sia nella prospettiva più vasta del pensiero europeo di quel tempo ». Le benemerite di questi studi storicizzanti la figura e l'opera vichiana non si discutono. Tuttavia non va trascurata « l'esigenza (...) di vedere Vico nella complessità della sua prospettiva filosofica », senza smarrire il grande filosofo, che di tanto si ergeva sulla cultura napoletana circostanze, nella folla delle pur rilevanti personalità che gli stavano intorno nella Napoli sei-settecentesca, così cadendo nell'errore eguale e contrario — e, forse, oggi meno comprensibile, più gravido di conseguenze negative — di chi lo ha risolto nella posizione di un solitario e remoto precursore di altre età e di altre problematiche. Egualmente l'individuazione dei rapporti europei del pensiero di Vico, delle sue varie stratificazioni culturali, « non deve farci pervenire, con fretta immotivata, al giudizio storico-teoretico di un superficiale eclettismo proprio al filosofo, là dove è impegnato nei temi più lontani da quel tema che *solum* gli è proprio: la riflessione sul mondo della storia ». Né, in questa più vasta cornice del Vico europeo, colloquante con i grandi della sua epoca, l'anticartesianesimo può essere ridotto a « battaglia di retroguardia », conservatorismo ideologico, estraneità culturale di fronte ai grandi temi del razionalismo scientifico moderno (quanto stranamente vicina — sia pure col segno invertito — questa lettura a quella dello «sradicamento» idealistico). Parenti osserva assai bene come nell'anticartesianesimo di Vico (oltre al rifiuto del metafisicismo cartesiano che egli si trovava d'intorno a Napoli, dei 'romanzi cosmologici' di Cartesio e dei cartesiani) vada vista la intuizione del pericolo « di una geometrizzazione della cultura, di un inaridimento e

di una negazione di tutto quell'ambito che oggi chiamiamo delle 'scienze dello spirito'. In polemica con Semerari, Paolo Rossi e quanti altri hanno sostenuto il carattere retrogrado della filosofia vichiana, Parenti mostra acutamente, con riferimento al significato dell'*intelligere* specie nella *Scienza Nuova*, perché il « rifiuto del cartesianismo non si converta in pura reazione culturale: in quanto Vico, fermo restando nella sua radicale opposizione all'aristotelismo scolastico e alla gnoseologia delle *essenze*, recuperava, facendolo suo, un metodo genetico destinato a diventare, in modo sempre più marcato, la caratteristica della filosofia moderna, pur in mille formulazioni diverse: empirismo lockiano, storicismo vichiano, condillachismo ». Piuttosto va ribadita la convertibilità o sinonimia vichiana tra l'*intelligere* e il *facere* per avvertire come « Vico giunga a definire con la massima chiarezza una tesi destinata ad uno sviluppo fecondissimo e decisivo per l'intera storia del pensiero: ci troviamo, infatti, alla presenza di una biforcazione nodale, in cui comincia un sentiero destinato a diventare la larga via dello storicismo moderno ». Così che anche la polemica anticartesiana, come ha notato assai giustamente De Giovanni, non riguarda tanto la scienza tout-court, ma piuttosto il rifiuto delle metafisiche del vero, « le quali costringevano la scienza a passare da una esperienza in continua costruzione di sé, ad un sistema dove, come dice Vico, già le parti sono disposte, prima ancora che la ricerca abbia inizio » (Cfr. Il « *De nostri temporis studiorum ratione* » nella cultura napoletana del primo Settecento, in *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, p. 165). E Parenti annota opportunamente che, « a questo punto, lo strumento vichiano di una *filologia* (...) diventava il mezzo per scendere ad indagare nelle pieghe infinite e spesso oscure di una realtà non più predisposta *a priori*. Ed ecco quindi che un rapporto di questo tipo con Cartesio, storicamente e concettualmente motivato, può spiegare, al fondo dell'itinerario speculativo del filosofo, quella che, diversamente risulterebbe una miracolistica ed immotivabile 'invenzione': la scoperta della *storia* ».

Di questo mondo della storia, che è quello indagato nella *Scienza Nuova*, Parenti sa individuare i tratti essenziali in lucidi paragrafi (« La struttura della *Scienza Nuova* », « La fantasia e la riflessione », « Il linguaggio », « I corsi, i ricorsi e la provvidenza »), costruiti con opportuno riferimento ai lavori di Croce, Badaloni, Pagliaro ed altri, ora accolti, ora discussi con garbato equilibrio, per giungere alla conclusione che « siamo forse di fronte a un complesso di rilievi che costituiscono, nel loro insieme, il modo in cui il filosofo riusciva a trasferire l'analisi del mondo storico dal piano di un puro riscontro di capricciose e infinitamente varie fattualità al piano di una razionalità recuperata ad un livello più alto, oltre la rivendicazione del prerazionale costituito dalla sensibilità e dalla fantasia. L'alto consiglio della provvidenza divina », a cui il filosofo quasi sempre si richiama, in sostanza, può essere letto come l'espressione di una convinzione di una logica della storia superiore all'autocoscienza che ne possono avere i singoli individui e le singole nazioni ».

Questa conclusione è, in sostanza, polemica con la ricostruzione del

Badaloni, di cui pur Parenti accoglie molti e notevoli rilievi critici. Di fronte alla tesi di Badaloni, di fatto, Parenti evoca il dubbio (certamente non infondato, anche dall'osservatorio di chi non condivide interamente neppure la conclusione del Parenti) che riferite il concetto vichiano della razionalità della storia all'individuazione di un ciclo in cui essa si ripete, significhi ricadere « in un'interpretazione di tipo positivistic ». Il discorso resta, anche qui, ancora aperto, in questa fase di rinnovata meditazione della filosofia vichiana, la quale ancora non è giunta a trarre da sé tutte le conclusioni di cui è potenziale portatrice. Resta da segnalare l'utile contributo che il Parenti ha dato alla discussione col suo sintetico sguardo d'insieme, anche se non si può non avanzare qualche perplessità, per esempio, a proposito di residue concessioni a un presunto pre-hegelismo di Vico (cfr. p. 35) o del criterio metodologico che fa accogliere le proposte di Croce in tema di struttura della *Scienza Nuova*, purché si astragga « dai giudizi di valore pronunciati dall'interpretazione crociana ».

Infine va compiuta qualche piccola osservazione a proposito della essenziale e pur esauriente *Bibliografia* (pp. 49-53). Forse per la distanza intercorsa tra la consegna del dattiloscritto e la stampa dei volumi (che recano la data del maggio 1972) non risultano segnalati contributi recenti la cui discussione sarebbe stata di grande vantaggio per le tesi prospettate da Parenti. Ci riferiamo ai saggi apparsi negli Atti del Convegno internazionale sul tema *Campanella e Vico* (n. 126 dei Quaderni « Problemi attuali di scienza e di cultura » dell'Accademia dei Lincei, Roma, 1969), alle pagine di GIARRIZZO, *La politica di Vico* e di DE GIOVANNI, « *Facere* » e « *factum* » nel « *De Antiquissima* », (apparsi nel n. 2 dei « Quaderni contemporanei » della Fac. di Magistero dell'Università di Salerno, pubblicato nel 1969 col titolo *G. B. Vico nel terzo centenario della nascita*, da non confondere con il successivo volume collettaneo, pubblicato a Napoli nel 1971 con lo stesso titolo del precedente quaderno, per cura del Comitato napoletano per le onoranze a Vico, che è ricordato dal Parenti alla p. 53). Infine, sempre del GIARRIZZO avremmo visto opportunamente ricordato l'importante scritto *Del « senso comune » in G. B. Vico. Note vichiane*, apparso in « *De Homine* », VI, 1968 (ma, in realtà, 1969), pp. 89-104.

FULVIO TESSITORE

LUIGI BELLOFIORE, *Morale e storia in G. B. Vico*, Padova, Cedam, 1972, pp. 225.

Non è un vero libro, ma un insieme di mal connesse considerazioni che scorrono sulla superficie delle disorganiche pagine come acqua su marmo. Non ce ne occuperemmo se il Bellofiore non fosse recidivo: già altre volte ha scritto intorno al Vico, senza cultura, senza serietà critica. A vederne presente spesso il nome nelle bibliografie qualcuno

— che non lo avesse letto — potrebbe scambiare l'autore per uno studioso competente. Nel 1954 egli dedicò un libro a *La dottrina del diritto naturale in G. B. Vico*; nel 1962 stese, addirittura, un volume su *La dottrina della Provvidenza in G. B. Vico*. Temi ardui e centrali della problematica vichiana, come si vede: affrontati con una continuità temporale che trova adeguato riscontro soltanto nella discontinuità dello sconnesso argomentare, che non sa nemmeno come una ricerca scientifica vada condotta e come un degno libro vada costruito.

Anche in questa *Morale e storia in G. B. Vico* sarebbe inutile cercare un ragionamento esposto con proprietà, rivolto a enunciare almeno con riassuntiva chiarezza i termini dei due grandi problemi e a metterli in relazione tra loro sulla base delle indicazioni vichiane. A rigore, se esista una relazione tra « morale » e « storia » per Vico, e quale effettivamente sia, il libro spiega — o tenta spiegare — solo marginalmente, saltuariamente, incapace com'è di fermarsi su un tema specifico senza divagazioni, senza riempitivi (tra cui sono frequenti monotone, sparse ripetizioni). Il povero discorso, per quanto si affanni, non trova mai un minimo di organicità: va, viene, si allontana, torna, prende, lascia, riprende, s'ingarbuglia, cespica, confonde, separa, sovrappone. L'autore non ha nemmeno il sospetto che la divisione in capitoli di un'opera abbia una sua interna ragione: a p. 150, per esempio, il capitolo X sembra l'attacco di uno studio ex novo; quando tutto sembrava già detto, bene o male, male o bene, riprende ab ovo: « Giambattista Vico (1668-1744) ebbe una formazione essenzialmente e squisitamente classica, letteraria, storico-giuridica e filosofica. In questo vasto campo sono da rintracciare i centri dei suoi interessi culturali e speculativi. Ogni sua attenzione fu polarizzata verso quanto di più peculiare, di più immediato e profondo possiede l'uomo ». Rilievi stilistici a parte, forse in queste parole può almeno vedersi la consapevolezza, sopraggiunta nell'autore, di non essere riuscito a dire nemmeno questo negli ambiziosi nove capitoli precedenti, impegnativamente intitolati: *Lo storico processo di moralizzazione dell'uomo nel Vico*; *I caratteri della morale nel Vico*; *Il rapporto tra moralità ed utilità nel pensiero vichiano*; *Vico e l'etica cristiana*; *L'utilitarismo ed il vichismo etico*; *Diritto e morale nel Vico*; *Il diritto naturale in sé e nelle sue forme storiche*; *Morale e passione nelle forme storiche della moralità*; *Coscienza e libertà nel Vico*.

Il lavoro vorrebbe difendere la causa di un Vico « metafisico e spiritualista » contro gli interpreti più recenti, quasi tutti « eredi della visione antimetafisica del razionalismo ed empirismo moderni, fermamente e dogmaticamente immanentisti » (p. 168). Ma anche tale generale tesi « difensiva » è più asserita e ripetuta che dimostrata con argomenti coerenti. Di rado l'autore si ferma a utilizzare risultati critici di studi seri che potrebbero giovargli, come, per esempio, gli studi di F. Amerio. Il Bellofiore preferisce *glisser*, in ogni momento, su ogni punto. Il solo tema dominante, presente con varia frequenza e qualche chiarezza, è quello volto a respingere l'accusa di *utilitarismo* mossa al Vico, accusa (per dir così) considerata quasi infamante. Ma s'intende che sul valore dell'idea dell'*utile* in Vico e intorno a Vico, in Europa, in Italia, l'autore non sa

nulla. « Utilitarismo » e « materialismo » sono panni rossi contro cui il suo « spiritualismo » si limita a scagliarsi. Su quella che una bella, nota pagina di Garin, nella *Storia della filosofia italiana*, ha chiamato la vichiana « mirabile trasfigurazione del grezzo materialismo egoistico » il Bellofiore non ha certo il tempo di meditare: d'altro canto, Garin è tra i molti contributi chiarificatori che egli ignora (l'informazione bibliografica del libro meriterebbe, infatti, un commento a parte). Ma non c'è un luogo su cui si soffermi con sufficiente informazione: non su Vico e Kant (p. 27), non su Vico e Rousseau (p. 28), non su un tentativo, pur doveroso, di avere del « cartesianismo » e dell' « illuminismo » concezioni non rozze e generalizzanti, deformanti, criticamente non aggiornate, perfino a livello elementare (pp. 151; 160). Preferisce abbandonarsi al piacere di metafore risibilmente improprie: per esempio, quella secondo cui l'uomo di Vico non è un individuo astratto, bensì « l'uomo tuffato negli altri » (p. 85). Preferisce tener alto lo stinto vessillo di un Vico presunto rappresentante del « diritto naturale classico, greco-latino e cristiano » (p. 103), il quale, tuttavia — non si capisce perché — può essere scambiato per un rappresentante del « relativismo morale », quindi va difeso da tale confusione, giudicata perniciosissima tra le perniciose.

Rilievi e rinvii fatti fin qui rendono superflua l'elencazione dei luoghi piú censurabili: perfino il florilegio negativo è una selezione. Se mai, alcune uscite sono segnalabili come particolarmente sorprendenti. Confessiamo che non avremmo mai pensato che, fra le « ragioni piú profonde della bruciante [sic] attualità, oggi, del Vico » fosse la sua lungimirante opposizione a quei « poderosi incentivi al benessere economico-sociale » che « si trasformino fatalmente in strumenti » anche « d'inquinamento ecologico » (p. 163). Altre supposte conclusioni di Vico, pur meno vistose, sarebbero forse degne d'essere riferite. Eccone una di p. 161: « La filosofia — rileva giustamente Vico — non può e non deve annientare l'umanità. Se un annientamento dev'esserci e non si può non scegliere — perisca allora la filosofia, ma si salvi l'umanità, che è assai piú della filosofia ». Bisogna però riconoscere che nelle 224 pagine di questa pubblicazione non si trova una perla rilucente come quella che pescammo nel 1969, a p. 414 della rivista « *Asprenas* » (n. 1-2), in un breve articolo dello stesso Bellofiore su *Le ragioni essenziali della grandezza di Vico*. Ammirate: « Uomini di genio, assai diversi come Montaigne, Goethe, Herder, Kant, Hegel, Croce, Foustel de Coulanges, Lamennais, Yames Yoyce [sic] e Valéry, per non citare che solo questi, sono stati fortemente influenzati da Vico ». Quale grandezza piú esemplare di quella che — a parte le altre « influenze » — riesce a influenzare, per giunta « fortemente », un autore che, come Montaigne, è morto circa tre quarti di secolo prima della sua nascita? La potenza letteralmente medianica del genio è davvero sconfinata. Come le improvvisazioni dei dilettanti.

PIETRO PIOVANI

GUSTAVO COSTA, *La leggenda dei secoli d'oro nella letteratura italiana*, (« Biblioteca di cultura moderna », 731), Bari, Laterza, 1972, pp. XXVI-290.

Sulla fortuna della « history of ideas » o di altre metodologie affini (come la storia dei « topoi » letterari) nella nostra cultura sarebbe ormai il tempo di svolgere un discorso ampio e motivato che ponesse in luce la sua incidenza su diversi sviluppi e prodotti della storiografia italiana e cercasse, insieme, di chiarire sia le suggestioni piú positive e feconde, sia gli indiscutibili limiti propri di un metodo da usare, sempre, con grande oculatezza e particolare prudenza. Voglio anzi aggiungere che un'indagine di questo genere sarebbe molto utile proprio per chi coltiva il campo definito di studi illustrato da questo Bollettino; giacché essa aiuterebbe a comprendere certe ragioni teoriche del rinnovato interesse per alcuni temi e problemi di storia della cultura, connessi con la genesi e la fortuna delle idee vichiane o, piú in generale, con l'ambiente e la situazione intellettuale da cui nacque la *Scienza nuova*. Non v'è infatti alcun dubbio che l'applicazione dei metodi interdisciplinari, tipici della « history of ideas », possa riuscire molto feconda al confronto con l'intreccio di motivi, di tradizioni, di « loci » metafisici, scientifici, filosofici, giuridici e storici che confluiscono nell'intricata problematica dell'età vichiana. Del resto, alcuni studi recenti, tra i quali vorrei soprattutto segnalare il buon lavoro di Sergio Landucci su *I filosofi e i selvaggi*, dimostrano come la solida analisi di un grande tema, seguito nella sua continuità e costante diversità storica, schiuda prospettive prima ignote e permetta interpretazioni davvero originali.

L'occasione per un simile discorso potrebbe, dunque, esser fornita agli studiosi italiani di storia della filosofia e delle « lettere » dalla pubblicazione di un volume che uno storico italiano, legato da tempo alla cultura ed alla scuola americane, Gustavo Costa, ha dedicato a un argomento prezioso e affascinante come la storia del « topos » dei « secoli d'oro » nella letteratura italiana. Proprio alla luce dei risultati, diversi per interesse e valore, che egli ha raggiunto nel corso di un'indagine, senza dubbio molto avanzata e coraggiosa, si dovrebbe affrontare una piú vasta discussione di « metodo » che interessa, in uguale misura, molti campi di ricerca e varie linee di sviluppo dell'attività storiografica. Giacché una lettura molto precisa e particolareggiata di questo saggio permetterebbe di cogliere, con molta evidenza, tanto l'effettiva novità di un approccio che va ben oltre le tecniche letterarie tradizionali, quanto gli evidenti pericoli che stanno sempre in agguato dietro l'inevitabile tendenza a fissare i temi o « topoi » in una certa cristallina purezza « metastorica » e costituirli come punti di riferimento per la comprensione di processi intellettuali assai piú ricchi e complessi.

È chiaro che un tale proposito non può essere svolto in questa sede, nei limiti di una recensione che deve, oltre tutto, tener conto del carattere molto « specialistico » della rivista, così com'è naturale che la breve analisi dedicata al lavoro del Costa debba qui soffermarsi soprattutto sul chiarimento di taluni presupposti teorici e, d'altro canto, sulle pagine dedicate

agli autori dell'età previchiana e vichiana. D'altro canto, per molti aspetti particolari, il giudizio su questo libro spetta di diritto agli storici della letteratura e, soprattutto, a quei critici molto aggiornati e aperti a nuove tecniche di ricerca che non mancano davvero anche nel nostro Paese; mentre l'intervento dello studioso di antropologia culturale e di altre discipline affini è evidentemente richiesto dall'impianto generale dell'opera, così ricca di riferimenti specifici a concetti ed approcci metodologici per loro ormai « canonici ».

Il Costa (che apre il suo libro con due citazioni davvero emblematiche di Schiller e di Baudelaire) dichiara infatti di fondare la sua indagine su una concezione del mito dei « secoli d'oro » che, se da un lato si richiama alle celebri tesi di Mircea Eliade, si vale anche dei vari contributi di Roy Walker, Hans-Joachim Mähl, Bodo Gatz e Harry Levin, per indicare le vere radici nella « mentalità primitiva o arcaica, la cui caratteristica fondamentale consiste nell'identificare la realtà con la ripetizione di un archetipo celeste ». « L'uomo arcaico — scrive — sente la necessità di riportare lo spazio e il tempo in cui si svolge la sua esistenza, ad un modello extramondano, che solo può garantire la validità degli oggetti e delle azioni. Ogni aspetto della vita, che rivesta per il primitivo un significato positivo, ha il suo prototipo ideale in una sfera superiore: i fiumi, le montagne, i territori abitati e coltivati, le città, i santuari presuppongono un archetipo ultraterreno, che ne è la forma, quando non venga addirittura concepito come un doppio esistente ad un livello cosmico più alto ». Ciò presuppone — è evidente — la riduzione dello « spazio profano a quello trascendente » e del « tempo concreto a quello mitico »; ossia la scomparsa della storicità, mediante la proiezione di ogni atto, fatto od evento verso l'epoca mitica in cui si sono rivelati gli « archetipi ». Dominato dall'esigenza di « sospendere il divenire storico », considerato irreali, il primitivo vuole, in effetti, « cancellare la storia di cui non riesce a sopportare l'imprevedibilità e l'irreversibilità », per « rifugiarsi nel paradiso dei paradigmi ideali », così simili alle idee platoniche. Ed è inevitabile che, per questa particolare mentalità, acquisti un valore predominante la credenza relativa alla rigenerazione periodica del tempo, « intesa come nuova creazione e come la ripetizione dell'atto cosmogonico ». Ecco perché — nota il Costa, riprendendo un'idea così spesso discussa da antropologi ed etnologi — « nel mondo primitivo la rigenerazione periodica del tempo si verifica incessantemente ad ogni occasione: un nuovo regno, un matrimonio, la nascita di un bambino bastano per annullare la storia, cancellandone i peccati, e per ristabilire il tempo mitico ». È questa l'origine delle teorie del « Grande Tempo » e dei « cicli cosmici », distinti ciascuno in varie età, sempre ritornanti con il succedere dei cicli; concezioni e idee che culminano nella credenza dell'infinita recuperabilità dell'« età d'oro » delle origini, vicina al « tempo paradigmatico » e che, pertanto esprimono, con la fascinosa eloquenza dei miti, l'orientamento « antistorico » dell'uomo primitivo con la sua aspirazione al puro principio atemporale.

Sin qui il discorso del Costa si muove entro un ambito metodologico molto specifico che potrebbe essere illustrato con l'efficace confronto con un documento classico dell'incontro tra la « history of ideas » e l'antropo-

logia, ossia il saggio in collaborazione di Lovejoy e di George Boas: *Primitivism and related Ideas in Antiquity* (1935). Ed è appunto su questa linea che procede la breve, essenziale ricerca sul mito dell'età dell'oro, nella tradizione culturale greca (Esiodo, Platone, Arato), latina (soprattutto la celebre IV egloga virgiliana e Ovidio e Seneca) e cristiana antica (Lattanzio, Eusebio e, infine, Boezio) che affiderà poi questo tema alla civiltà cristiana medievale. Come appare evidente da alcuni dei testi opportunamente citati, l'« aetas aurea » viene così a legarsi in modo sempre più stretto con l'aspettazione di una « renovatio » o « reformatio » spirituale, con la polemica per il rinnovamento della Chiesa, con la costante e decisiva influenza della tradizione apocalittica. Il Costa che sottolinea la costante presenza, in tutta l'età medievale, di una tensione escatologica gravida di continue vocazioni profetiche e di miti metastorici, cita, non a caso, l'esperienza gioachimita che resta sullo sfondo di tante vicende spirituali del tardo Medioevo. E certamente avrebbe potuto maggiormente avvalorare il suo discorso troppo scarno, se avesse fatto più ampio ricorso ai numerosi studi sull'argomento che si sono addensati nel corso degli ultimi anni e, in particolare, al ricco materiale raccolto dalla Reeves.

Comunque, sulla base di questi presupposti il Costa procede ad affrontare il vero tema del suo lavoro che — come egli precisa — è rivolto a illustrare un fenomeno spirituale ben definito, ossia, quel « graduale processo di svincolamento dalla religiosità medievale » che la leggenda della felice età di Saturno subisce nel corso della storia letteraria italiana, tra l'età di Dante e quella di Giacomo Leopardi. Proprio in questo senso, il libro vuole essere una storia del « topos » dell'età dell'oro, così come si svolge nell'ambito di un dominio intellettuale ben definito; e — giova aggiungerlo — una storia condotta con metodo nuovo, con intenti del tutto diversi da quelli comunemente usati negli studi letterari. Convinto che la storia delle idee non possa prescindere da quella dei « topoi » (perché questi sono « le stesse idee, cristallizzate e decadute a luogo comune » e, in quanto tali, « accolte più o meno passivamente dalla tradizione letteraria »), il Costa intende ricorrere a un procedimento interdisciplinare che, « per spiegare la complessa fenomenologia del mito », si muova, di volta in volta, nell'ambito della teologia, della filosofia, della critica letteraria e della storia etico-politica. Il suo scopo, esplicito e dichiarato, è subito proposto al lettore in termini inequivocabili: cercare « una ulteriore conferma alla dimensione escatologica della civiltà europea dal Medioevo all'Illuminismo, che è alla base del mondo contemporaneo ». Nonostante sia così lontana dagli atteggiamenti dominanti nelle civiltà arcaiche e primitive, anche la mentalità occidentale mantiene, infatti, con esse « un legame profondo », rappresentato appunto « dalla nostalgia più o meno esplicita dell'età dell'oro », dall'attesa del suo ritorno, dalla radiale, invincibile aspettazione del rinnovarsi del « grande anno ».

Bastano queste indicazioni per comprendere come la ricerca del Costa (che si giova di un materiale letterario fin troppo vasto e, talvolta, scarsamente omogeneo) venga ad affrontare dei temi di estremo interesse che richiedono una grande finezza interpretativa, un particolare senso delle sfumature e dei « toni » letterari e, soprattutto, la capacità di cogliere le

diverse risonanze e le complesse metamorfosi di un'unica idea archetipa e delle sue diverse manifestazioni « topiche ». E, senza dubbio, egli mostra di padroneggiare le fila di un ordito così difficile e complesso, attraverso la delineazione di sei grandi « blocchi » letterario-storici che corrispondono, nella sostanza alle grandi divisioni tradizionali della nostra storia letteraria (ed anche etico-politica): il Due-Trecento, il « secolo umanista », Il Cinquecento, l'età della Controriforma, l'Illuminismo e l'età preromantica e romantica. Naturalmente, sarebbe fin troppo facile procedere, di « blocco » in « blocco », alla discussione dei singoli testi citati e dei giudizi formulati, per polverizzare l'analisi del libro in un lungo elenco di osservazioni e rilievi particolari; così come sarebbe inutile sottolineare che il disegno proposto dal Costa finisce con il ripetere, nelle sue conclusioni, un quadro non sempre nuovo né originale che, qualche volta, sembra già presupposto e applicato, in modo un po' esterno e meccanico, ai singoli autori. Più importa osservare come, nella sostanza, egli sia ben consapevole della grande complessità di elementi e suggestioni che s'incontrano e s'intrecciano nella costante ripetizione e « modificazione » del mito dell'età dell'oro, così spesso rivolto verso fini, espressioni e speranze profondamente diverse e contrastanti. Così, ad esempio, se mi sembrano troppo rapide le pagine dedicate a Brunetto Latini, mi trovano invece del tutto consenzienti i giudizi del Costa sul significato dell'« età dell'oro » nell'opera dantesca (« La leggenda dei ' Saturnia regna ', reinterpretata secondo gli schemi del profetismo medioevale, è la filosofia della storia che sottende la trama dell'itinerario discendente (*Inferno*) e di quello ascendente (*Purgatorio*) delle prime due cantiche del divino poema »), così vicini all'interpretazione di « Dante profeta », tipica di un grande dantista scomparso, Bruno Nardi. E trovo anche molto precise e interessanti le considerazioni sul carattere insieme escatologico e astrologico di taluni aspetti della prima esegesi dantesca (Jacopo della Lana) o quelle, peraltro molto tributarie delle celebri tesi burdachiane, sull'esito religioso e politico che lo stesso tema riceve negli scritti del Petrarca e di Cola di Rienzo, prima di trasformarsi, in Giovanni Boccaccio, nell'attesa di un prossimo rinnovamento poetico che risarcisca la dolorosa caduta dei grandi sogni escatologici o delle illusioni politiche, prospettando l'avvento di una nuova era di perfezione intellettuale.

Naturalmente, a questo punto, il discorso dovrebbe farsi assai preciso e particolareggiato, per affrontare, passo per passo, le varie tappe della progressiva « mondanizzazione » del mito escatologico medioevale dell'età dell'oro che il Costa studia sui testi di Coluccio Salutati, Poggio Bracciolini, Lorenzo Bruni, Guarino Veronese e, poi ancora, di Giovanni Gherardi, Lorenzo Valla, Matteo Palmieri, Cristoforo Landino, Marsilio Ficino, del Magnifico, del Poliziano, del Pulci e di altri autori tra i quali spiccano il Pontano e il Cariteo. Certo, la tesi generale risulta abbastanza confermata dall'insieme dei testi che, specialmente in queste pagine, appaiono però troppo « affollati » e (cosa che nuoce di più all'economia del lavoro) appiattiti in un'unica prospettiva. Sicché non risultano abbastanza motivate le effettive diversità di ambiente e di situazione storica e i modi, così vari e distanti, che le stesse idee astrologiche o motivi poetici appa-

rentemente affini poterono assumere nei maggiori o minori rappresentanti della cultura umanistica. Né mi sembra che talune definizioni un po' stereotipe che il Costa assume dalla tradizione della classica « storia della letteratura » siano sufficienti a mettere in piena luce l'effettiva diversità tra certe ripetizioni ormai scontate del classico « topos » e le vitali aspirazioni a risolvere nel mondo operoso degli uomini le antiche attese millenaristiche della « Cristianità » medioevale. Ciò non significa — è chiaro — che il Costa non svolga delle analisi molto fini e penetranti, soprattutto quando affronta autori particolarmente « emblematici », come il Colombo del *Libro de las profecías*, che gli permettono di illuminare il clima escatologico e la tensione spirituale che accompagnarono ed accolsero la scoperta del continente americano, convertendo la aspettazione del « tempo nuovo » nella certezza del « mondo nuovo »; o che non comprenda perfettamente il significato della polemica antiastrologica di Giovanni Pico e i suoi riflessi sulla fortuna di un mito che si era così spesso nutrito di considerazioni attinte ad Albumasar ed alla sua teoria della terrena ciclicità di tutti gli eventi. Nondimeno, nell'ampio capitolo dedicato allo sviluppo cinquecentesco del « topos », l'Autore sembra guardare piuttosto alla sua progressiva trasformazione in pura formula letteraria ed encomiastica (che è già testimoniata da alcuni testi del Bembo e del Castiglione) e, d'altro canto, alla definitiva sconsecrazione della leggenda dei « Saturnia regna » che Niccolò Machiavelli dissolve nella misura tutta naturale ed umana di una teoria ciclica della storia e della « fortuna » degli stati. Il Costa (che dedica anche una particolare attenzione ai poeti della corte estense, dallo Strozzi, al Boiardo, al Tebaldeo, all'Ariosto) non ha quindi difficoltà a ritrovare concordanze e assonanze con questi atteggiamenti in testi dell'Ariosto o di altri minori cinquecenteschi, così come sa bene rilevare le profonde radici cristiane e, addirittura, dantesche che nutriscono, invece, la ripresa del mito dell' « età dell'oro » in un frammento di Leonardo o in alcuni versi di Michelangelo o riconoscere il forte nesso tra quel mito e la tipica idea della storia che sta alle origini delle *Vite* vasariane. Senonché, anche in questo caso, l'accostamento, forse troppo rapido ed essenziale dei testi, non permette sempre di cogliere certe ragioni più profonde, gli atteggiamenti e le scelte, insieme storiche e spirituali, che pure spiegano la diversità delle espressioni e il mutamento della « forma » letteraria. Perché è evidente che dietro i tormentati versi di Michelangelo sta il lungo travaglio di una coscienza religiosa sconvolta da una crisi che andava ben oltre la sua stessa personale esperienza; come non v'è dubbio che più espliciti accenni alla rinata tradizione profetica, tra l'ultimo Quattrocento e gli inizi della Riforma, avrebbero meglio illuminato il drammatico quadro di quegli anni decisivi e il significato che doveva assumervi il rinnovato appello all'incontaminato splendore dell' « aetas aurea ».

Simili considerazioni potrebbero valere anche a proposito delle pur fini analisi che il Costa ha dedicato alle sintomatiche oscillazioni dello stesso « topos » nei versi del Tansillo (che propone, di volta in volta, una interpretazione « erotico-profana », oppure « politica » o ancora « primitivistica » dell' « età dell'oro ») o all'incipiente sensibilità barocca del-

l'Aminta che porterebbe « alle estreme conseguenze il processo di mondannizzazione del mito », identificando quell'età « con il libero amore » e l' « anarchica ribellione naturalistica ». Come altre volte nel corso di questo capitolo, il lettore resta infatti più colpito che persuaso dall'uso di formule e definizioni troppo rigide e categoriche che, in luogo di spiegare, sembrano sovrapporsi, secondo una struttura preordinata alla misura dei testi; mentre, d'altro canto, restano troppo vaghe e non chiarite le ragioni del progressivo mutamento dell'idea tassiana dell'età dell'oro che il Costa delinea con esattezza, lasciando però sullo sfondo gli eventi e le esperienze drammatiche dell'artista e del suo tempo. E il discorso si potrebbe estendere, in modo non molto diverso, a gran parte del capitolo seguente, « Saturno e la Controriforma », così ricco di riferimenti, di testi più o meno illustri, di sottili ed eleganti « variazioni » sul tema, ma che, nell'incontro tra i dialoghi del Bruno e i versi del Guarini e del Marino, tra le corrusche intuizioni di Tommaso Campanella, le acute e bizzarre riflessioni del Padre Lancellotti e le pagine di due celebri gesuiti, come lo Sforza Pallavicino e Daniello Bartoli, le prove letterarie del Chiabrera e del Testi e il *Viaggio settentrionale* di Francesco Negri, finisce con l'isolare la storia esterna del « topos » dalla intensa problematica religiosa, filosofica, scientifica e speculativa del secolo. È vero: chi sappia leggere « in prospettiva » può cogliere anche da questa analisi un'intelligente e allusiva conferma dell'estrema complessità di un momento storico cruciale in cui le più antiche, radicate e « difese » tradizioni urtano con la crescente maturazione di una cultura profondamente innovatrice ed eversiva. Resta però, di fatto, che i diversi atteggiamenti e le contrastanti interpretazioni e riprese dell'antico mito non appaiono qui come gli elementi sintomatici di una compiuta vicenda storica, ma piuttosto come l'espressione di formule letterarie troppo schematizzate e, comunque, sempre valutate in rapporto agli schemi astratti del « primitivismo », dell' « escatologismo » o della « palingenesi chiliastica ». Così anche le belle pagine che il Costa scrive sul conto del Campanella, analizzando con raffinata maestria le molte « variazioni » del monaco di Stilo intorno al tema dell' « aetas aurea », risultano un po' sfocate, nel confronto con testi e stereotipi assai meno rappresentativi, con un esito che, del resto, si verifica spesso quando la « storia delle idee » si identifica in misura eccessiva con la storia dei « topoi ».

Il discorso che abbiamo fin qui condotto sulla traccia dei primi capitoli del volume, ci porta adesso ad affrontare l'argomento più interessante per i lettori di questo Bollettino: gli esiti della « leggenda » nell'età illuministica e, in particolare, nella cultura del Vico e degli ambienti previchiani e vichiani. A questo proposito, il Costa (che intitola il V capitolo in modo molto significativo: « Ètà dei lumi o età dell'oro? ») muove, appunto, dalla fondazione dell'Arcadia (definita, non a torto, una « vistosa manifestazione » della « nostalgia dell'età dell'oro »), per rintracciare, soprattutto, nell'opera del Gravina quel concetto del « ritorno alla natura » che è, insieme, ribellione contro il greve costume barocco e richiamo ad una condizione spirituale privilegiata, « aurea in senso platonico-ficiniano ». È questa — non v'è dubbio — la radice di un atteggiamento

mento etico e culturale che si precisa nelle celebri pagine del trattato *Della ragione poetica* dove il Gravina, mentre riprende la tipica concezione rinascimentale della « renovatio » come ritorno all' « aureo secolo della cultura augustea, esalta, d'altra parte, il progresso intellettuale e morale che si è iniziato con l'età umanistica e ancora continua nel costante avanzare della scienza, della naturalezza e dei « lumi ». Ma è pure — il Costa lo dimostra con eleganza — l'intima ragione del nuovo significato attribuito al mito dei « saturnia regna », identificati con l'età della luce e della verità originaria e contrapposti al regno tenebroso di Giove, in pieno accordo con le intenzioni polemiche e tendenzialmente « libertine » della « filosofia dei luminosi ». E si comprende come queste idee graviniane lasciassero poi larga traccia nella produzione poetica di altri autori, dal Guidi (che attribuiva all'Arcadia « il compito di affermare la luce della conoscenza contro la tenebra dell'ignoranza, realizzando i « Saturnia regna » platonico-ficiniani ») al Metastasio (che attenderà questa restaurazione e l'avvento di una età di pace e civile progresso dall'illuminata autorità di sovrani saggi e filosofi). Né basta: perché anche i grandi eruditi settecenteschi, Francesco Bianchini, Anton Maria Salvini meditarono sulla leggenda dei secoli d'oro, considerandola, il primo, come « un riflesso della narrazione biblica concernente l'Eden e il peccato originale » e tentando, il secondo, di connettere il tema del « ritorno » alla dottrina filosofica dell' « anima mundi » e di sottolineare la continuità tra il millenarismo pagano e quello cristiano, già implicito nell'interpretazione medievale della quarta egloga virgiliana. Sono queste, per il Costa (che forse non tiene abbastanza conto delle cautele necessarie in un'epoca di severa vigilanza inquisitoriale), opinioni e idee ancora rigidamente mantenute entro i limiti dell'ortodossia; e di contro ad esse acquista quindi maggior forza e radicale decisione polemica l'interpretazione razionalistica del Giannone che, nel *Triregno*, « aveva fatto tesoro della critica biblica di Spinoza e di Richard Simon ». Egli non solo considerò sullo stesso piano la storia biblica e le favole pagane relative alle origini della civiltà, compresa quella del felice regno di Saturno, ma le sottopose ad una critica sistematica, sino a farne uno « strumento di mondanizzazione dei testi sacri, alla luce della sua nozione del regno terreno ».

Come si vede l'indagine del Costa raggiunge in queste analisi alcuni dei suoi risultati felici che mi paiono confermati anche dal lungo paragrafo dedicato al Doria e al Vico. Qui, piú che da certi giudizi un po' affrettati sulla filosofia e le idee del Doria, l'attenzione del lettore è attratta dall'ampia ricostruzione delle varie « riprese » vichiane del mito dell'età dell'oro, lungo tutto l'arco dell'opera e dell'attività letteraria del filosofo. L'analisi si apre con la canzone *Affetti di un disperato*, dominata dalla dolente certezza del fatale decadere del mondo « ferreo », gravato dalle colpe delle età precedenti e reso ancora piú sofferente dall'accrescersi della conoscenza che non attenua, anzi aumenta l'infelicità umana. Si sa che il Vico reagiva a questa « disperazione » con il vagheggiamento della « vita pastorale », tradizionalmente accostata, quando non addirittura identificata con « l'età dell'oro », accettando un tema tipicamente « arcadico ». Ma è significativo che già l'anno successivo (1694) in un'altra canzone composta

in occasione delle nozze dell'Elettore di Baviera, Massimiliano Emanuele, il giovane filosofo riprendesse il « *topos* encomiastico del ritorno dell'età dell'oro, concepito in chiave astrologica », per interpretare il mito dei « Saturnia regna » « sulla base della stessa filosofia della luce di cui si era servito il Gravina ». Poi, nel '96, in un epitalamio per le nozze di Vincenzo Carafa, lo stesso motivo ritorna con una più scialba connotazione encomiastica, tutta di maniera; finché nel 1720, nel *De uno universi iuris principio et fine uno*, già si delinea il contributo, nuovo ed originale del Vico all'interpretazione del mito: Saturno viene infatti considerato « uno degli dei delle genti maggiori, cui corrisponde una fase primitiva dell'evoluzione del diritto, caratterizzata dalla violenza privata ». Secondo il Costa (che conferma le sue doti di « vichista » già mostrate in alcuni interessanti saggi), il tema è ancora approfondito nel *De constantia iurisprudensis* (1721) dove la leggenda dei « Saturnia regna » diventa « un documento della prima epoca del tempo oscuro, compreso tra la spartizione della terra in favore dei figli di Noè... e la fondazione di Roma... » e l'età dell'oro viene identificata « con quella del regime teocratico, in cui fu istituita la potestà paterna »; e tale identificazione è confermata anche nel contemporaneo epitalamio « Giunone in danza » che raffigura Saturno come « l'eroe dell'agricoltura per eccellenza, trasformato quindi nel dio del tempo... scandito dai raccolti nell'età oscura ».

Si tratta, anche quindi, di idee che Vico riprende e sviluppa nelle *Notae* al *De uno* ed al *De constantia* (1722), per ribadire che la prima età del mondo fu quella aurea ma per precisare, con un motivo nuovo ed originale, che « nell'età oscura per "oro" si intendevano le messi, e... solo in seguito, in un periodo più tardo, caratterizzato dalla venalità e dalla dissolutezza, quella parola fu applicata al metallo, perché aveva lo stesso colore o lo stesso prezzo ». Però la concezione vichiana dell' « aetas aurea » si arricchisce presto di nuovi elementi, in un sonetto del '23, dove, essa viene considerata « non solo come l'età della virtù, ma anche come quella della poesia », sul fondamento del concetto del sublime, elaborato dallo Pseudo-Longino. E, ben presto, nel '25, nella *Scienza nuova prima*, il tema assume ancora una nuova connotazione: il « felice regno » di Saturno coincide, adesso, « con la barbarie primitiva, creatrice di favole sublimi, ma aliena dalle raffinatezze della civiltà greco-romana », mentre l'inizio dell' « aureo secolo » è posto prima dell'avvento di Saturno, « in quella fase iniziale della preistoria, immediatamente successiva allo stadio infraprimittivistico dell'erramento ferino, quando l'immagine fantastica di Giove fulminante, identificato panteisticamente con la natura, indusse i giganti a stabilirsi su determinate terre per nutrirsi delle ghiande della quercia sacra al nume ». Per Vico, quindi, il regno di Saturno, in senso stretto, « simboleggia... la sesta fase del periodo oscuro, quando i giganti incendiarono le selve » e poi cominciarono a coltivare a frumento le terre sottratte alla foresta; ma è soprattutto il tempo della « poesia sublime delle origini, incarnatasi nel verso eroico », che, non a caso, dai Latini fu detto « saturnio ». Si comprende come, sotto questo aspetto, l'età dell'oro finisca con l'estendersi « anche oltre l'inizio dell'età del ferro, simboleggiata da

Marte », che è appunto l' « idea fantastica » delle guerre combattute dai padri-sacerdoti contro i ladri dei loro raccolti.

Questa interpretazione del mito non muta — sottolinea il Costa — nelle successive redazioni della *Scienza nuova* degli anni 1730, 1731 e 1733 circa, nelle quali resta immutata l' « equazione età dell'oro-poesia ». Né, in sostanza, il ritorno del « topos » encomiastico del rinnovato regno di Saturno, quale compare, nel '33, nell'egloga latina per il Viceré Giulio Visconti, impedisce a Vico di far trasparire le sue convinzioni storico-filosofiche, espresse dalla connessione tra i « Saturnia regna » e la nuova barbarie del « ricorso » medioevale nel quale era sorta anche la nobile famiglia del viceré milanese. Sicché non meraviglia che, pubblicando nel '44, l'edizione definitiva della *Scienza nuova*, il filosofo confermi e perfezioni le idee così a lungo meditate e sviluppate. Anche adesso l'età dell'oro corrisponde all' « età degli dei » (cioè « a quella fase primitiva della storia profana, in cui gli uomini, invasati di furore poetico e magico, crederanno fermamente che i numi vivessero con loro sulla terra »); è, del pari, la « fanciullezza del mondo, portatrice del sublime poetico »; e, in questo senso, è anche l'età della religione e della « pietà », secondo un'idea tradizionale, sempre « cara alla mentalità stoico-cristiana ». Per il Costa, questa interpretazione si contrappone quindi polemicamente all'idea erotico-eudaimonistica dell'età dell'oro, così compiutamente fissata nell'*Aminia* e resa popolare dai « poeti effeminati ». E, tuttavia, mentre identifica le virtù dell' « aetas aurea » con la generosa potenza di un'umanità ancora barbara e nuova, il filosofo non accetta affatto l'immagine consueta di una epoca « mansueta, benigna, discreta, comporrevole e doverosa » che, al contrario respinge tra le favole create dalla « boria de' dotti »; per lui alla decantata innocenza dei « Saturnia regna » corrisponde, nella realtà della storia, il « fanatismo di superstizione » di uomini « selvaggi, orgogliosi, fierissimi », anche se generosi e invasati da un sacro terrore. Che poi questi « tempi barbari », già tornati nel mondo medievale, possano ancora ripresentarsi infinite volte, nel corso della « storia ideale eterna » è un'idea che il Vico — come sottolinea il Costa — lascia avvolta « in una fitta cortina di nebbia », per ragioni di cui si possono intuire, anche se non precisare, le più profonde radici religiose e, forse, anche le cause più contingenti. E se è forse eccessivo concludere che « l'autore della *Scienza nuova* è il banditore dell'eterno ritorno dei « Saturnia regna », della *renovatio* perenne, postulata dall'escatologia del mondo antico », non v'è dubbio che il tema del ricorso torna a riproporre interrogativi e problemi certo non solubili con le tradizioni interpretazioni storicistiche o « preromantiche » della filosofia vichiana.

L'insistenza su questa parte del lavoro del Costa (che rappresenta, a mio parere, il centro ideale del libro e, comunque, il suo punto di maggior resistenza) non deve, naturalmente far dimenticare gli ulteriori sviluppi del suo discorso che, per l'età illuministica, affrontano testi di Ludovico Antonio Genovesi, di Pier Jacopo Martello, Francesco Algarotti e Saverio Bettinelli, tutti volti a sottolineare una concezione schiettamente « moderna » dell'età dell'oro, a respingere l'antico mito « primitivista » o, addirittura, nel caso del Martello, a suggerire « un concetto libertino di

felicità, destinato ad avere la sua formulazione piú estrema nel *Mondain* di Voltaire ». Ma una rassegna piú ampia e compiuta dovrebbe pure ugualmente soffermarsi sulla sua analisi delle polemiche antirousseauiane di Vincenzo Martinelli e di Antonio Genovesi (di cui sottolinea la diretta filiazione vichiana), delle interpretazioni di Francesco Gemelli e Francesco Mario Pagano, sino alle pagine, forse piú eleganti che veramente persuasive, dedicate allo sviluppo del « topos » nell'opera del Parini. Il Costa, che sottolinea con appropriata energia il radicale mutamento di segno indicato dalla polemica dell'Alfieri contro il mito dell'aureo secolo, « usato tanto frequentemente dai poeti per celebrare il dispotismo », e dalla sua tensione verso il nuovo sogno escatologico della redenzione nazionale italiana, indugia poi, forse con eccessiva insistenza, sull'uso prevalentemente encomiastico dello stesso « topos » da parte di Vincenzo Monti che lo legò, in ogni occasione alle « sue effimere convinzioni, destinate a contraddirsi nel periodo fortunoso della Rivoluzione francese, del regime napoleonico e della successiva restaurazione ». Eppure, anche nell'ultimo capitolo (« L'ameno errore ») assai meno compiuto e organico di quello dedicato agli autori settecenteschi, non mancano osservazioni sagaci sulla trasformazione in « elemento di propaganda nazionale » che taluni temi vichiani subiscono negli scritti di Vincenzo Cuoco o nelle pagine, assai meno note, di Giuseppe Micali. Certo, può meravigliare che, in questo contesto, il Costa non affronti l'analisi di alcuni testi foscoliani che avrebbero potuto offrire argomenti non privi d'interesse per il suo assunto, così com'è certo troppo rapida e sbrigativa la trattazione riservata ai romantici, oltre tutto così ristretta a un ambito esclusivamente nazionale. Vorrei però osservare che queste limitazioni sono, in qualche modo, funzionali allo scopo perseguito dall'autore che ha già ben presente il suo ultimo approdo nella lettura acuta e, per molti aspetti persuasiva, delle allusioni e interpretazioni leopardiane al mito del « secol d'oro ». Dalla *Storia dell'astronomia*, scritta nel 1812 dal poeta adolescente, al *Saggio sugli errori popolari degli antichi* (1815), dal *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* (1818) (ricco di motivi e inflessioni vichiani, di precise reminiscenze lockiane, ma soprattutto dominato dalla insistente identificazione tra l'età dell'oro e la giovinezza dell'umanità e di ogni individuo), alle note dello *Zibaldone* (1821), all'*Inno ai Patriarchi*, su fino ai testi piú illuminanti tratti dai *Canti* e dalle *Operette morali* corre infatti il filo di una meditazione sempre piú matura e « vissuta » che fa coincidere la nostalgia dell'età favolosa con quella fanciullezza, « concepita vichianamente come partitrice di ameni inganni poetici ». Ma questa interpretazione « esistenziale » dell'antico mito, questa ripresa vichiana che ha però un esito così diverso dalla provvidenziale certezza che anima la *Scienza nuova*, è insieme una critica radicale del nuovo « eschaton » scientifico proposto dalla cultura del secolo, contro il quale si leva l'assoluta, irrevocabile convinzione della necessità della morte, unica liberazione dagli infiniti mali dell'esistenza. Come scrive il Costa — e mi pare che il suo giudizio sia sostanzialmente esatto, anche se sottovaluta l'umana, sofferta « fraternità » di alcuni testi esemplari, « il millenarismo leopardiano coincide con la rivelazione del primato della morte sulla vita, corrispondente all'impossibilità per

l'uomo di attingere la felicità ». Ed è proprio per questo che il Leopardi può adottare l'antica « prospettiva escatologica » in « funzione parodistica », per criticare a fondo i « piú o meno larvati millenarismi » dei suoi contemporanei, sino ad applicare, nella *Palinodia*, e con il piú esplicito intento ironico, il « topos » del ritorno dell' « aetas aurea » alla civiltà moderna, fondata sul mito del progresso e irridere alla « possa... de' lambicchi e delle storte » ed alle « macchine al cielo emulatrici » cui sembra affidato il compito d'instaurare la contraffazione piú stravolta dell'antico sogno delle origini.

Nel radicale « disvelamento » leopardiano che « mette a nudo la componente millenaristica della civiltà romantica per negarne recisamente la legittimità », il Costa indica cosí l'ultimo esito di una lunga vicenda intellettuale che, iniziata tra le piú intense attese escatologiche, religiose e politiche, si conclude nel riconoscimento di una nuova dimensione « integralmente umana, acristiana » della storia e dell'esistenza ove non v'è piú luogo per gli antichi miti e le perdute speranze di una perfezione mai esistita e mai recuperabile. La caduta dell' « ameno errore » è, dunque — sembrerebbe — anche la fine di quel sogno primitivo che, al di là di tutti i mutamenti culturali e di tutte le trasformazioni storiche era pur sempre sopravvissuto nella perenne nostalgia dell' « archetipo » come nell'immaginazione del suo ritorno. Ma questa conclusione (che chi scrive trova molto esatta e illuminante proprio perché si fonda sulla meditazione di uno degli interpreti piú profondi e radicali della crisi del mondo moderno) resta però anch'essa come estranea ed esterna al tessuto concreto del libro, troppo gravato da un materiale non sempre necessario e, talvolta, addirittura non funzionale alla precisa traccia cosí chiaramente delineata fin dall'introduzione. Indubbiamente, un lavoro per tanti sensi cosí « pioniere » (almeno nell'ambito della nostra cultura letteraria) non poteva evitare alcuni difetti e squilibri, derivati, in gran parte dall'applicazione di metodi forse poco congeniali al carattere cosí « tradizionale » e « conservatore » della nostra storia letteraria. E si può riconoscere onestamente al Costa di aver compiuto una indagine molto difficile e ardua, con risultati che spesso sono nuovi, originali e stimolanti. Il che, non toglie che una piú cauta distinzione tra « storia delle idee » e « storia dei 'topoi' » avrebbe forse permesso un'analisi piú decisa, netta e definita nelle sue grandi linee essenziali, lasciando, insieme, intravedere piú chiaramente i profondi, irreversibili mutamenti storici che si esprimono nella varia vicenda delle idee, delle immagini, dei miti.

CESARE VASOLI

GIANVINCENZO GRAVINA, *Curia romana e Regno di Napoli. Cronache politiche e religiose nelle lettere a Francesco Pignatelli (1690-1712)*, testo, introduzione e note a cura di Antonio Sarubbi, Napoli, Guida, 1972, pp. XLIII + 386.

Che le lettere del Gravina al Pignatelli avessero un particolare risalto non tanto per una definizione piú articolata delle posizioni culturali gra-

viniane (ma del suo ruolo d'intellettuale, sí) quanto per una documentazione dall'interno di certi meccanismi burocratico-politici della Curia romana, era già stato ampiamente illustrato nel primo novecento dagli studi dello Sterzi e del Persico Cavalcanti. La segnalazione di questo materiale di tanto interesse preparava di fatto la strada alla sua edizione: ed infatti nel progetto di riedizione delle opere del Gravina negli « Scrittori d'Italia » laterziani (di cui è intanto apparso il primo tomo) avevo previsto un terzo tomo dedicato al carteggio completo, di cui ovviamente le lettere al Pignatelli costituivano la parte preminente, sia per spazio che per interesse documentario.

L'edizione curata dal Sarubbi veniva dunque a soddisfare un'esigenza di tutto rilievo nella delineazione piú scandita delle vicende politiche e culturali tra Sei e Settecento, e avrebbe potuto contribuire in modo non accessorio alla restituzione, in edizioni moderne, della presenza intellettuale del Gravina. Purtroppo, per le ragioni che minutamente si esporranno, l'edizione del Sarubbi non può soddisfare nemmeno al livello minimo le piú elementari esigenze di correttezza testuale che si richiederebbero a un'edizione « critica »: cosicché non può assolvere in alcun modo a quella funzione di immissione nel circuito storico-culturale di questi testi, che dovranno essere completamente riediti, in quanto offrono una trascrizione che piú che essere largamente scorretta è a volte di fantasiosa falsificazione e in nessun modo « critica », proprio perché risulta ampiamente che il Sarubbi non si è posto il problema se il testo che trascriveva avesse senso o no.

Le prime perplessità derivano dai succinti criteri di trascrizione presentati dal Sarubbi in una rapida « nota al testo », sia perché spesso smentiti dal testo, sia perché non giustificati. Perché sciogliere certe abbreviazioni e poi affollare il testo di brutte sigle, come VSI? E perché mantenere la curiosa grafia ò per *ho*, eccetera? E perché mantenere l'ordine della raccolta, anche quando le lettere non sono ordinate cronologicamente? La legatura delle lettere non è certo « d'autore » e in ogni caso un'edizione critica al livello minimo avrebbe dovuto situare i testi in ordine preciso.

Ma queste sono minuzie, attribuibili forse a pignoleria filologica (che neanche sarebbe di mestiere, ma elementare correttezza professionale), e neppure sarebbero state sollevate se la lettura del testo nell'edizione Sarubbi non avesse immediatamente proposto una serie di frasi prive di senso, letteralmente incomprensibili, pur con tutte le cautele necessarie per un discorso sempre familiare e mai « letterario ». La prima frase della prima lettera è già un segnale eloquente: « Chi si fa scudo della volontà divina per ottenere l'intento proprio, toglie subito dalle persone quel che fa per lui e, spogliandosi dell'obbligo, *rivera* a Dio la parte del gradimento e della ricompensa ». Dove quel *rivera* si presenta subito come sospetto, e richiede un immediato confronto sul manoscritto che invece dà *riserva*: e il senso della frase va al suo posto.

Il secondo momento di sospetto è dato dalla punteggiatura, che risulta abbastanza pasticciata: mentre in un'edizione « critica » a rigore

ci si attende una sistemazione che dia senso compiuto alle frasi del discorso.

Una verifica sul manoscritto si è resa subito necessaria, per controllare il livello reale di modificazione del testo. Un primo riscontro ha permesso di accertare i seguenti regolari comportamenti dell'edizione Sarubbi: inversione costante tra *recto* e *verso* del foglio (per il Sarubbi viene prima il *verso* e poi il *recto*); imbarazzo di fronte al segno di abbreviazione di *per*, sciolto nei più impensati modi, e analogamente l'editore scioglie il segno di abbreviazione di *detto*; o nell'intestazione delle lettere trasforma il *padrone* in *principe*; trascrive *VSI* trasformando anche la banale sigla *V. S. Ill.ma*; scioglie l'abbreviazione *N. S.* (Nostra Santità, detto cioè del Papa) in *Nostro Signore*; pasticcia variamente toponimi e nomi propri, con gravi conseguenze sulle possibilità di utilizzazione documentaria delle lettere, eccetera.

Ma sarà meglio dare esemplificazione della trascrizione Sarubbi (a sinistra) rispetto al manoscritto (a destra):

Abbiamo già il modo da operare con sicurezza scoperta e, poi, si incamenerà la faccenda e in modo che non si domanderà né si proporrà mai il *soggetto* (p. 7)

L'Eminentissimo Carafa quanto è pieno di buona volontà tanto è inefficace in *opere* et sermone, perché è troppo restio e si diffida troppo, quando che potrebbe egli assai *del* candore dell'animo suo, si potesse disporre e *cammini* per alcune vie meno vulgari e *comodi* più degni (7)

Mi avisi sopra di ciò V.S.I. i suoi sentimenti, perché io me la saprei immaginar migliore (9).

Nostro Signore sta meglio e comincia a *camminare*. Anzi ho saputo che ieri firmasse. Già per *questa ragione* mi ero prima (9)

Mi *adoperò* con celerità [...] e non mi è mai travaglio *qualsiasi* commissione di V.S.I. essendo assai geloso di non esser superato di calore dal signor don Pietro, suo nipote, di quella operetta che fa mettere in musica (11)

Abbiamo già il modo da operare con sicurezza e *profitto*, perché in tutto prima si farà una buona scoperta e, poi, si incamenerà la faccenda e in modo che non si domanderà né si proporrà mai il *soggetto*.

L'eminentissimo Carafa quanto è pieno di buona volontà, tanto è inefficace in *opere* e sermone, perché è troppo restio e si diffida troppo, quando che potrebbe egli assai *s'el* candore dell'animo suo si potesse disporre a *camminar* per vie meno vulgari e *con modi* più degni

Mi avisi sopra di ciò V. S. Ill.ma i suoi sentimenti, e se resta *sodisfatta così* o se la vuole *altrimente*, perché io non me la saprei immaginar migliore.

Nostra Santità sta meglio e comincia a *camminare*. Anzi ho saputo che ieri firmasse. Già per *giuste ragioni* mi ero prima

Mi *adopererò* con celerità [...] e non mi è mai travaglio *qualsisia* commissione di V. S. Ill.ma, essendo assai geloso di non esser superato di calore dal signor don Pietro, suo nipote, che non dorme né giorno né notte per la terminazione di quella operetta che fa mettere in musica

In Roma ogni cosa è in rivolta. Il Papa non solo per *sé personale* farà pagare a monsignor Corsini, *tesoriere*, ventimila scudi *per darsi* dalla Camera (15)

I *discorsi* passati tra il Papa e Panciatici (16)

Per l'*ambasciata* il re sta ancor dubbioso *col rimetter* tuttavia a credere piú riuscibili (19)

La ringrazio *unicamente* della memoria che tiene di suo inutile servidore. Tutto l'*attribuisce* ad effetto della sua generosità. (21)

Egli, mi approvò l'istesso, e disse, di nuovo, le parti che avrebbe fatto, secondo le occasioni. Egli, è di somma bontà di vita ed *incorre in* cordialità (22)

Le mancò una *volta* la mia lettera (24)

Vedendo la *presenza* di V.S.I. per quella scrittura, suppongo, che per lunga che sia, *farò* volentieri la spesa della copia: perciò la chiederò all'amico per servirLa come Le scrissi nella passata: dall'annessa V.S.I. vedrà *qualche passo* nella causa dei frati (25)

che ella saprà con migliori *discussioni* (26)

Tralascio di scrivere altri detti che si riferiscono perché non *son* purificati dal sospetto d'invenzione, ed a V.S.I. unitamente con Gregorio, profondamente s'inchino. (29)

In Roma ogni cosa è in rivolta. Il Papa non solo per *sentenza rotale* farà pagare a monsignor Corsini, *tesoriero*, ventimila scudi *perduti* dalla Camera

I *disgusti* passati tra il Papa e Panciatici

Per l'*imbasciata* il re sta ancor dubbioso *continuando* tuttavia a credere piú riuscibili

La ringrazio *sentitamente* della memoria che tiene di *me*, suo inutile servidore. Tutto l'*atribuisco* ad effetto della sua generosità.

Egli mi approvò l'istesso e disse di nuovo le parti che avrebbe fatto, secondo le occasioni. Egli è di somma bontà ed *incorrotta* cordialità

Le mancò una *settimana* la mia lettera

Vedendo la *premura* di V. S. Ill.ma per quella scrittura, suppongo che, per lunga che sia, *farò* volentieri la spesa della copia: perciò la chiederò all'amico per servirla come le scrissi nella passata. Dall'annessa V. S. Ill.ma vedrà *quel che* passa nella causa dei frati

che ella saprà con migliori *distinzioni*

Tralascio di scrivere altri detti che si riferiscono perché non *l'ho* purificati dal sospetto d'invenzione. Ed a V. S. Ill.ma, unitamente con Gregorio, profondamente *m'*inchino.

Queste esemplificazioni, scelte tra le tante che affollano le prime trenta pagine dell'edizione Sarubbi, dovrebbero documentare a sufficienza come l'editore non si sia mai posto il problema critico del senso di ciò che andasse trascrivendo, proprio al livello elementare della correttezza grammaticale-logica del discorso. Si sono omesse ovviamente tutte le indicazioni (e sarebbero moltissime) delle alterazioni che il Sarubbi introduce sulle particolarità grafiche dell'uso graviniano e che contraddicono nettamente le dichiarazioni iniziali sulla volontà di conservare le caratteristiche linguistiche originali. E ancora, le brevi citazioni prima recate documentano l'uso bizzarro della punteggiatura nell'edizione Sarubbi.

Lo scrupolo filologico però mi ha portato a verificare se per caso

l'alta frequenza di errori e falsificazioni testuali del testo fosse in qualche modo dovuta a un necessario periodo di rodaggio con la grafia graviniana (che peraltro, occorre riconoscere, non è certo tra le più ostiche, tranne in qualche tratto in cui si fa minuta e confusa per esigenze di spazio: comunque una elementare correttezza di prassi editoriale vuole che l'editore segnali sia i luoghi corrotti e non decifrabili sia le eventuali congetture testuali). Ho fatto un ulteriore sondaggio a metà del volume del Sarubbi, con i risultati che qui si esemplificano:

si prosegue il processo contro di un suo cameriero contro il quale concorrono molti *indizi* a Ferrara, essendo anche degno di morte (160)

ed abboccatemi con un altro prelado di Palazzo da me, *nei* familiari colloqui, prima di esser scoperto affatto francese, *ove* non magnifica più *la vittoria* di quelli né niega l'avanzamento dei Tedeschi. Forse si *vedranno* tutti mossi (164)

Nel medesimo tempo che si fa il processo per l'assassinio *mancato* (165)

la quale, benché paia *vero* per opporsi ai Tedeschi, è però *necessario considerando* dei moti popolari a *quel* fine io credo si *fanno* tai preparamenti e guardie. Quanto poi allo *stato avuto* per Napoli (166)

e prometta tanto e che poi gli *affari* facciano vedere il contrario (166)

E credo che ormai questi vantaggi dei Tedeschi sicome prima si *spargeano*, così adesso si cominciano notabilmente a temere. (166)

Si pigliano ivi per *volontari* tutti i galeotti (166)

Un tal Barberi, che era sottodecano di Buglione e che stava abitando vicino il *cardinale* di Giansone, essendo stato fatto prigioniero, convinto di aver egli *imbarcato* il *servo* che dovea far l'omicidio (*quel servo* ha *verificato* tutto in prigione *quando* avea detto fuori) à dico, *codesto* Barberi, risposto esser vero che egli fusse stato richiesto a questa opera, da due persone che non conosceva. E alla fine *capita* la risposta al manifesto della Castelluccia a nome dei Spagnoli, con *gran mio agio* ed applauso (168)

si prosegue il processo contro di un suo cameriero contro il quale concorrono molti *indici* a *tortura*, essendo anche degno di morte

Ed abboccatomi con un altro prelado di Palazzo da me, *ne'* familiari colloqui, prima di esser *palatim*, scoperto affatto francese, *ora* non magnifica più *le vittorie* di quelli, né niega l'avanzamento *de'* Tedeschi. Forse si *saranno* tutti mossi

Nel medesimo tempo che si fa il processo per l'assassinio *meditato*

la quale, benché paia *vana* per opporsi ai Tedeschi, è però *necessaria*, per *la considerazione* dei moti popolari, a *qual* fine io credo si *facciano* tali preparamenti e guardie. Quanto poi allo *staccamento* per Napoli

e prometta tanto e che poi gli *effetti* facciano vedere il contrario

E credo che ormai questi vantaggi *de'* Tedeschi, sicome prima si *sprezzavano*, così adesso si cominciano notabilmente a temere.

Si pigliano ivi per *soldati* tutti i galeotti

Un tal Barberi, che era sottodecano di Buglione e che stava abitando vicino il *cardinal* di Gianson, essendo stato fatto prigioniero e convinto di aver *subornato* il *moro* che dovea far l'omicidio (*qual moro* ha *ratificato* tutto in prigione *quanto* avea detto fuori), ha, dico, *detto* Barberi risposto esser vero *tutto* e che egli fusse stato richiesto a quest'opera da due persone che non conosceva. E alla fine *uscita* la risposta al manifesto della Castelluccia a nome *de'* Spagnoli, con *gran trionfo* ed applauso

Vuol lo scrittore che il Papa è risoluto dar l'investitura al nostro re Filippo Quinto e porta due ragioni, cavate da due fatti e che a tempo (168)

si risolvette che si scrivesse al nunzio in *Spagna* che si appoggiasse la *disposizione* testamentaria di Filippo Quinto (168)

detto consaputo prelato, il quale sempre mi dimanda nuove di Lei; e *varie* volte, io posso dargliele (169)

io aspettavo che Sua Santità istessa uscisse a parlare di V.S.I., come altre volte à fatto e non *sentendo*, alla fine poi ne uscì da me (170)

Onde Sua Santità comprovandomi il suo *compiacimento della* V.S.I. per la dimora in cotesto luogo (170)

e gli fe' di nuovo proporre, la *compiacenza* straordinaria di Spagna (171)

questo ambasciatore di Spagna *aveva* tratti così *scoverti* e sconci che *non* con un Papa (172)

questo ambasciatore *si* à ricevuto dalla Corte grandissime *manifestazioni* (173)

Mi à parlato il signor cardinale Paolucci per i due negozi, tanto *dello Stato Apostolico* quanto della dispensa dei bigami e nell'uno e nell'altro sarà *servito*. Credo che nella dispensa vi sarà *quel che spetto* (175)

la dispensa per quelli quattro bigami sia cosa disperata perché *imputa* 180 scudi per *ognuno*: alla quale spesa non può riparare l'*austerità* del signor cardinale Paolucci (175)

i Francesi lusingano il Papa piú che mai perché lo vogliono per *un bisogno* della pace, che ardentemente desiderano. (176)

Il che attendo in *appresso*. (179)

quanto egli non è capace di conservare altro che l'affetto e la divozione, senza *di poter* dare segno esteriore: quasi che tra gli uomini si tratti come tra l'anime tacite. (179)

Vuol *egli* (dico lo scrittore) *provare* che il Papa è risoluto dar l'investitura al nostro re Filippo Quinto e porta due ragioni, cavate da due fatti: *il primo* è che a tempo

si risolvette che si scrivesse al Nunzio in *Ispagna* che si appoggiasse l'*istituzione* testamentaria di Filippo Quinto

detto consaputo prelato, il quale sempre mi dimanda nuove di lei, e *rare* volte io posso dargliele

io aspettavo che Sua Santità istessa uscisse a parlare di V. S., come altre volte ha fatto, e non *succedendo*, alla fine poi ne uscì da me

Onde Sua Santità, comprovandomi il suo *compatimento di* V.S. per la dimora in cotesto luogo

e gli fe' di nuovo proporre la *nunziatura* straordinaria di Spagna

questo ambasciatore di Spagna *avea* tratti così *scortesi* e sconci che, *nonché* con un Papa

questo ambasciatore *s'ha* ricevuto dalla Corte grandissime *mortificazioni*

Mi ha parlato il signor cardinal Paolucci per i due negozi, tanto *dell'assenso apostolico* quanto della dispensa dei bigami e nell'uno e nell'altro sarà *servita*. Credo che nella dispensa vi *correrà qualche spesa*.

la dispensa per quelli quattro bigami sia cosa disperata perché *importa* 180 scudi per *ogniuno*: alla quale spesa non può riparare l'*autorità* del signor cardinale Paolucci

i Francesi lusingano il Papa piú che mai, perché lo vogliono per *arbitro* della pace, che ardentemente desiderano.

Il che attendo in *risposta*.

quando egli non è capace di conservare altro che l'affetto e la divozione, senza *saperne* dare segno esteriore: quasi che tra gli uomini si tratti come tra l'anime *beate*.

Non meno confusione gli daranno adesso le nuove grazie che gli *comporta* (179)

Il gran dispendio e la *distanza* (179)

Adesso ò per le mani li due seguenti libri che saranno il *capisaldo* di tutta l'opera (179)

Sarò *prestissimo* a far *d'interporre* la Segreteria di Stato, quando ella me il *domanderà* (180)

e *i Francesi* àn detto essere *salvo* ed averlo confessato per timore (180)

In niuna delle quali *frasi*, sanno ritrovare il *fine pratico* del bando di vita (180)

nella quale pretendono che si dimostri il *fatto subito* (180)

Non meno confusione gli daranno adesso le nuove grazie che gli *comparte*.

Il gran dispendio e la *lontananza*

Adesso ho per le mani li due seguenti libri, che saranno il *compimento* di tutta l'opera.

Sarò *prontissimo* a far *l'interprete* in Segreteria di Stato, quando ella mel *comanderà*.

e *in carcere* han detto essere *falso* ed averlo confessato per timore

In niuna delle quali *parti* sanno ritrovare il *fondamento* del bando di vita

nella quale pretendono che si dimostri *affatto nullo*

Anche questo repertorio di lezioni scorrette dell'edizione Sarubbi (e, si badi bene, si tratta ancora di campioni parziali, desunti da un affollarsi notevole di falsificazioni testuali: l'indice di frequenza di alterazioni essenziali per la corretta comprensione logica, prima ancora che grammaticale, sintattica e linguistica, delle lettere resta elevatissimo) dovrebbe documentare a sufficienza la necessità elementare di non utilizzare il testo del Sarubbi, e quindi di ricorrere direttamente al manoscritto. Ma ancora un estremo scrupolo mi ha portato a un'ulteriore verifica sulle ultime lettere, prima di dichiarare l'impossibilità oggettiva a considerare il volume del Sarubbi come un'edizione delle lettere del Gravina al Pignatelli e quindi valutarlo come maldestra e fantasiosa falsificazione (e quasi sempre molto grossolana: nel momento in cui rinuncia a cercare spiegazione del senso letterale delle frasi incomprensibili che trascrive). Il problema diventava a questo punto — una volta accantonati tutti i perbenismi filologici (gli scrupoli della restituzione precisa delle particolarità testuali della scrittura graviniana: forse eccessivi, ma non si capisce perché decidendo volontariamente di dare un testo, non si debba darlo in modo corretto, secondo le più elementari e vulgate modalità di edizione) e omessi i trasalimenti di fronte al continuo violentamento della prosa graviniana — accertare se il livello di falsificazione si arrestava al piano linguistico-lessicale e non piuttosto coinvolgesse direttamente la realtà storica dei fatti documentati dalle lettere. E questa verifica si assegnava un compito strumentale di misurazione della praticabilità dell'edizione del Sarubbi da parte degli « storici », istituzionalmente attenti alle *res* più che ai *verba*, e che potrebbero anche disdegnare gli scrupoli d'un filologo che ricorda come nella retorica classica (che il Gravina ben conosceva e praticava) *res* e *verba* trovassero organica disposizione proprio nel *discorso*.

Da questo punto di vista le esemplificazioni prima recate dovrebbero

in qualche misura già essere sufficienti, ma vorrei recarne un'altra, che mi sembra emblematica della condizione oggettiva dei testi dell'edizione Sarubbi e delle modalità mai « critiche » della loro realizzazione. A p. 351-352 dell'edizione si legge, in una lettera di grosso interesse storico-politico: « L'armata Gully pronta in Catalogna, trova gran difficoltà di sussistere per conto dei viveri [. . .] ». Lo storico che legge non può non porsi immediatamente il problema di cosa o chi sia questa Gully di professione « armata », e certo si tratterebbe d'un dilemma irresolubile, cui forse può recare conforto una rapida occhiata al manoscritto che dice: « L'armata *gallispana* in Catalogna [. . .] »!!!

Ma per chi avesse ancora scrupoli sull'operazione compiuta dal Sarubbi, ecco quest'altro elenco di falsificazioni testuali:

Tutto ciò io *so in certuno* e perciò la supplico (350)

Subito morto il Delfino, sono comparsi i segni della *presenza* del prossimo successore (351)

e l'Agà confermò la sicurezza della *volontà* del Suo Signore di seguir la tregua del *giorno cinque* (352)

poiché della malattia si dice essere stato *fatto* l'accidente (353)

È morto in Venezia il principe Ercolano, ambasciador dell'Impero; e della sua morte si discorre variamente, sospettandosi di veleno preparato o dalla moglie o dalla *regina* (354)

dice cose che se si *accettassero al mondo*, saremo beati (355)

Non solo è falso l'assedio, che qui vantano i Francesi di *Douay*, ma più presto si *va rinviando* (355)

La conversazione è tutta *speciale* (357)

La *restituzione* benché si *crede* sicura, pur non è *ancora* vicina e più questa santa *situazione* si dilunga, più caro questo Comacchio si *comprova*; servendo ai Tedeschi per amo da *pescatore* non solo dentro di *quell'ago*, ma molto più di fuori (358)

Non trovo alcun luogo né di scrittura né di concilio che *vicino a Napoli* e di aiutare i parenti quando son perseguitati (360)

esser questo l'ufficio dell'Imperadore quando la potestà è *nulla* o si abusasse (362)

Tutto ciò io *l'ho in arcano* e perciò la supplico

Subito morto il Delfino, sono comparsi i segni della *potenza* del prossimo successore

e l'Agà confermò la sicurezza della *volontà* del suo signore di seguir la tregua del *novantacinque*

poiché della malattia si dice essere stato *falso* l'accidente

È morto in Venezia il principe Ercolano, ambasciador dell'Impero, e della sua morte si discorre variamente, sospettandosi di veleno preparato o dalla moglie o dalla *Republica*

dice cose che se si *accertassero altronde*, saremmo beati

Non solo è falso l'assedio, che qui vantano i Francesi di *Douay*, ma più presto si *van ritirando*

La conversazione è tutta *spirituale*

La *restituzion* di Comacchio, benché si *creda* sicura, pur non è *ancor* vicina, e più questa *restituzione* si dilunga, più caro questo Comacchio si *compra*, servendo ai Tedeschi per amo da *pescare* non solo dentro di *quel lago*, ma molto più di fuori

Non trovo alcun luogo né di scrittura né di concilio che *vieta ai vescovi* di aiutare i parenti quando son perseguitati

esser questo l'ufficio dell'Imperadore quando la potestà *ecclesiastica* o *dormisse* o si abusasse

L'edizione Sarubbi si congeda con un'ultima frase che è davvero emblematica dei livelli profondi di alterazione, anzi di falsificazione testuale, prodotta:

Consideri V. E. questa espressione magica a chi sta facendo già la quinta tragedia. (363)

Condoni V. E. questa espressione tragica a chi sta facendo già la quinta tragedia.

Potrebbe sembrare legittimo celiare sulla condizione « magica » del testo sarubbiano, ma non è assolutamente il caso, perché evidentemente i guasti di questa edizione potranno avere conseguenze abbastanza gravi (fintantoché non sarà possibile disporre d'una edizione corretta). Certo, ci si trova di fronte a un fenomeno vistoso di dilettantismo filologico (quel dilettantismo che Michele Barbi segnalava come una delle sciagure della filologia italiana), che diventa tanto più pericoloso nel momento in cui appoggia l'edizione delle lettere a un'introduzione che, nel saltare ogni necessaria e opportuna « introduzione a *quelle* lettere », espone un discorso complessivo su Gravina e quindi sulla condizione intellettuale napoletana di secondo Seicento e primo Settecento le cui coordinate ideologiche risultano molto ambigue. Il nucleo fondamentale della posizione del Sarubbi sembra direttamente collegarsi a certe tematiche di Rocco Montano (che peraltro è autore anche di un saggio sul Gravina) proprio quando ad esempio afferma risolutamente: « È possibile pensare che i novatori napoletani, e Gravina con essi, non spinsero la loro lotta al di là di una utilizzazione polemica, strumentale della cultura pre-illuministica e che la loro mira fu, non tanto quella di rinnegare le posizioni religiose in favore del materialismo gassendiano, del libertinismo o del razionalismo ateo, quanto quella di sviluppare un pensiero che, eliminando scorie scolastiche e aristoteliche, ritrovasse la costanza più valida del pensiero e potesse così giungere a posizioni più valide e insieme più ortodosse della cultura d'oltralpe » (p. IV). Il che equivale a cancellare (o mistificare) dalla scena reale Valletta, Di Capoa, Grimaldi, D'Andrea e tutti coloro che affrontarono la battaglia contro il De Benedictis (come segno storico di coagulo del vecchio ordine intellettuale e politico) non certo per depurare le « scorie » di quell'ordine ma per rovesciarlo nettamente proprio sul piano del « metodo » e del « comportamento » intellettuale; e tutto sommato equivale ad accusare le gerarchie ecclesiastiche di « errore giudiziario » quando avviarono le pratiche inquisitoriali dei processi contro gli « ateisti » che secondo la postuma difesa del Sarubbi ateisti poi non erano, ma sviluppatori depuranti dell'ortodossia.

Del resto che il Sarubbi si appropri (ed è significativo che lo faccia senza citazioni esplicite) della posizione montaniana risulta con evidenza proprio quando cita il caso di Galilei: « Egli non dubitò mai della fede cristiana. Erano coloro che lo perseguitavano che avevano una falsa concezione cristiana » (p. VII). Coerentemente a questo essenziale assunto il Sarubbi sviluppa nella sua introduzione una serie di osservazioni che mirano all'inglobamento e degradazione di ogni momento storico di affermazione della differenza rispetto all'ordine dell'ortodossia, per cui ri-

sulta strumentale la negazione dell'esistenza dell'eresia, del distacco, della critica. *Primum* diventa dunque affermare e documentare come « Gravina non rifiuta per nulla la tradizione filosofica, morale con cui si identifica l'ortodossia cattolica » (p. XI). Il fronte cattolico sarebbe dunque compatto, esente da incrinature: dall'altra parte stanno i « cattivi », i protestanti. Indicativo è infatti che il Sarubbi pone una netta equivalenza del personaggio dell'*Hydra mystica*, l'Eresia, con il protestantesimo. Ma nel protestantesimo ingloba *ex jure* anche i giansenisti, con una gravissima forzatura storiografica e teorico-filosofica. Insomma da una parte c'è la netta equivalenza eresia = protestantesimo, dall'altra il segno della continuità dell'ortodossia: tomismo-umanesimo-concilio di Trento. Anche se non si capisce come il Sarubbi riesca a situare il Gravina in questa linea di « lunga durata », considerate le sue violente e apertissime dichiarazioni polemiche contro la scolastica.

Non è possibile (né varrebbe la pena) nelle proporzioni di questa recensione discutere le posizioni dell'introduzione del Sarubbi: basterà aver messo in luce il nucleo ideologico che la sostiene coerentemente nelle sue parti, tanto che anche l'analisi delle opere giuridiche graviniane è condotta sulla falsariga dell'affermazione secondo cui la « scienza del diritto [nel Gravina] è strettamente collegata con la religione, con la pedagogia e con la storia » (p. XXVII). Un Gravina cattolico e lealista, insomma, anche se poi cita ampiamente e utilizza i testi piú insigni della tradizione giuridica protestante; ma sono dettagli: l'introduzione coinvolge tutta l'esperienza napoletana di fine Seicento, che non è atomistica, né libertina, né razionalistica e sperimentale, né tanto meno riportabile al processo di « ascesa » del « popolo civile », ma è integralisticamente inglobata e mistificata nella formula della « conservazione depurata » della tradizione dell'ortodossia.

Non conta nemmeno rilevare che le proporzioni oggettive della introduzione del Sarubbi documentano una totale ignoranza di quanto la ricerca storiografica (dal volume del Badaloni in poi) ha prodotto su questo fondamentale momento di esperienza intellettuale meridionale (e questa ignoranza sospinge a riproporre questioni da tempo risolte e archiviate, come la discussione sulla graviniana « filosofia della luce »). Nemmeno vale la pena di protrarre questa recensione, già troppo ampia, per mettere in evidenza minutamente altri aspetti discutibili o insostenibili. Basti aver documentato un'insipienza che non è soltanto filologica.

AMEDEO QUONDAM

ANTONIO CONTI, *Scritti filosofici* (« Classici della cultura italiana », Sezione filosofica), a cura di Nicola Badaloni, Napoli, Editrice Fulvio Rossi, 1972, pp. 463.

L'immagine di Antonio Conti corrente fino a pochi anni or sono era formata da due frammenti ben poco congruenti tra loro. Da un lato,

Conti era noto come autore del poemetto *il globo di Venere*, delle tragedie, delle versioni poetiche e dei vari trattatelli raccolti nei due volumi *Prose e poesie* (Venezia, 1739 e 1756), sui quali si è esercitata da lungo tempo la critica estetica e letteraria. D'altro lato, il carteggio della controversia tra Clarke e Leibniz e le vicende della pubblicazione dell'*Abrégé de chronologie* di Newton — non autorizzato dall'autore — lasciavano intravedere il ruolo un po' ambiguo, e apparentemente non del tutto onorevole, che Conti svolse come intermediario tra Newton, Clarke, Leibniz, Fréret e i dotti raccolti attorno all'Académie des Inscriptions et les Belles Lettres, tra il 1715 e il 1725 a Londra, a Parigi e Hannover. La sdegnosa denuncia di Conti e del suo « tradimento », formulata da Newton in persona nelle « Philosophical Transactions » del 1725, pesa tuttora sull'abate veneziano, che non gode buona stampa presso i biografi di Newton. È recente il duro giudizio di F. E. Manuel: « Conti era una tipica figura picaresca, effimera, del mondo intellettuale settecentesco, un poetastro, un tragediografo, traduttore di Racine e Pope, un mero dilettante di scienza, un intrigante che si barcamenava con pari destrezza tra principesse e filosofi naturali in Inghilterra, Francia, Germania e Italia » (*A Portrait of I. Newton*, Harvard U. P., 1968, p. 325).

È superfluo sottolineare la parzialità — in senso pro-Newton — di tale punto di vista, fondato non soltanto su un solo aspetto delle testimonianze relative alla tarda rottura personale tra Conti e Newton, ma su una conoscenza a dir poco sommaria degli scritti di Conti. A questa duplice deformazione, dovuta in gran parte a « letture » estremamente limitate dell'opera edita del Conti, ha posto rimedio Nicola Badaloni, aprendo prospettive del tutto nuove con il suo noto saggio del 1968: *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*. Erano qui ampiamente utilizzate le carte inedite — già segnalate dal biografo settecentesco del Conti, il Toaldo, e conservate in massima parte presso la biblioteca di Udine (Fondo Manin) — che danno di Antonio Conti un'immagine ben altrimenti ricca e complessa. Badaloni ha dato una penetrante ricostruzione biografico-speculativa, che ricolloca il tortuoso svolgimento intellettuale del Conti entro un foltissimo contesto italiano ed europeo, del quale fanno parte Vallisneri e Guido Grandi, Fardella e Malebranche, Pérelle e Fréret, Vico e Genovesi, e i giganti con i quali Conti intrattenne una singolare familiarità: Newton e Leibniz. Con la presenta scelta di inediti, Badaloni fornisce buona parte dei testi sui quali si articola tutta la sua interpretazione, e consente al lettore di esaminare finalmente a sua volta la fitta trama di rapporti nella quale si iscrive la meditazione contiana. Il volume presenta anzitutto il *Trattato sull'anima umana* (pp. 51-236), la più impegnativa esposizione sistematica tentata dal Conti negli ultimi anni della sua vita; seguono la prefazione all'inedito *Saggio di storia critica de' ragionamenti Dio, l'anima umana e gli altri spiriti* (che, secondo il Badaloni, doveva costituire una sorta di preambolo 'storico' al suddetto *Trattato*); un frammento, sotto forma di lettera a Celestino Galiani, di una *Dissertazione su l'egizia poesia*; la prefazione all'altro grande testo inedito contiano, i *Dialoghi filosofici*, iniziati in Francia attorno al 1720 e compiuti verso il 1748; e trentasette lettere,

in parte finora inedite, scambiate tra Conti e Antonio Vallisneri 1710 al 1729.

La scelta offre un « campione » notevolissimo e rivelatore degli stessi filosofi del Conti, corredato da un buon apparato di note illustrative, da sostanziose notizie bibliografiche e descrizioni sommarie dei manoscritti di Udine. Il volume è preceduto da una penetrante introduzione nella quale il Badaloni ricapitola concisamente sia i momenti essenziali delle esperienze intellettuali di Conti tra Venezia, Parigi, Londra, l'Occidente, Hannover, sia l'influenza esercitata su Conti dai sistemi filosofici trovò sulla sua via; ossia l'interpretazione organica della « filosofia » contenuta già svolta nel saggio del 1968. Badaloni segue Conti, impegnato prima nelle discussioni sulla « catena dell'essere », in un contesto problematico malebranchiano, orientato dai contatti personali con il Fardella con il Vallisneri; in una fase successiva, « Conti venne lentamente passando da difensore del malebranchismo a una difesa più generale delle posizioni dei moderni (Malebranche, Leibniz) contro la ripresa della teologia delle forze plastiche di La Clerc ed in qualche misura anche contro la conforme interpretazione del newtonismo » (p. 14). L'avventuroso itinerario attraverso i sistemi prosegue con inflessioni spinoziste, bayliane, libertine, e con un confronto critico rispetto alla scolastica cartesiana dominante in Francia. Da queste prime esperienze, Conti trasse una linea di condotta destinata a restare costante: ossia una tendenza « stratonica », nel senso bayliano, dice Badaloni, di una « filosofia in cui l'ordine è saldato alla materia », un materialismo che attribuisce alla spontanea attività della materia la formazione delle stesse leggi di natura. Il momento significativo dell'itinerario speculativo del Conti — il confronto con la fisica di Newton, e con le controversie che essa suscitò in Inghilterra, Francia e in Germania, tra i cartesiani conservatori e Leibniz — sarebbe dunque dominato da tale *forma mentis*, ormai ben definita. Conti avrebbe milò Newton in una prospettiva anti-metafisica, postulando « un intricato intreccio di moto e materia, armonicamente strutturato dall'etere » (p. 15). Così, secondo Badaloni, Conti avrebbe interpretato il rifiuto delle ipotesi come una « filosofia della fattualità », avrebbe isolato il newtonismo da sottostanti ipotesi metafisiche e lo avrebbe collegato « ad una concezione del mondo costantemente dominata da una interpretazione stratonica (di origine bayliana) dello spinozismo e del leibnizismo » (ivi). Queste formule, ricorrenti sotto la penna dell'interprete, vanno ovviamente intese come termini di riferimento convenzionali. Non risolvono di per sé il problema del 'newtonismo' — che non è un mero sistema filosofico — né giovano a descrivere esaurientemente i dettagli della riflessione di Conti.

Attorno a questa linea di sviluppo, Badaloni traccia e sfuma opportunamente le varie reazioni che emergono dagli scritti del Conti, sia nei confronti di Leibniz e della tradizione cartesiana, sia nei confronti di Whiston e dei newtoniani inglesi. Siffatte reazioni consentono tuttavia di individuare, nel *Trattato dell'anima umana* e nei *Dialoghi*, perplessità e aporie che rendono alquanto « problematica » l'indubbia tendenza anti-metafisica di Conti. Badaloni stesso conclude del resto la sua ricostruzione

con una cauta sospensione del giudizio, laddove pone il problema del nesso che sussiste tra la problematica di un Conti e quella di un d'Holbach, ossia tra materialismo « pre-illuministico » e « illuminismo vero e proprio » (p. 33; cfr. *Antonio Conti*, p. 209), notando nel primo momento una tendenza teoretico-contemplativa, e nel secondo la prevalenza del momento pragmatico. Quanto alla posizione di Conti, essa resta incerta: « Quanto in ciò ci sia di deismo di tipo tolandiano, e quanto già di incipiente materialismo, è difficile a dirsi. La filosofia dell'etere, l'automovimento di questa materia, sono concetti limite; l'ordine interamente legato ai fatti è ancora riportabile entro un deismo del tipo sopra indicato. La problematica del materialismo si fonderà al momento in cui l'ordine sarà teorizzato come risultato del disordine. Una tale soluzione non appare in Conti... » (p. 34).

La cautela dell'interprete è da condividere, sia per quanto riguarda le soluzioni ' metafisiche ' ultime accolte da Conti, sia per quanto riguarda i suoi punti di vista gnoseologici. Oscillazioni frequenti si notano infatti nel *Trattato* e negli altri testi a proposito della nozione corrente di etere, o della causa della gravitazione, o del concetto di forza. Se, dai « concetti limite », si risale alle discussioni contemporanee cui Conti continuamente allude, si può constatare che i suoi atteggiamenti speculativi sono assai mobili e non univoci. Certamente, l'interpretazione riduttiva che Conti dà dello « Scholium generale » e dei caposaldi della metafisica newtoniana — lo spazio-Dio, il tempo assoluto, le « forze attive » — configura, in complesso, un punto di vista anti-metafisico e tendenzialmente materialistico. Né sorprende di trovare Conti allineato in tal senso sia con i discepoli ' positivisti ' di Newton, sia con Voltaire e con i lockiani francesi, nella critica del concetto di sostanza, nei dubbi circa il nesso tra anima e corpo (e circa la incorporeità dell'anima, mera « idea negativa », p. 158), nell'esigenza di attribuire una « causa » fisica all'*actio in distans* newtoniana. La critica generale del sistema leibniziano, e i rilievi parziali contro la metafisica di Newton, riflettono un atteggiamento filosofico largamente diffuso tra gli scettici, i deisti e i « minuti filosofi », contro i quali Berkeley polemizzava così energicamente negli anni '30. Non si può dire tuttavia che Conti — definito un « camaleonte » ai tempi della controversia tra Clarke e Leibniz — nelle continue metamorfosi del suo pensiero identifichi la propria posizione con quelle di qualcuno dei suoi autori, come non giura *in verba magistri*. Ma è estremamente significativa la sua protesta finale contro le « stravaganze » di Newton e Whiston, le « chimere » di Leibniz, i « romanzi filosofici » di entrambi, così prossima alle reazioni lockianeggianti e di buon senso di « Voltèr », esplicitamente citato (pp. 338 sgg.). Se Locke è forse l'unico filosofo con il quale Conti non polemizza, va d'altra parte rilevata la sua insistenza sull'ipotesi lockiana della materia pensante, tanto gradita, com'è noto, proprio a Voltaire.

Due osservazioni s'impongono a chi legga Conti con lo sguardo rivolto, al di là delle sue scelte personali, verso l'ampio panorama scientifico e filosofico costantemente esibito dalle sue pagine. A un certo punto, Conti si autodefinisce semplice « spettatore de' conflitti » dei filosofi; e in gene-

rale, contro le follie oltramontane, ribadisce la sua fedeltà alla « disciplina italica » e al realismo di San Tommaso (p. 259, 271 e *passim*). La dichiarazione, con l'ovvio sotterfugio, fa pensare ad un preciso fine di propaganda ideologica, in vista del quale il *Trattato* e gli altri scritti furono probabilmente composti. Come per non pochi scrittori a lui ben noti — da Fardella a Doria, da Magalotti a Giannone — la disamina dei « moderni », il costante richiamo agli antichi, le confutazioni più o meno sincere, l'insincera apologia della scolastica, furono anche per Conti le armi di una politica culturale, o se si vuole di una strategia laica, volta a contrabbandare presso i lettori italiani le voci del libero pensiero europeo, a debellare l'inerzia intellettuale e le resistenze inquisitoriali (non a caso anche Conti fu soggetto a un procedimento da parte dell'Inquisizione). Da questo punto di vista, la mole stessa di opinioni eterodosse, il gioco evasivo delle confutazioni, la descrittiva polimorfa e spesso ambigua dello « spettatore », erano destinate ad avere un'efficacia pedagogica superiore alle sue singole opinioni esplicitamente dichiarate. Se si ammette tale intento di divulgazione e di educazione al libero pensiero, la stesura problematica di questi testi — così largamente informativi — acquista un significato particolare.

La seconda osservazione concerne il ruolo eccezionale di testimone che bisogna riconoscere al Conti. L'abate veneziano non è certo un filosofo o uno scienziato molto originale, ma riflette in tutto l'arco della sua attività la cultura filosofica della quale si nutre e che lo circonda. Le testimonianze più preziose, nei suoi scritti, riguardano proprio Newton e la sua cerchia, ove Conti fu accolto come intimo. Non poche delle sue oscillazioni concettuali ricalcano i tormentosi dilemmi nei quali Newton stesso si dibatté, e le « eresie » dei suoi seguaci più immediati. Nell'attuale fase di riesame analitico delle controversie 'newtoniane', Conti rappresenta una fonte documentaria non trascurabile di dettagli curiosi e importanti, raccolti dalla viva voce del grande fisico, o dalle reazioni immediate dell'ambiente inglese ed europeo.

PAOLO CASINI

PAOLA ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano Editore, 1972, pp. XII-954.

Non da oggi la Zambelli si occupa del Settecento, di Vico, della 'fortuna' di Vico, e, in particolare, del Genovesi. Studiosa del lullismo, di Cornelio Agrippa, di Erasmo e dell'Erasmismo, la Zambelli ha, fra l'altro, avuto il merito di sciogliere il vecchio enigma di un'opera celebre come lo pseudolulliano *De auditu Kabbalístico*, identificandone l'autore e ricostruendone la genesi. Il richiamo non paia ozioso: si tratta di un filone importante del pensiero europeo che tocca Cartesio e Leibniz raggiungendo l'Illuminismo, rosacrociano o meno (per non ricordare che il titolo del recentissimo libro di Frances A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, London, 1972, così discutibile ma così stimolante proprio su uno degli 'autori' vichiani: Bacone). Comunque il ricordo non è certo fuori luogo

in Italia, e in particolare nell'Italia meridionale, dove il lullismo doveva riaffiorare spesso fino al Settecento. Proprio indagini come quelle della Zambelli, meno avventurose di quelle della Yates, ma non per questo meno suggestive, riportano l'attenzione anche sul risvolto 'illuminato' dell'Illuminismo. E se, da un lato, contribuiscono a ricollocare nella esatta prospettiva la 'scienza' moderna, e soprattutto la diffusione del newtonianismo, abitano dall'altro a non trascurare l'alone ambiguo che circonda tanti pensatori, evitandoci di censurare domani il giovane Hegel lettore del 'filosofo sconosciuto', o Hegel maturo che studia Böhme.

Non su questo, peraltro, si voleva insistere, quanto, piuttosto, sulla ricchezza e complessità del quadro entro il quale la Zambelli viene collocando l'opera genovesiana. Certo, le circa mille pagine del volume, fitte di note e di appendici, di documenti sconosciuti e rilevanti, non consentono una lettura cursoria; ma un punto risulta subito chiaro e ben dimostrato: il respiro dei temi che nel Genovesi si intrecciano e si raccolgono in una attenzione sempre desta alla circolazione delle idee in una grande capitale europea quale fu la Napoli settecentesca. Che Genovesi fosse interlocutore in un dialogo dalle risonanze assai larghe, già da tempo Franco Venturi aveva sottolineato e documentato. Di recente, anzi, pubblicando il *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* di Aleksander N. Radiščev (Bari, 1972), ci ha mostrato August Witzmann che traduce in tedesco le *Lezioni di commercio* e le dedica ai suoi giovani amici russi. Da Napoli a Mosca è un lungo cammino per le idee del professor Genovesi, ma è forse vicenda da non dimenticare anche quando si rifaccia la storia della penetrazione di Vico, di cui alcuni temi sono così sottilmente intrecciati all'opera di questo scolaro dei suoi ultimi anni, che doveva conoscere tutta la fortuna che egli desiderò ma non ebbe.

Dire adeguatamente delle ricerche e dei suggerimenti che emergono dal libro della Zambelli, anche solo a proposito dei legami, diretti e mediati, col magistero vichiano, non è agevole, qui, in breve. Nell'impossibilità, quindi, di un'analisi adeguata, si vorrebbero almeno sottolineare alcuni punti. La Zambelli articola l'opera in tre parti, di cui la prima e la seconda crescono intorno a due documenti: la prima ricostruisce la cultura genovesiana muovendo da un testo non ignoto, ma poco usato e divenuto a un certo momento pressoché irreperibile, e cioè la prima *Autobiografia*, il cui originale autografo, ora ad Altamura, è pubblicato dalla Zambelli in appendice (pp. 797-860) con un minutissimo commento. La seconda parte ha al centro i *Theologiae elementa*, che Genovesi non pubblicò, e che invece di aprirgli la via alla cattedra, gli suscitavano contro accuse e denunce, e la censura del 1748. Usciti postumi a Venezia nel 1771 a cura di Domenico Forges Davanzati, e di lì a poco di nuovo attaccati (si pensi alle *Animadversiones* del Vetrani, del '75, con la diffusa discussione dello spinozismo e del newtonianismo), non erano stati adeguatamente studiati neppure nelle notevoli parti dedicate a Vico. La Zambelli, già nel 1961, esaminandone una copia manoscritta della Federiciana di Fano, si era resa conto dell'esistenza di redazioni diverse, cosa poi confermata da una fruttuosa ricerca sistematica (di parti inedite, un'edizione è a pp. 861-908). È risultato così che, anche con la *Theologia*, il Genovesi ha proceduto

come con le altre opere: ritornandovi sopra attraverso una serie di successivi rimaneggiamenti, aggiunte e correzioni, aggiornando i testi secondo le proprie letture e riflessioni, e adeguandoli ai bisogni dell'insegnamento. Non solo: egli aveva anche l'abitudine di utilizzarne parti e materiali, travasandoli in altri scritti (dalla *Theologia*, per esempio, nella *Metaphysica*, esempio caratteristico, nelle varie edizioni, dei procedimenti genovesiani).

Seguendo queste due linee la Zambelli vuole mettere a fuoco: nella prima parte, la dinamica della formazione del pensiero genovesiano; nella seconda, lo sviluppo della sua riflessione, e il perdurare di costanti interessi teorici generali, teologico-metafisici, pur nell'attenzione rivolta all'economia. La crisi della tradizione scolastica di fronte, non solo alle « nuove » filosofie (Cartesio, Spinoza), ma alle complicate combinazioni che via via si prospettano; il confronto con alcuni temi muratoriani; l'importanza di Malebranche; il significato dei vari richiami platonici; il rapporto con Vico e Doria; il senso di un 'eclettismo programmatico': questi i punti nodali della prima parte del libro. Con questo, tuttavia, non si dà idea della ricchezza, che a volte sembra addirittura soverchiare il lettore, degli argomenti e materiali, né sorpatutto, dei suggerimenti continui per nuove indagini; si vedono passare sul tavolo da lavoro del Genovesi, e se ne inseguono gli echi negli scritti attraverso le varie stratificazioni, tutti i testi di qualche rilievo in Europa, con tutte le tentazioni più ardite a cui il Genovesi è sempre aperto, nonostante ogni censura e ogni attacco. Si capisce anche molto bene il senso di quella che, volta a volta, si definì filosofia libera, o filosofia eclettica, in nome di una *libertas philosophandi* sempre invocata. « Nullius sectae addictus », cita la Zambelli dal Vico, paragonandone le parole con quelle del Genovesi, così simili, ma anche così diverse. Alla radice, in lontananza, quasi identiche, quelle famose del Pico (non ignote al Vico) dell'*Oratio*: « ego ita me institui, ut in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem, omnes schedas excuterem, omnes familias agnoscerem », in nessun caso « privati dogmatis defensor ». Era la nascita di un'impostazione critica e storica, ed era il rifiuto di ogni dogmatismo nella ricerca filosofica. Non a caso, sotto questo profilo, l'atteggiamento 'critico' del primo dei Pico doveva connettersi con l'atteggiamento 'scettico' del secondo, di Gian Francesco, e col tema della 'incertezza' delle scienze, destinato a prolungarsi in alcuni dei filoni di pensiero dominanti nel Seicento.

L'analisi che la Zambelli fa di quello che chiama l'« eclettismo programmatico » genovesiano ha il merito, fra l'altro, di metterne bene a fuoco l'abitudine costante di prospettare storicamente i problemi, ricollegandosi a una larga produzione sei-settecentesca, oltre che di lingua francese, di taluni ambienti inglesi, e in particolar modo tedeschi. Forse, però, il suo pregio maggiore è proprio quello di chiarire l'emergere di una impostazione storico-critica dei problemi in cui potrebbe ravvisarsi un significativo legame con Vico e il suo metodo genetico.

Come si è detto, la seconda parte del libro, attraverso lo studio della *Theologia*, delle sue redazioni, delle sue vicende, dei suoi rapporti con la *Metaphysica*, investe di scorcio tutto il pensiero del Genovesi, e la delicata

questione del nesso fra « teologia, economia e politica nel Genovesi maturo » (pp. 674-706). Si assiste così alle risposte che il Genovesi, sensibile a ogni sollecitazione, offre alle istanze che affiorano in Europa, e delle quali si fa variamente mediatore e interprete.

La Zambelli può in tal modo, nella parte conclusiva della sua opera, usare a mo' di titolo, ma in forma interrogativa, la battuta scherzosa con cui, il 23 febbraio del 1754, Genovesi annunciava allo Sterlich l'istituzione per lui della cattedra intieriana: « il vostro metafisico è vicino a divenir mercatante ». Da metafisico a mercatante? La Zambelli, a mio parere giustamente, risponde di no: e la risposta negativa motiva proprio attraverso tutta la prospettiva teorica genovesiana in cui l'indagine economico-politica si innesta senza cesura. L'anonimo traduttore del Beausobre, che nel '71 esaltava la Francia perché vi « si studia su i libri la mercatura », perché « in somma colà la Filosofia è discesa colla sua face a sparger luce d'ordine e di sistema fin nelle azioni più popolari degli operai », sembrava voler dimenticare (polemicamente?), proprio quello che il Genovesi aveva fatto. E l'aveva fatto connettendo lo studio della 'mercatura' alla logica, alla metafisica, alla teologia, alla morale, maî tralasciate, in un dialogo sempre aggiornato con le più avanzate posizioni europee. Il che spiega, d'altra parte, la sua profonda efficacia d'insegnante, la larga diffusione dei suoi scritti, la sua lunga fortuna.

Quando l'annunziata edizione delle opere, promossa dal Firpo e dal Venturi, e a cui anche la Zambelli collabora, avrà visto la luce, il recupero di una figura di tanto rilievo sarà non poco agevolato; ma il libro della Zambelli costituisce fin d'ora un'ottima introduzione alla ripresa di tutta una serie di questioni di primaria importanza per la comprensione del Settecento italiano in genere, e del secolo di Vico in particolare, mentre illumina, ben più di quanto il titolo non dica, tutta l'attività del Genovesi.

EUGENIO GARIN

SILVIO SUPPA, *L'Accademia di Medinacoeli fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1971, pp. 225.

« Non ti rechi meraviglia, amico Lettore come il Signor Lionardo di Capoa, che continuo sta impiegato in opere di maggior giovamento delle genti, ora si sia, quasi per mancamento d'ingegno o di fatica, o di benevolienza al pubblico, indotto ad intermetter così commendevoli studj, diportandosi con l'istorie; le quali al paragon delle sue passate fatiche poco, o niun giovamento possono all'umana vita apportare ».

Con queste parole, modestamente e con tono quasi di scusa, il grande editore napoletano Giacomo Raillard presentava nel 1693 l'ultima opera di Leonardo di Capua la *Vita di Andrea Cantelmo*. Di lì a pochissimi anni, mentre con la scomparsa del medesimo di Capua (1695) sembrava concludersi, anche fisicamente, l'avventura del gruppo degli Investiganti, sotto gli auspici del viceré Don Luigi della Cerda duca di Medinaceli, pro-

prio quelle *istorie* così inette a portare *giovemento all'umana vita*, ranno luogo e modo di mostrare la loro efficacia. Sull'Accademia p del duca di Medinaceli ha gravato, così come sulla precedente degli stiganti, per lungo tempo l'ipoteca vichiana, il cui, auguriamoci def superamento dobbiamo al rinnovato interesse per la cultura e la napoletana della 2ª metà del '600. Oggetto, ormai cinquant'anni fa, breve e per molti versi insufficiente studio di Guido Rispoli, l'Acc e le sue *Lezioni* sono state di recente sottoposte a parziali, ma n questo trascurabili, assaggi da parte di Giuseppe Ricuperati, al qual biamo ora una stimolante preziosa *Rassegna* (Rivista Storica Italiana I, 1972, pp. 57-79), di Vittor Ivo Comparato, di Biagio De Gio di Michele Rak. Il saggio di Silvio Suppa che riprende l'impost generale offerta dal De Giovanni nel II vol. della *Storia di Nap* propone, se non un'analisi complessiva dell'Accademia, una lettura tica, *dall'interno*, di un gruppo di *Lezioni* omogenee e soprattutto t nali all'assunto generale, e cioè appunto il passaggio dalla « trad investigante alla nuova scienza civile ». Continuità, passaggio senz trasti e senza rotture, « importante alternativa », sono gli inter che si propone di sciogliere il Suppa e va certo ascritto a suo merit pur propendendo decisamente per l'ultima soluzione, egli abbia in i limiti di « ogni definizione aprioristicamente unitaria » (cap. II confronti di quella « complessa ricerca di metodi speculativi » che tuisce appunto il tratto caratteristico dell'attività dell'Accademia. Cos attorno all'analisi minuta delle *Lezioni* di Gregorio Caloprese (di Suppa pubblica opportunamente in appendice il testo) e di Paolo Doria, il saggio del Suppa utilizza di volta in volta tutto il complesso *Lezioni* per documentare da un lato la « crisi della tradizione investig o almeno la sua sclerotizzazione, dall'altro il sorgere, talora ambig acerbo, di nuove esigenze culturali. Collegando non sempre organica le discussioni dell'Accademia alle vicende politico-sociali del Viceré Suppa viene documentando la trasformazione che il « ceto intelle napoletano » opera della propria collocazione nei confronti del pro del potere « con l'intenzione di tradurre in termini di corretta rapp tazione filosofica un rapporto oggettivo fra gli uomini e le cose, cap sua volta di operare positivamente al livello della prassi ». (cap. Qualche perplessità, d'altronde già avanzate dal Ricuperati nella *Rassegna*, nasce piuttosto dal modo in cui il Suppa ha soggettiva delimitato il proprio lavoro. È possibile difatti di un avvenimento ap non solo culturale quale fu l'Accademia di Medinaceli, limitarsi alla sia pur minuziosa, analisi delle *Lezioni* trascurando di proposito ogn rativo di ricostruzione dall'esterno delle vicende e dei modi co l'Accademia venne fondata e consolidata proprio da quel potere vic che costituisce l'interlocutore privilegiato degli accademici? Già l stessa fondazione ufficiale avvenuta in grande pompa il 20 marzo l'aulica solennità delle sedute accademiche alla presenza del viceré e sua corte non può non far pensare, per contrasto, all'attività apper lerata, più spesso violentemente osteggiata, dell'Accademia degli stiganti di trenta anni prima o alla vita stentata e intermittente delle

academiche napoletane. Né il merito di questa 'promozione' culturale può verosimilmente attribuirsi alla sola opera del viceré, il quale, ben noto ai suoi futuri sudditi per ben altri meriti, ed accolto (1696) dalle consuete e sapide pasquinate, seppe piuttosto farsi docile strumento di una crisi che già da tempo maturava tra gli intellettuali napoletani. In realtà era proprio quell'eredità investigante a costituire uno dei motivi, se non il motivo, della crisi; causa quindi, non sintomo.

Non v'è dubbio che l'influenza culturale del gruppo investigante coinvolse, con la sua forte esigenza di un sapere pratico razionalmente fondato, le tradizionali professioni degli intellettuali napoletani divisi tra le liti dei tribunali e l'incerta medicina. Non a caso i più rappresentativi esponenti della nuova cultura sembrarono ad un certo punto, dopo la crisi del '70, disdegnare aristocraticamente qualsiasi compromesso pratico « ma solamente attendere agli studi filosofici », denunciando implicitamente la loro rinuncia o la loro impotenza a trasformare in positivo quella situazione che essi pure avevano contribuito a far esplodere. E se per alcuni tutto ciò significò la rinuncia (quanti del primitivo nucleo degli Investiganti rientrarono subito dopo nell'ombra!) o l'accesso ad umilianti compromessi, per altri, come il Porzio ed il Monforte, fu la forzata emigrazione.

Proprio intorno alla metà degli anni '90 il residuo gruppo degli Investiganti attraversa l'ultima e definitiva crisi ideale e politica, la cui sanzione ufficiale sarà appunto delegata alla novella Accademia palatina. Morto il Cornelio (1686), il cui postumo *De Sensibus*, se si faceva ammirare per la coraggiosa ostinazione con cui il filosofo calabrese rimetteva in discussione i problemi centrali della riflessione speculativa europea, testimoniava anche la profondità ed il protrarsi di una crisi teorica; morto il di Capua (1695) in tempo per vedere il proprio *Parere* messo all'Indice (1693), emarginato ormai da tempo il D'Andrea, i più giovani rappresentanti della tradizione investigante vedevano contemporaneamente da un lato riprendere con violenza l'offensiva clericale con mezzi che, se anche spesso minacciati, mai erano stati posti in atto (Tribunale del S. Uffizio), dall'altro ridursi la propria egemonia sul clero (Sinodo diocesano del 1694) e sul potere civile. Come scrive assai acutamente il De Giovanni nella citata *Storia di Napoli*, « s'assisteva a uno sforzo di ripensamento sufficientemente radicale per concludere che una nuova generazione si andava sostituendo all'antica, e che essa si rendeva interprete di un cambiamento abbastanza netto dell'humus etico politico ... fu la situazione stessa del ceto intellettuale a subire una rilevante modificazione, nel senso di una più serrata e definita partecipazione sua al governo politico del vicereame ».

Di fatto l'ingresso della cultura napoletana nelle sale dell'Accademia palatina fu quasi unanime, anche se probabilmente scandito nel tempo, né suscitò, a parte alcune significative esclusioni, nessuna contro-Accademia come quella del Protomedico Carlo Pignataro al tempo degli Investiganti, né le risentite rimostranze dello Studio. Anche a questo riguardo la situazione appare radicalmente mutata. Un numero cospicuo di accademici insegna contemporaneamente allo Studio o vi insegnerà di lì a poco. Si assiste cioè alla ricomposizione di quella scissione che aveva caratterizzato la situazione culturale precedente. Tutto questo non avviene, com'è

ovvio, senza importanti conseguenze sul piano ideologico, ma anzi proprio « la nuova scienza civile » a costituire la trama unificante della posizione del ceto intellettuale. Giusta pertanto ci pare la correzione del Suppa opera della tesi del Ricuperati di una sostanziale continuità delle due Accademie (pp. 30 e 79) e giustificato ci sembra lo stretto rapporto che egli sottolinea tra le due diverse situazioni culturali: « Il compito di descrivere il complesso ambiente dell'Accademia di Medinaceli è piuttosto difficile proprio perché non può essere disgiunto dall'analisi di una profonda crisi che investe tutta la cultura investigante » (p. 29). Di certo avrebbe giovato al Suppa una maggiore attenzione alla ricostruzione cronologica delle vicende dell'Accademia palatina. Ad esempio quelle *lezioni matematiche* di Antonio Monforte, uno degli investiganti più importanti, che il Suppa non utilizza e che furono recitate nelle prime tornate accademiche (il Monforte ne curava l'edizione latina nell'ottobre del 1657) mentre testimoniano il tentativo di collegare la nuova Accademia alla tradizione della cultura investigante, muovono un pesante attacco a « quelli che attendono ad empirie gli Annali delle uccisioni, e straggi, acciaio se sapessero le sceleretaggini de gli uomini restandoci in tanto ignote l'opere della Natura ». Né andrà trascurato in fine il fatto significativo che, di fronte all'indirizzo predominante dell'Accademia negli anni successivi, il Monforte si astenga da ogni ulteriore intervento e vada invece accettando la propria attività in direzione di una *scienza pura*, o che, come nel Porzio e negli altri, questo si concretizzi nel trasformare la primitiva ispirazione investigante al particolare, come testimonianza-garanzia della varietà del metodo, nella frantumazione di ogni discorso scientifico unitario. Non a caso, come ha dimostrato Paola Zambelli, le tracce della cultura investigante continueranno a sopravvivere nel campo delle *scienze speciali*. Incertezze, talora anche gravi, nell'attribuzione e nella collocazione delle *Lezioni* presentate nel saggio del Suppa sembrano anch'esse derivare dal taglio che l'Autore ha dato al proprio lavoro. Così, ignorare tutta la precedente riflessione filosofica del Caloprese, il suo significativo indugiare (nel commento alle *Rime* del Della Casa) sul testo cartesiano delle *Passioni*, capitale problema dei rapporti tra l'anima e il corpo, falsa un po' le prospettive della sua attività accademica, che proprio dalla soluzione di quel rapporto riuscirà ad innestare la nuova scienza civile.

L'esigenza di una ricostruzione più attenta e ravvicinata che, prescindendo dall'opera meritoria del Badaloni, offra della cultura investigante una più approfondita valutazione, sembra giustamente affiorare in molte pagine del Suppa. Ciò darebbe un contributo non indifferente alla medesima interpretazione offerta dal Suppa. Ad esempio non ci convince quanto l'Autore scrive a proposito della dichiarata polemica antihobbesiana del Caloprese e dell'Ariani e cioè che non « interessa il vero nome del costoro, giacché nelle dispute intorno al filosofo inglese ciò che più importa è la confutazione del suo pensiero, allo scopo di delineare, come alternativa, una disciplina logica e razionale dei rapporti umani » (p. 97). La realtà agitando come uno spauracchio ora il nome di Hobbes, ora quello di Machiavelli o di Sesto Empirico, si intendeva colpire proprio uno degli aspetti centrali della riflessione investigante e cioè il suo rifiuto non

ad una costruzione razionale della scienza, che anzi è il costante proposito del Cornelio e del di Capua, ma piuttosto ad una sua estensione al campo delle scienze storico-morali, insomma il rifiuto di una scienza delle essenze. Scienza empirica e frutto modesto di « memoria ... et frequens negotiorum tractatio » definisce il Cornelio la « civilis prudentia », e il di Capua addirittura la relega nel campo della fortuna e delle passioni, dove si scorge « la distanza dal divisar con la mente l'impresa, e mandarle poi avanti ». Siamo, come si vede, nel versante opposto della calopresiana « arte di tutte l'arti, io dico la scienza civile, che è quella, che ordina tutte le cose a i loro fini, per condurre i Regni, e le Città a stato di prosperità, e grandezza ». E che non si tratti solo di un'operazione ideologica, ma di una vera e propria rifondazione metafisica, lo dimostra la diversa destinazione della scienza, il suo ribaltamento nei confronti della fede. Le scienze servono ormai « di scala per inalzarci alla conoscenza delle cose celesti e soprannaturali — come scrive l'Ariani citando non casualmente Malebranche — E questo è senza fallo uno de' principali fini, a' quali Iddio le ha saggiamente ordinate, e non si potrebbe senza una manifesta ingiustizia e senza far ingiuria al suo Creatore dispregiare... ciò che da esso solo dipende e che egli approva nella scrittura... cioè Deus scientiarum dominus est, qui docet hominem scientiam ». Il teleologismo estromesso dalle scienze naturali rientrava ora vittorioso a rifondare tutte le scienze. E che non si tratti solo di un fenomeno napoletano, legato esclusivamente alla situazione del Viceregno, lo prova il fatto che in quegli stessi anni un'analoga operazione si verifica, magari più discretamente, nel Granducato di Toscana, dove l'attacco alla filosofia atomista, fino alla sua proibizione ufficiale, si colora di implicazioni politiche e di aperte denunce della collusione tra la *libertas philosophandi* e la libertà *tout court*. D'altronde gli strumenti culturali di questa complessa operazione non sono esclusivamente autoctoni. Non si tratta soltanto di una privata « rilettura metafisica di Cartesio », è tutto un clima culturale, italiano ed europeo, che va mutando. Il Cartesio di Tommaso Cornelio e di Leonardo di Capua non è separabile dalla contemporanea lettura e meditazione di Galileo e Gassendi, di Bacone e Boyle. Quando Clerselier e Schuyt presentarono *L'Homme* di Descartes, un testo e una edizione che si è detto determinò la vocazione filosofica di Malebranche, tutto il loro sforzo, tutta la loro preoccupazione, era tesa a sottolineare che il merito di Cartesio era stato di aver « fait rentrer l'esprit en soi-même, pour considerer attentivement ce qu'il était, il a, pour ainsi parler, restitué l'Esprit, à l'Esprit », da cui « la victoire qu'il a données de la spiritualité de nos âmes, de l'existence de Dieu et de la dependance absolue que les créatures ont du créateur ».

Similmente il nome sia pure schermato di Hobbes avrebbe potuto mettere il Suppa sulle tracce di quanto proprio in contrapposizione alle tesi del filosofo di Malmesbury si andava elaborando in Inghilterra e fuori in nome, guarda caso, di Platone. Basterebbe solo pensare al Cumberland, la cui *Disquisitio philosophica* è ben presente nelle biblioteche napoletane, le cui tesi non sembrano poi tanto distanti da quella proclamazione di una benevolenza universale di cui si fa portavoce il Caloprese. Solo in questo contesto, ed abbiamo voluto fare solo pochi esempi, acqui-

stano significato espressioni ricorrenti come quella di « cartesianismo neoplatonico », che secondo il Suppa caratterizzerebbero il retroterra filosofico dell'indirizzo prevalente nell'Accademia. Altrimenti si corre il rischio di sostituire con etichette altrettanto enigmatiche, e in definitiva insignificanti, vecchie e superate generalizzazioni. Poiché, se è vero, come dice il Suppa, che viene rispettato il dualismo cartesiano di mente e corpo, è altrettanto vero che esso, e i problemi che ne derivavano, vengono in pratica svuotati se al primo dei due termini si attribuisce non la guida, ma la fondazione di tutto il reale. Né il significato di tutta l'operazione dovette apparire molto sfumato, almeno immediatamente, ai contemporanei. Gaetano Tremiglozzi, allievo di Tommaso Cornelio, scrivendo nel 1700, se la prendeva con « i giovani vaghi di libertà, vogliosi di novità » che « tornano alle cime delle lor montagne, che sono la dignità, e 'l decoro della Filosofia, che non degna sí basso che s'inchini a cose materiali, e sensibili ». Il loro modo di filosofare, seguita il Tremiglozzi, assomiglia all'uccello del paradiso « sempre in aria, sempre in volo, sempre su l'ali... trasformando contra ogni ragion di natura... la Fisica in Metafisica ».

MAURIZIO TORRINI

MARIA BELLUCCI, MICHELE CILIBERTO, CARMELO D'AMATO, PAOLO GALLUZZI, ALFONSO INGEGNO, PATRIZIA LANDUCCI RUFFO, GUIDO OLDRINI, MAURIZIO TORRINI, PAOLA ZABELLI, *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna - Omaggio a Eugenio Garin*, a cura di P. ZABELLI, Bari, Laterza, 1973, pp. VIII-331.

Gli allievi di Eugenio Garin hanno pubblicato un volume che vuole essere rappresentativo della loro tendenza nella ricerca storica. Sono gli allievi che Paola Zambelli, curatrice del volume, definisce « piú giovani ». Vari, come quelli del maestro, sono i loro interessi e i campi di studio, con una preferenza, tuttavia, per la storia della cultura dell'Italia moderna e contemporanea e per il nesso fra cultura e vita civile. Il significato del volume è, perciò, molteplice: dall'omaggio ad un professore si va ad un insieme di studi metodologicamente e criticamente significativi nel quadro della cultura storica italiana contemporanea.

Vico è toccato particolarmente in quattro saggi. Il primo di essi, di Maurizio Torrini, è dedicato ad Antonio Monforte (pp. 99-146), individuato nella sua posizione di scienziato fra l'Accademia degli Investiganti e quella Palatina del Medinaceli. Il Torrini si pone giustamente un problema di valutazione delle tendenze della cultura napoletana a cavaliere del 1700 e delle condizioni in cui essa si muoveva e tende con altrettanta fondatezza, ad inscrivere in esse l'opera del Monforte. Vero è che, da questo punto di vista, anch'egli tende ad irrigidire il discorso fra i due termini rappresentati dagli Investiganti e dall'Accademia Palatina e non tiene conto del fatto che il movimento della cultura napoletana nella seconda metà del secolo XVII si alimenta di un'assai piú ricca serie di motivi e di temi. Anche la svalutazione tradizionale dell'indirizzo presun-

tamente « metafisico » in senso tradizionale che si affermerebbe nella cultura napoletana alla svolta del secolo, e avrebbe, ad esempio, nel rilancio del cartesianesimo in funzione antilibertina un suo aspetto eminente, appare talvolta non adeguata ad una piú minuziosa ricostruzione dei fatti. In tal modo sfuggono, sia detto sempre in via di esempio, almeno due elementi importanti. Da un lato, infatti, quella presunta involuzione metafisica « era una linea, fin troppo avanzata come gli eventi dimostreranno, di assunzione di responsabilità ideologica », giacché, attraverso di essa, « piú apertamente di quanto mai fosse accaduto in precedenza una contestazione generale investiva, al di fuori di ogni limitazione settoriale o disciplinare, l'edificio della cultura tradizionale e i varii modi in cui esso si esprimeva. Le forze del rinnovamento culturale portavano cosí avanti un piú difficile discorso sugli stessi principi ideali degli ordinamenti e della civiltà in cui esse agivano, e la pregnanza del loro discorso è dimostrata non solo, sul piano concreto, dal risultato di reciproco condizionamento a cui mette capo il loro rapporto col potere quale si esprime nell'Accademia del Medinaceli, ma anche, sul piano dottrinale, dalla molteplicità e dalla portata politica degli esiti culturali a cui esse danno luogo » (G. GALASSO, *Napoli spagnola dopo Masaniello*, Napoli, 1972, p. 535). Fuori di questi complessi rapporti è impossibile cogliere la portata reale delle discussioni e delle polemiche a cui il Torrini si riferisce. Dall'altro lato, quando a Napoli, alla fine del '600 o ai primi del '700, si parla di libertinismo, bisogna chiarire bene che questo libertinismo ha un fondo erasmiano ed umanistico, che condiziona profondamente anche il significato del probabilismo; mentre quest'ultimo, fuori del campo strettamente tecnico-scientifico, appariva come una posizione sempre piú debole nello sviluppo della lotta fra avversari e fautori della *libertas philosophandi* (*ivi*, pp. 410-411).

È ovvio che, impostato diversamente il quadro, possa sfuggire — come mi sembra accadere al Torrini — che la « metafisica » a cui inclina Vico (e sulla quale egli si diffonde alle pp. 125-133 del suo studio) sia anch'essa un fronte di attacco alla cultura tradizionale e non costituisca affatto un puro e semplice « rovesciamento delle posizioni degli Investiganti » (p. 127), a loro volta visti in una chiave, se cosí posso dire, 'positivistica', sulla quale pure ci sarebbe da discutere. Non si trattò di guadagnare, in ultima analisi, un'occasione per salvare il salvabile, gettando a mare la preziosa zavorra di una coscienza scientifica alta e matura (p. 132), ma, invece, di configurare una prospettiva razionalistica anch'essa moderna e coi suoi nessi e richiami europei.

Restano i problemi concreti della natura dell'anima e del significato della storia. Ma qui bisogna proprio essere ancora piú prudenti. Bisogna vedere se, alla fine del secolo XVII, la cultura investigante non avesse già dato tutto quello che poteva dare, lasciando, ad esempio, la nozione di « anima » in una prospettiva che qui, per intenderci e per brevità, definiremo atomistico-democritea, piú consona alla congiuntura culturale delle prime insorgenze antiaristoteliche e antiscolastiche anziché al clima maturo della « crisi della coscienza europea ». Bisogna anche vedere se proprio quella nozione delle *historiae* che « non debbono servire ad offrirci

un'indiscriminata tavola di fatti, ma *principia*», la cui importanza nel pensiero del Porzio il Torrini opportunamente sottolinea (p. 117), non costituisca l'indizio prezioso di un ponte fra cultura investigante e cultura post-investigante, al di là delle dissonanze esteriori e macroscopiche con le formulazioni di un Vico e di un Doria. Ma qui, su questo specifico punto, il Torrini avrebbe ragione di far notare che lo stato degli studi non consente di dire gran che. La sua affermazione (p. 133) che il Giannone « con la sua concezione dell'anima si dimostra l'erede piú genuino della tradizione investigante e del pensiero europeo ad essa legato », per cui sarebbe diventato « presto l'obiettivo della polemica ecclesiastica », suona assai piú dura. Sia lecito dire qui soltanto che ciò che storicamente e culturalmente qualifica e determina la figura del Giannone non è la concezione dell'anima quanto quella della « istoria civile »; e precisamente questa nozione è una di quelle che germinano nella cultura napoletana della seconda metà del secolo XVII e la cui genesi non è tutta per ogni verso comprensibile alla luce del contrasto fra cultura investigante e cultura antinvestigante.

A prescindere da questi problemi di inquadramento, che hanno, tuttavia, come è evidente, tutta la loro importanza e che condizionano in parte non solo la collocazione storica, ma anche la fisionomia della figura del Monforte quale ci è stata presentata dal Torrini, bisogna essere grati a quest'ultimo per averci dato il primo profilo scientifico di un matematico sostenuto da interessi culturali che vanno ben al di là dei limiti della sua specifica disciplina. In particolare, le pp. 133-146 sono una esposizione lucidissima e veramente meritoria sia del pensiero monfortiano sui problemi fisici che lo interessavano che del richiamo di esso al contemporaneo pensiero scientifico. E forse proprio queste pagine suggeriscono una collocazione tardo-galileiana che troverebbe forti appigli, nei passi citati dal Torrini a pp. 139-140.

Vico rientra anche, e largamente, nello studio di Paola Zambelli su *Il rogo postumo di Paolo Mattia Doria* (pp. 149-192), che ricostruisce, anch'essa assai meritoriamente, un episodio piuttosto mal noto, ossia la condanna di un'opera del Doria, che l'autore aveva destinato a pubblicazione postuma, e che è assai interessante, oltre che per una migliore conoscenza del pensiero del Doria, anche per seguire qualche aspetto non comune delle procedure relative alla stampa e alla censura. Gli argomenti condannati nell'opera del Doria sono riportati dalla Zambelli in appendice (pp. 193-198). La Zambelli apprezza appieno il ruolo svolto dal Doria nel contesto dello svolgimento politico-culturale napoletano nella prima metà del secolo XVIII. In particolare, mi sembra valida la sua conclusione circa il significato complessivo dell'evoluzione politica del suo personaggio, conclusione che si discosta nettamente sia da quella piú antica di M. Schipa che da quella piú recente di N. Badaloni. Non che la Zambelli non veda le incongruenze manifeste nel vario (e, del resto, così lungo!) articolarsi del pensiero del Doria, specialmente quando, nei suoi anni piú tardi, si compì in lui uno sforzo non facile di mantenere in piedi l'impalcatura giovanile del suo atteggiamento politico-filosofico; ma giustamente ritiene « si debba piuttosto vedere in tali incongruenze, che

stanno soprattutto fra i giudizi politici e quelli culturali, le oscillazioni di un pensiero molto falsamente sistematico, non l'involuzione di un vecchio diventato conservatore » (p. 192 n.).

In realtà, lo spirito di sistema costituiva una dimensione autentica della personalità di P.M. Doria. Uno degli aspetti interessanti di queste pagine della Zambelli è dato proprio dall'averlo costantemente sottolineato. L'autrice segna anche bene (p. 151) il momento in cui il Doria giunge a presentare « il proprio platonismo in termini tanto dogmatici ed esclusivi d'ogni altra esperienza da venir in uggia agli intellettuali d'avanguardia, di cui aveva prima condiviso gli interessi ». Ma siamo ormai dopo il 1730, in tutta una mutata atmosfera culturale napoletana ed europea, ed anche il discorso sul platonismo si poneva in termini diversi da trent'anni prima. Né è meno apprezzabile lo scrupolo con cui la Zambelli fa notare la differenza di livello speculativo con Vico su punti qualificanti e specifici: in particolare (cfr. p. 163) sulla teoria vichiana dell'origine della società dal timore o (cfr. pp. 165-167) sulle stesse suggestioni che dal Doria poterono venire al Vico in materia di definizione della « barbaric » e dei suoi gradi. Inoltre, le considerazioni della Zambelli sull'antiscolasticismo del Doria e le sue soluzioni platoneggianti (pp. 171-172) sono una ulteriore conferma del discorso, fatto già di sopra a proposito del Torrini, sulla impossibilità di schematizzare rigidamente ruoli e parti del vasto fronte in movimento della cultura napoletana fra '600 e '700; mentre meno meditate e più rimesse alla letteratura corrente appaiono le notazioni (pp. 156-157 n.) sulla posizione politica del Doria agli inizi del nuovo secolo.

Resta così confermato da queste pagine che « l'ideale di Doria non è, dunque, puramente speculativo » (p. 173) e l'interesse del rogo postumo sta nel fatto che, in ultimo, il Doria si era spinto addirittura, e in contrasto con il suo irrigidimento platoneggiante, ad impegnarsi per un sistema politico fondato sull'asserzione « che la vera virtù non trova luogo nella monarchia assoluta » (p. 189): asserzione di cui gli svolgimenti in parte accademici dati dal Doria non potevano pretendere di opporsi validamente, come la Zambelli non manca di osservare, « all'assolutismo e al mercantilismo che erano l'unica alternativa per il regime borbonico » (p. 190).

Poche parole per il saggio di Guido Oldrini, *La questione del vichismo meridionale* (pp. 201-213), molto bene informato sulla presenza di Vico nelle varie branche della cultura napoletana sia nella prima che nella seconda metà del secolo XIX. L'operazione da lui qui delineata trova la sua massima giustificazione nella dimostrata « complessità e plurivalenza antagonistica dei significati del vichismo nelle sue svariate espressioni » (p. 204). Ne risulta che « Vico è dappertutto, nella cultura borbonica non meno che in quella antiborbonica, negli indirizzi di pensiero a tendenza immanentistica non meno che in quelli ortodossi e spiritualistici » (p. 209). Troppo drastica appare, però, la conclusione che, di conseguenza, il richiamo a Vico finisce col non significare più nulla. La stessa varietà di posizioni indicata dall'Oldrini (e per la verità talora troppo sommariamente, talora troppo pedantemente) dimostra esattamente il contrario, e cioè che il richiamo a Vico è ritenuto funzionale in quanto dato

caratterizzante di una « attualità » del discorso che si vuole condurre, alla quale l'Oldrini avrebbe probabilmente dovuto dedicare una maggiore attenzione. Si veda, ad esempio, il caso dei giuristi e dei filosofi del diritto, che in Vico trovano, come l'Oldrini stesso è significativamente costretto a riconoscere (cfr. p. 208), un punto di riferimento per non trovarsi rinchiusi nell'antitesi hegelismo-positivismo e per sostenere un discorso che sarà anche « di retroguardia » (*ibidem*), ma che, intanto, per questa via di retroguardia riesce ad inserirsi in un determinato equilibrio socio-culturale come componente autonoma ed efficace.

Ed ecco anche perché risulta poi poco persuasivo affermare che « da un certo determinato momento in poi, dal momento in cui Napoli si apre alla penetrazione dell'idealismo tedesco, la nuova cultura non ha più sostanzialmente nulla a che fare » con la tradizione vichiana (p. 210). E il De Sanctis della *Letteratura*? E lo Spaventa del rapporto fra filosofia italiana e pensiero europeo? E il Fiorentino con la sua personale lettura della *Scienza Nuova*? Ed è sicuro che siano tutti e soltanto generici i richiami labrioliani a Vico? E veramente il nesso Vico-De Sanctis esaltato dal Croce sarebbe stato una superfetazione crociana senza alcuna oggettiva rispondenza? Non è vero piuttosto che « Vico redivivo » fu non solo un simbolo, ma anche un punto di riferimento storico e una questione interpretativa intorno a cui si svolse con tutta evidenza anche il processo di sviluppo della nuova cultura, come lo stesso Oldrini ammette (p. 213)? E tutto ciò si ridurrebbe ad un « esempio » in generale e ad un stimolo nella lotta contro il coscientismo senza altre incidenze o influenze?

Sia lecito dubitare, e rimettersi ad ulteriori approfondimenti dello studio di Oldrini in tutte le direzioni da lui individuate. E così pure sia lecito dolersi che uno studioso così avvertito apra uno studio così interessante con una paginetta in cui si spiega come e qualmente « il programma culturale espresso e messo in atto dalla corrente di pensiero idealistica, che viene costituzionalmente al potere, nel meridione, con la riforma dell'Università di Napoli a opera del De Sanctis [rappresenti] lo sforzo più coerente e più deciso compiuto dall'ideologia borghese per l'elaborazione a livello politico e filosofico dell'egemonia, dell'esercizio del dominio borghese sulla società e sullo stato » (p. 201). Il che significava — spiega ancora Oldrini — « il trionfo definitivo della moderna forma di stato a struttura capitalistica » ed una egemonia che si fa moderata autoritaria, accentratrice etc. per ragioni di classe e per escludere le istanze democratico-repubblicane affiorate nel risorgimento. E ciò, in via non secondaria, anche per causa del permanere del brigantaggio, che terrorizza la borghesia anche nei suoi esponenti intellettuali avanzati! Questo non è più marxismo, materialismo dialettico, filosofia della prassi e — soprattutto — non è storia. È una specie di giaculatoria che potrebbe, mutati nomi e date, aprire ogni discorso su politica e cultura nel Mezzogiorno. Oldrini vuol dimenticare evidentemente che i liberali del tipo di De Sanctis furono emarginati dal potere nel giro di pochi anni e che il gioco politico nel Sud vide ben presto una dialettica di liberali, ex-liberali, democratici, ex borbonici, moderati, possidenti agrari vecchi e nuovi, commercianti, finanzieri, appaltatori e altri ceti e gruppi politici e sociali che rendono irrecepibile la

semplificazione (per non dire altro) del termine « borghesia » da lui adoperato. E quanto al rapporto fra brigantaggio, De Sanctis e sistemazione dell'Università di Napoli la discrezione, se non altro, richiederebbe qualche maggiore finezza prospettica e dialettica.

Di Vico si parla, infine, nel saggio di D'Amato su *Le basi ideologiche della filosofia della storia di Giuseppe Ferrari* (pp. 217-253): un saggio limpido e persuasivo, che, prendendo in esame uno dei centri di pensiero di quel singolare personaggio che fu il Ferrari, porta un interessante contributo alla storia della circolazione delle idee in Italia e in Francia a metà del secolo XIX.

Esatto ci sembra il giudizio che « la formazione ideale [di Ferrari] presenti, alle origini, delle forti affinità con quella di altri pensatori a lui contemporanei, con quella corrente del sansimonismo che, non condividendo le posizioni religiose sorte in seno alla scuola, si staccherà da questa per sviluppare i motivi più strettamente scientifici e filosofici del pensiero del maestro, e dalla quale avrà origine il positivismo francese » (p. 232). Nel quadro di tale formazione Vico entra, come è ovvio, per quanto riguarda la filosofia della storia, in maniera determinante: nel che, osserva giustamente D'Amato (pp. 238-239), Ferrari si adeguava ad un orientamento diffusissimo in Francia, dove Vico era « posto alle origini della contemporanea filosofia della storia ». E proprio l'influenza francese concorre a dare alla presenza di Vico nelle idee del Ferrari una netta connotazione post-romagnosiana. D'Amato segue quest'influenza per ciascuno dei personaggi eminenti della cultura francese, da Cousin a Saint-Simon, a Michelet etc.; e forse l'esposizione avrebbe guadagnato qualcosa, se fosse riuscita più unitaria e meno individualizzata. Quel che si perde nella nettezza della linea generale lo si guadagna, però, come è ovvio, nelle specificazioni dei rapporti diretti, delle reazioni e dei singoli debiti di Ferrari. Interessanti, a questo riguardo, e anche nuovo — mi pare —, ciò che si dice a proposito di Michelet. « Quelle stesse lotte di classe — nota il D'Amato (p. 249) — che troviamo ricostruite e descritte nelle opere del Guizot e del Thierry, vengono rinvenute dal Ferrari e dal Michelet nell'interpretazione vichiana della storia di Roma ». Lo spunto è interessante anche perché riconduce a quella genesi della concezione classica nella cultura francese della restaurazione, che fu una grande intuizione — fra gli altri — di Adolfo Omodeo e sulla quale vige oggi un conformismo del silenzio, che sarà dettato da tutto, ma certo non da ragioni scientifiche.

Michelet come principale filtro dell'influenza vichiana, Vico come pensatore da essere « ragguagliato alla scienza modernissima » rimangono, per D'Amato, « una costante fondamentale nello sviluppo della filosofia ferrariana » (p. 252). La conclusione, in linea con tutto lo studio, appare giustificata. Sarebbe augurabile che essa ricevesse un adeguato sviluppo negli studi che potranno essere dedicati alla maturità di Giuseppe Ferrari, studi che — se non siamo mal informati — lo stesso D'Amato ha in corso.

GIUSEPPE GALASSO