

fidei, ove il Cusano espone la sua utopia sull'unità delle religioni, l'appello è rivolto, in varie guise, allo « spirito razionale », al « libero intelletto »²⁶. È un procedimento illuministico o, meglio, quasi-illuministico quello per cui i sapienti, convocati innanzi al sommo re, al Dio invisibile, illuminati dalla rivelazione del Logos, possono arrivare all'unità della fede ed alla tolleranza della varietà dei riti. Qui la presenza del Logos opera un richiamo alla mente dell'uomo, non tanto al suo linguaggio, a qualcosa che per il Cusano sta ad una maggiore profondità. È un trascendentale logico, più che linguistico o filologico, quello che rende possibile la pace religiosa e la comunicazione nella varietà culturale. E ciò distanzia il Cusano dal Vico, piuttosto che avvicinarlo. C'è un quasi-illuminismo nel Cusano (che ha radici diverse dall'illuminismo moderno, radicate piuttosto nel platonismo e nel pensiero della rivelazione naturale della verità, pensiero patristico variamente ripreso dagli umanisti) che ce lo rende diverso dalla sensibilità storica vichiana.

GIOVANNI SANTINELLO

UN DIALOGO ATTRIBUITO A TOMMASO CORNELIO

Sepolto per molti decenni nell'appendice (*Documenti inediti e rari*) apposta dal Fiorentino al suo *Bernardino Telesio* (1874), e che d'altronde lo mutuava da una *Nota* di Luigi M. Greco (1865), il dialogo *Giannettasius vel de Animarum transmigratione Pythagorica* attribuito a Tommaso Cornelio era stato ampiamente utilizzato dal Badaloni nell'*Introduzione a Vico* (Milano, 1961, pp. 181-193), nel quadro dell'ampia e vigorosa sua ricostruzione della cultura meridionale della seconda metà del '600. Unico, oltre il Greco, ad aver spinto la propria curiosità fino a prendere visione direttamente del manoscritto, il Badaloni non si era posto, se non subordinatamente, il problema della paternità dello scritto, fidandosi dell'intestazione del manoscritto che lo attribuiva in modo esplicito al Cornelio. D'altra parte, anche in mancanza di testimonianze contrarie, il *Dialogo* si prestava egregiamente alla ricostruzione degli esiti della filosofia degli investiganti, tra la condanna della filosofia dei *veteres*, il probabilismo teologico, l'attenzione ai problemi dell'anima e della mente, che il Badaloni tentava nel III capitolo del volume. La collocazione stessa dell'esame del *Dialogo* era dal Badaloni separata dal contesto delle opere del Cornelio e più in generale da quello che aveva favorito e generato l'esperienza dell'Accademia degli Investiganti, presentando, almeno implicitamente, il *Dialogo* come un'opera a sé stante. Già il contenuto appariva fortemente discontinuo rispetto alla problematica del Cornelio e, come sottolineava lo stesso Badaloni, assai forte vi appariva il legame con l'insegnamento e l'opera di Domenico D'Aulisio, vale a dire con un am-

²⁶ CUSANO, *De pace fidei*, 3 e 8 (*Opera omnia*, VII, Hamburgi, 1970).

bito culturale, collocabile nell'ultimo ventennio del secolo, ormai distante dai temi specifici della riflessione filosofica degli investiganti. D'altronde il fatto che nel *Dialogo* ci si riferisse proprio al D'Aulizio chiamandolo « praeceptorem meum » pareva alquanto singolare in bocca al Cornelio, di trent'anni piú anziano del D'Aulizio. Ebbene, proprio ad un allievo del D'Aulizio, il capuano Francesco M. Pratilli, viene ora attribuita la probabile paternità del *Dialogo* da Luigi De Franco (*Un falso secentesco: a proposito di una pretesa opera di T. Cornelio*, « Rivista critica di storia della filosofia », 1975, 4, pp. 420-431). Le considerazioni del De Franco paiono convincenti, sia per le ragioni cronologiche (il *Dialogo* è dedicato al magistrato Serafino Biscardi definito *praetorem*, carica che occupò solo verso il 1700), sia per altri riferimenti estrinseci. Resta da chiedersi da un lato quale sia il significato dell'attribuzione al Cornelio, che per quanto spuria e piú tarda della stesura del manoscritto, rimane pur sempre un dato da interpretare, e dall'altro, messa in discussione la ricostruzione del Badaloni, quale sia la collocazione ideologica e il senso del *Dialogo*. Eugenio Garin, toccando con maliziosa finezza la questione nella « Rivista critica di storia della filosofia » (*A proposito di T. Cornelio*, 1976, 4, pp. 469-470), si chiede se « non sarebbe il caso di pubblicare il *Dialogus* ... per rendere di pubblica ragione quella che è stata la materia del contendere, dimostrando con la sostanza dell'equivoco l'appropriatezza dei severi giudizi nei confronti di chi non si è accorto del falso ». Sul primo punto, oltre a confermare la fama di « falsario di fonti » del Pratilli niente ci dice il De Franco della singolare attribuzione a Tommaso Cornelio, che sembra ingiustificata, eliminato il filo della ricostruzione del Badaloni, da un esame interno del manoscritto. Per quanto sappiamo, a riferirsi (al punto da spacciarsi per suo nipote) al Cornelio in modo vistosamente esplicito e costante fu verso la fine del secolo il carmelitano calabrese Elia Astorini. Guarda caso proprio in quegli anni l'Astorini, rientrato in Calabria, veniva stendendo la sua grandiosa *Ars Magna Pythagorica*, dove, tra l'altro, la ferma condanna dell'aristotelismo si congiungeva a quella di tutta la filosofia dei *veteres*. Che magari dopo alcuni anni si potesse pensare, unificando l'interesse pitagorico dell'Astorini e la sua proclamata fedeltà al Cornelio, di attribuire il dialogo, ad arte o sinceramente, direttamente al Cornelio è un'ipotesi che si può anche avanzare. Sul secondo punto (ambiente culturale e significato del *Dialogo*) molte delle notazioni del Badaloni restano valide. Provato è il legame con il D'Aulizio: basterebbe confrontare la discussione che nel *Dialogo* si fa delle posizioni di Origene con quella condotta dal medesimo D'Aulizio nel XXIV cap. del 2° lib. del postumo *Delle scuole sacre* (1723). Un po' curiosa, infine, la conclusione del De Franco, secondo il quale « l'intento dell'autore [del *Dialogo*] pare avere quest'unico scopo, decisamente peregrino e strano: dimostrare che soltanto i Gesuiti sarebbero stati i veri debellatori dell'erronea tesi pitagorica della trasmissione delle anime ». Ora, chi abbia qualche sentore dell'aspra polemica che proprio sul finire del secolo divise i gesuiti dai francescani e domenicani sui riti cinesi (nel *Dialogo* si fa esplicito riferimento alle dottrine dei bonzi) e che richiamò, da Magalotti a Leibniz, l'interesse e l'impegno dell'Europa colta, non

può davvero trovare « peregrino » che un allievo dei gesuiti, come fu il Pratilli, intendesse prendervi partito. Quanto alla fonte della disputa tra il bonzo giapponese e Francesco Saverio, giusta ci pare l'indicazione del De Franco del luogo del Bartoli, ma vi è da tener presente che il Bartoli stesso traduceva alla lettera dalla *Vita Francisci Xaverii* (1596) di Orazio Torsellini (cap. XIII, pp. 350-356).

MAURIZIO TORRINI

LO « SCISMA » DI VICO

Il successo che, non soltanto in Gran Bretagna e negli Stati Uniti, sta ottenendo il *Vico and Herder* di Isaiah Berlin¹, libro che riprende, allarga, aggiorna, distende le pagine già note dell'autore sulle « philosophical ideas of G. Vico » e su « Vico's concept of knowledge »², giova alla causa della conoscenza non occasionale, non epidermica del pensiero vichiano nelle aree di lingua e di cultura anglosassone e va salutato con viva soddisfazione dagli studiosi. Tale successo non deve, però, far dimenticare un altro contributo del Berlin, a carattere critico più generale, in cui alcune tesi su Vico sono espresse, per motivi espositivi e polemici, con maggiore energia, in un discorso più stringato, meno sfumato, ma, per ciò stesso, più rappresentativo di una posizione interessante e degna di commento. Ci riferiamo alla conferenza intitolata *The divorce between the Sciences and the Humanities*³. Qui meglio che altrove Vico è presentato come l'iniziatore dello « scisma » tra due concezioni della storia. « After that there was a parting of the ways »: « Lo specifico e l'unico contro il ripetuto e l'universale, il concreto contro l'astratto, il perpetuo movimento contro la quiete, l'interiore contro l'esteriore, la qualità contro la quantità, la cultura temporalmente delimitata contro i principi atemporal, la lotta mentale e l'autotrasformazione come condizione permanente dell'uomo contro la possibilità (e la desiderabilità) della pace, dell'ordine, dell'armonia finale e la soddisfazione di tutti i desideri razionali: ecco alcuni aspetti di questo contrasto ». Con Vico si ha, secondo Berlin, la consapevolezza del dissidio, considerata inesistente prima del diciottesimo

¹ *Vico and Herder - Two Studies in the History of Ideas*, London, 1976: ne discorre Enrico Nuzzo nelle Recensioni di questo fascicolo.

² Cfr. *Art and ideas in Eighteenth-Century Italy*, Roma, 1960, pp. 156-229; *Giambattista Vico - An international Symposium*, Baltimore, 1969, pp. 369-377.

³ È stata pronunciata nel marzo 1974 come *The second Tykociner Memorial Lecture University of Illinois* e pubblicata a cura del Tykociner Lecture Committee della stessa Università (Urbana, 1974). Nel 1975 è stata tradotta da P. Stefani alle pp. 219-265 della miscellanea — molto eterogenea — *Giambattista Vico - Galiani, Joyce, Lévi-Strauss, Piaget*, curata da G. Tagliacozzo per l'editore Armando di Roma. Il traduttore, nel titolo e nel testo, ha tradotto *Humanities* con *discipline classiche*: traduzione certamente corretta, ma, probabilmente, l'intenzione dell'autore sarebbe stata resa meglio, pur genericamente, con *scienze umane*; meglio ancora, si sarebbe potuto parlare di « divorzio tra mondo scientifico e mondo umano ».