

DAL « FACERE » AL « FACTUM »

Sui rapporti tra Vico e il suo tempo con una replica a G. Giarrizzo e F. Bologna

L'invito alla discussione (« Bollettino » 1981, p. 173) che prende spunto dai due volumi miscelanei *Pietro Giannone e il suo tempo* e dalla ampia, densissima nota « deliberatamente provocatoria » ad essi dedicata da Giuseppe Giarrizzo (*ivi*, pp. 173-184) è, in ultima analisi, rivolto a vagliare alcuni dei molti, seri ed ancora insoluti problemi interpretativi cui danno luogo il confronto e lo scontro tra Vico e il suo ambiente. Si tratta di una contrapposizione ideologica e teoretica che c'impegna ben al di là dell'interesse a comprendere appieno singoli aspetti della *Scienza Nuova* e del suo autore, supera largamente i nessi problematici, già di per sé rilevanti, fra la « cultura politica » di Vico e la sua « politica culturale ». I difficili rapporti fra il filosofo napoletano ed il suo tempo riguardano direttamente l'intera vita civile italiana fra Sei e Settecento ed investono questioni d'interpretazione e di periodizzazione che non hanno cessato di coinvolgerci non soltanto dai punti di vista dell'oggetto e del metodo storiografico. Perciò l'iniziativa di aprire una discussione è tanto decisamente opportuna da vincere il naturale e giustificato riserbo che indurrebbe il recensito a prender atto dei rilievi e consigli del censore, limitandosi a manifestare la propria gratitudine a chi ha voluto dedicare alle ricerche altrui un'attenzione intensa, ed uno sforzo d'interpretazione già di per sé prezioso, con risultati importanti.

Mi pare utile, innanzi tutto, sgombrare rapidamente il campo dagli equivoci, senza soffermarvisi troppo, per non render angusto e personale il dialogo, e per non disperdersi nella varietà degli argomenti, mentre è essenziale concentrare l'attenzione sui temi di fondo, in merito ai quali già s'intravede abbastanza chiaramente un'intesa. Eppure molti passaggi, spesso rapidissimi, della serrata prosa di Giarrizzo meriterebbero un lungo discorso. In altri casi, poiché non mi riconosco nei rilievi proposti, l'analisi dei relativi problemi sarebbe esterna ai miei attuali interessi, mi porterebbe fuori strada, per inseguire e chiarire mere incomprensioni, di cui pure, evidentemente, ho qualche responsabilità.

Mi limito ad alcuni esempi tratti da p. 181. Non ho mai pensato che in filosofia dichiararsi ostili all'*esprit de système* sia di per sé un valore: al contrario ritengo sia preferibile un sistema cosciente ed esplicito, ad uno incontrollato. È, tuttavia, certo che nei primi decenni del Settecento vari esponenti della corrente che potremmo dire « sintetica » o « etico-

politica » (basta ricordare Doria e Broggia) rivolgevano agli utilitaristi, agli economicisti — quasi sempre identificati con i fautori del pensiero « transalpino » — l'accusa di esser « particolaristi » e « non sistematici ». Questo addebito — e non (come si crede) l'opposto — era di solito rivolto ai sostenitori degli « oltremontani », genericamente indicati come « cartesiani ». Neppure mi riconosco in chi subordina « l'intelligenza di una cultura al giudizio sulla politica culturale », un'operazione che confonde e non distingue. Per ottenere quest'ultimo risultato, ossia per capire, è tuttavia indispensabile conoscere, oltre la cultura politica, anche la politica culturale, che è da valutare in base ai singoli atti ed alle concrete manifestazioni (per così dire) « sul campo », e non, come spesso avviene, avendo di mira la pressoché impossibile sintesi della personalità umana, realizzata con canoni moralistici, in relazione ai caratteri ed al livello della cultura politica. Dopo aver analizzato e ricostruito le relazioni dialettiche interne a ciò che si è conosciuto distintamente, tutti i termini s'illuminano e chiariscono nell'unità, verso cui è giusto che vada anche uno specifico, e forse più intenso interesse. Infine, non irrigidirei la periodizzazione del conflitto fra nobili e togati collocandone intorno al 1715 il momento finale: l'aristocrazia di Seggio rivelò a Napoli ancora durante cinque o sei decenni una forte capacità di politica autonoma, ed inversamente la frattura interna alla cultura giuridica, dovuta all'affermarsi dell'interesse per la nascente scienza economica, andò di pari passo con il diffondersi del cartesianesimo, fu già chiara in Francesco D'Andrea, divenne evidente nella sua scuola.

Ma, per restare fedele all'assunto di non disperdersi nei dettagli, è necessario tener presente e ribadire il fine che mi son proposto in *Cartesianismo e cultura oltremontana*: correggere l'interpretazione romantica ed idealistica che appiattiva — come scrive Giarrizzo — « lo sfondo cartesiano della cultura napoletana », gli attribuiva caratteri rigidi, univoci, retrogradi, per potere così celebrare l'isolamento eroico di un Vico, che avrebbe dalla sua parte tutte le ragioni e contro di lui tutti i torti. Una tesi che in questo secolo si è venuta sempre più involvendo. Mentre Croce — giustamente attratto dagli aspetti teoretici del pensiero vichiano e ad essi in particolare attento — giudicò sempre con prudenza l'inserimento del filosofo nel suo ambiente, la versione ultima (per altro accolta dai divulgatori, come Ghirelli, ed *ante litteram* da un illustre storico dell'arte, qual è il Bologna) ha spostato il problema pienamente sul piano politico e culturale. Si ricordi quanto è stato scritto (in un testo, come si suol dire, molto « datato », e che l'autore intelligentemente non pare voglia più difendere alla lettera): la cultura napoletana a cui Vico si opponeva sarebbe stata caratterizzata da « una lettura metafisico-malebranchiana » di Descartes, corrispondente ad un blocco di potere in cui il formalismo giuridico era al servizio delle strutture feudali; prevalevano uno « spiritualismo astratto da corpose realtà mondane », un « mentalismo rinsecchito », « rifiuto di ogni novità », che l'autore definisce ora « ortodossia cartesiana », ora « riflesso scolastico del cartesianismo » (De Giovanni, in AA. VV. « Storia di Napoli », vol. VI).

Su questo punto, per molti versi essenziale, sembra che Giarrizzo non contraddica le soluzioni da me proposte: egli prende le distanze dalla tesi romantica e dalle sue reviscenze irrigidite e parossisticamente politicizzate, senza indicare altre possibili interpretazioni. Perciò quanto ho scritto potrebbe bastare, tanto piú ora che un recentissimo, poderoso volume (V. Ferrone, *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Jovenc, Napoli 1982) fornisce nella stessa direzione nuove, importanti indicazioni di analisi e di sintesi, e dimostra come a Napoli la cultura sia stata attiva, varia, recettiva, non piú oppressa che in altre comunità italiane anche prima dell'arrivo di Celestino Galiani. Sulla diffusione del newtonianesimo in Italia influí fortemente l'attività della libera editoria napoletana, che proprio i maggiori magistrati « cartesiani » proteggevano.

Problema, dunque, risolto? Non è cosí. A parte il saggio, anch'esso recentissimo, molto dotto e puntuale, di Ferdinando Bologna, di cui si dirà, e che dimostra quali profonde deformazioni d'immagine produca, anche in riferimento ad epoche piú tarde, la tesi eroico-romantica, lo stesso Giarrizzo finisce per ridurre il contrasto fra Vico ed il suo tempo entro i confini angusti di « una generica opposizione di scienze (naturali) a *humanitates*, di economia a diritto »; o, per lo meno, in chiusura del suo scritto, ha il dubbio che tutto si limiterebbe, nella mia tesi, a questo. Per sfortuna mia e di chi legge la vicenda è molto piú complicata. L'equivoco di un esperto, di cui sarebbe difficile trovare piú perspicui, è il segno ch'è necessario insistere, e fornire ulteriori e non troppo sommarie spiegazioni.

Intanto, si considerino le conseguenze che ha prodotto e che produce l'interpretazione romantica. Lo stesso Giarrizzo ne indica una: impedisce di « assumere tutte assieme quelle voci diverse in quanto si sentivano chiamate a rispondere [...] ai problemi della società e dello Stato ». Quando s'immiserisce il significato ed il valore della corrente di pensiero a cui Vico — pur condividendone alcune esigenze fondamentali — si opponeva, una corrente che costituiva il flusso piú robusto e vitale della cultura napoletana di quegli anni, collegato con la circolazione europea delle idee politiche, scientifiche, economiche, si priva la stessa teoresi vichiana di un preciso, valido, attuale contrappunto, e la si relega nelle nebbie di una filosofia senza tempo. Ma non basta. In tal modo si spezza il ritmo di espansione e di maturazione della vita civile nel Regno, da D'Andrea a Genovesi, con conseguenze gravi in relazione alla stessa possibilità di valutare appieno le origini dell'Illuminismo napoletano, che dalla cultura cartesiana ebbe il forte slancio iniziale (si pensi a Biscardi, ad Intieri, a Costantino Grimaldi, a Pietro Contegna, ad Alessandro Riccardi, a Pietro Giannone ed anche alle prime esperienze di Vico, di Doria, di Gravina, di Broggia) e ne conservò un'impronta profonda, com'è evidente nello stesso Genovesi (si pensi alla vigorosa polemica contro la persistenza di componenti magiche, sviluppata nel *Discorso*). L'interpretazione romantica determina cosí una lunga serie di errori riflessi: sposta in avanti di qualche decennio il momento iniziale dell'Illuminismo meridionale, che fu invece

straordinariamente precoce; lo considera dovuto tutto all'apparizione di Genovesi, che fu invece il frutto tardo dell'ambiente in cui, dalla provincia, s'era venuto ad inserire: una città dov'erano già stati elaborati gran parte degli elementi con cui egli tessè la sua tela intellettuale, e dove gli furono forniti presto strumenti materiali di straordinaria efficacia atti a far valere la sua personalità. È da aggiungere che in tal modo si perpetua un equivoco che pesa su tutta la ricostruzione della cultura e della vita civile italiana moderna: la polemica (dovuta a motivi sia preromantici, già presenti nell'età dell'Illuminismo maturo, sia romantici) che falsa il giudizio sul razionalismo cartesiano e postcartesiano, e ne interpreta il « mentalismo » senza comprenderne appieno le ragioni concrete, come se fosse di per sé « astrattismo » e come se non volesse invece significare il primato della critica e di una ragione problematica e prudente, che dubita di tutto ed afferma quale unica e limitata certezza l'atto stesso del dubitare, ossia del pensare. Infine, si perde di vista un canone interpretativo che consentirebbe di comprendere istanze e contenuti fondamentali del pensiero e del gusto settecenteschi, evidenti specialmente nella prima metà del secolo, e dotati di una capacità mirabile d'integrare e correggere alcuni fra i caratteri piú tipici e piú deboli della mentalità italiana meridionale: il razionalismo cartesiano e postcartesiano fu negazione della magia, espulsione delle componenti fascinose, oscure, misteriose, diaboliche o divine, rifiuto di ogni accettazione e giustificazione provvidenzialistica, componenti che tanta parte hanno avuto ed hanno ancora nella vita spirituale del Mezzogiorno. Al contrario, l'insistenza sui valori dell'ordine, del rigore, della pulizia nel pensiero e nel gusto, il richiamo alla necessità di riflettere, di distinguere, di diffidare dei sensi e dei sentimenti, di privilegiare ciò ch'è chiaro, concreto, evidente senza attribuire valore positivo e di autonoma presenza all'ignoto, la diffidenza verso le stesse presunzioni e vanità della mente, la tendenza a sostituire ipotesi razionali e funzionali alle certezze acquisite, furono esigenze e valori che ebbero riflessi duraturi e profondi durante tutto il secolo XVIII e nei primi decenni del XIX, fino a quando furono travolti dall'ondata romantica.

Giarrizzo ha colto esattamente che al termine « cartesiano » fu attribuito, nei primi decenni del Settecento, un significato molto « lato ». È il caso, tuttavia, di ripetere, su problemi di per sé non facili, uno sforzo di chiarificazione che eviti sia i « piumaggi » eruditi, sia le cortine fumogene delle frasi eleganti, ma tanto polivalenti ed omnicomprensive da esser fine a se stesse: un'autodisciplina indispensabile, poiché tendenze antiche (la vichiana « boria dei dotti » e la broggiana « intemperanza ed incontinenza delle lettere ») e situazioni nuove (l'inflazione della carta stampata e la prepotenza dei mercati, anche in campo culturale) rischiano — paradossalmente — di ridurre anziché favorire le nostre possibilità di comunicare.

Che alla metà del Seicento e nei decenni successivi si sia verificata una grande svolta, una vera rivoluzione, nel modo di pensare è stato in questi ultimi decenni descritto in termini nuovi ed efficaci specialmente dagli storici della scienza — mi riferisco a T. S. Kuhn, e prima di lui

ad H. Butterfield, ed al capostipite comune, Dewey — sia pure con una certa tendenza da parte degli scienziati di lingua inglese a privilegiare il versante insulare rispetto a quello d'oltre Manica. Nel *Discorso sul metodo*, ma poi in quasi tutte le opere della grande « crisi », si ebbe l'adozione di un nuovo paradigma, che rendeva esplicito il disagio da tempo avvertito dal pensiero europeo, e lo risolveva in modo tanto cauto nella forma (la morale « provvisoria »), quanto radicale nella sostanza. È stato notato (Kuhn) che nello sviluppo delle scienze naturali si verificano simili « salti », in seguito ai quali si determina una sorta « d'incomunicabilità fra i paradigmi in competizione ». Ma già Butterfield aveva scritto che le grandi rivoluzioni scientifiche son nate non tanto dai mutamenti dei dati di fatto, quanto dalla capacità d'interpretarli in un modo diverso, ossia dal formarsi (che è pressoché improvviso, o comunque « precipita », nel suo stadio finale, rapidamente) di « una diversa struttura mentale ». Cambia il punto di vista, e ciò consente ad un modesto scolaro di aver chiara l'interpretazione che ad un genio riusciva impossibile.

Lo stesso Butterfield aveva già indicato che fu il crollo della fisica aristotelica il segno piú evidente della svolta. Che non si sia trattato di problemi attinenti soltanto alla fisica, e che le conseguenze siano state molto lontane, è chiaro da queste sue parole: una meccanica, come quella aristotelico-scolastica, in cui « ciò che era in moto doveva esser accompagnato dalla sua causa motrice per tutto il tempo », comportava « un universo in cui mani invisibili dovevano esser in perenne attività, ed Intelgenze sublimi dovevano far roteare i pianeti ». Da ciò la presenza strutturale, immancabile ed ineliminabile delle componenti magiche nel mondo. Nella fisica aristotelico-scolastica il moto appariva una « qualità » del corpo in movimento e non uno « stato » tendenzialmente permanente. Si riteneva inconcepibile che in un oggetto in movimento nulla cambiasse rispetto alla sua condizione di stasi se non il rapporto esterno rispetto agli altri corpi. Su quest'ultimo, continuo, vorticoso e non sempre avvertito cambiamento si spostò, all'improvviso, tutto l'interesse che prima si era concentrato sulle qualità intime ed occulte, sulle « forme sostanziali ». Come ha ricordato uno dei creatori della meccanica moderna (Ernst Mach), Descartes, preso dall'urgenza polemica di negare ogni qualità nascosta ed ogni contenuto occulto, cadde in errori oggi inconcepibili, ma che esprimono, anche meglio delle sue scoperte, le sue esigenze teoretiche e politico-culturali piú pressanti: per ridurre tutto all'estensione, negò il fatto che una sfera piena si comporta, su di un piano inclinato, diversamente da una sfera vuota.

E tuttavia, così come le premesse di tali errori non erano per niente irragionevoli e banali, così le conseguenze non erano indifferenti, ma furono anzi pericolosissime, a volta persino drammatiche: « Se il carattere naturale della materia è l'estensione e se nessuna cosa è il substrato di tale estensione, la spiegazione di Tommaso d'Aquino (ed anche di Egidio Romano) della transustanziazione eucaristica cessa di essere valida. [...] L'identificazione della materia con l'estensione svuota di ogni contenuto il dogma dell'eucaristia » (Max Jammer). L'esempio fa capire fino a che

punto il pensiero di Cartesio, ed in particolare la sua fisica, non debba esser valutato in relazione ai suoi singoli e specifici risultati sul piano tecnico e strettamente scientifico (risultati presto contraddetti e superati), ma per il significato ideologico complessivo, per il suo impatto sulla mentalità diffusa, per la sua capacità di semplificazione e di convincimento nei confronti di un pubblico ben più ampio che quello degli specialisti. Di qui il fatto, apparentemente contraddittorio, che alcuni scienziati — ad esempio Celestino Galiani, su questo punto, nelle *Memorie*, molto esplicito ed efficace — sentissero un debito impagabile verso la filosofia cartesiana, alla cui scoperta attribuivano il mutamento radicale nel loro modo di pensare: tale sentimento continuarono a nutrire quando nulla più dei contenuti specifici, sul piano della scienza, considerarono attuale. E così si spiega l'influenza del cartesianismo sulla mentalità comune, sul linguaggio, sulla letteratura, sul gusto, sulle arti figurative, anche presso chi non ne condivideva aspetti sostanziali e di decisiva importanza, tanto, addirittura, da combatterlo: ne incontreremo fra breve un esempio a proposito di un allievo fedelissimo di Vico, Giuseppe Pasquale Cirillo. E si comprende, infine perché, ancora negli anni trenta del Settecento, chi si opponeva a quella rivoluzione nel modo di pensare insistesse nel qualificare cartesiani anche gli scienziati che, in senso tecnico, erano ormai ben lontani dall'esserlo. Inversamente, questi ultimi, proprio perché si professavano filosofi critici (ossia fondamentalmente cartesiani), respingevano quella qualifica e la consideravano — come aveva scritto Pascal (*Pensées*, 102) — ovvia in chi la riceveva, pedantesca, di cattivo gusto, equivoca e segno di animosità in chi l'attribuiva. Descartes aveva insegnato a diffidare di chi non aveva « jamais eu qu'un seul maistre » (*Discours*, 2e p., éd. A. T., VI, p. 16,2) ed aveva avvertito i lettori di esaminare con vigile spirito critico, e non fideistico, le sue stesse affermazioni (*Principes*, IV, a. 207). Questo insegnamento si diffuse largamente, divenne un *topos* della scuola ed impedì a lungo che il pensiero cartesiano assumesse la rigidità di un sistema dogmatico. Fu, in particolare, Malebranche, nella sua costante polemica contro l'aristotelismo scolastico, ad indicare più volte quel merito, ed a rafforzare così un'immagine problematica e dinamica del cartesianismo. Già nella *Préface* della *Recherche* egli dichiarò « insupportable » che « certains Sçavans [...] veulent qu'on les croie sur leur parole ». Poi, a proposito di Descartes, scrisse che « il ne faut point le croire sur sa parole, ma le lire comme il nous en avertit lui-même avec précaution, en examinant s'il ne c'est point trompé, & ne croyant rien de ce qu'il dit, que ce que l'évidence & les reproches secrets de nôtre raison nous obligeront de croire » (*Recherche*, III, I, IV § V, ed anche VI, II, IV = éd. Rodis-Lewis, Paris 1974/2, I, pp. 23 e 412; II, pp. 339 e 453). Anche a Napoli fu questo l'insegnamento del pensiero cartesiano che apparve più penetrante e fu più sentito, come dimostrano gli echi che ebbe, ad esempio, in Giannone e specialmente in Costantino Grimaldi (cfr., per quest'ultimo, i *mss.* della Biblioteca Naz. Vitt. Eman. di Napoli, XIII. D. 114, § 11, e XIII. D. 115, §§ 33, 58, 64).

Intanto, per avere un riscontro specifico, nel Regno, di questa cir-

colazione d'idee e delle sue conseguenze anche molto indirette, leggiamo per un momento ciò che scriveva nel 1722 Lucantonio Porzio, il ben noto medico e filosofo ch'era stato fra i patriarchi del rinnovamento filosofico napoletano negli ultimi decenni del Seicento, e che oramai registrava, non senza preoccupazione, l'orientamento sempre più radicale del pensiero critico. In una lunga lettera a Marzio Carafa, duca di Maddaloni (pubblicata nel 1765 da G. Mosca), egli sostiene che nel mondo tutto è moto, tutto è « traffico », non solo « di ogni foglia che si muova [...] di ogni goccia di acqua [...] e di ogni increspamento di onde » e così via, ma « anche del gravitare il picciol sasso, il colle o il monte, che a noi par fermo ». Il loro movimento inosservabile « certamente non mai è oziosa virtù in corpo », come intendevano gli scolastici. Esistono « moltissimi moti [...] per molte ragioni inosservabili dagli uomini. Tra le ragioni si è quella, che bene spesso *corporibus coesis* (cioè inosservabili) *Natura gerit res* con mille e mille variazioni ». Si tenga conto anche di questo, sembra dire l'anziano filosofo, quando si afferma che mai nulla cambia sotto il sole, al fine di travasare ogni vino nuovo nei vecchi otri del senso comune, del comune consenso. Applicando canoni cartesiani Pascal aveva scritto: « Perché si segue l'opinione dei più? perché hanno più ragione? no, ma perché hanno più forza. [...] Regina del mondo è la forza, non l'opinione » (*Pensées*, 313 e 315).

Ma non è questo il punto che più c'interessa nella lettera di Porzio. Nel 1722 egli prendeva le distanze dagli sbocchi e dalle conseguenze ultime a cui quello stesso modo di vedere aveva portato. Perciò afferma di volersi attenere al piano strettamente teoretico, o fisico-teorico, trattando « de' traffichi inevitabili del moto », di quelli « che per legge inviolabile di natura corporea sono sempre necessari », e quindi esclude i moti « ne' quali entra il volere, o non volere degli uomini ». In questo caso, infatti, si adotta un giudizio morale, politico, economico, e « fansi i traffichi leciti, o vero illeciti, gloriosi, o vero degni di vituperio ». Ed aggiunge: « ad onta ciò sia detto di quei molti che a nostra etade solo con l'utile dan regola alle loro azioni volontarie ». Insomma, Porzio registra il diffondersi dell'utilitarismo e dell'economicismo, corollari a lui sgraditi di una visione dinamica, cartesiana del mondo, che tuttavia condivide. Ad onta di ogni resistenza dei vecchi filosofi, il mutamento del paradigma scientifico aveva portato con sé un radicale ribaltamento anche del paradigma assiologico. È su questo aspetto della svolta che bisogna ancora soffermarsi.

Puntare sul moto, sulle relazioni, sulle quantità, piuttosto che sulla stabilità, sulla continuità, sulle tradizioni, significava rimescolare le carte, invalidare le gerarchie acquisite. Nella gnoseologia aristotelica, scrisse Dewey, « le forme logiche erano determinate dalla divisione fondamentale che si pensava esistesse nella natura fra il mutevole e l'eterno. Le cose che mutano son troppo instabili per esser soggetto di conoscenza nel senso esatto e completo dell'espressione. La conoscenza [...] è stabile; la verità non deve subire variazioni. [...] Considerata da questo punto di vista la natura si presentava alla mente scientifica come una scala ordinata o una

gerarchia di oggetti qualitativi, dai piú poveri di realtà fino all'Essere nella sua pienezza di significato ». È perfettamente spiegabile che le leggi etiche e sociali, le norme di comportamento individuali e collettive apparissero un'emanazione e specificazione dell'ordine cosmico, divino, e ne assumessero il carattere oggettivo, d'intima stabilità. Le religioni rivelate contribuivano a rafforzare l'idea di un mondo regolato da norme poste in un solo istante, *ab origine* perfette, sostanzialmente imm modificabili ed eterne. Tutt'al piú — si può dire con Foster Jones e riferendosi al titolo di un'opera di J. C. Greene — Adamo invecchiava, ma neppure poi tanto: come ha dimostrato in un gran libro, limpidamente, Paolo Rossi, le sterminate antichità di Vico si fermavano appena a qualche diecina di secoli. Persino Voltaire stentava a considerarle molto antiche le conchiglie trovate sui monti.

Insomma, mentre s'insiste sul cambiamento del paradigma scientifico, si trascura che si verificò una svolta di portata anche maggiore: mutò radicalmente il paradigma assiologico. Per realizzare un qualsiasi rinnovamento del vecchio mondo, non era possibile puntare sul senso comune e sul « probabile », sull'opinione dei piú, che inevitabilmente sfociava nel trionfo delle tradizioni, dell'ordine « dato ». Bisognava contraddire il consueto adattamento del « nuovo » al « vecchio », processo che si risolveva nello snaturarsi e nell'annullarsi di quello in questo. Solo una logica autosufficiente, dimostrativa, pura scienza di proporzioni e di rapporti, avulsa da ogni presupposto esterno, acquisito, tramandato, avrebbe potuto (e poté) sfuggire al circolo vizioso logico-metodologico. Ma solo una scienza ambigua, gesuitica, scaltritissima, tanto determinata quanto in apparenza prudente e rispettosa di ogni autorità e di ogni potere costituito, avrebbe potuto ottenere questo scopo. Insomma, una rivoluzione « controllata » e dagli esiti previsti: « ragionevole ideologia », diciamo con Iode, a scorno di chi usò questa formula con sostanziale disprezzo, ed ora lamenta lo sfascio prodotto dalle ideologie irragionevoli.

In altre parole: il mondo non apparve piú come « dato », come un'esperienza acquisita, tipologicamente definita nelle sue « forme sostanziali » (espressività profonda ed inconscia delle parole d'uso!). L'esperienza lungamente acquisita non era di per sé « nomotetica », creatrice di norme, canone imm modificabile nel suo nucleo forte. Il mondo apparve come un farsi, tutto un variare di relazioni instabili, fra parti in movimento, e non rimase che prenderne le misure, ignorando le sostanze. L'« esser sempre stato » non significò piú « dover essere », ma anzi suscitò forti sospetti che fosse di per sé *infâme*.

Intendere la grande « crisi » europea di fine Seicento in questo modo, configurare la svolta dal pensiero precritico al pensiero critico come un capovolgimento dei parametri così intesi, spiega molte cose, che invece restano oscure adottando le antiche antinomie. Non si tratta della fisica che prevale sulla metafisica, né dell'economia che sommerge il diritto, né dell'orrido misfatto di dissacrare le *humanitates*, di prosporre le lettere alle arti meccaniche e manuali, per non dire pedestri: son tutte conseguenze niente affatto necessarie. Durante la crisi si trovarono di fronte due

diverse scienze fisiche, così come due diverse metafisiche, due modi d'intendere la politica, due concetti per vari versi opposti d'umanità, di diritto, di economia, e via dicendo. Dal giusnaturalismo all'etica moderna. Prima, sarebbe stata inconcepibile un'umanità in evoluzione, così come un diritto precariamente codificato, ossia commisurato al fenomeno, senza contatto diretto con le verità sostanziali, sfuggenti ed arcane, di cui solo l'*antiquitas* forniva barlumi.

Se le cose stanno così, si comprende come mai da un lato stia Giannone, dall'altro Vico. E tuttavia questa collocazione è da prendere con prudenza, perché anche il teorico di *La Scienza Nuova* era stato per tempo toccato e scosso dalle idee che respingeva. In sede storiografica le partizioni manichee non spiegano, e perciò non mi sento di far mio il quesito di Giarrizzo « se tutto ciò avvenisse anche al di fuori e contro le istituzioni esistenti ». Infatti avveniva sia fuori e contro, sia dentro e pro, come dimostra la storia europea: si pensi alle riforme di Luigi XIV ispirate da Savary il vecchio, e, per tenersi ad una misura ridotta, ma più vicina e domestica, alle iniziative di Biscardi sotto Carlo III d'Asburgo, o di Montelegre e del sacerdote Contegna, sotto un re prudente come Carlo di Borbone. Desumere idee ed orientamenti sostanziali, intimi, che impegnavano le strutture ed i ritmi profondi della mente, dal fatto che questo o quel personaggio sia stato, in un certo momento, amico di un gesuita o di un arcivescovo, piuttosto incline al classicismo, o che addirittura — infamia somma — abbia lavorato alla corte di Luigi XIV, significa render banale ciò che banale non fu. Neppure la filologia è scienza imparziale. Spesso poi si scopre che gli stessi dati da cui si vogliono desumere conseguenze così ampie, sono errati o possono esser letti come segno e prova di una tesi contraria a quella voluta: il rilievo non si riferisce, ovviamente, alla storiografia di Giarrizzo.

Ma di questo ci occuperemo tra breve. È il caso di aggiungere che la svolta qui indicata come mutamento dei paradigmi scientifico ed assiologico era stata già ben individuata dalla meno recente storia della filosofia, lì dove indicava nell'età dello scetticismo (ossia nella « crisi della coscienza europea ») il momento in cui l'antica gnoseologia dell'adeguazione si rivelò infondata ed emersero i primi tentativi di una gnoseologia del « fare ». Per lo scettico e per il filosofo critico la verità non apparve più mero riflesso della realtà esterna nel pensiero, bensì creazione della realtà da parte del pensiero. Posta la questione in questi termini, è evidente come lo stesso Vico, nell'insistere sul carattere creativo della conoscenza (*verum et factum convertuntur*), si sia adoperato a realizzare quelle stesse esigenze. E tuttavia, come fu notato da Guido Calogero, il suo pensiero si tradusse in una gnoseologia non del *facere*, ma del *factum*, mentre il problema era tutto lì, contrapporre la libertà creativa del presente alla necessità di un passato condizionato dagli usi e dalle opinioni, ossia — come si è visto pensava Pascal — dai poteri. In Vico l'azione non creava nuove realtà, ma adeguava un'umana esperienza già compiuta, se non immobile, ciclicamente sempre uguale a se stessa, eterna nei suoi contenuti profondi.

Ancor più di Vico, numerosi altri uomini di cultura, che oggi giu-

dicheremmo lontanissimi dal cartesianismo, avevano fatto propri i temi gnoseologici che il criticismo, il pirronismo e lo scetticismo postcartesiani avevano elaborato e tanto largamente diffuso da creare un vero e proprio *habitus*, un modo di ragionare degli intellettuali anche non specialisti in discipline filosofiche. Si legga in proposito una lettera, anch'essa sfuggita finora all'attenzione degli storici, di un allievo diretto di Vico, il fortunato e colto giurista, storico, commediografo, letterato Giuseppe Pasquale Cirillo. Scritta nel 1734, fu pubblicata nel 1823 fra i suoi *Opuscula varii argumenti* da Francesco Leggio, come se fosse indirizzata ad un ignoto filosofo: senz'alcun dubbio, a Paolo Mattia Doria. È singolare come il segretario dell'Accademia degli Oziosi — che era il centro della cultura piú tradizionalista, il contraltare dell'Accademia galianea delle Scienze, ed annoverava fra i suoi soci di spicco Doria e Vico — ponga una serie di problemi filosofici in termini e con linguaggio rigorosamente cartesiani e, dopo averli sviluppati facendo sfoggio della sua (per altro nota) versatilità, intelligenza e cultura, difenda una soluzione, dal punto di vista gnoseologico, rigidamente « realistica », anticartesiana. Egli implicitamente rifiuta il macchinismo animale, ma oppone a Doria che « da cose non dimostrate ed oscure », come la sensibilità e l'olfatto delle bestie, non possa derivare alcuna verità certa; condivide pienamente l'idea « che l'essenza del corpo » sia nell'estensione, anzi nella sua « trina dimensione », e ripete con pieno consenso « che del niente non possiamo avere idea »; ma poi estende la sua critica fino a dubitare della validità anche del microscopio (« de' tubi ottici »), ed a supporre che « quei corpicciuoli, i quali d'ordinario il solo occhio non vede », piuttosto che esistere davvero, « si veggano come esistenti per qualche moto che si faccia nell'occhio per cagione de' tubi ottici ». Un rilievo ipercritico che fa pensare — si fa per dire — al principio d'indeterminazione di Heisenberg, e che corrisponde invece alla seguente, semplice valutazione occulta: è inutile industriarsi a guardare, il mondo è già noto è sempre uguale a se stesso, a ciò che abbiamo sempre conosciuto. Così pure, ad esempio, alcune tendenze critiche — come il rifiuto di accettare i concetti di vuoto, di eterno, d'infinito — divengono il presupposto di sillogismi tipicamente logico-intellettualistici: « Del niente io non posso avere idea: dunque se ho idea del corpo, non posso giammai dubitare della sua esistenza, perché se non ostante l'idea, che io ne ho, e' non esistesse, avrei ben io la idea di cosa non esistente, ch'è appunto il niente ». Questo è il tipo di argomentazione che i gesuiti via via adottarono dopo il 1730, collocando — per difendersi dal materialismo avanzante, pericolosamente rafforzato da nuovi impulsi irrazionalistici e magici — Cartesio sulla via tracciata dalla *Prima* e dalla *Seconda Scolastica*, e creandone una *Terza*, in cui l'ontologismo malebranchiano rinnovava la metafisica aristotelico-tomistica: un movimento di pensiero che ebbe alla metà del secolo XIX ed a Napoli — come si sa — il suo centro principale, con « La Civiltà Cattolica », con Taparelli D'Azeglio e Matteo Liberatore.

Insomma, il dubbio metodico era divenuto anche strumento per demolire la conoscenza critica, per rifiutare la validità delle scienze naturali mo-

derne, per riaffermare la forma di *adaequatio* magico-mistica che era stata *ab aeterno* tramandata, e che era in ogni momento confermata e garantita dalla malebranchiana origine divina delle idee. Com'è evidente, del cartesianismo G.P. Cirillo acquisì il mero linguaggio, e l'utilizzò al fine di riaffermare la validità del vecchio paradigma che commisurarne il « dovere » all'« esser sempre stato così », il *facere* al *factum*. Bisogna tener conto dei livelli molteplici su cui si muove e si realizza la strategia della mente, bisogna percorrere e rivelare (se si può) le linee contorte entro cui l'*intentio* si arrocca. La tecnica del pensare e dell'esprimere acquisisce sovente novità formali che non corrispondono, o addirittura contrastano con i vecchi contenuti e valori, d'intenzione e di fatto ancora perseguiti. È, questa, una difficoltà che deve indurre alla prudenza nei giudizi sulle manifestazioni d'arte, dove raramente il rapporto tra lo stile e le convinzioni teoretiche, ideologiche, politiche può esser definito per vie brevi, dirette, semplici, lineari. Comunque, che il linguaggio ed il modo di ragionare dei cartesiani siano stati accolti (a fini anticartesiani) anche dal segretario degli « Oziosi », è il segno della diffusione forte e non univoca di quel pensiero; e che una versione « mentalista », « scolastica », logicistica, statica e — diciamolo pure — conservatrice del cartesianismo sia stata professata dal « vichiano » Cirillo, piuttosto che dagli intellettuali facenti capo all'Accademia delle Scienze ed alle correnti di Giannone, di Grimaldi, d'Intieri e di Galiani, non è certo casuale.

E qui è necessaria una breve digressione. Ad uno storico del tremila che volesse capire la posizione dei politici di oggi, i loro orientamenti, le loro valutazioni reali, ossia occulte, non sarebbe affatto facile riuscirvi in base alla mera analisi del loro linguaggio. Infatti, nel momento in cui si sta per imporre o si è imposto un determinato « modello » dei valori, della cultura, della società, dei comportamenti (un nuovo paradigma assiologico, con precise implicazioni e conseguenze nel campo delle arti, della morale, della politica) due tipi di opposizione — mi si consenta un'ardita semplificazione, per rendere l'idea — sono possibili sul piano ideologico e politico. La prima è dei filosofi, come Vico. Egli, con la sua rarissima capacità di approfondimento teoretico, colse il problema in tutta la ampiezza e ne attribuì il momento iniziale, l'origine, a Cartesio. Attento agli aspetti filosofici, non ideologici e culturali, egli andò al di là sia delle incrostazioni dovute ai ripetitori ed epigoni, sia degli sviluppi, spesso importantissimi, ma che a suo avviso non spostavano i termini ultimi del problema speculativo. Certo, egli personalmente influì sulla semplificazione che attribuiva la qualifica di « cartesiani » a tutti i sostenitori del pensiero critico e scientifico « oltremontano », indicazione che infatti era comune a Napoli ancora agli inizi degli anni Trenta. La capacità di penetrazione, ossia la trasparenza della mente, è anche (e forse in primo luogo) onestà intellettuale, perché è interesse primario per l'atto del comprendere, per la filosofia. Perciò l'opposizione di Vico ai cartesiani fu *palese*, aperta, in una piena, totale armonia di motivi ed impulsi teoretici e politici. Tale comportamento impolitico contribuisce a spiegare il suo sofferto isolamento negli ambienti culturali, perché riuscì difficile e sgraditissimo a

molti dei suoi compagni di viaggio, oltre che ai suoi oppositori. Ma per contrastare le stesse grandi forze ideologiche, o almeno alcune sue conseguenze sgradite, è piú frequente, perché piú utile, un secondo metodo, aggirante, equivoco, interno: l'opposizione *occulta*, a volta addirittura (quanto ai presupposti) inconscia, totalmente tradotta e proiettata nella prassi. È il tipo di lotta prevalente, perché si addice a chi ha fiuto politico. A parte il fatto che non è facile resistere alla suggestione dilagante ed alla fortuna delle idee nuove, spesso seguito solo perché tali, è molto piú agevole vincerle mostrando di accettarle e snaturandone le conseguenze. Questo modo di comportarsi è alla base della ben nota norma, enunciata dal Myrdal, secondo cui le scienze sociali tendono ad « occultare le valutazioni che ogni volta stanno a monte dell'approccio scientifico e lo determinano »: una tendenza di segno chiaramente opposto a quello che è proprio della filosofia: una deformazione per cui le scienze sociali sono, spesso, mera politica.

A parte alcuni dubbi ed incomprensioni marginali, Giarrizzo ha colto esattamente che a questo livello sostanzioso e non superficiale mi son riferito quando ho parlato di cartesianismo, per indicare la grande svolta nel pensiero e nella vita civile anche a Napoli evidente tra la fine del Seicento ed i primi decenni del Settecento: una manifestazione di rigore, di energie intellettuali e di nuove capacità critiche a cui la cultura presente nella capitale partecipò a pieno titolo, con una schiera di uomini d'azione, di pensatori e di artisti — da Francesco D'Andrea a Giannone, da Gravina a Vico, da Riccardi a Contegna, da Costantino Grimaldi a Ventura, da Biscardi a Celestino Galiani, a Intieri, forse anche a Francesco Solimena, per non citare che i maggiori, e senza considerare altre grandi espressioni della cultura e dell'arte — quali in nessun'epoca s'era visto dar tono alla vita civile napoletana. Analogo ampio profilo non è emerso dall'analisi che ancor piú recentemente un altro lettore non meno dotto e non meno acuto, Ferdinando Bologna, ha compiuto delle mie tesi. In *La dimensione europea della cultura artistica napoletana nel XVIII secolo* (AA.VV., *Arti e civiltà del Settecento a Napoli*, a cura di Cesare De Seta, Laterza, Bari 1982) egli si adopera a dimostrare che Solimena, negli anni (all'incirca) fra il 1690 ed il 1732 fu un razionalista cartesiano « mentalista », intellettualista e conservatore, e che in nessun caso gli si può attribuire un pensiero, una sensibilità ed un gusto in qualche modo progressisti.

Confesso che considero molto difficile la diagnosi sulla collocazione nella politica di chi non la esercita, e fornisce il suo contributo in altri campi, per cui è necessario trarre argomento dalle parole e dagli indizi, piuttosto che dai fatti, mentre questi e non quelle son decisivi nel governare e di fronte a chi governa. Ma, se lo dice l'esperto, non ho motivo di dubitarne: sono prudente in settori che non sono di mia specifica competenza. Tuttavia è da notare che nello stesso volume un altro storico dell'arte, anch'egli specialista del Settecento, e non meno valente, anche se molto piú giovane, Nicola Spinosa, espone su Solimena (in un saggio

dal titolo *Pittura napoletana e rapporti tra Napoli e Madrid nel Settecento*) un'interpretazione molto diversa. La tesi di Spinosa, a mio avviso, ha il merito di non irrigidire come accademico, conservatore ed, in fondo, retrogrado il razionalismo e « mentalismo » del grande e celebrato artista, ma lo colloca pienamente, e — per così dire — in positivo nel flusso dell'intera circolazione d'idee, che fu evidente in quei decenni, e che ebbe una prevalente ispirazione « transalpina ». In tal modo Spinosa ha la possibilità di periodizzare gli sviluppi della cultura artistica napoletana, in modo rispondente ai tempi e ritmi delle altre forme di vita civile della città, ed evita l'errore d'individuare — come fa Bologna — nella comparsa di Genovesi e Traversi sulla scena napoletana « il momento di vera rottura con le cerchie ufficiali », il miracolo per cui si passò dalle tenebre alla luce.

Certo, non è di buon gusto collocarsi fra i contendenti ed attribuirsi il compito, non richiesto, di chi giudica, e manda. Ma qui si tratta di problemi non tanto artistici, quanto politici e culturali, oltre che metodologici, ed ho qualche titolo (per i decenni discussi) ad intervenire, affinché non si facciano passi indietro nella comprensione dei fatti, e non si annulli una certa chiarezza d'idee, a cui si sta faticosamente pervenendo. E tuttavia neppure questo mi avrebbe indotto a soffermarmi sul tema. Il fatto è che Bologna mi attribuisce la tesi secondo cui a Napoli i cartesiani sarebbero stati tutti contrati al « mentalismo », al classicismo, ad ogni metafisica, e tutti sperimentalisti, empiristi e, per finire, atei. Anzi, a ripensarci, avrei sostenuto ch'erano tutti, senza meno e senz'eccezione, coraggiosissimi. Infatti, con l'aria di chi mi pone in una difficoltà insuperabile, egli riferisce le seguenti notizie: che, la tal volta, Costantino Grimaldi, per sfuggire alle persecuzioni, si dichiarò cattolico ortodosso, e che la tal altra Giannone accusò Argento di esser « pavido »; come se non fossero a disposizione degli studiosi interi e numerosissimi tomi, pieni zeppi delle opere edite ed inedite di Grimaldi e di Argento, ed innumerevoli documenti sulla loro attività, da cui è possibile trarre argomenti diretti per dimostrare che cosa via via pensarono e, di anno in anno, in singole circostanze, fecero, più o meno coraggiosamente, a seconda dei casi. Non è compito dello storico dell'arte andarli a leggere, ed io porto pazienza, ne chiedo al lettore e cerco di esser più chiaro.

Non ho escluso affatto — e come avrei potuto! — che i cartesiani fossero « mentalisti ». Mi son limitato a spiegare il significato di questo concetto nella cultura di quegli anni, mostrando come fosse per lo più indice di un atteggiamento critico e non dogmatico, e come si conciliasse perfettamente, in molti dei personaggi studiati, con un uso costante, prudente ed attento dell'esperienza. Ho rifiutato l'interpretazione che semplifica e connette mentalismo, dogmatismo, classicismo, accademismo, astrattismo, conservatorismo in unico blocco al servizio del feudalesimo, e ne fa derivare le difficoltà esistenziali di Vico. Non ho scritto che la grande svolta critica non abbia potuto esser interpretata anche in modo ristretto, da chi, ad esempio, non la comprese appieno, o la seguì in parte, o vi si oppose, o cercò di addomesticarla: ho negato che essa s'identificasse con

la sua versione conservatrice, dogmatica ed accademica. Se l'influenza razionalistica francese a Napoli fu presente ed efficace, è già *a priori* strano che abbia prodotto effetti opposti a quelli registrati in tutt'Europa. Comunque, per attribuire a questo o a quel personaggio la qualifica di « mentalista dogmatico », o « d'intellettuale conservatore », mi pare che sia necessario possedere argomenti più validi, dal punto di vista filologico, di quelli in verità assai improbabili forniti da Bologna.

Mi limiterò — poiché già troppo spazio ho occupato — a qualche rilievo in forma abbreviata. Bologna enumera una serie molto dotta ed interessante di notizie sulla formazione e personalità di Solimena: dimostrano che il gusto del grande artista era orientato verso quegli ambienti francesi in cui prevalevano il pensiero e la sensibilità razionalistica postcartesiana. Il « filofrancesismo artistico del napoletano » è efficacemente confermato dalle sue relazioni, più o meno dirette, con alcuni pittori, come Jouvenet e Houasse, dalle commesse che ebbe da Filippo V nel periodo in cui la cultura francese s'imponeva a Madrid, dai suoi rapporti con personaggi molto esposti sul fronte dei « moderni », come Valletta e Giannelli. A questo punto il ragionamento di Bologna entra in crisi: Solimena, intorno al 1690, si era legato agli Orsini, la famiglia del futuro Benedetto XIII, nel 1701 ottenne dal cardinal Cantelmo la commessa di dipingere due tele per il duomo di Napoli, altri incarichi ebbe dal nunzio Casoni e dai gesuiti, di uno di questi ultimi, il letterato Niccolò Partenio Giannettasio si rivelò amico.

Si potrebbe obiettare che Solimena non cessò di frequentare il circolo di Valletta e la compromettente amicizia di Giannelli; che gli stessi Orsini, negli anni venti del secolo XVIII, erano legatissimi ai ministri e giuristi di orientamento giurisdizionalistico e razionalistico, come Contegna e Ventura (lo ho dimostrato in un recente saggio sul primo dei due), tanto che un nipote di quest'ultimo era avvocato del duca, ed era ospitato *gratis* nel suo palazzo romano di Monte Savello; che grazie alla protezione del Collaterale gli Orsini realizzarono una sorta di persecuzione contro gli ecclesiastici viventi nel loro feudo, Gravina di Puglia, dei cui pretesi affronti si vendicarono abbondantemente; che l'Accademia galiana delle Scienze, come riferisce Intieri, fu ospitata proprio a palazzo Gravina, ossia Orsini; che fra i committenti di Solimena troviamo anche il conte d'Harach, di cui si conosce la pensione verso gli ambienti anticurialistici e la protezione accordata a Celestino Galiani, istitutore e maestro dei suoi figli; che Giannone fu amico del pittore, e da Vienna gl'inviava (il 22 novembre 1732) « ritratti e disegni », ed altrettanto faceva col Sanfelice (10 gennaio e 14 febbraio 1733) pregando darne « anche notizie al Signor Solimene ». Ma a che vale? Forse che lo stile, la cultura, l'arte o (se si vuole) il « mentalismo » di un pittore possono desumersi rigidamente dalla posizione sociale di questo o quel committente, o da questa o quella fra le tante amicizie che frequentò? E chi può conoscere quali vie tortuose e spesso contraddittorie segue la sensibilità di un artista nel tradurre in forme, linee e colori le suggestioni che l'ambiente, ossia anche la cultura altrui, gli trasmette?

Ma per capirne di piú sugli equivoci di Bologna è indispensabile risalire al suo volume, straordinariamente ricco, serrato, stimolante su *Francesco Solimena*, pubblicato a Napoli nel 1958. In alcune pagine di alta storiografia egli descrive la svolta che la pittura del maestro subí intorno a quel fatidico 1690. I mirabili affreschi di San Paolo Maggiore, che non a caso piacquero tanto al Fragonard, rivelano una « levità di spirito » (p. 77), una spiensieratezza, una gioia, una freschezza di toni, tratti e colori che poi, improvvisamente, scompaiono, « come se la festa fosse stata interrotta da un fatto doloroso ». Sono gli anni in cui una serie di avvenimenti e d'indizi ha un segno coerente e preciso: Vico è in crisi e scrive gli *Affetti di un disperato* (1693) in cui i toni lucreziani lasciano pochi dubbi su quale fosse la sua collocazione in quel momento; Gravina — nota Bologna — « matura con una serietà poco meno che tetra » la sua polemica contro la scolastica, la casistica, il probabilismo gesuitico; i fautori del pensiero cartesiano contrappongono alla metafisica aristotelica una filosofia fatta « di cose e non di parole »; le tendenze letterarie capuistiche (di cui l'animatore fu lo scienziato sperimentalista e filosofo democriteo Leonardo di Capua, ma poi il maggiore esponente fu il giurista e letterato d'indirizzo economicistico e cartesiano Riccardi) si oppongono alla mera sonorità, all'epidermica e sensuale piacevolezza della poesia marinista e barocca, in nome di un rigoroso ritorno alle fonti classiche della lingua italiana.

Di tutto questo già nel 1958 Bologna dette un giudizio riduttivo (quale svolta nella direzione dell'accademismo e del dogmatismo) ed ancora ora rivela, specialmente sul fenomeno del capuismo, molte incertezze che non hanno ragione di essere dopo gli studi piú recenti, e fra tutti il bel saggio di M. Vitale. Com'è evidente dagli episodi che ho narrato su questo stesso « Bollettino » (1973), alla morte di Riccardi, nel 1725, il capuismo era già tendenza completamente relegata nel passato; fu posta di nuovo al centro dell'attenzione per commemorare l'estinto e per insoltire gli « antiquari » Vico e Capasso (tali apparivano al giovane preilluminista Giovanni Pallante). È perciò fuori tempo e corrisponde all'involuzione del movimento capuistico descritta dal Vitale la critica espressa da Giannone nel 1730, mentre addirittura meraviglia come si possa trarre argomento dall'invettiva galiana lanciata in tutt'altro clima, addirittura nel 1779.

Ma torniamo al 1690 ed alla svolta nello stile di Solimena. Bologna trascurò nel 1958, ed ancor oggi non valuta appieno, un fatto traumatico: tra il 1688 ed il 1697 si celebrò a Napoli il processo contro gli « ateisti ». Fu allora che gl'intellettuali di orientamento « transalpino » (ossia antiscolastici, anticasisti, capuisti, « renatisti ») si resero drammaticamente conto fino a che punto il vecchio mondo e gli apparati della controriforma ponevano in pericolo la loro stessa esistenza, e gli incerti avvertirono quanto fossero serie le conseguenze esistenziali, per tutti, delle discussioni filosofiche o delle dispute apparentemente soltanto letterarie. Non mi pare possa esser considerato un caso che proprio nel momento in cui decise di cambiar stile, nel 1690, Solimena dipinse « la caduta di Simon

Mago», ossia rivolse la sua attenzione al creatore di una setta o religione gnostica che aveva il suo tratto dominante nella magia e nel rifiuto sia della speculazione razionale, sia della contemplazione ascetica quali fonti di verità. La tradizione spiritualistica, magico-animistica, apparve allora un preciso risvolto — si pensi al riferito pensiero di Pascal — del sistema dogmatico-autoritario imposto dalla Chiesa cattolica. Per difendersene, bisognava darsi una misura, una regola, era urgente rivalutare, contro l'edonismo barocco, contro le piacevoli scapigliature giordanesche, un meditato controllo, la prudenza critica, « cose » e non parole, secondo l'esempio dell'oggettività scientifica.

La svolta che si registrò nell'arte di Solimena in quegli anni non potrebbe esser indicata più efficacemente di quanto Bologna non faccia (p. 99) mediante il confronto fra due « Adorazioni dei pastori »: una (figura 72), in cui le immagini sono immerse in un flusso passionale vorticoso, dove tutto è sfumato; ed un'altra successiva (pagina 122), in cui le figure sono esattamente distinte, definite, chiare, come raggelate in tratti rigorosi, in proporzioni e rapporti geometrici. È uno stile che non piace a Bologna: ma evidentemente rispondeva a tempi mutati, quando gli irrazionalismi mistico-magici s'erano rivelati, all'improvviso, forse piacevoli, ma oppressivi. Solimena ripiega — così efficacemente scrive il suo storico — « in una complessa messa in scena di perfetti contorni, alla ricerca continua di clausole, di espedienti formali, di "ordine, esattezza, sistema" » (p. 99). Ma piuttosto ch'esser storicizzato, compreso, il nuovo stile è condannato da Bologna: « limitato intellettualismo », « accademismo », stile da presepe, mera letteratura.

Fin qui son valutazioni sull'arte. Il fatto è che già nel 1958 lo storico s'avventurava a trarre, da quelle poche premesse, giudizi generali, estrapolazioni avventate: esse sono — a mio avviso — all'origine di molti equivoci, anche di De Giovanni. « Dal complesso delle circostanze — scrisse Bologna — si può anzi ricavare un ammaestramento più vasto ». Dal fatto che Solimena, intorno al 1690, rifiutò lo *Sturm und Drang* barocco e giordanesco, e scoprì « l'ordine, l'esattezza, il sistema » (secondo il canone che sarà poi espresso con molto ritardo da Metastasio), Bologna si sentì autorizzato a condannare tutti « gli storici della cultura napoletana del secolo XVIII » che, « volti come sono a seguire per le cime il cammino della civiltà [...] hanno finito col perdere di vista la circostanza fondamentale, che quelle idee furono elaborate per via di puro intelletto, ad un grado di aristocrazia del cervello, lontana da una conoscenza reale delle esigenze della società che avrebbe dovuto premerla e sollecitarla da ogni dove. Così, han dimenticato che il volto sensibile della tendenza, invece d'aver la persuasiva gravità della ragione delle cose, ebbe quello di codeste accademiche divagazioni letterarie ». Naturalmente, « l'unico ad essere sceso, per sola forza d'intuito, nel cuore della realtà », fu Vico. Un interrogativo retorico, piuttosto tortuoso, che nella stessa pagina (105) precede queste affermazioni, rende ancora più chiaro l'*iter* interpretativo seguito dall'autore: l'intellettualismo di Solimena spiega (e quindi invalida) « le famosissime opere letterarie dell'in-

gegno meridionale, a cui solitamente si attribuisce un gran ruolo nel rinnovamento della cultura e nella conquista del senso civile ».

In definitiva tutto — l'arte ed il pensiero, la politica e la cultura, l'economia ed il diritto — si spiegherebbe in base alla svolta dello stile solimeniano. Tale decisivo avvenimento renderebbe inutile ogni indagine su di una vita civile napoletana, che avrebbe subito « l'ordine, l'esattezza, il sistema » cartesiani come rimedi, se non letali, almeno narcotici, fino al risveglio, dovuto all'arrivo corroborante di Genovesi: una tesi che non manca di suggestioni, anche se piuttosto di carattere artistico, che storiografico.

RAFFAELE AJELLO