

Fabrizio Lomonaco

**IL “COMMERCIO”
DELLE IDEE**

*Contributi allo studio
dei periodici europei di Sei-Settecento*

F

Filosofia

FrancoAngeli

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: *www.francoangeli.it* e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Fabrizio Lomonaco

**IL “COMMERCIO”
DELLE IDEE**

*Contributi allo studio
dei periodici europei di Sei-Settecento*

FrancoAngeli

Questa pubblicazione si avvale di un contributo finanziario del Dipartimento di Studi umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II (ricerca dipartimentale 70% del 2019) ed è stata realizzata in accordo con l'Università Martin Luther di Halle-Wittenberg (Germania) e l'Universidade Federal de Uberlândia (Brasile).

Copyright © 2021 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

<i>Premessa</i>	pag. 7
1. Note su filologia e filosofia	» 11
2. Gli «Acta eruditorum» e la cultura italiana	» 33
3. Le «Bibliothèques» di Le Clerc nell'età di Vico	» 83
4. Jean Barbeyrac e il “pirronismo storico” nella «Bibliothèque raisonnée»	» 131

Premessa

*Agli Studenti di ieri e di oggi,
ai loro occhi in aurora.*

Dalla seconda metà del secolo XVII il *commercium* delle idee tra studiosi e cittadini colti deve molto al periodico *savant*, giudicato «une des plus heureuses inventions du siècle de Louis le Grand»¹. Esso ha contribuito a estendere la comunicazione culturale a un vasto pubblico di lettori nella *République des Lettres*, considerata da Leibniz una vera e propria «source des connoissances»² in vari campi del sapere, dalla storia dell'antichità e della filologia antica alla teologia e alla filosofia, dalla giurisprudenza alla politica e alla geografia ma senza trascurare le novità nell'ambito delle scienze meccaniche, fisiche, biologiche e matematiche. Il 5 gennaio 1665 nasceva a Parigi il «Journal des Sçavans»; nello stesso anno la «Royal Society» di Londra pubblicava il tomo I delle «Philosophical Transactions». Dal 1668 al 1679 a Roma usciva il «Giornale de' Letterati» per iniziativa di Francesco Nazari e tra il 1675 e il 1681 Giovanni Ciampini pubblicava un secondo «Giornale de' Letterati», esito della scissione dal precedente. A questi “giornali” di prevalente orientamento scientifico, tesi a diffondere l'opera di Boyle (accanto ai grandi testi di Newton, di Halley e Huygens, di Borelli e Malpighi, di Redi e Morgagni, dei matematici Volder e Nuis, di de Duillier e von Tschirnhaus), seguirono gli «Acta eruditorum» pubblicati a Lipsia dal 1682, le «Nouvelles de la République des Lettres», curate da Bayle a Rotterdam dal 1684, il «Giornale de' Letterati» (fondato a Roma da F. Nazzari nel 1668 e ripre-

1. Fr.-D. Camusat, *Histoire critique des journaux*, Amsterdam, chez J.F. Berbard, 1734, t. I, p. 3.

2. Così G.W. von Leibniz a D. Larroque, 31 luglio 1691, cit. da E. Haase, *Einführung in die Literatur des Refuge*, Berlin, Duncker & Humblot, 1959, p. 382. Sulla Repubblica delle Lettere agli inizi del secolo XVIII cfr., dopo i noti studi di P. Dibon, H. Bots e F. Waquet, il volume collettaneo, *Commercium Litterarium. La communication dans la République des Lettres, 1600-1750*, publié par H. Bots et F. Waquet, Amsterdam and Maarssen, Apa-Holland University Press, 1994.

so a Parma per iniziativa di Bacchini dal 1686), «La Galleria di Minerva» dal 1696, il «Giornale de' Letterati d'Italia» dal 1710. Al dotto ginevrino Jean Le Clerc si deve la pubblicazione della «Bibliothèque universelle et historique» (1686-1693), seguita dalla «Bibliothèque choisie» (1703-1713) e dalla «Bibliothèque ancienne et moderne» (1714-1727).

Le «Bibliothèques» non si accontentavano di informare il lettore né di stimolarlo alla consultazione dei testi recensiti. Non più semplice esposizione riassuntiva, ambivano dichiaratamente a sostituire l'opera segnalata con un «estratto», arricchito da lunghi passi spesso tradotti o riportati nelle versioni originali, non sempre accessibili a coloro che «demeurent si loin des lieux, où se fait le grand commerce de la librairie, qu'ils ne recouvrent les livres que fort tard»³. Nelle segnalazioni si tentava, altresì, di confezionare per il moderno lettore europeo un vero e proprio «sistema» informativo. Per tale scopo, l'intervento del «giornalista», il suo stesso giudizio critico si esprimeva già nella scelta ragionata dei testi, riproducendone ampie parti e collocando il proprio commento critico all'inizio e alla fine dell'«estratto».

Per la loro natura di opera realizzata in *équipe* questi «giornali» sono stati spesso considerati uno strumento utile, ma, in fondo, solo propedeutico. Nella storiografia italiana di secondo Novecento anche dopo i primi, noti sondaggi di Comparato, Mastellone e Ricuperati, e le aggiornate indagini di Silvia Berti, Doni Garfagnini, Mannarino e Simonutti, non hanno conosciuto l'attenzione critica che meritano. Certo, non sono mancati i riferimenti alle recensioni, agli «estratti», agli articoli e agli «elogi» per spiegare la biografia intellettuale di un pensatore e del relativo contesto culturale. E, tuttavia, la rilevanza in sé e per sé delle moderne «gazzette» va riguadagnata con analisi specifiche delle varie voci protagoniste. Spesso sconosciuti alla storiografia tradizionale, gli *articles* trattano di opere fresche di stampa, talvolta consultate anche con notevole anticipo, addirittura in manoscritto o in bozza

3. Così in «Bibliothèque Universelle et Historique», I (1686), p. 7 non numerata ([ristampa anastatica, Genève, Slatkine, 1968]; d'ora in poi si cita con la sigla BUH, rispettando in tutti i brani citati l'ortografia originale e l'uso dell'accento, attenuando, invece, quello della maiuscola). Nell'*Avertissement* al tomo XXVI (1718) il curatore, dopo aver motivato le ragioni che consigliarono la pubblicazione di un utile volume di indici dei venticinque tomi precedenti, si soffermava a giustificare la portata e il valore dell'iniziativa editoriale: «[...] Cela donne occasion, à la vérité, à des gens de peu de lecture, et dont l'érudition est par consequent très-médiocre, d'en parler, comme s'ils les avoient lûs [les livres]. Mais ils ne laissent pas d'y apprendre quelque chose, qu'il est infiniment plus avantageux, qu'ils sachent en partie, que s'ils l'ignoroient tout à fait. Outre cela, cette lecture leur donne quelque estime pour les sciences, et fait même qu'ils l'inspirent aux autres et les engagent à acheter les livres, qu'ils sont en état de lire, et qu'ils négligeroient, sans cela» (BUH, XXVI, 1718, pp. 3-4 non numerate).

di stampa, a testimonianza della volontà di proporre una nuova identità culturale, non data ma realizzata nelle azioni e nelle relazioni anche turbolenti maturate accanto ad altre forme di scrittura, *in primis* agli epistolari pubblici e privati che in molti casi provocano e sostengono gli *articles* di questi «Giornali». Nei carteggi non di rado lunghi elenchi di libri di vario argomento, accompagnati spesso da brevi ma essenziali commenti e da un primo giudizio critico, offrono un «sistema» di informazione e di comunicazione delle novità editoriali, dei progetti di stampa o ristampa di classici. La stessa lettera è talvolta trasformata in “articolo” per il periodico, acquistando, così, un valore documentario di non secondario rilievo. Sperando in una benevola segnalazione o richiedendo informazioni e chiarificazioni, ci si rivolge a un recensore esperto e stimato, come farà a suo modo Vico nel 1722, rivolgendosi a Le Clerc per il suo «da per tutta Europa riverito giudizio»⁴.

Nella forma di *contributi* a un tema così ampio e articolato ho deciso di raccogliere e di aggiornare nelle pagine seguenti gli interventi e le relazioni (inedite)⁵, i saggi più o meno corposi già apparsi e dedicati da me ad alcuni protagonisti (da Le Clerc a Barbeyrac, da Bayle a Leibniz) di questo *commercium* intellettuale⁶, privilegiando il *milieu* franco-svizzero e, soprattutto, quello olandese. In esso le polemiche su filosofia e filologia, ragione e credenza, erudizione e pirronismo storico, libertà di coscienza e tolleranza civile ed ecclesiastica documentano l'attività di un movimento collettivo,

4. G. Vico a J. Le Clerc, Napoli, 9 gennaio 1722, poi in Id., *Epistole con aggiunte le Epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, in *Opere di Giambattista Vico*, vol. XI, Napoli, Morano, 1992, p. 100 (d'ora in avanti *Epistole*) e in J. Le Clerc, *Epistolario*, a cura di Maria Grazia e M. Sina, Firenze, Olschki, 1997, vol. IV, p. 145 (d'ora in poi: *Epistolario*).

5. Jean le Clerc “giornalista” e teorico della tolleranza, Convegno internazionale su “Il cammino della tolleranza. Storia e critica di un concetto politico dall'epoca moderna al dibattito contemporaneo” (Padova, 26-27 maggio 2015); *Ragione, credenza, erudizione nei periodi eruditi*, Seminario su “Filosofia, scienze, erudizione nel Sei-Settecento. Bilanci e prospettive di ricerca” (Roma, Villa Mirafiori, 26-28 gennaio 2016).

6. Gli “*Acta eruditorum*” di Lipsia e la cultura napoletana di primo Settecento: Gravina e Vico, in «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», CI (1990), pp. 107-125; Jean Le Clerc recensore di Gianvincenzo Gravina nella “*Bibliothèque ancienne et moderne*” (1718), in «Storiografia», I (1997), 1, pp. 105-113, poi in F. Lomonaco, *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, presentazione di Paolo Rossi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 199-229; Vico et les “*Bibliothèques*” de Jean Le Clerc, in «ENFIL. Revista Encontros com a Filosofia», n. 3 (2014), pp. 1-6 (online); *Introduzione a Indici delle Bibliothèques di Jean Le Clerc*, Napoli, Liguori, 2015, pp. VII-L; *Introduzione a Indici degli Acta Eruditorum Lipsiensium (1693-1733)*, Napoli, Liguori, 2016, pp. VII-XLIX; Jean Barbeyrac et le “*pyrrhonisme historique*” dans la “*Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe*”, in *Actes de la Table Ronde “La vie intellectuelle aux Refuges protestants”* (Münster, 25 luglio 1995), a cura di J. Häselser e A. Mckenna, Paris, Champion, 1999, pp. 253-267.

transnazionale e transconfessionale in cui i moderni “spiriti liberi”, abbandonate le tradizionali confessioni, contestarono l’universo *grigio* della simulazione della vecchia Ragion di Stato. Nella nuova sensibilità politico-culturale la critica del primato della religione rivelata guadagnò il recupero della morale evangelica contro la Chiesa di Roma e il potere monarchico, persecutore di ugonotti e giansenisti. Si allearono rigorismo di matrice agostiniana e denuncia libertina dell’origine politica delle religioni, contribuendo alla nascita dello spirito degli *illuminismi* europei con un insieme di posizioni emergenti o sommerse, dal socinianesimo all’antitrinitarismo, che sostennero l’armianesimo di Locke e Toland, di Shaftesbury ed Episcopio fino all’incrocio di spinozismo e gallicanesimo⁷. In tale ricco e complesso crocevia di tendenze e problemi ho provato anche a documentare la presenza della cultura italiana e della Napoli nell’età di Vico con i suoi cenacoli, le sue Accademie e le ricchissime biblioteche: la Brancacciana e quella dei Girolamini che vantano la maggiore concentrazione dei periodici europei sei-settecenteschi⁸. In particolare, la Biblioteca dei padri Filippini della Congregazione dell’Oratorio (a Napoli dal 1586 e, dal 1617, trasformata in «libreria comune» e «pubblica») è un caso emblematico della convergenza di interessi e di processi culturali assai ramificati tra giornali eruditi e istituzioni religiose e laiche, pubbliche e private. Com’è noto, infatti, la «libreria del chiarissimo Giuseppe Valletta», acquistata dai Girolamini per intervento diretto di Vico⁹, fu un vero e proprio cenacolo, conosciuta e visitata dai più noti dotti italiani ed europei, da Muratori al grande bibliofilo ed erudito toscano, Antonio Magliabechi, da Mabillon a Montfaucon fino ad Apostolo Zeno che dei libri e dei preziosi codici aveva offerto un prezioso catalogo nell’*Elogio* di Valletta del 1715, pubblicato nel «Giornale de’ Letterati d’Italia» del 1715¹⁰.

7. S. Berti, *Anticristianesimo e libertà. Studi sull’Illuminismo radicale europeo*, Bologna, il Mulino, 2012, spec. XIII-XIV, XXIX-XXX.

8. In proposito cfr. qui, *infra*, cap. III.

9. Sia consentito rinviare alla mia *Introduzione all’Antico Catalogo della Biblioteca dell’Oratorio di Napoli detta dei Girolamini*, a cura di F. Lomonaco, Napoli, Diogene edizioni, 2020, pp. V-XXV.

10. A. Zeno, *Elogio del Signor GIUSEPPE VALLETTA, Napoletano*, in «Giornale de’ Letterati d’Italia», t. XXIV (1715), pp. 70-75, cit. in F. Lomonaco, *Traversie e opportunità. Studi su Giambattista Vico nel 350° anniversario della nascita*, Milano-Udine, Mimesis, 2020, p. 223 e nota.

1. Note su filologia e filosofia

Un'esauriente trattazione del tema nelle pagine contenute di un saggio è impresa quasi impossibile; essa coinvolge *logos* e *sophia* che appartengono alla nostra tradizione di pensiero, di linguaggio e vita sia nei momenti originari di intima connessione sia in quelli labirintici a noi più vicini, quando questa connessione l'avvertiamo smarrita, perché alle mutazioni epistemologiche contemporanee non corrisponde più il linguaggio dei classici. Eppure, anche in tale condizione di inquietudine non viene meno il rapporto con l'antico. L'amore per il classico è stato ed è sempre risposta di attiva posizione del nostro esistere, è, per dirla con Goethe, un'eredità da conquistare¹, non un rifugio comodo e solenne nella sua rassicurante apatia, ma un divenire in lotta, lontano dalla mode per affrontare – come Cacciari ha lucidamente osservato – «l'ora in tutta la sua potenza e nei suoi limiti [...] non per adattarvisi, ma per resisterle e sopravviverele»². Perciò il classico non conforta, non suggerisce il *continuum*, ma l'interruzione, «lo “stato di eccezione”, l'attimo in cui occorre decidere»³. In un'età di crisi i classici intervengono come coscienza critica nel presente e per il presente; sono una scommessa per la libertà per non essere asserviti al momento, alle mode, agli stereotipi dell'attualità.

Nel tentativo di isolare alcuni momenti delle relazioni storiche tra *filologia* e *filosofia*, intendo soffermarmi su alcune posizioni critiche nel moderno che con Nietzsche non riconoscono nella filologia un vizio di filologismo o

1. «L'eredità che da' tuoi padri avesti,/ riguadagnar la devi con fatica,/ se possederla veramente intendi» (J.W. Goethe, *Faust*, a cura di V. Errante, in Id., *Opere*, vol. IV, Firenze, Sansoni, 1951, p. 35).

2. M. Cacciari, *Brevi inattuali sullo studio dei classici*, in *Di fronte ai classici*, a cura di I. Dionigi, Milano, Rizzoli, 2002, p. 23.

3. Ivi, p. 24.

un'espressione di «storia monumentale» ma l'*inattuale* vita del *logos* in tutte le sue *parole*. Esse debbono essere sempre riconoscibili come una forma di vita anche quando, ancora con il filologo-filosofo tedesco, non è la tragedia a entrare armoniosamente nell'idea classica di *paideia* ma è la stessa filologia a imporre di considerare la complessità quale segno irriducibile della tragedia⁴. Già la ricerca filologica intorno al nome *philo-sophia* ci avverte che prima della filosofia c'è altro, ci sono saperi originari fino a un certo punto rimossi e in ogni caso obliati, per prospettare una *lettura* del *cosmo naturale* che da Pitagora a Platone fino ad Aristotele passa, pur nelle sue irrevocabili differenze interpretative, al *philosophiein*, rompendo i fili dell'arcaica sapienza iniziatica e rispondendo a un bisogno di certezza del conoscere oltre l'apparenza variabile e, insieme, oltre ogni astrazione. *Filosofia* già nella declinazione pitagorica è un tendere verso la *sophia* così come *filologia* è un «lavoro infinito per approssimazioni», un'azione incompiuta ma «l'incompiutezza non è un difetto, un vero difetto sarebbe se la celassimo a noi stessi, oppure se la celassimo agli altri»⁵. *Sophia*, infatti, è alle origini potenza di fare, *poiesis*, un saper fare che implica pensiero e parola nel pluriverso dei saperi. Questi, proprio perché interni a un pluriverso, richiedono una rinnovata inclinazione a leggere, un'«attività squisitamente filologica», partendo da ciò che «esiste accidentalmente», per conoscere il concetto nella sua «peculiare realtà storica»⁶. A quest'ultima accede la nostra capacità di *vedere* che alle origini è in relazione alla determinatezza e pluralità delle cose di cui l'antica sapienza eraclitea ricerca l'unità, il collegamento attraverso il *logos*. L'essere sapiente non si oppone all'originaria ricchezza dell'esperienza, perché non si limita alla semplice raccolta dei dati empirici ma punta all'armonia raggiunta dal *nous* anassagoreo trasposto in una dimensione cosmica per

4. Così M. Cacciari, *Ripensare l'umanesimo*, in *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, a cura di R. Ebgli, Torino, Einaudi, 2016, p. XV. A questa documentata antologia, criticamente controllata e organizzata in otto dense sezioni tematiche corrispondenti a otto possibili itinerari di *pensieri e parole* («Umanesimo tragico», «Vita attiva. Vita contemplativa», «Filologia e filosofia», «Metaphysica», «Teologia poetica», «Hermetica», «Cielo e mondo», «Figura futuri») sono ispirate le seguenti considerazioni.

5. Così le esemplari riflessioni di A. Boeckh, *Encyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften* (1886), trad. it. di R. Masullo, a cura di A. Garzya, Napoli, Guida, 1987, pp. 49-50.

6. Seguo qui ancora le osservazioni magistrali di Boeckh a proposito della nota definizione della filologia come «conoscenza del conosciuto», *ivi*, pp. 50-51. Sul tema dopo F. Tessitore (*Historismus e filologia*, in *Genealogia dell'umano. Saggi in onore di Aldo Masullo*, a cura di G. Cantillo e F.C. Papparo, t. II, Napoli, Guida, 2000, pp. 459-472), cfr. il saggio di G. Caccitore, *Historicisme, philologie, herméneutique chez August Boeckh*, in «Le Cercle Herméneutique», n. 1 (2003), pp. 94-107.

il suo timbro di unità dell'uno, dell'idea ultima dell'uno. La filosofia come episteme perseguirà lo studio del senso dell'esistente senza cessare di essere filo-logica, ricerca dell'originario nesso di *sophia* e *logos*. A tale scopo non è stata insensibile la cultura umanistico-rinascimentale mai del tutto riducibile alla celebrazione consolatoria del passato e, pertanto, punto di partenza delle relazioni filosofia-filologia in ambito moderno. Lo ha sottolineato in pagine magistrali Eugenio Garin, osservando come il nuovo interesse della sua generazione per un ripensamento di quella cultura sia stato attraversato dalla crisi critica di un certo modo di «vedere le cose» (il moderno saper vedere della *historia*), dalla consapevolezza filosofica del tramonto di una «annosa immagine del mondo», dalla «nascita di una ricerca tormentata» in una direzione non ancora definita in cui si collocava la figura dell'uomo moderno libero dalle cose ma non per questo sottratta all'angoscia di «non poter operare nulla nel mondo». Qui è il carattere drammatico se non tragico dell'«età nuova» e della tanto celebrata «dignità dell'uomo» da Ficino a Pico della Mirandola e all'Alberti con la «trasposizione dell'umanesimo filologico e retorico sul piano di una metafisica dell'uomo creatore», dell'ineludibile divaricazione tra eloquenza e filosofia, di forma e contenuto di pensiero⁷. Quella richiamata non è la moderna metafisica del soggetto (Cartesio) indicata da Heidegger come l'unica direzione possibile dell'umanesimo. L'umanesimo come *pensiero* e come *destino* non è un fatto tecnico o erudito né un'etichetta culturale di lungo periodo al punto da poterne trasferire i caratteri nel medioevo e a prolungarlo fino al Seicento, come voleva Kristeller diversamente proprio da Garin, attento, invece, al «significato storico della cultura “umana” dal Quattrocento al Seicento»⁸.

Per Pico la vera vita non è nelle scuole dei grammatici e dei pedagoghi, «sed in philosophorum coronis, in conventibus sapientum», dove non si discute di sottigliezze inutili (della madre di Andromaca) ma «de humanarum

7. E. Garin, *Interpretazioni del Rinascimento* (1950), in Id., *Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 85-88 (poi in Id., *Interpretazioni del Rinascimento*, II: 1950-1990, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 3-13).

8. Con riferimento alle note tesi di Heidegger, cfr. E. Garin, *Quale “Umanesimo”?* (*Diva-gazioni storiche*), in «Giornale critico della filosofia italiana», s. VII, vol. I, LXXXIV (2005) I, pp. 16-26 (è il testo di un intervento apparso, a cura di P. van Bever, in «Revue internationale de Philosophie», XX, 1968, pp. 263-275) e alle posizioni distanti da Kristeller cfr. Id., *L'educazione in Europa 1400/1600. Problemi e programmi*, Roma-Bari, Laterza, 1976, p. XIV e nota. Una ripresa critica del tema gariniano è in M. Cacciari, *Garin lettore di Heidegger*, in *Il Novecento di Eugenio Garin. Bibliografia degli scritti (1988-2007)*, a cura di G. Vacca e S. Ricci, Roma, Istituto della Enciclopedia Treccani/Fondazione Istituto Gramsci, 2011, pp. 267-271.

divinarumque notionibus»⁹. Interessato al tema della verità, il principe di Concordia è l'autore delle 900 tesi da mettere a confronto per esaltare la dignità dell'uomo nella celebre *Oratio de dignitate hominis* (1486-1496) che precede le *Conclusiones*. A reggerla è il riconoscimento della modernissima categoria della possibilità quale contrassegno della vita dell'uomo nel «cuore del mondo»¹⁰, e da questa posizione può tanto regredire, volgendosi verso le proprie componenti bestiali, animalesche, rimanere ottuso e schiavo dei meccanismi istintuali, quanto volgersi verso l'alto, alimentare la scintilla divina ch'è in lui fino a farla divampare, agitato dall'anelito alle cose più alte, dallo sforzo di raggiungere la «sede iperurania, prossima alla sommità di Dio»¹¹. L'uomo non è un essere dato, fermo all'automatismo dell'istinto, come gli animali, bensì è artefice del proprio destino della propria posizione nel cosmo: in questo sta la sua grandezza, la sua dignità. In tale riflessione Pico punta sull'«auctoritas rerum» contro l'«amoenitas dicendi», sul pensiero più che sulla forma espressiva, perché in chi parla o scrive bisogna guardare alla «veritas rei», alla «sobrietas orationis»¹². Da qui la condanna dell'eloquio privo di pensiero, come nei grammatici che disprezzano i filosofi ignari delle loro etimologie cui corrisponde la polemica ferma e decisa contro la filosofia identificata con le grandi costruzioni logico-teologiche che chiudono ogni ricerca e discussione in un ordine prestabilito. A tale filosofia di matrice scolastica si oppongono indagini concrete e precise nelle scienze morali e naturali, coltivate *iuxta propria principia* al di là di ogni astrazione e dogmatica *auctoritas*. Il che è proprio di quell'orientamento «filologico» che, rinunciando ai gravi discorsi su Dio e sull'intelletto, ricerca le origini dei costumi degli uomini e delle loro città, interrogando anche la natura delle malattie e la struttura dei viventi. È una nuova «filosofia», un nuovo metodo di prospettare i problemi senza affiancare la filosofia tradizionale ma trasformandola radicalmente in un «effettivo filosofare»¹³. Tutto ciò rende ineludibile l'approfondimento di quell'«umanesimo civile» (soprattutto fiorentino) che, emerso dalla sfida della crisi, mostrò un rinnovato impegno politico e una «vita attiva» a favore della moderna «democrazia civica» contro gli ideali del dotto isolamento; un umanesimo, quindi, socialmente impegnato e di impostazione storica con

9. Cit. da A. Bernardini e G. Righi, *Il concetto di filologia e di cultura classica dal Rinascimento ad oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1953², pp. 13-27.

10. G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942, p. 105.

11. Ivi, p. 111.

12. Cit. da A. Bernardini e G. Righi, *Il concetto di filologia e di cultura classica dal Rinascimento ad oggi*, cit., p. 17.

13. Così E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1958, p. 5.

tratti di interesse per la sapienza volgare e gli *studia humanitatis* che comprendevano grammatica, retorica e poetica, *historia* e *philosophia moralis*¹⁴. Un timbro nuovo assumeva la relazione con i classici. Si pensi alla ripresa della *Poetica* di Aristotele con Poliziano e Giorgio Valla, agli scritti di Archimede tradotti da Guglielmo di Moerbeke, alla fortuna di Platone e del platonismo che, oltre a introdurre nuove dottrine, significò l'affermarsi di un gusto e di una sensibilità nuove nella letteratura e nelle scienze, nel costume e nelle arti figurative¹⁵. A questo stile si ispirò la serietà della nuova filologia dell'umanesimo che, come osservò Gentile, è il lato essenziale di quella cultura in cui l'uomo assume la posizione di «centro [...] d'una nuova concezione della vita»¹⁶; una filologia – ha commentato ancora Garin – che seppe cogliere ogni critica dell'umano lontano dalla pseudofilosofia dei non filosofi. Fu la nuova filologia a riposizionare l'antico come altro, a scoprirlo o riscoprirlo quale oggetto del nostro rapporto con il mondo nel proprio tempo. Il ritorno al classico non fu mai riesumazione di anticaglie, miti o paludati eroi, ma l'espressione del bisogno di nuovi maestri e di una concezione della vita alternativa al presente e, insieme, *per il presente*. I grandi umanisti tra Trecento e Quattrocento, da Salutati a Bruni, e persino gli autori “minori” (quali Crisolora e Niccolò Niccoli) lavorarono su codici e testi rari in funzione dell'ideale di un'antichità proposta come strumento e programma pedagogico di liberazione dell'uomo non solo spirituale ma civile e, quindi, «integralmente umana»¹⁷. In questo senso vale la pena ricordare l'emblematica lettera del cardinale Bessarione indirizzata il 31 maggio 1468 dai bagni di Viterbo al doge Cristoforo per offrire in dono la sua ricca biblioteca di volumi greci e latini. In tale *epistola* è non solo documentato il trapasso della sapienza ellenica in Italia ma espresso il valore della cultura per l'identità dell'uomo nel presente:

I libri sono pieni delle parole dei saggi [...] vivono, discorrono, parlano con noi [...] ci fanno presenti [...] cose remotissime dalla nostra memoria. Tanto grande è la loro [...] santità che, se non ci fossero i libri, noi saremmo [...] senza alcun ricordo del passato, senza alcun esempio; non avremmo conoscenza alcuna delle cose umane e divine¹⁸.

14. Cfr. H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (1966²), trad. it. di R. Pecchioli, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 495-496; P.O. Kristeller, *L'umanesimo del Rinascimento e il suo significato*, Napoli, nella sede dell'Istituto italiano per gli studi filosofici, 2005, p. 16.

15. Cfr. E. Garin, *La nuova filosofia: l'esaltazione dell'uomo e della natura*, in Id., *La cultura del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1967, pp. 129-130. Dello stesso autore cfr. il magistrale saggio su *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis, 1983.

16. G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1955³, p. 73.

17. Così E. Garin, *La scoperta dei classici*, in Id., *La cultura del Rinascimento*, cit., pp. 24-25.

18. Ivi, p. 42.

Con la restaurazione critica dell'antico, collocato al suo posto nell'età che fu sua, senza confuse o atemporali identificazioni, si aprì un nuovo mondo per l'uomo moderno, consapevole della costitutiva storicità dell'esistenza e del sapere, distinto da quello degli antichi, irriducibile all'ortodossia di un solo autore. Esemplare, in proposito, la posizione di Poliziano che, nell'epistolario con Paolo Cortesi, invita ogni letterato a essere se stesso, osservando che come «non può correre bene chi vuol ricalcare le orme stampate sul suolo, così non può scrivere bene chi non ha coraggio di uscire dalla traccia di altri». L'uomo non imita passivamente e a Cosimo de' Medici Poliziano e Vasari attribuiscono formule dello stesso tono: «Gli ingegni rari sono forme celesti, non asini vetturini»; «ogni dipintore dipinge sé»¹⁹. Di Nicoletto Vernia è singolare l'attacco a Salutati che, pur nel suo tono antiumanistico, coglie il valore dello studio storico-critico degli autori, al punto da contrastare l'aristotelismo quale «dottrina» acquisita per sempre. Per tutto ciò la lezione dei filologi poteva risultare decisiva per i filosofi, bisognosi di fonti originali, di testi corretti e di precisione storica. Lo Stagirita cessava di essere un'*auctoritas* fuori dal suo tempo²⁰ e nasceva la definizione di *veritas filia temporis*, l'idea del sapere come faticosa e mai definitiva conquista anche attraverso la cura filologica dei testi. Così maturava il distacco dal modo tradizionale di pensare e di comprendere cui aveva in parte contribuito anche il Medioevo, tuttavia serrando la vita umana in un cosmo da contemplare, fatto di rigide e definitive gerarchie, al punto da difendere il messaggio cristiano nella «sicurezza della metafisica aristotelica»²¹. L'umanesimo, la filologia umanistica da Petrarca in poi scardinava questa uniformità atemporale, riflettendo sul libero agire dell'uomo e la sua *vita activa*. Grammatica e retorica non conferivano al discorso il giusto *decus* ma imponevano la *renovatio* stessa della lingua. I testi in cui essa ha trovato espressione più degna sono utili all'esperienza morale e politica nell'ora presente, diventano fattori di energia spirituale, perché *renovatio* è cammino e progetto, è filosofia nuova dentro il nuovo gioco delle parole e delle dimensioni del linguaggio metaforico presente già in Dante. Lo riconoscono Bruni e Landino, curatore del commento e dell'edizione della *Commedia*, utilizzando la potenza dell'immagine, centrale in Ficino e, poi, nella pittura di Leonardo. Da qui l'eccellenza della parola poetica intesa come anima del linguaggio e ragion d'essere della filologia che si fa interpretazione, sceglie e decide. Lo sa bene Poliziano che, nell'*Oratio super Quintilianicum*, esalta la *vis loquendi* dell'interprete-filologo consape-

19. Ivi, p. 51.

20. Cfr. Id., *L'umanesimo italiano*, cit., pp. 6-8.

21. Id., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., p. 100.

vole del significato del suo esercizio critico. Il grande umanista, editore della *Lamia*, non si definì mai filosofo ma *grammaticus* che, nel senso nobile della parola, esaminava con occhio critico e «in dettaglio ogni categoria di scrittori». In una delle sue opere più note, la *Centuria prima* del 1489, l'interpretazione di *entelechia*, un termine chiave della filosofia aristotelica, provocava la verifica delle tesi del maestro Argiropulo sulla base di fonti coeve a Cicerone. L'umanista stabiliva, quindi, l'esatta definizione di moto continuo con *endelechia*, più coerente con la ricercata continuità tra Aristotele e Platone a proposito dell'anima quale principio di movimento eterno, ripresa dall'ammirato Cicerone e dall'amico Pico²². E Valla nelle *Elegantiae* contestava agli scolastici non tanto di parlare in scadente latino quanto di esprimersi confusamente, trattando dell'*ens* come sostantivo, equivalente a dire *cosa* senza l'identificazione con l'*essere* stesso, il che spetta solo alla realtà divina. Ciò consentiva di affinare strumenti critici per ridurre il numero delle categorie e dei sillogismi, rifiutare la dottrina degli universali, ridicolizzare la distinzione tra termini astratti e concreti al centro della polemica con la cultura medievale e, in particolare, con Boezio che tornerà nel *Dell'ente e dell'uno* di Pico²³. Contro la deformata dialettica dei peripatetici occorre un sapere che sappia coniugare insieme linguaggio e realtà per interpretare correttamente (*elegantemente*) il mondo, diventando l'uomo più che un amante della sapienza un vero e proprio *sōphōs*²⁴. Anche se a Cusano risale il merito di aver scoperto la falsità della donazione di Costantino, è al Valla della *Declamatio* da riferire l'origine della diplomazia come scienza del certo cui contribuiscono le *pruove* della critica biblica, della grammatica e dell'archeologia. Lo scopo è di identificare se non il falso, almeno l'incerto in tutti i fatti che le fonti bibliche presentano: dalla storia di Costantino guarito dalla lebbra al linguaggio stesso dell'imperatore quando imita l'*Apocalisse* (V, 12). Così Valla dimostra il falso con il silenzio delle fonti coeve alla *Donazione* e nel *De vero falsoque bono* propone un nuovo approccio ai problemi classici della metafisica, sostenendo il carattere finito di ogni concezione filosofica. Contestata è la filosofia dello stoicismo rispetto all'elogiato modello agostiniano in funzione del positivo esistere dell'uomo, radicato nel concetto di *voluptas* che catturerà anche l'attenzione del giovane Ficino e quella di Bruni, attento a distinguerla dalla *delectatio* medievale, giunta a impoverire il carattere intimo della gioia del corpo e dell'anima²⁵. *Voluptas* dev'essere anche amore per il *logos* che

22. Cfr. *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, cit., pp. 153-155, 193 sgg.

23. Ivi, pp. 152 e note, 170 sgg., 248 sgg.

24. Ivi, p. 153, nota.

25. Ivi, pp. 149, 157 sgg.

dà la filologia come la filosofia contro ogni ipocrisia di ascetismo religioso lontano anche dalle più temperate posizioni di Erasmo, convinto ammiratore del Valla filologo²⁶. Per l'autore dell'*Elogio della pazzia* la filosofia è principalmente morale, ricavata dall'esperienza antica; è una filosofia che, conciliata con l'eloquenza e la filologia, induce a considerare Barbaro e Poliziano *heroes* concordi nel condividere il suo anticiceronianesimo contro la pigrizia mentale dei contemporanei, indifferenti alla novità dell'«interpretazione del singolo luogo»²⁷. La radice del progetto è petrarchesca per l'ispirazione allo spirito degli *studia humanitatis*, per il ripudio degli schemi e della *forma mentis* della scolastica in funzione di un progetto globale di riforma del sapere e insieme dei *mores*, fondato sulla conciliazione di pietas ed *eloquentia* per il rilancio della cristianità sotto l'urgenza della sfida luterana e la dissoluzione dell'unità religiosa.

L'umanesimo avvertì il rischio di una chiusura nell'accademismo, nello *hortus conclusus* degli studi classici, come rivelarono la riflessione del Poliziano maturo e l'intera attività del Barbaro o l'impegno critico-letterario del Pontano. Fu una consapevolezza che dettò al Valla delle *Elegantiae* la scelta di ridisegnare l'intero sistema del sapere, guadagnando al proprio metodo il significato dell'eloquenza che non seduce ma concretizza un discorso e ne rende efficace la ragione per la vita. La scelta è naturalmente per il latino, condizione di un pensare e di un agire responsabili, attestati dalla sua diffusione pari all'universale circolazione delle merci²⁸. Ma la lingua non è un semplice o indifferente ornamento; è la radice di tutto l'umano, condizione stessa del progresso di ogni arte, di ogni sapere, «cieco e illiberale» senza l'*eleganza* latina²⁹. Essa può liberare dalla decadenza del linguaggio e del pensare, perché è dono divino considerata la sua capacità di dire il mondo autenticamente. Di qui l'unità di *verba* e *res* sostenuta da Valla e da Poliziano, condivisa da Pico nella polemica contro Barbaro circa la presunta opposizione di forma e pensiero, di eloquenza e filosofia³⁰. La parola che pensa, la parola come pensiero nasce dalla filologia umanistica, dai filologi-filosofi e non grammatici, che operano in senso critico, perché riconoscono il valore

26. Ivi, p. XLV.

27. Così A. Bernardini e G. Righi, *Il concetto di filologia e di cultura classica dal Rinascimento ad oggi*, cit., pp. 35-36.

28. Cit. da *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, cit., p. 150 e nota.

29. L. Valla, *In tertium librum Elegantiarum praefatio* (1441 circa), cit. da *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952, pp. 608-609.

30. Cfr. *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, cit., p. 155. Per il dibattito storiografico attuale è utile l'informato studio di P. Castaldo, "Lorenzo Valla filosofo": *studi e problemi*, in «Archivio di storia della cultura», XXX (2017), pp. 223-236.

di riferimento nuovo che hanno i classici. Non la ricerca della parola ornata ma di quella adatta a dire e pensare la cosa in latino.

Nei *Dialoghi a Pietro Paolo Istriano* di Bruni, acuto traduttore di Platone e dell'Aristotele pratico e non metafisico (dell'*Etica Nicomachea*), la filosofia, «madre di tutte le buone arti», è un sapere non astratto, un sentire fondato sulle cause e gli effetti delle cose attraverso il linguaggio vivente del vero umanista che sa legare in un «meraviglioso nesso» *res* e *nomina*, parole e realtà³¹. È questa idea di filologia che si sposa con il neoplatonismo di Ficino, Landino e Poliziano e che tradisce l'amore per la parola, quasi che senza di essa l'uomo sia incapace di aprire gli occhi sul mondo, condannato a vedere «meglio di sera che di giorno», osserva Barbaro, l'autore della *Parafrasi* di Temistio allo Stagirita, quello della *Fisica* e non della metafisica³². Già solo queste indicazioni bastano a dire quanto l'opera di traduzione serva a tradire l'impianto tradizionale scolastico e a sollecitare indagini sulla condizione umana che è linguaggio-pensiero, alla filologia che vive di parola, di *logos* e *sophia* e che, insieme, inventa e fa pensiero³³.

Per l'umano ingegno di pensare per immagini, prima della filosofia c'è la lingua «comune», indissociabile dai movimenti del corpo; c'è la *sophia* dei saperi concreti, resi possibili da quella «filologia filosofica», vissuta e vivente in modo critico contro la «boria dei dotti». Su entrambi questi motivi, oggetto della polemica sei-settecentesca sulla *fides historica*, a margine del cartesianesimo e del tormentato dibattito sulla «verità della religione cristiana» (da Grozio a Leibniz), si innesta la «filologia filosofica» di Vico. Essa appare subito sintonizzata sulla «pratica» di una metodologia nuova che frantuma la vecchia definizione dell'umanesimo quale alleanza di retorica e filologia, per riaffermare la funzione del filosofico in direzione degli interessi della vita civile, l'unica fatta dall'uomo. Valgono, allora, le prerogative della «critica» vallaiana per quel celebre motivo del «senso comune» anche a proposito del teorizzato dizionario mentale che Vico formula, tenendo presente l'*Etymologicum* di Vossius. Già nel *De ratione* l'azione eloquente è necessaria in quanto «sapienza che parla in modo ornato, copioso e adeguato al senso comune», non attraverso «sottili ragionamenti», bensì con le «corpulentissime macchine oratorie», perché se «la critica ci rende veraci, la topica eloquenti»³⁴. Se Aristotele è

31. *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, cit., p. 147.

32. E. Barbaro, *Prefazione alla Parafrasi di Temistio alla «Fisica» di Aristotele*, in *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, cit., p. 191 e nota.

33. Cfr. *Il nuovo umanesimo*, a cura di M. Ciliberto, Roma-Bari, Laterza, 2017, pp. 58-62, 67-83.

34. G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), a cura di F. Lomonaco, Napoli, Diogene edizioni, 2014, pp. 235, 43 (d'ora in poi: *De rat.*). La definizione di eloquenza in Vico