

LILIANA DE VENUTO, *La Osservazione di Girolamo Tartarotti sulla Lettera in difesa della moderna filosofia di Giuseppe Valletta*, in «Atti della Accademia Roveretana degli Agiati. A, Classe di scienze umane, lettere ed arti» (ISSN: 1122-6064), s. 8 v. 10/1 (2010), pp. 7-59.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/ataga>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

## Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

## Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



LILIANA DE VENUTO

## LA OSSERVAZIONE DI GIROLAMO TARTAROTTI SULLA LETTERA IN DIFESA DELLA MODERNA FILOSOFIA DI GIUSEPPE VALLETTA

ABSTRACT - Back to Rovereto after his stay in Padova to complete his studies, Girolamo Tartarotti began to examine his own education and teachings taken in his youth, in philosophical-logical disciplines and in language learning. Then he turned to the modern philosophy looking for fundamentals for his future activity as artist and essayist. Tartarotti measured himself with the historic-philosophic synthesis of Valletta, analysing Descartes' and Gassendi's thought. Then he faced the logic and grammar of Port-Royal. At last fixed the criteria, that would have guided him in the formation of the critical art: the principles of probability and the *libertas philosophandi*.

KEY WORDS - Rovereto, Girolamo Tartarotti, Giuseppe Valletta, Ancient art.

RIASSUNTO - Girolamo Tartarotti, rientrato a Rovereto dopo il soggiorno a Padova per completare gli studi, prese ad esaminare il suo percorso formativo e gli insegnamenti ricevuti in gioventù nelle discipline logico-filosofiche e nell'apprendimento delle lingue. Si rivolse quindi alla filosofia moderna in cerca di fondamenti su cui poggiare la sua futura attività di storico e saggista, misurandosi con la sintesi storico-filosofica del Valletta, dove si esaminava il pensiero di Cartesio e Gassendi; indi con la logica e la grammatica di Port-Royal. Individuò infine i criteri che lo avrebbero guidato nella formazione dell'arte critica: il principio di probabilità e la *libertas philosophandi*.

PAROLE CHIAVE - Rovereto, Girolamo Tartarotti, Giuseppe Valletta, Arte critica.

Perché l'abate Girolamo Tartarotti di Rovereto riprese sul finire degli anni venti del Settecento la *Lettera in difesa della moderna filosofia* del napoletano Giuseppe Valletta e la fece pubblicare nel 1732 nella sua città da uno stampatore locale? Quali pressanti problemi teorici lo spinsero all'impresa? Rispondere a queste domande significa ripercorrere un momento dell'itinerario intellettuale dello studioso roveretano e nello stesso tempo ricostruire quegli aspetti della temperie culturale del tempo che accomunarono i due letterati, pur così geograficamente di-

stanti. Lo scarto di decenni che li separava li collocava su piani diversi di discorso: l'uno, il napoletano, su quello della difesa della filosofia moderna e della costruzione di una storia del pensiero ad essa funzionale; l'altro su quello della problematica riguardante la scrittura della storia *tout court* con tutto ciò che ad essa si connetteva: metodologia, criteri, procedure ecc., e il valore del giudizio storico. Entrambi però condividevano alcuni temi fondamentali presenti nel dibattito culturale che si svolgeva fra Seicento e Settecento – la polemica contro la filosofia scolastica e la difesa della *libertas philosophandi* – e l'esigenza di sistemare le idee e le correnti filosofiche secondo un disegno di “storia filosofica”. Tutti questi motivi giustificarono l'ideale incontro dei due studiosi, pur così lontani nello spazio e nel tempo, nell'impresa editoriale realizzata a Rovereto.

#### IL PROCESSO NAPOLETANO CONTRO GLI ATEISTI

La *Lettera in difesa della moderna filosofia* di Giuseppe Valletta trova la sua origine nell'ambito della celebrazione a Napoli, fra gli anni 1688-1697, del processo contro gli ateisti per iniziativa del tribunale dell'Inquisizione. Ne furono interessati Basilio Giannelli, Giacinto de Cristoforo, Filippo Belli e Francesco Paolo Manuzzi, quattro giovani avvocati noti anche nei circoli letterari e mondani della città. Si colpivano questi professionisti, ma i veri obbiettivi dell'azione inquisitoriale erano i loro maestri: Tommaso Cornelio, Leonardo di Capua, Francesco d'Andrea, e gli iscritti all'Accademia degli Investiganti, interessati tutti a promuovere a Napoli un rinnovamento culturale e visti pertanto con sospetto negli ambienti curiali ed ecclesiastici della città <sup>(1)</sup>. Fra gli anni 1680-1688 era invalsa la consuetudine nei circoli colti cittadini di organizzare letture collettive e discussioni sui testi di Gassendi e di Cartesio, cui si affiancava la lettura del *De Rerum natura* di Lucrezio, opera che suscitava il vivo interesse degli studiosi a motivo sia della diffusione delle teorie atomistiche, sia della traduzione in lingua volgare fattane da Alessandro Marchetti.

Erano quegli gli anni della cosiddetta “crisi della coscienza europea”, che interessò gli studiosi dei più avanzati paesi del continente, e che si avverì anche nella nostra Penisola, soprattutto nei centri aperti a

---

<sup>(1)</sup> Le notizie riguardanti il processo napoletano sono tratte da L. OSBAT, *L'inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti 1688-1697*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1974.

contatti continui e proficui con gli ambienti colti d'Oltralpe. Da tutti era avvertita la spinta al rinnovamento della cultura, che implicava altresì un cambiamento profondo del modo stesso di pensare i problemi dell'uomo. Non potevano in Italia questi fermenti non coagularsi intorno al pensiero di Galilei; ma tanto l'opera di Lucrezio, quanto quelle dello scienziato pisano, oggetto di un vero e proprio *odium theologicum* da parte della compagnia di Gesù e degli attivisti ecclesiastici ispirati a zelo controriformista, stentavano ad essere pubblicate.

Il testo del poeta romano era stato approntato in completa traduzione già nel 1668, ma non vedeva la luce a causa degli ostacoli frapposti alla sua stampa da parte dei censori. A Napoli si adoperò per la pubblicazione l'avvocato Lorenzo Ciccarelli, che aveva una stamperia clandestina frequentata da numerosi studiosi e letterati affascinati dalle moderne tendenze culturali, i così detti *novatores*, fra i quali il Valletta. Il progetto però non andò in porto per intervento delle autorità e lo stesso Ciccarelli nel 1715 pagò il suo tentativo con l'esilio; due anni dopo il testo lucreziano vide la luce a Londra lontano dalle censure ecclesiastiche <sup>(2)</sup>. Anche la pubblicazione delle opere complete di Galilei ebbe una travagliata gestazione. I primi tentativi furono fatti già a metà del Seicento, ma non approdarono che a parziali edizioni; solo nel 1718, per interessamento di studiosi d'indiscusso prestigio quali Guido Grandi, Giovanni Bottari, Giuseppe Averani ed altri, l'opera apparve a Firenze <sup>(3)</sup>.

Queste vicende editoriali costituivano senza alcun dubbio uno dei segni più evidenti della stretta di vite inquisitoriale impressa nell'ultima decade del Seicento nella cultura italiana contro possibili aperture alle novità; di questa stretta l'inquisizione sugli ateisti napoletani non fu che la punta più vistosa.

Per completare il quadro storico che fa da sfondo al processo napoletano si devono considerare, oltre alle preoccupazioni degli apparati ecclesiastici impegnati nell'opera di censura, altri motivi che trascendono il piano meramente dottrinale per investire gli stessi assetti del potere politico nelle sue ramificate distribuzioni nella città e nel Regno in equilibrata spartizione fra ceti sociali e istituzioni politiche e civili. Sotto questo aspetto si deve tener presente il progressivo rafforzamento del-

---

<sup>(2)</sup> Notizie tratte da D. ARICÒ, Introduzione a A. MARCHETTI, *Della natura delle cose di Lucrezio*, Roma, Salerno Editrice, 2003, pp. VII-XLIX, particolarmente p. XI. Sul traduttore di Lucrezio cfr. M. SACCENTI, *Lucrezio in Toscana. Studio su Alessandro Marchetti*, Firenze, Olschki, 1966. Alla stampa della traduzione seicentesca di Lucrezio dedica una nota V. FERRONE, in *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene editore, 1982, p. 466, nota 17.

<sup>(3)</sup> Per queste notizie cfr. V. FERRONE, *Scienza natura religione*, cit., pp. 130-131ss.

l'apparato amministrativo vicereale, che si appoggiava a gruppi di abili giuristi per sostenere le sue accresciute pretese in materia di legittimità dei possessi e degli usi e contrastare il potere baronale ed ecclesiastico; ciò costituiva motivo di molta apprensione da parte di gruppi sociali e politici, abituati da secoli a non vedere messi in discussione i propri privilegi. A questo dato si aggiungeva il deterioramento dell'insegnamento religioso tradizionale, a fronte del quale acquistava sempre più prestigio una nuova cultura storico-filosofica e scientifica vivacizzata dai viaggiatori provenienti dai paesi europei di avanzata civiltà, che l'alimentavano con l'apporto di idee nuove e di stampe sospette di non piena ortodossia <sup>(4)</sup>.

Le autorità ecclesiastiche, timorose che le nuove teorie seminassero dubbi sulle verità cristiane e minassero il predominio di queste sulle menti, intervennero quindi, individuando nei letterati che si raccoglievano intorno all'Accademia degli Investiganti la fonte delle inquietudini di varia natura che serpeggiavano nella società napoletana; col severo intervento del S. Uffizio intesero perciò colpirli, processandoli come libertini.

Pietro Giannone alcuni decenni più tardi ricordava nella *Istoria civile* quegli avvenimenti, che per la sua generazione avevano rappresentato l'avvio della battaglia anticurialista e regalista, e senza esitazione indicava nell'ostilità alle nuove forme di sapere la vera causa dell'intervento inquisitoriale. In molti casi infatti – egli scriveva nel suo lavoro – le abiure cui furono costretti gli imputati riguardavano non tanto veri errori di pensiero, quanto semplici professioni di verità filosofiche, sospette soltanto di essere discordi da quelle insegnate nelle scuole religiose:

Il vedersi per questi nuovi studi non solo abbandonate le Scuole de' Monaci, ma essi derisi per tante fole, che insegnavano, si cagionò un'odio implacabile de' Frati contro a' novelli filosofanti, a' quali imputavano perciò molti errori di Religione, cavillando ogni loro proposizione, e trattandogli da miscredenti.

Tanto bastò agl'Inquisitori di Roma, perché ripigliassero le loro armi, e di nuovo tentassero d'introdurre in Napoli Commessarj del S. Ufficio per invigilare sopra gli andamenti di costoro. E non pure lo tentarono, ma svelatamente vi stabilirono un loro Inquisitore, il quale riceveva le denunce, imprigionava, e quel ch'era più teneva in S. Domenico Maggiore suo proprio carcere. Era costui Monsignor Gilberto della Cava, il quale esercitava quest'ufficio con processi occulti, e con tanto rigore, e petulanza, che sovente costringeva molti con loro ignominia ad abjurare, solo perché sostenevano opinioni filosofiche contrarie a quelle delle Scuole, ancorché

---

<sup>(4)</sup> M. RAK, *Storia di un intellettuale "moderno"*, Introduzione a G. VALLETTA, *Opere filosofiche*, Firenze, Olschki, 1975, pp. 9-74, particolarmente p. 33.

in quelle niun difetto di miscredenza si potesse notare; di che spesso sentivansi in Napoli querele, e disordini <sup>(5)</sup>.

Il giudizio del Giannone ricalcava quello formulato anni prima dal Valletta, il quale nella *Lettera in difesa della moderna filosofia* aveva già proclamato a chiare lettere che «la cagione di tai tumulti altro non sia stata, che una tal gelosia, per così dire, di Scuole», non un autentico contrasto per principi teorici <sup>(6)</sup>. Si minimizzava in vero con una giustificazione siffatta l'entità del conflitto, quando invece al fondo di esso si agitavano motivi e questioni ben più corposi che semplici gelosie di scuole.

Una volta dato corso al processo, la cittadinanza ne fu profondamente turbata a causa tanto delle procedure seguite, della loro severità e segretezza, del mistero che circondava gli accusatori e i testimoni, quanto della negazione agli imputati di ogni forma di difesa nelle varie fasi processuali. Nel 1691 fu creata perciò una Deputazione per il Sant'Ufficio formata dai rappresentanti di tutte le Piazze, quelle del Popolo, dei Nobili ecc., la quale diede l'incarico a Giuseppe Valletta <sup>(7)</sup>, giureconsulto e letterato napoletano già affermato negli ambienti del Foro e in quelli della burocrazia vicereale, di redigere uno scritto per denunciare le procedure applicate dal tribunale e chiedere che questo abbandonasse la via "straordinaria" del giudizio per quella ordinaria. Una scelta in questa direzione avrebbe consentito di applicare a favore degli imputati tutte quelle garanzie previste dalla legge, e nel contempo imposto agli accusatori, divenuti palesi a tutti, di assumersi le responsabilità delle proprie affermazioni <sup>(8)</sup>. E da rilevare che dietro alle istanze tecnico-giuridiche urgevano pregnanti motivi di ordine politico, intesi a difendere quei privilegi, acquisiti nel corso del tempo dai Napoletani nel campo della giurisdizione, che avevano permesso alla città partenopea di godere di una certa indipendenza politica e culturale rispetto alla Sede romana.

Queste sono le premesse e la genesi del trattato *Intorno al processo ordinario* del Valletta, che l'autore sviluppò lungo due direttrici: da una parte recuperare documenti antichi, interpretarli e sistemarli in un dise-

---

<sup>(5)</sup> P. GIANNONE, *Dell'Istoria Civile del Regno di Napoli*, Napoli 1723, lib. XXXII, cap. V, p. 114.

<sup>(6)</sup> G. VALLETTA, *Lettera del Signor Giuseppe Valletta napoletano in difesa della moderna Filosofia, e de' coltivatori di essa, indirizzata alla santità di Clemente XI*, in Rovereto, nella stamperia di Pierantonio Berno, 1732, p. 3.

<sup>(7)</sup> Su Valletta cfr. G. PIAIA, *Giuseppe Valletta (1636-1714). Istoria filosofica*, in *Storia delle storie generali della filosofia* / 2, a cura di G. SANTINELLO, *Dall'età cartesiana a Brucker*, Brescia, Editrice la Scuola, 1979, pp. 271-295.

<sup>(8)</sup> L. OSBAT, *L'inquisizione a Napoli*, cit., pp. 15, 28.

gno storico funzionale ai propri obbiettivi; dall'altra sviluppare una difesa della «Filosofia nominata comunemente moderna» – come egli stesso la definì – al fine di sottrarla all'accusa, rivolta dalla Curia romana e da quella napoletana, di essere la causa delle deviazioni dottrinali e di salvarla dai tentativi messi in atto dalle stesse per distruggerla.

Il risultato di queste operazioni culturali trascese il piano meramente giuridico della contestazione per tradursi in un trattato storico-giuridico incentrato su un autentico progetto culturale e politico, per il fatto che l'autore e giureconsulto, nel mentre sviluppava le sue linee argomentative, tracciava un *excursus* storico riguardante la Città e le prerogative del Regno e lo inquadrava in una precisa interpretazione. Nella fattispecie questa si discostava dalla visione che ne davano gli ecclesiastici, anzi le si opponeva con argomenti contenenti *in nuce* una denuncia delle mene di potere nascoste sotto il pretesto della lotta alle eresie <sup>(9)</sup>. Dal canto suo la difesa della filosofia delineò una “storia del pensiero” dall'antichità ai tempi moderni, con linee così nette e significative da prefigurare, nel panorama culturale italiano, un nuovo genere storiografico votato a sicuro successo.

Terminato nel 1694 lo scritto anti-inquisitoriale e consegnatolo ai deputati che l'approvarono, l'autore, con una scelta condivisa dai committenti, decise di indirizzarlo al papa Innocenzo XII della famiglia Pignatelli napoletana con il quale, grazie al cardinale Giovanni Patrizio suo corrispondente, godeva di qualche sporadico rapporto epistolare <sup>(10)</sup>. Il Valletta tuttavia non diede alle stampe il suo lavoro per timore, forse, di interventi censori; ne stralciò la *Difesa della moderna filosofia* e la fece girare manoscritta fra i letterati della italiana Repubblica delle Lettere in cerca di consensi, critiche e completamenti, senza tuttavia pubblicarla. Essa rimase perciò inedita finché Girolamo Tartarotti non ne recuperò una copia e non la fece stampare a Rovereto nel 1732 col titolo *Lettera del Signor Giuseppe Valletta napoletano in difesa della moderna Filosofia, e de' coltivatori di essa, indirizzata alla santità di Clemente XI* <sup>(11)</sup>.

Il nucleo dello scritto, contenente l'apologia del pensiero filosofico, fu in seguito sviluppato ulteriormente dal giureconsulto napoletano, che lo spogliò da ogni riferimento alle contingenze del momento e lo dotò di

<sup>(9)</sup> M. RAK, *Storia di un intellettuale “moderno”*, cit., pp. 43-44.

<sup>(10)</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>(11)</sup> Il papa cui il Valletta indirizzò la copia era, si è detto, Innocenzo XII; nello scrivere Clemente XI il Tartarotti fu indotto sicuramente dall'errore di un copista. Della svista fu subito avvertito da qualche studioso, come si evince dalla nota da lui apposta su un foglietto che compare – nel volume di sua proprietà – nella p. 1 dopo l'*Avviso dello stampatore*; su questo esemplare v. *infra* le note 81-83.



organica e ampia sistemazione, sì da farne una nuova opera, che venne pubblicata clandestinamente in maniera imperfetta tra il 1703 e il 1704 col titolo *Istoria filosofica*. I toni polemici del primo trattato giuridico, matrice delle due opere storico-filosofiche, si attenuarono in quest'ultima sintesi, mentre i singoli temi vennero diversamente motivati e sistemati in una trattazione più completa e organica dal punto di vista sia teorico che storico.

#### LA LETTERA DI GIUSEPPE VALLETTA

Nel difendere la filosofia il Valletta ricorse nella *Lettera* <sup>(12)</sup> a due argomenti: dimostrare l'utilità sia di quella antica che della recente quale sostegno della fede; stornare dal pensiero moderno l'accusa di nuocere alla religione. Le argomentazioni a favore dell'uno e dell'altro assunto s'intrecciano nel discorso, sì da tracciare un disegno di storia della filosofia lungo una linea che da Pitagora attraverso Platone conduce al pensiero moderno. Tassello di questa genealogia è la filosofia atomistica di Democrito e di Epicuro che trova il suo continuatore in Gassendi. Alle idee del filosofo e religioso francese il Napoletano attinse ampiamente, assimilando sia gli esiti probabilistici della sua epistemologia, sia la difesa e la correzione in senso cristiano della filosofia epicurea da lui effettuate in più di uno scritto: *De vita et moribus Epicuri* (1647), *Animadver-*

---

<sup>(12)</sup> Dopo la stampa roveretana la *Lettera* non fu più pubblicata fino al secolo scorso quando Michele Rak la inserì nell'edizione delle opere complete stampata dalla Olshki alle pp. 75-215 (v. *supra*, nota 4). Subito dopo la morte dello storico napoletano il suo pensiero non suscitò più alcun interesse negli studiosi; bisognò aspettare gli ultimi decenni dell'Ottocento per vedere realizzarsi un primo recupero della sua figura. Una piena considerazione del suo pensiero si ebbe tuttavia soltanto del corso del Novecento quando, dopo le prime e brevi attenzioni rivoltegli da F. Nicolini e da B. Croce, Eugenio Garin compì sondaggi importanti ai fini di un suo ricollocamento nella storia del Regno di Napoli e della cultura italiana e pubblicò i risultati in *Dal Rinascimento all'Iluminismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970, cap. IX (*Giuseppe Valletta storico della filosofia*, pp. 207-221), lavoro che raccolse acquisizioni realizzate in precedenti studi. Nicola Badaloni ricostruì in seguito la presenza del giurista napoletano all'interno di alcuni avvenimenti chiave della fine del XVII secolo (si veda, di lui, *Introduzione a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961). Altri studiosi hanno in seguito arricchito la conoscenza del Valletta: S. MASTELLONE, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze 1965; B. DE GIOVANNI, *Cultura e vita civile in Giuseppe Valletta*, in *Saggi e ricerche sul Settecento*, Napoli 1968, pp. 1-47; V.I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1970; A. DI MARCO, *La figura e l'opera di Giuseppe Valletta*, Napoli, Laurenziana, 1982.

*siones in decimum librum Diogenis Laertii* (1649) e nel postumo *Syntagma Philosophicum* (1658). Nel disegnare la storia del pensiero lo studioso napoletano recuperava il modello umanistico della tradizione platonica intesa come speculazione criptocristiana, arricchendolo con apporti derivanti dalla cultura meridionale; indi prendeva le difese del filosofo moderno per eccellenza, Cartesio. Come perno della disquisizione proponeva l'idea tipicamente moderna della *libertas philosophandi*, eredità della tradizione libertina, difesa con convinta partecipazione.

Il pensiero filosofico – sostiene il giurista – non è nocivo alla professione di fede, tant'è vero che la lettura dei filosofi è stata praticata fin dalle origini dai Padri della Chiesa. Il punto è individuare la tradizione cui fare riferimento; non quella di Aristotele, giacché essa è fonte di ogni empietà ed eresia, ma quella pitagorico-platonica, cui si collega la filosofia malamente detta moderna, di fatto antica, poiché prosegue la speculazione sorta nelle città della Magna Grecia. A Platone infatti s'ispirarono i pensatori cristiani, avendo considerato il suo pensiero, fra gli antichi, il più vicino alla propria dottrina. Nei suoi libri è possibile trovare il concetto di un Dio come sommo bene, creatore e governatore di tutto il cosmo, nonché quello dell'immortalità dell'anima; laddove nelle teorie aristoteliche Dio si configura solo come primo motore delle sostanze che formano il tutto, mentre l'anima, in quanto strettamente legata al corpo, è data come entità mortale. Ridotto in questi termini estremi, il pensiero dello Stagirita risulta quello di un ateo e materialista, fomite inevitabile di eresie. Ad esso il Valletta collega il sorgere di numerose deviazioni: fra le antiche quelle dei monofisiti, dei teodosiani; fra le moderne quelle di Serveto, di Soncino come pure dei protestanti, Lutero, Calvino, Melantone e Zwingli. Non meno delle religiose, anche le aberrazioni filosofiche traggono ispirazione dal pensiero di Aristotele. Il machiavellismo, che è lo stesso dell'ateismo, *exiit ex Peripateticismo*, afferma ripetendo un'accusa che fu già del Campanella <sup>(13)</sup>; dalla stessa fonte scaturisce il pensiero di Pomponazzi, negatore dell'immortalità dell'anima. Nella sua controversia antiaristotelica il Valletta raccoglie dai testi e dai documenti emanati nei Concili e nelle Università qualsiasi giudizio negativo formulato contro il filosofo greco, spesso forzando il significato dei testi o distorcendone parti a fini polemici. Abbondanti argomenti egli attinge inoltre dalla letteratura umanistica che, come è noto, fu radicalmente avversa alla cultura scolastica e peripatetica; la messe è ampia e le argomentazioni molteplici, sia che egli si rivolga al Valla, al

---

<sup>(13)</sup> T. GREGORY, *Etica e religione nella cultura libertina*, Napoli, Guida, 1986, p. 28.

Nizolio e al Lullo, sia che guardi al Petrarca, il quale fra i primi manifestò insofferenza per la vana cultura fatta di sofismi <sup>(14)</sup>.

Alla pratica sofistica, amante di «quistonare» e delle oscurità, il Valletta contrappone l'«amore per il sapere» e per le conoscenze certe; alla ricerca vana e sterile di quanti «empiono tutto il dì le scuole, ed i libri di otri, senza far mai la vendemmia» <sup>(15)</sup>, le indagini concrete che giovano alle scienze e alle arti meccaniche. L'ideale che ormai guida il suo discorso è quello di un sapere «concreto», legato alle cose e all'osservazione; soltanto seguendo questa via, egli sostiene, la ricerca teorica ritroverà la sua unità e ricompatterà la filosofia al momento divisa e lacerata dalle sette – resa “nuda”, egli afferma ripetendo un'allegoria di Raimondo Lullo – e la restituirà al suo ruolo verace di ancella della teologia <sup>(16)</sup>. A questo obbiettivo si può giungere appunto con l'appoggio della filosofia cartesiana, la quale è tanto favorevole alla fede e allo sviluppo delle scienze, quanto l'aristotelica ne è contraria. I suoi principi fondamentali sono l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima; fra gli argomenti di cui abbonda ve ne sono alcuni atti a sostenere dogmi importanti della fede, fra i quali la transustanziazione. Per questo motivo le università protestanti di Basilea e di Olanda hanno polemizzato contro il filosofo francese fino a calunniarne la persona stessa <sup>(17)</sup>. Fra il pensiero di Cartesio e quello di Platone e dei Padri non vi è discordanza – conclude il Valletta – così come non vi è disaccordo fra quello e la moderna prassi scientifica.

Il primato della filosofia cartesiana su quella aristotelica viene affermato lungo un'altra linea di considerazioni, provenienti dalla complessa concezione epistemologica del Valletta. In questa la convinzione della limitatezza della natura umana s'intreccia con quella del libero arbitrio, che pure le appartiene, alimentando nello stesso tempo riserve di scetticismo nei confronti della conoscenza e fiducia in un illimitato potere della mente di accrescere le conoscenze grazie alla sua libertà di scelta. Conseguenza del peccato originale sarebbe il «confuso intendimento» che obnubila la mente dell'uomo, condizione di cui era consapevole Agostino, come attestano i suoi frequenti riferimenti alla precarietà e alla limitatezza del sapere umano <sup>(18)</sup>. Il massimo risultato che si può raggiungere investigando è la conoscenza probabile, non la scienza certa. Di fronte all'impossibilità di raggiungere verità assolute è meglio so-

<sup>(14)</sup> *Lettera del Signor Giuseppe Valletta*, cit., pp. 133, 143-145.

<sup>(15)</sup> La figura retorica di mons. Minturno è richiamata nella *Lettera* alle pp. 131-132.

<sup>(16)</sup> *Ibidem*, pp. 129-130.

<sup>(17)</sup> *Ibidem*, pp. 56, 70.

<sup>(18)</sup> *Ibidem*, pp. 73, 75.

spendere il giudizio; lo stesso Cartesio nelle sue *Meditazioni* avrebbe proclamato la necessità del dubbio, proseguendo una tradizione che risale a Sesto Empirico e a Cicerone. La scepsi è resa possibile proprio dalla libertà della volontà la quale, anche se può dare origine a divisioni nel sapere e alla formazione di opposte sette filosofiche, consente di sospendere il giudizio intorno ad una serie di opinioni dubbie e di resistere sulle base di nuove esperienze, producendo in tal modo un incremento progressivo delle acquisizioni e delle scoperte nel campo della natura e dell'uomo, tali da prospettare «quasi un nuovo Mondo».

E se alcuno creder volesse, che Platone, ed Aristotele fossero infallibili di gran lunga certamente s'ingannerebbe, perocché essendosi dopo tante sette scoperto nuove stelle, nuovi pianeti, ed altri fenomeni, e tant'altre cose, e quasi un nuovo Mondo, par ch'egli era d'uopo di nuova Filosofia per investigarle, non bastando l'antiche, per le quali torno a dire con Seneca stesso, *Multum adhuc restat operis, multumque restabit; nec ulli nato post mille saecula praecludetur occasio aliquid adhuc adjiciendi* <sup>(19)</sup>.

Arrestarsi sulla soglia del probabile, rivendicare la libertà di filosofia: questo è l'orizzonte del pensiero moderno, che la fedeltà alla filosofia peripatetica preclude ai seguaci. Gli scienziati hanno perciò dovuto abbandonare «i portici di Aristotele» e percorrere altri più liberi territori per vedere accrescere il patrimonio delle proprie conoscenze. Trascinato dall'entusiasmo per le scoperte scientifiche moderne, il Valletta si abbandona ad un lungo elenco di autori e di invenzioni, che hanno capovolto il sapere degli antichi aprendo prospettive impensate, e conclude con l'orgogliosa affermazione della superiorità dei moderni sugli antichi:

E noi sopravanzando in due mila anni d'esperienza, siam piuttosto superiori. Indi Cicerone stesso fin da' suoi tempi vantava d'essersi la sua età ugualmente fatta superiore nell'arti, e nelle scienze, perché finalmente rese migliori, e perfette [...]. E che i Moderni abbiano trapassato, e sopraffatto gli Antichi, egli è chiaro per tanti sperimenti, e nuovi instrumenti per essi fatti nelle celebri Accademie di Firenze, della Francia, della Germania, dell'Inghilterra, di Lipsia ed altrove <sup>(20)</sup>.

Dietro queste affermazioni si dispiega, come è evidente, una vasta formazione culturale e filosofica, nella quale confluiscono conoscenze concernenti l'avanzamento delle scienze nei secoli XVII e XVIII, la que-

---

<sup>(19)</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>(20)</sup> *Ibidem*, pp. 101-102.

*relle des anciens et des modernes*, che percorse gli ambienti colti d'Europa tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento, ed infine motivi tipici della cultura italiana, come quello del primato nella Penisola di una *prisca philosophia*, risalente all'età della Magna Grecia <sup>(21)</sup>. Molti di questi argomenti venivano sicuramente discussi fra gli Investiganti che si raccoglievano intorno all'avvocato. Alla cultura dell'Accademia sono infatti da riportare componenti importanti della formazione del Valletta, come il marcato antiaristotelismo e l'apprezzamento per il pensiero e la scienza di Galilei nella interpretazione che lì se ne dava. Del Pisano gli accademici accoglievano lo sperimentalismo e il ricorso alle «sensate esperienze» come via per attingere le leggi generali dei fenomeni, ma non accettavano la traduzione che egli compiva dei risultati sperimentali in termini matematici, in nome del carattere provvisorio di ogni teoria scientifica: l'esplorazione della natura, a loro opinione, poteva pervenire soltanto a conoscenze probabili <sup>(22)</sup>.

Questa riserva probabilistica che percorre il pensiero degli Investiganti e le loro opere, soprattutto quelle di Leonardo Di Capua, ha dato adito a varie interpretazioni: secondo alcune essa sarebbe da intendere come espediente per preservare le speculazioni dei singoli studiosi dall'attenzione dell'Inquisizione <sup>(23)</sup>; secondo altre sarebbe da rapportare alla qualità stessa della cultura accademica, tanto vivace ed aperta, quanto priva di solidi strumenti teorici. Il probabilismo cioè sarebbe un segno d'intrinseca debolezza delle riflessioni teoriche degli Investiganti; sprovvisti di armi teoriche affilate di natura epistemologica, essi, di fronte agli snodi teorici più importanti prospettati dalle scienze del tempo, non sarebbero stati in grado di formulare proposte metodologiche salde ed efficaci col risultato di piegare verso soluzioni, quali la sospensione del giudizio e il probabilismo, dettate più da incertezza che da maturo giudizio teorico. Proprio lo sviluppo ragguardevole in quel tempo nell'ambito del sapere richiedeva non facili operazioni culturali per dominare le

---

<sup>(21)</sup> Il motivo della *prisca philosophia*, qui appena toccato, fu trattato con maggiore sviluppo nella *Istoria filosofica* dove l'autore, riprendendo tesi dei Padri e di Ficino, allargava l'ambito di diffusione dell'antica filosofia – identificata con la sapienza – ad Adamo; da questo si sarebbe trasmessa agli Egizi, ai Persiani, ai Caldei, ai Fenici ed infine, tramite Orfeo, ai Greci; G. PIAIA, *Giuseppe Valletta*, cit., p. 277; P. CASINI, *L'antica sapienza italiana. Cronistoria di un mito*, Bologna, Il Mulino, 1998, particolarmente il cap. II, "Il ritorno di Pitagora".

<sup>(22)</sup> Cfr. V. FERRONE, *Scienza natura religione*, cit., pp. 114-118. Sull'Accademia degli Investiganti cfr. M. TORRINI, *L'Accademia degli Investiganti. Napoli 1663-1670*, «Quaderni storici», XVI, 1981, n. 48, pp. 845-883.

<sup>(23)</sup> V. FERRONE, *Scienza natura religione*, cit., p. 119.

teorie complesse dovute alle scoperte della biologia, della meccanica, dell'astronomia, della chimica e della medicina, cui la presenza di proposte teoriche contrastanti fra di loro, come potevano essere quelle di Cartesio e di Galilei, spesso procuravano complicazioni maggiori; senza tralasciare inoltre i lasciti della cultura tradizionale, che dovevano essi pure potersi collegare col nuovo. I teorici accademici si trovarono ad affrontare – tanto per citare i punti più controversi – questioni relative ai metodi d'indagine, al dualismo fra mente e corpo e fra uomo e natura, problemi tutti che scaturivano dalle speculazioni filosofiche del tempo e che spesso entravano in conflitto con la dottrina dominante. Pur mostrando interesse per le teorie di Galilei, gli Accademici, si è detto, non aderirono pienamente al metodo sperimentale, che faceva della matematica il perno dell'elaborazione concettuale e della quantificazione delle esperienze il punto di approdo delle investigazioni. La matematica rappresentava a loro giudizio uno strumento atto a quantificare i fenomeni secondo il luogo, il modo e la figura, ma non a rivelare la reale costituzione delle cose; le leggi scientifiche pertanto non potevano aspirare alla universalità, rivestendo semplice carattere di conoscenze probabili senza valore veritativo. A motivo di queste riserve dunque la fisica da loro vagheggiata si sarebbe attestata, come quella tradizionale, su parametri qualitativi, ben lontani – come è evidente – dallo statuto scientifico conferitole da Galilei <sup>(24)</sup>.

#### IL GENERE *HISTORIA PHILOSOPHICA*

La dissertazione del Valletta è di grande interesse per lo storico, a motivo della ricchezza dei suoi contenuti e delle tematiche prospettate. Considerata dal punto di vista teorico risulta di particolare importanza l'operazione di recupero ivi compiuta della tradizione filosofica meridionale secondo l'idea che dalle scuole fiorite nelle città della Magna Grecia, quelle di Pitagora, di Empedocle di Eudosso e di altri, si fosse originata una sapienza esclusivamente italica che si sarebbe «distesa poi per tutto il Mondo» <sup>(25)</sup>, connettendosi infine col pensiero moderno. Si tratta di una evidente ripresa del mito rinascimentale del ritorno all'antico che inaugura un nuovo “rinascimento”, non in chiave di mera celebrazione *temporis acti* ma in prospettiva dei problemi attuali. Grazie alla saldatura dell'eredità del passato con la modernità si poteva dare infatti

---

<sup>(24)</sup> *Ibidem*, pp. 118-120.

<sup>(25)</sup> *Lettera del Signor Giuseppe Valletta*, cit., p. 14.

legittimazione alla moderna filosofia, nel senso che l'antichissima sapienza italica, pitagorico-eleatica e atomistico-platonica, formando una tradizione unitaria con la filosofia moderna, rilancerebbe questa come «la più antica, anzi la primiera d'ogni altra»<sup>(26)</sup>. Il tema sarà ripreso da Vico nel *De antiquissima Italorum sapientia* (1714) – con l'ampiezza nota – nell'ottica di giustificare le tesi filosofiche sostenute come restauratrici di antiche verità, e sarà sostenuto anche con l'uso dell'etimologia al fine di individuare nelle locuzioni della lingua latina contenuti dell'antica sapienza. Quanto al Valletta, egli si poneva obbiettivi più circoscritti: ricostruire una storia delle teorie filosofiche e assicurare il pontefice sulla loro non pericolosità.

La scelta della via «historica» appariva all'autore più «schietta» di quella fondata sulla polemica, la quale spesso, per amore della disputa, si involgeva in sofismi e soccombeva sotto ragioni che si accavallavano a ragioni; legando antichità e modernità in un unico disegno il Valletta raggiungeva un ulteriore effetto: la storicizzazione della filosofia. La via che intraprese era dunque quella della *historia philosophica* che, proprio a partire dalla metà del XVII secolo, si andava costituendo in Europa sotto la spinta di fattori diversi. Ne furono impegnati studiosi di paesi lontani fra loro, perciò non legati da rapporti personali; il primo che si ricorda è il letterato e giurista inglese Thomas Stanley, che nel 1655 pubblicò l'*History of Philosophy*. Nello stesso anno uscì *Historia Philosophica* di George Horn, professore di storia nell'università di Leida. L'interesse per la sistemazione delle manifestazioni del pensiero filosofico si manifestò anche nell'ambito dei neoplatonici di Cambridge e negli ambienti luterani della Germania. L'eterogeneità dei luoghi di produzione è indice di per se stessa di una pluralità di interessi d'ispirazione, fra i quali è difficile individuare un comune denominatore: vi erano a fondamento di questa attività storiografica esigenze di studio e d'insegnamento universitario, di cui si fece portavoce lo Horn, ma anche il bisogno di svecchiare la cultura scolastica attardata su un aristotelismo non più genuino, secondo quanto sosteneva il tedesco Jakob Thomasius. Sarebbero state queste esigenze di ricerca e d'insegnamento – secondo alcuni studiosi – a spingere i professori di filosofia, teologia e umanità ad elaborare trattazioni a carattere generale, che fossero di «propedeutica» alle proprie lezioni<sup>(27)</sup>.

<sup>(26)</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>(27)</sup> L. MALUSA, *Le Prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. SANTINELLO, 1, Brescia, Editrice la Scuola, 1981, pp. 217-221.



Si deve considerare anche l'incidenza in questo nuovo indirizzo dell'ideale enciclopedico di Bacone, che prospettava una visione del sapere in termini di operatività e di dominio della natura, lontana quindi da quella dominante a carattere religioso; così come sembra opportuno tener presenti i nessi fra queste nuove modalità di sapere e l'affermazione dei ceti neo-borghesi interessati a ridefinire l'assetto socio-politico e ridistribuire a proprio favore i rapporti tradizionali di potere: nessi di consonanza e funzionalità, messi bene in evidenza da alcuni storici <sup>(28)</sup>. Di qualunque tipo fossero le motivazioni di fondo, ciò che conta è il fatto che il nuovo genere letterario si proponeva di superare le tradizionali trattazioni del pensiero filosofico, limitate a esposizioni dossografiche o biografiche degli autori, per porsi come una *historia philosophiae philosophica*; storia cioè intesa a cogliere un significato nel succedersi delle varie scuole e dei diversi sistemi filosofici <sup>(29)</sup>.

Era un percorso questo non dissimile a quello che si manifestava sul piano della riflessione storiografica, dove proprio nei decenni a cavallo del Seicento si tendeva a oltrepassare la mera ricostruzione testuale o critica del testo, praticata già nel secolo precedente, per cogliere il senso dei singoli accadimenti in vista della piena comprensione dei fenomeni storici e culturali <sup>(30)</sup>. Nel *Dizionario storico e critico* di Pierre Bayle del 1696-1697 si danno le più compiute definizioni di questa storiografia come di un genere che si discosta dall'arte critica per la sua qualità d'individuare un "senso" storico, tanto negli accadimenti concreti quanto nei prodotti culturali, con strumenti filologici precisi e capacità di accertamento, di discriminazione e di valutazione con l'intento di superare sia la ormai obsoleta aneddotica, sia la narrazione subordinata alle istanze teologiche, nonché di produrre un testo che fosse definibile "storia critica" quanto al metodo, storia del reale quanto all'oggetto.

Il progetto del Valletta di tracciare un disegno storico del pensiero a partire dall'antichità, se se ne vuole ricercare l'origine, poggia non su intenti eruditi o didattici, ma su un interesse speculativo: difendere la moderna filosofia evidenziandone i legami con l'eredità classica, sì da metterla al riparo, grazie agli autorevoli supporti storico-teorici, dagli attacchi degli oppositori. Gli scritti elaborati in questa ottica, *La difesa della filoso-*

---

<sup>(28)</sup> M. RAK, *La parte istorica. Storia della filosofia e libertinismo erudito*, Napoli, Guida Editori, 1971, cap. III.

<sup>(29)</sup> Cfr. M. LONGO, *Historia Philosophiae philosophica. Teorie e metodi della storia della filosofia fra Seicento e Settecento*, Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1986.

<sup>(30)</sup> E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., cap. XI ('La storia «critica» della filosofia nel Settecento').



*fia e Istoria filosofica* <sup>(31)</sup> furono i primi del genere apparsi nell'ambito italiano, sicché il Garin a ragione poté definirne l'autore «storico della filosofia», anzi il primo storico che conta la cultura italiana <sup>(32)</sup>.

E indubbio, si deve aggiungere, che l'operazione teorica vallettiana aveva il sostegno di un ceto sociale preciso: il cosiddetto «popolo civile» che, affermatosi nella seconda metà del Seicento e forte di un sapere di levatura europea, cercava di emanciparsi dall'egemonia culturale della Chiesa <sup>(33)</sup>. L'autore dava ad esso voce e strumenti culturali idonei ad opporre alla parte religiosa e alle sue concettualizzazioni una cultura che si può definire ormai laica per l'immagine che dava di sé; ne facevano parte, si è detto, l'eredità classica, la tradizione umanistico-rinascimentale e gli apporti della filosofia moderna. In polemica con gli avversari il Valletta intendeva mostrarsi in possesso di una robusta conoscenza filosofica, tale da legittimare la sua polemica; rinfacciava perciò la loro arretratezza culturale e la loro chiusura nel non volere accettare le teorie di Cartesio, che – faceva intendere – non avevano nemmeno letto, e ciò non destava meraviglia giacché, incalzava l'avvocato, essi si ostinavano a rimanere attardati su una cultura tardo-scolastica e filo-aristotelica. Il clero colto d'Europa, invece, avrebbe compreso il filosofo francese e intravisto le potenzialità insite nelle sue teorie quale sostegno per la dottrina cristiana e i suoi dogmi. Il ragionamento non era mera invenzione del Valletta, avvalendosi di operazioni di «aggiornamento» del

---

<sup>(31)</sup> L'*Istoria filosofica* fu stampata clandestinamente, seppure in maniera imperfetta, fra il 1703 e il 1704.

<sup>(32)</sup> Cfr. E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., pp. 209-210. Un tentativo interessante di storia della filosofia fu abbozzato a metà del Settecento da Orazio Arrighi-Landini in un poema in versi dal titolo *Il tempio della filosofia*, Venezia, Carnioni, 1755. In esso l'autore traccia le linee di una storia delle scuole filosofiche a cominciare dalla Grecia, passando per il Rinascimento e l'età moderna, per concludere con Newton. Il filo conduttore è dato dal pensiero scientifico, perciò l'autore dà rilievo agli esponenti del pensiero scientifico: Galilei, i *philosophes* francesi – Voltaire, Maupertuis, di cui l'Arrighi tradusse in italiano alcune opere, e Fontenelle – non tralasciando autori italiani, quali Ficino, Redi, Vico ecc. Conclude l'*excursus* filosofico il *Sepolcro d'Isacco Newton* nel quale l'autore celebra l'«urna stupenda» del Grande attornata da due donne, la Fama e la Gloria. Sull'opera del Landini cfr. A. BATTISTINI, *Tra Newton e Vico: Il 'Tempio della Filosofia' di Orazio Arrighi Landini*, in *L'Accademia degli Agiati nel Settecento europeo. Irradiazioni culturali*, a cura di G. CANTARUTTI & S. FERRARI, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 11-34.

<sup>(33)</sup> L'espressione «popolo civile» è usata nell'accezione datane da Michele Rak in *La parte istorica*, pp. 14, 51. Riferita propriamente al ceto dei giuristi-letterati, essa indicava quei tecnici del diritto e, nello stesso tempo, cultori delle lettere, che affermarono il loro potere nell'ambito della città a metà del Seicento. Per una discussione sullo stesso concetto cfr. anche G. RICUPERATI, *A proposito dell'Accademia Medina Coeli*, in «Rivista storica italiana», LXXXIV, 1972, pp. 72-74.

pensiero cartesiano, compiute da Arnauld, Nicole e Bossuet – Pascal si era mantenuto invece critico e dubbioso di fronte ad esso – con l'introduzione nel cartesianesimo di elementi agostiniani, che lo avevano reso sempre più simile al pensiero cristiano.

Tanto bastava comunque al giureconsulto per assicurare i tradizionalisti di voler rimanere all'interno della tradizione religiosa, pur con la dovuta attenzione alle nuove elaborazioni teoriche <sup>(34)</sup>.

Grazie all'appropriazione delle teorie filosofiche del tempo e alla loro divulgazione, il ceto civile dei tecnici della legge e dei praticanti delle scienze, dunque, veniva sottratto all'egemonia della cultura religiosa e investito, in nome della nuova cultura, della dignità di colloquiare e della forza di polemizzare nei luoghi del sapere e in quelli pubblici con coloro che fino allora avevano riserbato a sé tali prerogative. Venivano inoltre assicurati ad esso emancipazione e libertà d'indagine, oltre che spazi di potere nella Città e nel Regno. Da quel momento in poi le due componenti della società, quella laica e quella ecclesiastica, sarebbero state in grado di differenziarsi: la prima per caratteri di mobilità e di apertura, la seconda per la rigidità con cui avrebbe difeso gli antichi repertori di idee divenuti ormai inefficaci.

La storia filosofica del Valletta, pur non potendosi considerare filologicamente costruita e dotata di solide basi storico-teoriche, possedeva ideologicamente tale forza dirompente, da dare corpo ad una tradizione che nel futuro avrebbe fatto sentire il suo peso nella storia di Napoli. Non saranno distanti da alcuni principi ivi espressi le prese di posizione che Pietro Giannone avrebbe sostenuto in difesa del potere temporale nella *Istoria civile del regno di Napoli* del 1723 e in maggiore misura nel *Triregno*, e alcune linee di tendenza della cultura napoletana dei decenni seguenti.

La *Lettera* – va rilevato – non si presenta dal punto di vista della correttezza filologica costruita su solide basi, come attestano le numerose forzature operate nel pensiero degli autori. Nel legare insieme tradizione neoplatonica rinascimentale e moderno atomismo, nell'esaltare gli apporti della filosofia cartesiana al dogma cristiano, specialmente a quello della Eucarestia <sup>(35)</sup>, lo studioso napoletano si serve di letture parziali del pensiero dei filosofi antichi e moderni, e piega il metodo storiografico a finalità controversistiche e apologetiche. L'intento dichiarato dell'opera è, si è detto, denigrare il pensiero di Aristotele ed esaltare quello

---

<sup>(34)</sup> L. OBERTELLO, *John Locke e Port-Royal. Il problema della probabilità*, Trieste 1964, pp. 24-28.

<sup>(35)</sup> *Lettera del Signor Giuseppe Valletta*, cit., p. 56.

di Cartesio, nonché tracciare una derivazione genealogica della filosofia moderna, identificata nei nomi di Cartesio e Gassendi, che ne mostri la compatibilità con la dottrina cristiana. La linea individuata che risalirebbe a Pitagora e a Platone, racchiuderebbe, con ragioni in vero poco plausibili, il pensiero atomistico di Democrito e di Epicuro, già “salvato” dalla interpretazione del Gassendi. Argomentazioni di accusa e di difesa intessono dunque la *Lettera* vallettiana a scapito delle interpretazioni filologicamente controllate, onde essa si appresenta poco alla storia molto più alla retorica, della quale conserva gli inevitabili schematismi, le forzature testuali, le approssimazioni teoriche, nonché le manipolazioni delle citazioni, sulle quali avrà buon gioco di critica Girolamo Tartarotti nella sua *Osservazione* alla medesima.

Nella ricostruzione storiografica del Valletta, solo per fare gli esempi più eclatanti, il pensiero di Platone viene risolto in quello dei Padri della Chiesa; il dubbio metodico di Cartesio è accostato a quello scettico dei Pirronisti; la figura del filosofo francese è tratteggiata secondo il profilo del pio devoto ecc. La filosofia di Aristotele di contro è sottoposta ad un'autentica opera di demonizzazione che la rende fonte di ogni eresia e di ogni deviazione dal pensiero ortodosso, dimenticando – osserverà Tartarotti – che non pochi errori sono da attribuire anche alle teorie platoniche.

Le osservazioni critiche che si possono rivolgere allo scritto del Valletta non ne intaccano comunque il valore di documento storico, soprattutto se rapportato al particolare momento in cui fu elaborato e alle tematiche contenute, tutte orientate verso finalità pratiche: offrire una giustificazione storica e teorica alla cultura elaborata dal ceto civile e promuoverne l'emancipazione sociale; esaltare la filosofia moderna senza rinnegare però le sue lontane radici, grazie alle quali essa si poteva definire autenticamente «antica»; lodare il sapere scientifico, e prospettare un futuro positivo con il supporto delle scienze e della tecnica. Ed inoltre, contro le condanne che gravavano sulle teorie atomistiche dell'antichità, inserire coraggiosamente il loro patrimonio di idee nel dibattito filosofico, sostenendone la compatibilità con il pensiero ortodosso in nome degli apprezzamenti – espressi da parte di alcuni Padri della Chiesa, quali Gregorio Nazianzeno, Ambrogio e Girolamo – per le virtù di Epicuro, fra le quali la moderazione e l'alto senso morale <sup>(36)</sup>.

A tutti questi meriti si deve aggiungere anche la difesa della *libertas philosophandi* che percorre tutta la *Lettera*, sostenuta con argomenta-

---

<sup>(36)</sup> *Ibidem*, p. 49.

zioni robuste tratte persino dalle teorie del diritto naturale: noi, sostiene l'autore, «abbiamo [la libertà di pensiero] per diritto di natura, e per legge d'Iddio, che ci ha lasciato il liberamente pensare e meditare: il che è quasi l'unica, e sola ragione, colla quale provasi, che l'uomo sia ragionevole, e l'anima immortale» <sup>(37)</sup>. L'unico limite che si può imporre a quella libertà è il rispetto della religione, delle leggi umane e dei buoni costumi. Il restringere il potere della ragione – afferma lo studioso, riprendendo una concezione condivisa anche dai cattolici illuminati – non è di pregiudizio alla stessa, giacché l'ubbidienza all'autorità divina avviene “liberamente” e proprio per questo non comporta alcun danno all'uomo; questi anzi, proprio grazie a tale auto-limitazione, ricaverà per sé e per gli altri ogni bene e salute. Indi conclude: non alla ragione umana spetta attingere la verità, ma alla Teologia, secondo l'affermazione dell'Apostolo che in Cristo crocifisso riposa ogni conoscenza umana. «La Teologia sola – egli afferma – ha ritrovata la verità, perch'ella sola s'aggira intorno alla vera luce, e prima verità, ch'è Iddio, principio d'ogni nostro sapere; onde gloriavasi l'Apostolo di non sapere altra cosa, che Cristo crocifisso» <sup>(38)</sup>.

#### PROBLEMI SPECULATIVI DEL GIOVANE TARTAROTTI

Le opere del Valletta dopo la sua morte non destarono più interesse negli studiosi, anche se questi nelle loro librerie ne conservavano copie manoscritte. Si tramandava invece il ricordo della sua biblioteca personale, una delle più prestigiose raccolte italiane dell'epoca, che univa alle opere dell'attualità filosofica europea materiali rari dell'antiquaria filologica, dello sperimentalismo naturalista e della giurisprudenza ideologico-politica, sì da attirare la gioventù studiosa, che vi accorreva per conversare sulle tematiche filosofiche più interessanti e discutere le proposte provenienti dalla cultura europea avanzata. Essa fu quindi luogo di formazione intellettuale di una generazione di studiosi, fra i quali si contava il giovane Vico; a questo precisamente, dopo la scomparsa del proprietario, fu dato l'incarico di ordinarne i fondi e catalogarli in vista di una loro vendita <sup>(39)</sup>. In riferimento agli incontri letterari nelle sale di casa Valletta e in quelle di Nicolò Caravita, appunto, qualche storico ha

---

<sup>(37)</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>(38)</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>(39)</sup> M. RAK, *La parte istorica*, cit., pp. 5-6.

parlato di una terza fase dell'attività dell'Accademia degli Investiganti durante gli anni 1683-1697 <sup>(40)</sup>.

La sua casa – riferisce un biografo del letterato napoletano – divenne intanto l'emporio de' letterati, e gli eccitarono un certo spirito di novità alcuni libri fatti qui introdurre dal nostro Valletta, i quali, perché scritti in paesi liberi, e non soggetti a forzosi pregiudizii, non aveano fino a quel tempo oltrepassati i monti. Nuovi sistemi di filosofare vi si progettarono, e presero poscia fortunatamente ancor piede, malgrado le forte contraddizioni de' frati, e di molti altri, cui spiacea, che venisse a dissiparsi quella caligine, che offuscava le menti al scovimento delle verità. [...] Diverse opere ne uscirono sulla storia, e sulla scienza delle monete del nostro Regno, come anche sulle scienze matematiche, e teologiche, delle quali parte ne vennero alla luce, e parte ne andarono a male colla morte de' loro autori <sup>(41)</sup>.

Alcuni decenni più tardi Girolamo Tartarotti, nella fase più vivace della sua formazione, memore del valore dell'opera del Valletta, s'impegnò di persona a farla pubblicare a Rovereto. Nell'avvertenza si legge che lo stampatore si era deciso a rendere l'opera di dominio pubblico, giacché – si afferma con un eccesso di enfasi – essa era «molto avidamente ricercata». Per offrire il testo in forma quanto più esatta possibile – continua l'editore – si era dovuto ricorrere ad una collazione di codici prestati da persone amanti delle lettere, in quanto non si era potuto reperire né l'originale, né una copia esatta e fedele del testo; la versione che ne se dava era tuttavia corretta e priva degli errori riscontrabili in altri manoscritti correnti <sup>(42)</sup>.

L'impresa editoriale s'inseriva in un periodo molto intenso dell'attività intellettuale del letterato roveretano, interessato dopo gli studi compiuti a Padova a risolvere problemi teorici e di metodo di prioritaria importanza per i suoi futuri programmi di lavoro. Intorno ai venticinque anni circa di età egli era pervenuto ad una fase critica del suo per-

<sup>(40)</sup> Id., *Storia di un intellettuale "moderno"*, cit., pp. 27-28.

<sup>(41)</sup> La citazione è tratta da *Memorie storiche degli scrittori nati nel regno di Napoli*, Napoli, 1844, di C. MINIERI-RICCIO, riportato in M. RAK, *Storia di un intellettuale "moderno"*, cit., p. 44.

<sup>(42)</sup> Il Tartarotti, per ricostruire il testo del Valletta, si servì di un "testimone" dato 3 maggio 1700 (ora in Biblioteca Civica di Rovereto "G: Tartarotti", Archivio Storico – d'ora in poi BCR AS – segn. 53 73, p. 147), che collazionò, come si dice nella lettera dell'editore, con altre copie a lui gentilmente prestate dai possessori. Il testo dato infine alle stampe non appare molto discordante da quello stabilito dal Rak per la sua edizione critica, per la quale egli tenne presente più "testimoni" dello scritto originario (v. *supra*, nota 12); le differenze più marcate fra i due testi infatti si riducono per lo più a varianti concernenti i segni d'interpunzione; cfr. M. RAK, *Nota storico-filologica*, in G. VALLETTA, *Opere filosofiche*, cit., pp. 431-484.

corso formativo. Dopo aver fatto i conti con il bagaglio culturale ricevuto nelle scuole cittadine in età giovanile e con la formazione ivi conseguita, egli sembrava andare alla ricerca di un solido modello metodologico di riferimento, attingendo alla produzione filosofica coeva, con la quale intendeva pure misurarsi, senza tuttavia abbandonare l'eredità della tradizione.

Al primo ordine di problemi dedicò due operette giovanili: *La conclusione dei frati francescani. Poemetto*, e *Lettera sopra Giovanni Duns Scoto in difesa di quanto di lui è detto nel Poema della conclusione de' frati scritta a Giambattista Segala* <sup>(43)</sup>. In questi scritti egli riconsiderò con sguardo critico l'esperienza scolastica ricevuta negli anni giovanili, ripensandone i metodi e i contenuti che, come evidenziò nelle sue riflessioni, erano basati prevalentemente sulla logica di Duns Scoto. I maestri – egli osservava – ne perpetuavano fino ai suoi giorni le stanche formule, consistenti in esercizi formali di logica che gli alunni ripetevano senza convinzione, sollecitati ormai da interessi sempre più incalzanti per la cultura coeva da loro avvertita come più concreta.

Giuseppe Valeriano Vannetti ha lasciato una significativa testimonianza sul curriculum scolastico dell'abate, che apparteneva alla generazione precedente, richiamandone i non felici esiti. In un passo di lettera inviata all'amico bresciano, Giambattista Chiaramonti, mentre gli parlava del rifiuto opposto all'invito del capitano del Circolo di partecipare ad un'operazione di valutazione degli alunni del ginnasio cittadino per farne una rigida selezione in base al merito, ebbe modo di rievocare l'esempio del celebre concittadino. All'ufficiale imperiale - scriveva - fece «intendere, che per fare una tal quale perizia non è già difficil cosa, ma difficilissima è il giudicare, che l'uno o l'altro ingegno non passi la mediocrità. Abbiám un esempio casalingo nel defunto Girolamo Tartarotti, il quale mentre studiava in questo Ginnasio era de' peggiori scolari, e molti suoi compagni viventi, che ora sanno poc'oltre la grammatica, e alcuni nolla sanno neanche più, lo superavano; eppure quando passò a quelle cose, colle quali si pruovano veramente gl'ingegni, divenne un acutissimo loico, e quell'uomo infine ch'egli fu» <sup>(44)</sup>.

---

<sup>(43)</sup> Le opere furono pubblicate postume: *La conclusione dei frati francescani, poemetto*, Venezia, 1766; *Lettera sopra Giovanni Duns Scoto in difesa di quanto di lui è detto nel Poema della conclusione de' frati scritta a Giambattista Segala*, sl. sn., dopo il 1785. Per il catalogo delle opere del Tartarotti cfr. la nota bibliografica curata da Rinaldo Filosi in G. TARTAROTTI, *Dell'arte critica: memorie inedite*, Rovereto 2000, pp. LXVI-LXXIV.

<sup>(44)</sup> Lettera del 5 Settembre 1761, in 'Discorrere per lettera...' *Carteggio Giuseppe Valeriano Vannetti-Giambattista Chiaramonti (1755-1764)*, a cura di L. DE VENUTO, *Supplemento Civis* 22 (2006)-23 (2007), Trento, p. 450.

Nel criticare la logica di Duns Scoto il Tartarotti si appoggiava al giudizio che ne aveva dato Antonio Ludovico Muratori, anch'egli critico verso il filosofo scolastico, in *Riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nelle arti* (1708). Rilevava lo storico che il *doctor subtilis* aveva posto «infinite questioni, ma non tutte egualmente utili»; aveva pensato con «sottigliezze e dubitazioni, ma anche talvolta vane». Tacciava quindi di «oscurità» i suoi scritti e proclamava perso il tempo dedicato a leggerli <sup>(45)</sup>.

Il grande studioso vignolese costituì sempre un polo di riferimento per il letterato di Rovereto, non solo per la sua indiscussa autorevolezza culturale, ma anche per la sua appartenenza alla tradizione cattolica, nella quale il Roveretano volle sempre contenersi, pur rivendicando l'esercizio alto della critica nei riguardi di alcuni suoi aspetti non più tollerati dalla sua, come dalle coscienze più avanzate del tempo. A lui pertanto egli guardò come a un faro luminoso per individuare i principi direttivi e i limiti nei quali contenere il proprio pensiero, e tener lontano da esso quanto potesse costituire un pericolo per la fede, soprattutto in quegli anni, quando accattivanti proposte culturali, provenienti dai paesi europei, potevano mettere a repentaglio la sua fedeltà ad essa.

L'elaborazione di una logica adeguata ai tempi moderni viene affrontata invece, con maggiore ampiezza di conoscenze e sicurezza di giudizio, nell'opera successiva *Idea della logica degli scolastici e de' moderni*, pubblicata a Rovereto nel 1731. In questo trattato l'autore non si limita ad esprimere sommarie valutazioni di segno diverso sugli opposti schieramenti dei logici, ma sviluppa un esame ampio e meditato d'impianto storico-teorico, nel quale fa il punto sullo stato attuale degli studi nel settore: segno di letture lunghe e ben assimilate sull'argomento; ed inoltre fissa le linee teoriche di riferimento per l'attività che maggiormente lo interessa: la conoscenza della storia e delle sue procedure. Le opere che gli offrirono il modello teorico più completo e aggiornato a riguardo furono la *Grammatica generale e ragionata* di C. Lancelot e A. Arnauld e la *Logica o Arte di pensare* di Antoine Arnauld e Pierre Nicole <sup>(46)</sup>. A questi autori egli ne affiancò altri; i più antichi appartenevano alla cultura umanista, orizzonte primo della sua formazione intellettuale: Carlo Ludovico Vives, Pietro Ramus, Ermolao Barbaro etc; i più moderni alla speculazione sviluppata a partire dal Seicento intorno al problema della cono-

---

<sup>(45)</sup> Le citazioni virgolettate sono del A.L. MURATORI, *Riflessioni sopra il buon gusto*, parte II, cap. 2; il Tartarotti ne riporta una pagina in *Lettera sopra Giovanni Duns Scoto*, cit., pp. 10-11.

<sup>(46)</sup> Cfr. a questo proposito l'*Introduzione* che Raffaele Simone ha premesso a *Grammatica e logica di Port-Royal*, Roma, Ubaldini Editore, 1969.



scienza storica, che si divaricava in due “scuole”, se così si possono chiamare: quella a carattere storico-filologico dei benedettini di S. Mauro, Jean Mabillon e Bernard de Montfaucon, e quella a carattere più “filosofico” di Muratori, tendente a cogliere nel susseguirsi delle vicende umane una linea di senso.

L'opera dei *Messieurs* di Port-Royal era una sistemazione complessa, in cui la logica aristotelica veniva recuperata all'interno di una gnoseologia e di una teoria della mente d'impronta cartesiana, che la sottraevano ad ogni riduzione formalistica. Dall'apparato logico venivano indite ricavate le regole grammaticali che, a motivo del contesto dinamico in cui erano inserite, possedevano carattere di operazioni mentali vive non di aridi esercizi formali. È da ricordare che il sistema port-royalista ha costituito il quadro dell'insegnamento/apprendimento logico-linguistico attuato nelle scuole europee fino oltre la metà del secolo scorso.

La *Logica* in particolare, nella quarta parte dovuta all'Arnauld, operava una revisione della gnoseologia cartesiana nell'ottica di fondare il giudizio storico. Accanto alle conoscenze chiare e distinte, che avevano al centro gli oggetti della matematica e della geometria, l'autore introduceva quelle concernenti gli avvenimenti umani e ne individuava il particolare statuto: «Essendo questi eventi per loro natura contingenti, sarebbe ridicolo cercarvi una verità necessaria» <sup>(47)</sup> la loro comprensione doveva ottenersi col concorso di accurati, anche se diversi, ragionamenti sulla base di testimonianze documentali. Si apriva in tal modo il campo della conoscenza storica, la cui legittimità non era meno certa di quella delle verità intuitive o dimostrate, a patto che s'individuasse il grado di certezza ad essa confacente. Ogni forma di giudizio possiede proprie modalità e offre garanzie di sicurezza, diverse ma non meno probanti di quelle matematiche. La verità del giudizio storico è dovuta a ragionamenti condotti su prove, fra le quali la ragione sceglie quelle che «presentano maggiori indizi di verità» <sup>(48)</sup>, cioè sono ritenute più probabili rispetto ad una loro aderenza alla realtà; a queste essa offre il proprio assenso. È implicito in questa proposizione l'assunto che l'attendibilità di una prova dipende molto dall'autorità di chi la introduce: quanto maggiore è l'autorevolezza di chi tramanda o testimonia l'accadere di un evento, tanto più alto è il grado di fiducia che gli si può accordare; il che significa attribuire al giudizio storico il carattere di un atto di fede, in

---

<sup>(47)</sup> A. ARNAULD & P. NICOLE, *Logica o arte di pensare*, in *Grammatica e logica di Port-Royal*, cit., pp. 81-402, particolarmente p. 377; la quarta parte della *Logica* è generalmente attribuita all'Arnauld.

<sup>(48)</sup> *Ibidem*, pp. 378-379.



nome appunto dell'attendibilità del testimone, così come recita l'assio-  
ma X:

La testimonianza di una persona infinitamente potente, infinitamente sa-  
piente, infinitamente buona ed infinitamente verace, deve avere maggior  
forza di persuadere il nostro spirito che non le ragioni più convincenti <sup>(49)</sup>.

«Fedex», «autorità» sono dunque principi costitutivi del giudizio sto-  
rico, che gli assicurano un carattere prevalente di «certezza morale»;  
mentre la «verosimiglianza» indica il termine cui tale giudizio si può ap-  
prossimare per gradi diversi.

A partire da questi principi di base si dispiegano le norme che pre-  
siedono alla conoscenza storica le quali sono, secondo l'Arnauld, l'ana-  
lisi delle circostanze, interne ed esterne, che determinano l'evento; la  
disamina preliminare dell'attendibilità delle testimonianze e la valuta-  
zione riguardante i gradi di probabilità di ciascuna di esse. Afferma egli  
a questo proposito che la «condotta della vita» non richiede maggiore  
certezza di quella che serve alla morale e che spesso essa deve «accon-  
tentarsi della maggiore probabilità» <sup>(50)</sup>. L'appello alla cautela nel giudi-  
care, l'invito a sospendere il giudizio nei casi dubbi – «Se al contrario le  
circostanze non sono tali da non trovarsi spesso insieme con la falsità, la  
ragione vuole che noi restiamo in sospeso» <sup>(51)</sup> – la consapevolezza del  
carattere soltanto verosimile del giudizio storico non inficiano la fiducia  
nel grado di certezza – di natura “morale” – che può raggiungere la  
ricerca nel campo degli avvenimenti umani, certezza che ha tutti gli ele-  
menti positivi per affiancarsi a quella che offrono le scienze fisiche e  
matematiche <sup>(52)</sup>.

Al sistema port-royalista lo studioso roveretano si rivolse quindi per  
acquisire non solo una moderna teoria della lingua nelle sue parti gram-  
maticale e logico-sintattica, ma anche i principi gnoseologici e di meto-  
do atti a giustificare la conoscenza storica, e a sottrarla finalmente tanto  
alle derive scettiche di chi negava ad essa la possibilità di perseguire ve-  
rità certe, quanto alle affermazioni dogmatiche di chi intendeva risolvere  
il lavoro storiografico nella ricerca di un disegno divino e provviden-  
ziale all'interno delle vicende umane a partire da principi fissati prelimi-  
narmente. Le prospettive offerte dalle teorie di Arnauld e di Nicole, cui

<sup>(49)</sup> *Ibidem*, p. 363.

<sup>(50)</sup> *Ibidem*, p. 378.

<sup>(51)</sup> *Ibidem*.

<sup>(52)</sup> Sul pensiero dell'Arnauld cfr. C. BORGHERO, *La certezza e la storia*, Milano,  
Franco Angeli, 1983, cap. III.

si aggiungevano apporti di altre opere che si ponevano nella medesima direzione – basti pensare al *De Re diplomatica* e al *De studiis monasticis* di Mabillon, nonché alle *Réflexions sur les règles et l'usage de la critique touchant l'histoire de l'Eglise, les ouvrages de Peres...* del p. Honoré de Sainte-Marie – costituiscono le linee maestre dell'attività intellettuale dello studioso roveretano, tanto nei suoi aspetti teorici, quanto nella concreta prassi storiografica. Se si legge la pagina di apertura *Dell'Arte critica*, l'opera elaborata lungo tutta la sua vita a partire dal 1725, anno passato a Padova per compirvi gli studi, se ne vedranno esposti, con prosa limpida, i principi e le linee fondamentali:

I. L'ampio vastissimo regno del vero non alle sole verità scientifiche, ma anche alle storiche, o vogliam dire di fatto, si estende. Avvegnaché l'uomo e di volontà e d'intelletto dotato sia, né senza il previo lume di questo debba permettere che quella passi a prestare il suo assenso, pure v'ha delle cose verissime alle quali, senza far torto alla ragione e violenza a noi stessi, non potremmo non assentire, quantunque l'intelletto non ne abbia alcuna evidenza. Tali sono tutti i fatti certi della storia. Noi gli crediamo con sicurezza di non ingannarci, mediante la testimonianza degli uomini che ce gli hanno attestati, a' quali non possiamo non donare tutta l'autorità e il peso; e questo assenso, benché non arricchisca la nostra mente d'alcuna scienza, non essendo intorno a cosa di lor natura evidenti, e che non possano essere se non così, pure lo forniscono di fede, la quale per essere oscura all'intelletto, non resta però d'essere certa alla volontà, giusta il maggiore o minor momento, di cui si trova fornita. Questa fede (vede già ognuno che dell'umana parlo io qui, non della divina) al vincolo della società civile non è meno utile della stessa scienza, anzi tanto più quella è di questa necessaria, quanto agli uomini è più necessario il credersi l'un l'altro che il sapere <sup>(53)</sup>.

In questo brano di limpida scrittura si trovano raccolti concetti ormai familiari alla trattatistica riguardante la conoscenza storica, la quale si estende ormai ben al di là degli apporti port-royalisti, comprendendo riflessioni sviluppate precedentemente dagli studiosi cui era a cuore, oltre alle ricerche fisico-naturali, la storia. Grazie ad essi si delinea un quadro articolato dello scibile umano, che vede all'interno del «regno vastissimo del vero», le verità scientifiche e quelle storiche, fonti di una duplice forma di conoscenze: quelle certe dell'intelletto, e quelle similmente, anche se diversamente, certe della volontà. Scienza e *fides historica* si fronteggiano, dotate ciascuna di una propria legittimità e di proprie regole. Le verità storiche, pur se devono contentarsi – a differenza

---

(53) G. TARTAROTTI, *Dell'arte critica: memorie inedite*, cit., p. 3.

di quelle scientifiche – soltanto di un grado, più o meno alto, di verosimiglianza, possono tuttavia vantare un più alto valore di utilità ai fini sia della comunicazione umana che della costituzione della società civile. Istanze, queste, non declamate a gran voce dall'autore roveretano, ma costantemente presenti nella sua ricerca teorica, quasi un vettore del suo discorso indicante la direzione e la finalità ultima del suo impegno intellettuale. In questa direzione, si può affermare, si muoveranno tutti i suoi saggi e le polemiche, spesso di tono violentissimo, da lui condotte, gli uni e le altre volte a demistificare le superstiziose credenze, i falsi culti, le false ricostruzioni storiche, nella convinzione, di pretta marca illuminista, che non è possibile costruire una civile convivenza senza la guida della ragione illuminata.

Occorreva però trovare un criterio epistemologico atto ad elaborare il giudizio storico; e questo fu individuato nel principio di probabilità, sottratto – si può dire – all'uso limitativo che ne era stato fatto dagli Investiganti napoletani e dotato invece di potenzialità euristiche, che nel secolo XIX saranno rese più robuste con l'aggiunta del calcolo matematico.

Questa complessa elaborazione teorica che assicurò alla conoscenza della storia l'ingresso nella enciclopedia delle scienze <sup>(54)</sup>, sottraendola tanto al dogmatismo di Jaques-Bénigne Bossuet, per il quale la narrazione storica doveva limitarsi alla comprensione del disegno provvidenziale divino nelle vicende umane, quanto alle riserve scettiche di Pierre-Daniel Huet, ha dietro di sé un lungo percorso che si snoda lungo la duplice via della giustificazione teorica e della ricerca delle procedure idonee all'attività storiografica. Sulla prima si possono collocare tanto le precoci e interessanti riflessioni di Pedro Hurtado de Mendoza, esponente della scolastica di Salamanca e personaggio dalla variata e molteplice attività intellettuale <sup>(55)</sup>, quanto gli apporti successivi di Johann Clauberg (*Logica*, 1654), di Christian Thomasius (*Dissertatio de fide juridica*, 1669), di Johann Eisenhart (*De fide historica commentarius*, 1679), cui si devono aggiungere i contributi teorici offerti dalle *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* di Pierre Gassendi (1624); dall'*Art de penser* di Arnauld (1662); dalla *Recherche de la vérité* di Nicolas Malebranche (1674-1675), la quale rappresenta una compiuta fenomenologia degli errori della mente; ed infine dalla *Commentatio de pyrronismo*

<sup>(54)</sup> C. BORGHIERO, *La certezza e la storia*, cit., pp. 322 s.

<sup>(55)</sup> *Ibidem*, pp. 227-228, 260-263. Al personaggio Luciano Canfora ha riservato un ruolo importante nella narrazione riguardante le vicende di un famoso codice, quello della Biblioteca di Fozio; cfr. L. CANFORA, *Convertire Casaubon*, Milano, Adelphi, 2002.

*historico* di Friedrich Wilhelm Bierling (1724). Per quanto riguarda invece la definizione delle procedure e delle regole che presiedono alla ricerca storiografica si richiamano principalmente le opere di Jean Le Clerc, *Ars critica...* (1697), i trattati già nominati di Jean Mabillon, e *De auctoritate negantis argumenti dissertatio ...* di Jean de Launoy, opere queste ultime che si trovano puntualmente nominate in *Dell'Arte critica* del Tartarotti <sup>(56)</sup>.

#### IL PUNTO DI APPRODO: L'IDEA DELLA LOGICA

Il ragionamento sviluppato nella *Idea della logica* segue un andamento binario, richiesto d'altronde dallo stesso titolo dell'opera, che enuncia un confronto fra la scuola logica medievale e quella moderna. L'autore procede contrapponendo specularmente alle teorie della prima quelle della seconda; di ciascuna indica caratteristiche e differenze e ai difetti dell'una oppone i pregi dell'altra, seguendo da vicino la struttura compositiva dell'*Arte di pensare* di Arnauld e Nicole nella sua articolazione in quattro parti. Di questa accetta principalmente il piano sul quale è impostato il discorso che, secondo quanto affermano i *Messieurs* nelle pagine preliminari della trattazione, guarda alla mente e alle sue operazioni <sup>(57)</sup>; ciò vuol dire che si è abbandonata la dimensione insieme formalistica ed ontologica propria della logica medievale a favore di un'impostazione prevalentemente gnoseologica, non disgiunta però da considerazioni circa le regole che presiedono ad un buon uso della mente: «Arte del ben pensare» è infatti da essi definita la disciplina. L'interesse del Tartarotti, oltre a questi aspetti, si rivolge anche agli effetti didattici della teoria, giacché, nel mentre ne percorre le linee principali, non ne perde di vista la funzionalità ai fini dell'insegnamento e della formazione dei giovani <sup>(58)</sup>.

Il cominciamento della logica port-royalista, oggetto della prima parte del testo, è la considerazione delle idee, elementi primi delle operazioni fondamentali della mente, che essi intendono come «tutto ciò che è nel nostro spirito» sia in forma di immagine corporea, sia come pura intelle-

<sup>(56)</sup> Cfr. la bibliografia dell'*Arte critica* curata dal Filosi, in *Dell'Arte critica*, cit., pp. LI-LXXI.

<sup>(57)</sup> A. ARNAULD & P. NICOLE, *Logica o arte di pensare*, cit., pp. 104-105.

<sup>(58)</sup> G. TARTAROTTI, *Idea della logica degli scolastici, e de' moderni. Ragionamento di Selvaggio Dodoneo, in cui facendosi il confronto dell'una, e dell'altra, i difetti di quella, e i pregi di questa minutamente si mostrano*, Rovereto, presso Pierantonio Berno, 1731, p. 45.

zione <sup>(59)</sup>. Esse possono essere differenti e per l'origine e per la natura; quanto all'origine si distinguono in innate, avventizie e formate dalla stessa mente (in altri testi queste si nominano «fattizie»); quanto alla natura, in semplici e composte <sup>(60)</sup>. Mediante le idee si effettuano le operazioni fondamentali dello spirito rispondenti a ben immaginare, ben proporre, ben inferire, ben ordinare, cui corrispondono rispettivamente l'apprensione, il giudizio, il ragionamento, il metodo.

Prima di passare alla trattazione delle singole sezioni, il Tartarotti illustra in termini generali le differenze che passano tra l'antica e la moderna disciplina. I logici moderni – egli afferma – mirano alla spiegazione chiara, essenziale e semplice dei precetti logico-grammaticali, di contro all'oscurità e alla cavillosità dell'insegnamento degli scolastici <sup>(61)</sup>; si servono nelle loro citazioni di buoni autori, che permettono a chi apprende di entrare in contatto immediato con la lingua del testo <sup>(62)</sup>, guidano gli alunni alla ricerca delle idee giuste e del corretto metodo di pensare, mentre i filosofi medievali indulgono prevalentemente sulle questioni relative alle *voci* e ai *termini* <sup>(63)</sup>. I moderni fanno uso di un linguaggio terso e pulito, facilmente comprensibile agli allievi, laddove gli scolastici usano una lingua sordida ed incolta. A questo riguardo, afferma polemicamente l'abate, essi «hanno posto sotto i piedi l'Eloquenza» <sup>(64)</sup>.

Su un motivo di particolare interesse, la libertà di pensiero, la differenza fra gli scolastici e i moderni appare all'autore fortemente marcata, al punto da prefigurare due diversi tipi di mentalità: mentre i primi si mostrano preoccupati soltanto di difendere le opinioni sostenute dagli autori del proprio ordine: essi «vendono la libertà dalla natura donata a Scoto, Tomaso, Bacone <sup>(65)</sup>, Occam, Averroè» <sup>(66)</sup>, i secondi si mostrano fermi nel difendere la libertà di critica, che consente loro di non «mettere in ischiavitù il proprio giudizio per seguire l'altrui».

L'autore conclude pertanto la sua disamina, richiamando una sentenza di Mario Nizolio, che si attaglia perfettamente al proprio abito mentale, quasi l'avesse egli stesso elaborata come personale programma

<sup>(59)</sup> A. ARNAULD & P. NICOLE, *Logica o arte di pensare*, cit., prima parte, cap. I, p. 108.

<sup>(60)</sup> G. TARTAROTTI, *Idea della logica degli scolastici*, cit., p. 46.

<sup>(61)</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>(62)</sup> *Ibidem*, pp. 22-23.

<sup>(63)</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>(64)</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>(65)</sup> Bacone qui nominato è il filosofo e teologo medievale di nome Ruggero (1214 ca.-1292), autore di *Compendium studii theologiae*, *Opus maius*, *Opus minus*, *Opus tertium*.

<sup>(66)</sup> G. TARTAROTTI, *Idea della logica degli scolastici*, cit., p. 24.

di vita e di attività intellettuale; recita la sentenza: «*Generale principium Veritatis est Libertas et vera licentia sentiendi ac judicandi de omnibus rebus, ut Veritas ipsa, rerumque natura postulat*»<sup>(67)</sup>.

All'indicazione delle differenze lo studioso fa seguire l'analisi degli elementi primi della logica: le *voci* e i *termini*, oggetto dei cosiddetti *parva logicalia* che costituivano una parte importante degli insegnamenti scolastici. Essi erano trattati in un paragrafo dal titolo *de suppositionibus*, nel quale erano esaminati secondo *de ascensu et descensu terminorum*, *de ampliacionibus*, *de restrictionibus*, *de alienationibus*, *de appellationibus*.

Osserva l'abate, riguardo a questa parte, che la dottrina dei termini non trova riscontro nell'*Organon* di Aristotele, essendo mera invenzione dei logici medievali. Il vasto dispiego di analisi ad essa dedicato era, a suo giudizio, del tutto ozioso, giacché i precetti che i maestri ne ricavano avrebbero potuto essere appresi con esiti migliori studiando le figure grammaticali e retoriche: tanto dispendio di studio, era la conclusione, non produceva nella mente dei discepoli niente altro che un sentimento «di orrore verso tutta la dialettica».

Le categorie e gli universali, invece, sono di derivazione aristotelica; questi, sostiene l'abate sulle orme di Porfirio, sono i principali strumenti della conoscenza, in quanto permettono le operazioni più importanti del pensiero: la definizione, la divisione e la dimostrazione, le prime delle quali sono funzionali alla distinzione delle idee. Gli scolastici tuttavia – osserva il Tartarotti – nel trattarle hanno ingenerato più confusione che chiarezza, comprendendo in una di esse – la sostanza – gli esseri creati e Dio, mentre – è convinzione dello studioso – l'Essere supremo deve esserne escluso, in quanto non può esservi analogia fra lui, realtà increata, e le sostanze create.

Gli universali sono impiegati precisamente nella definizione, la quale si raggiunge indicando il genere, la specie e la differenza specifica, il proprio e gli accidenti di un soggetto o sostanza. I logici scolastici hanno trattato la materia, come di consueto, in modo farraginoso, oscuro e frammezzo ad ovvietà, secondo il loro gusto di elevare regole difficilissime sopra cose facili, come quella di chiedersi se gli universali siano entità mentali o reali. È fuori di proposito – osserva l'autore a riguardo – introdurre il problema circa la loro “natura” e chiedersi se essi siano “reali”, *utrum naturae reales possint esse universales* <sup>(68)</sup>.

---

<sup>(67)</sup> *Ibidem*.

<sup>(68)</sup> *Ibidem*, p. 35.

Dalle critiche mosse agli scolastici appare evidente che il Tartarotti rifiuta l'ontologizzazione dei termini del discorso da loro attuata, e respinge con forza l'introduzione nella logica di problemi metafisici, operazione che nel Medioevo provocò la cosiddetta «disputa degli universali»: insieme di complicate e contorte riflessioni circa lo *status* ontologico dei termini indicanti specie e generi, che fece sorgere contrapposte correnti di pensiero, le maggiori delle quali furono il realismo, il nominalismo e il concettualismo, fonti di altrettante scuole filosofiche.

Depurati del tutto da astruse questioni inutili e false, oltre che immaginarie, gli strumenti di cui si serve la logica – continua l'abate – potranno divenire mezzi efficaci per conoscere ed esprimere il pensiero: la logica è una scienza sermocinale preposta al buon ragionare e al buon parlare, condizioni indispensabili per il formarsi del sapere; essa è «arte strumentale, che non tende ad altro, che a guardarci dall'errore, e guidarci alla verità, e in qualunque Scienza e Professione, che ci piaccia esercitarci» <sup>(69)</sup>. Più che affrontare questioni formali e cavillose, le regole logiche devono perseguire finalità formative della mente, sostiene l'autore passando a trattare del *giudizio* e del *raziocinio*.

Quanto al primo gli scolastici non colsero a dovere la sua importanza quale operazione mentale, preferendo soffermarsi sulle questioni relative alle varie forme delle proposizioni e alla loro natura. I moderni invece, prosegue Tartarotti seguendo la seconda parte della logica di Port-Royal, ne hanno trattato diffusamente, analizzando la proposizione nei suoi aspetti tanto sintattico-grammaticali quanto logici; hanno parlato quindi del nome, del verbo, del pronome ecc. e dei vari tipi di proposizione: universali e particolari, affermative e negative.

La terza operazione della mente, il *ragionamento* o *raziocinio*, è stato il campo in cui gli scolastici si diffusero più ampiamente, giacché esso comprendeva il sillogismo. I maestri di logica medievali erano convinti che le regole preposte a questa forma di ragionamento, fra le quali preminenti quelle riguardanti il termine medio, fossero sufficienti a sciogliere ogni dubbio, mentre – afferma lo studioso – esse valgono soltanto per i sillogismi semplici, che sono frequenti più nella pratica delle scuole che nell'uso comune. I moderni di contro, pur accettandole anch'essi, non vi si attengono rigidamente, ma le usano con libertà nella misura che a loro servono, vale a dire senza assolutizzarle.

La quarta parte infine analizza il metodo della scienza e le sue finalità, intese ad ordinare le operazioni della mente per scoprire la verità e,

---

<sup>(69)</sup> *Ibidem*, pp. 38, 86.



una volta trovatala, comunicarla agli altri: argomento questo del tutto ignorato dagli scolastici. Seguendo le linee espositive dell'Arnauld, l'autore enuncia le regole del metodo, derivate chiaramente dalla filosofia cartesiana – l'analisi, la sintesi, la dimostrazione – e alcuni principi generali: non lasciare alcuna ambiguità nei termini; stabilire i propri ragionamenti solo su principi chiari ed evidenti, fissare gli assiomi; provare dimostrativamente tutte le conclusioni raggiunte <sup>(70)</sup>. Queste proposte metodologiche il Tartarotti legge principalmente in funzione della critica testuale, oggetto principale dei suoi interessi: quei criteri – egli sostiene – guidano lo studioso a penetrare la mente di uno scrittore in caso di sentenza dubbia ed oscura, a scoprire il vero autore di un libro, a restituire alla sua lezione originale un luogo corrotto. Essi insomma piantano «i fondamenti della vera e soda Critica», secondo quanto è stato stabilito da Giovanni Clerico nella sua *Arte critica*, e da Giovanni Mabillon nella 2<sup>a</sup> parte cap. XIII del suo trattato *De studiis monasticis*, dove essa è definita *Scientia conjecturalis, docens modum recte iudicandi de quibusdam operibus, praesertim Auctorum, eorumque Scriptis* <sup>(71)</sup>.

Lo studioso roveretano accoglie dell'Arnauld, oltre alle proposte metodologiche, l'importante operazione epistemologica compiuta nel corpo delle dottrine cartesiane al fine di ampliare il campo delle scienze. Parlando dei diversi tipi di conoscenze consentite agli uomini, egli afferma che non ogni cognizione deriva dalle dimostrazioni, molte essendo quelle che si appoggiano all'autorità di un racconto degno di fede. L'autorità – egli spiega, seguendo il Francese – può essere di due specie, divina ed umana; una fonda le verità di fede, l'altra la conoscenza dei fatti che non sono né evidenti in sé, né a portata di verifica diretta. Quanto alle prime il giovane deve sospendere la sua attività razionale nella considerazione che Dio può fare più cose di quanto l'uomo possa intendere. «Ignoranza necessaria» chiama l'Arnauld tale atteggiamento di spirito, di cui esalta le valenze positive nel primo capitolo della Quarta parte: essa non indulge al dubbio paralizzante dei Pirronisti, e distoglie l'uomo dal vano perseguimento di inaccessibili verità, permettendogli di concentrarsi sulle conoscenze a portata della sua mente <sup>(72)</sup>.

E il Tartarotti di rincalzo:

A me sembra molto utile ad un giovane, ch'essendo avvezzo, per cagione d'esempio, nella Filosofia ad antiporre la ragione all'Autorità; la Logica gli faccia per tempo osservare, che quando sarà giunto alla Teologia, egli

<sup>(70)</sup> A. ARNAULD & P. NICOLE, *Logica o arte di pensare*, cit., pp. 348-349.

<sup>(71)</sup> G. TARTAROTTI, *Idea della logica degli scolastici*, cit., pp. 81-82.

<sup>(72)</sup> A. ARNAULD & P. NICOLE, *Logica o arte di pensare*, cit., pp. 333-341.



non dovrà più servirsi di questa massima: anzi se troverà quivi cose, che non possa colla ragione accordare, per essere ad essa superiori, non per questo dovrà egli negarle, insegnando la stessa ragione, che più Iddio possa fare di quello, che noi possiamo intendere, e che il voler concepire ciò, che passa i termini della nostra intelligenza, Est modum conditionis suae transgredi, nec intelligere, quousque homini liceat accedere, come dice Lattanzio Firmiano» <sup>(73)</sup>.

Sul filo del discorso dell'Arnauld, ripreso in seguito dal Malebranche e dal Bayle, si rigetta – come è evidente – l'uso indiscriminato del principio di autorità, relegandolo ai soli contenuti della rivelazione. Escluse quindi le verità di fede, perché inaccessibili, dalle indagini della ragione, i campi in cui questa può muoversi con sicurezza sono quelli delle conoscenze naturali e storiche; in essi la logica permetterà all'uomo di condursi nel modo migliore ai fini della ricerca della verità.

Lo scritto tartarottiano si conclude infine con una ripresa della critica agli scolastici. L'autore rivolge a questi l'accusa di aver corrotto le menti degli studiosi, le discipline e le arti, fra le quali una particolarmente: la *filologia*. Per averla trascurata, i maestri medievali hanno causato gravi travisamenti del pensiero degli antichi; hanno inoltre impedito lo sviluppo della *fisica*, nella convinzione che la conoscenza della natura possa risolversi totalmente nelle teorie aristoteliche, con il risultato che nel campo dell'astronomia i contadini ne sanno più degli studiosi. I maestri medievali – conclude l'abate con sarcasmo – hanno seminato di ortiche tutto il giardino delle scienze <sup>(74)</sup>. Non meno danneggiate si sono rivelate la *medicina* e le *matematiche*, così pure la teologia giacché, a causa delle continue razionalizzazioni cui questa è stata sottoposta, è stato favorito il sorgere di eresie. Negativi sono stati gli effetti dell'antico insegnamento anche nella pratica delle professioni, tanto se si guarda all'attività del Foro quanto alla civile convivenza; questo è il risultato cui si perviene quando l'uomo non sa ricavare dalla filosofia il bene della sua famiglia e la felicità della sua Repubblica, commenta l'autore rivelando di condividere le preoccupazioni degli studiosi settecenteschi per la privata e la pubblica felicità.

Questa digressione riguardante l'*Idea della logica degli scolastici e de' moderni*, alquanto lunga in verità, trova la sua giustificazione nell'importanza che l'opera riveste nel processo formativo dell'autore, nel quale segna un punto fermo. Essa denuncia il travaglio intellettuale del-

<sup>(73)</sup> G. TARTAROTTI, *Idea della logica degli scolastici*, cit., p. 86.

<sup>(74)</sup> *Ibidem*, p. 109.

lo studioso in quel torno di tempo, quando era occupato nella individuazione di principi metodologici funzionali alle proprie ricerche storiche e al confronto con la filosofia dei moderni. La critica antiscolastica, si può forse osservare, occupa uno spazio forse eccessivo in questa ultima parte del lavoro a scapito delle riflessioni intorno alle più importanti implicazioni epistemologiche contenute nel discorso dell'Arnauld – il metodo per «indizi» proprio dello storico, ad esempio, il valore di probabilità delle conoscenze storiche, il carattere di certezza «morale» tipico di esse, la verosimiglianza come punto di arrivo della ricostruzione storica ecc. <sup>(75)</sup> – che avrebbero potuto essere sviluppate più ampiamente. Nonostante questi limiti, tuttavia, lo scritto tartarottiano nulla perde della sua importanza, giacché affronta argomenti fondamentali della formazione intellettuale dell'autore: la liquidazione dell'eredità scolastica, la rivendicazione della libertà di pensiero, oltre alle questioni inerenti allo scrivere la storia, al valore della logica che egli – si è detto – riduce a strumento formale, affatto libero da ogni intento ontologizzante – e al rapporto tra fede e ragione.

Quest'ultima questione era al centro dell'esperienza dei pensatori cattolici. Essa aveva radici antiche e nel Seicento ricevè novello impulso dalle teorie di Galilei, interessato tanto a non toccare le verità di fede, quanto a preservare alla scienza spazi di progresso e di crescita nel campo dell'esplorazione della natura. Con la tesi della reciproca indipendenza lo scienziato tentò di salvaguardare la dignità e l'autonomia di entrambe. Sulla linea della separazione dei due campi – quello della religione e quello della ragione – si collocarono i giansenisti di Port-Royal e, sulle loro orme, Girolamo Tartarotti con una ulteriore distinzione, quella fra scienza delle cose divine, fondata sulla fede nell'autorità di Dio, e scienza delle cose umane fondata sulla fiducia nelle testimonianze degli uomini. Oggetto della prima sono le questioni concernenti la potenza di Dio e generalmente di tutto ciò che attiene all'infinito; della seconda le vicende umane e la storia. Con tale separazione egli prendeva – come è evidente – opportune distanze dalla teologia razionalistica degli scolastici medievali e, in età moderna, dai gesuiti e, ponendo limiti alle forze dell'intelletto, intendeva salvaguardare la possibilità di raggiungere la certezza in campi più circoscritti ma accessibili alla ragione umana.

Il criterio della distinzione fra fede e ragione tuttavia portava con sé un'ambiguità di fondo: poteva configurarsi come un dispositivo menta-

---

<sup>(75)</sup> Per questi concetti cfr. A. ARNAULD & P. NICOLE, *Logica o arte di pensare*, cit., pp. 376-380.

le di cautela critica di fronte alle pretese della ragione di razionalizzare i principi di fede, ma poteva rivelarsi anche come freno per la mente, quando essa tentava di oltrepassare i limiti segnati – una volta per tutte si voleva – dalla dottrina teologica.

Questa oscillazione fra sensi e usi diversi di uno stesso principio si può cogliere chiaramente negli esponenti dell'*Aufklärung* cattolica di area italiana, aperti alle novità, ma cauti di fronte ad esse, propensi a cogliere le proposte che venivano d'Oltralpe ma pronti a rifugiarsi in professioni fideistiche di derivazione paolina, quando vedevano profilarsi all'orizzonte tesi che mettevano in crisi la stabilità della fede. Emblematico a questo riguardo è l'approccio che il Muratori e il Tartarotti tentarono con il pensiero di John Locke. Entrambi ne furono affascinati per le sue aperture all'esperienza sensibile che permettevano, fra l'altro, di superare alcune secche in cui si era involuto il cartesianesimo; ma se ne ritrassero ben presto, quando intravidero in alcune delle sue tesi, come quelle relative ad una continuità e interazione fra *res estensa* e *res cogitans*, pericoli per le proprie credenze. Il passo della lettera del Modenese a Girolamo Tartarotti, tante volte richiamato dagli studiosi, illustra chiaramente l'inquietudine prodotta nei credenti cattolici dal libero pensiero del filosofo inglese e il punto di non ritorno segnato dalla percezione del pericolo che esso comportava per la fede:

Mi fece raccapricciare negli anni addietro il Locke, sottilissimo filosofo inglese, allorché l'udii dire in un libro stampato, e che ha molto spaccio, esser egli persuaso che la materia può pensare. Probabilmente egli fonda la persuasione sua sopra l'osservazione delle bestie credute da noi sola materia. Però il mio rifugio è nel Credo, e col fanale della santa religione nostra, e col *scio cui credidi* di san Paolo fo coraggio a me stesso <sup>(76)</sup>.

Tappa fondamentale nella formazione dello studioso roveretano, l'*Idea della logica* era però destinata ad essere superata nell'incessante processo di riflessione condotto dall'autore nella ricerca di modelli teorici più confacenti all'ampliarsi delle sue conoscenze e della pratica storiografica. È noto come il sistema di Cartesio veniva sottoposto, a partire dagli ultimi decenni del secolo precedente a continue revisioni e critiche, provenienti dai campi più diversi del sapere – la giurisprudenza, la medicina, la storia – scienze alle quali meglio si adattava il modello empirista e sperimentale. Studiosi di formazione cartesiana, come ad esempio Jean Le Clerc, piegavano la loro originaria impostazione mentale

---

<sup>(76)</sup> La lettera è datata 17 marzo 1733; cito da una copia conservata in BCR AS: ms. 7.42, f. 25r.

verso esiti empiristi di derivazione lockiana <sup>(77)</sup>; gli stessi Muratori e Tartarotti proprio in quegli anni inclinavano alla lettura del *Saggio dell'intelletto*, anche se nel volgere di breve tempo – come sopra si è visto – se ne ritrassero per timore che le proprie certezze metafisiche e religiose venissero scardinate per le scosse ricevute dalla lettura del trattato.

#### IL RECUPERO DELLA LETTERA A ROVERETO

La volontà di liberarsi dall'eredità cartesiana fu forse uno dei motivi urgenti che spinsero il Tartarotti a rileggere la *Lettera* del Valletta; è quanto suggerisce l'affermazione contenuta nella *Osservazione* che si può essere moderni senza essere cartesiani. Negli anni 1731-1732 dunque l'abate si attivò per portare alla stampa lo scritto dell'avvocato napoletano e sottoporlo a lettura critica. Una responsiva di Antonio Ludovico Muratori a Valeriano Malfatti, amico fraterno di Tartarotti, datata 8 settembre 1732, rivela come lo studioso roveretano stesse appunto compiendo esplorazioni per appurare se quel lavoro fosse stato pubblicato. Il Malfatti, che condivideva in quegli anni gli interessi del Tartarotti, scrisse al bibliotecario modenese forse per sollecitazione dello stesso amico; l'interpellato gli rispose invitandolo a prendere informazioni a riguardo presso il consigliere Grimaldi napoletano, e si offriva, se ce ne fosse stato bisogno, di scrivere «colà» personalmente <sup>(78)</sup>. Il Tartarotti – come si legge nella già citata avvertenza dell'editore della *Lettera* – fece molta «diligenza» presso i concittadini dell'avvocato per le mani dei quali passava lo scritto, per rinvenire una copia «esatta e fedele», che non fu tuttavia possibile trovare. Si adoperò pertanto a trascriverla da una stesura corrente, che sottopose a confronti continui con altre in possesso di «persone delle buone lettere amanti». Grazie alla loro assistenza poté correggerla ed emendarla dagli «infiniti errori incorsi nelle copie» e quindi offrirla ai molti «intendenti», che la ricercavano <sup>(79)</sup>.

All'elaborato vallettiano il curatore fece seguire una corposa postfazione di 35 pagine dal titolo *Osservazione sopra la presente Lettera*, che fu particolarmente apprezzata dal Muratori. In essa egli sviluppava un'ampia e pacata disamina critica dello scritto del Napoletano, mettendone in luce i pregi e rilevandone i difetti. Completò la scrittura con un indice di nomi e di argomenti, nel quale accompagnava le informazioni

<sup>(77)</sup> C. BORGHERO, *La certezza e la storia*, cit., p. 346.

<sup>(78)</sup> La lettera è citata M. RAK, *Storia di un intellettuale "moderno"*, p. 63.

<sup>(79)</sup> Dall'*Avviso* dello stampatore, in *Lettera del Signor Giuseppe Valletta*, cit.

su autori e materie con taglienti giudizi critici. L'edizione roveretana dello scritto del Valletta riveste notevole importanza storica oltre che culturale, giacché segnò la prima reale diffusione di un lavoro dell'avvocato napoletano a mezzo stampa in un vasto pubblico di lettori<sup>(80)</sup>. La *Lettera* non fu in seguito pubblicata, anche se il curatore pensava probabilmente ad una seconda edizione, come attesta una copia conservata nella Biblioteca civica di Rovereto, proveniente dal fondo Tartarotti<sup>(81)</sup>. Questo esemplare, particolarmente prezioso per lo studioso, contiene, sparse in margine alle pagine, in alcuni spazi bianchi interni e in fogli acclusi, annotazioni di mano del curatore<sup>(82)</sup> con correzioni e notizie accumulate dopo l'uscita a stampa del libro<sup>(83)</sup>. Era consuetudine del-

<sup>(80)</sup> M. RAK, *Introduzione* a G. Valletta, *Opere filosofiche*, cit., p. 65.

<sup>(81)</sup> BCR AS: r-E 40 53. Il testo appartiene al "fondo Graser" per la ragione che Tartarotti, con lascito testamentario, legò all'amico e depositario della sua eredità culturale tutti i suoi manoscritti e opere edite corredate da notandi di suo pugno, ed in più materiali lasciati dal fratello Iacopo. Giovanni Battista Graser, a sua volta destinò il suo patrimonio librario alla Biblioteca Civica con Rogito Giuseppe Bettini, 11 giugno 1786, b. XLII, in Archivio di Stato di Trento, *Atti notarili*. Giudizio di Rovereto, mentre lasciava i manoscritti a Francesco Saibante, nominato suo esecutore testamentario insieme con don Giacomo Cobelli: "In specialità raccomanda all'ill.mo S. de Saibanti il ritirare dopo la morte d'esso S. Testatore, presso di sé tutti li suoi manoscritti, e stampe d'ogni sorte ed ovunque esistenti, e di quelli farne la separazione, conservando ciò che fosse superfluo rimettendo il tutto alla sua particolare sperimentata prudenza". La *Lettera* del Valletta seguì il gruppo dei libri destinati alla Civica e confluì nel "fondo Graser"; nel *Catalogus Librorum Joannis Bapt. Graserii* MDCCLXX[X]VII essa si trova segnata nella lettera V con il titolo *Lettera in difesa della moderna filosofia* con postille, BCR AS: ms. 12.7.

<sup>(82)</sup> Le postille di cui è corredato il testo sono di diverse mani; per la maggior parte sono state scritte da Girolamo Tartarotti, alcune possono essere del fratello Iacopo e dello stesso Graser. Devo queste indicazioni al dott. Rinaldo Filosi della Biblioteca Civica di Rovereto, che qui ringrazio sentitamente per la generosità con cui ha soddisfatto le mie richieste, offrendomi informazioni preziose sullo studioso roveretano e sui suoi mss. conservati in archivio.

<sup>(83)</sup> Fornisco qui di seguito sommarie, anche se precise, notizie sulle annotazioni contenute nel testo. Dopo la p. I dell'*Avviso* dello stampatore, su un foglietto a parte, è segnata una nota di rettifica riguardante il nome del papa dedicatario della *Lettera*, che nel ms. del Valletta risultava essere papa Innocenzo XII; a termine dell'*Avviso* compare scritto su margini bianchi: giudizio sulla *Lettera* ripreso da «Giornalisti d'Italia»; p. 171: depennata una parte della frase e ripristinata, identica, in margine; p. 188: su un foglietto incollato sulla stessa pagina nota erudita sulla compatibilità della dottrina di Platone con le verità di fede; p. 189: breve nota critica sul testo del Valletta; p. 190: due foglietti volanti con citazioni riguardanti Pico della Mirandola; p. 191: aggiunta in nota di un autore (T. Blount); p. 194: aggiunto in margine un riferimento da Malebranche; p. 196: in margine riferimento bibliografico; p. 198: su un foglietto incollato, citazione da E. Purcozio, riguardante Galilei, che continua a piè della stessa pagina; nel foglio di guardia posteriore: nomi di autori e titoli di opere da citare per rafforzare le critiche al Valletta.

l'abate, quasi un radicato metodo del suo lavoro, seguire nel tempo le proprie pubblicazioni, per aggiungere nuovi dati e apportare eventuali correzioni; scriveva quindi le varianti in margine ai fogli, quando ciò bastasse, o su foglietti aggiunti da lui chiamati «memorie»<sup>(84)</sup>.

Venuta alla luce l'opera, il Tartarotti nel mese di febbraio 1733 ne inviò una copia al Muratori con lettera di accompagnamento, chiedendogli di esprimere schiettamente la sua opinione su di essa. La risposta che il corrispondente gli diede fu quanto mai lusinghiera: «Veramente degna di luce era la Lettera del Sig. Valletta, che ho letto con piacere [...]. Ma ho ben da confessarle il vero: più a me è piaciuto il Giudizio dato sopra l'Opuscolo, che l'Opuscolo stesso»<sup>(85)</sup>. Ciò che lo scrivente apprezzava dello scritto era la distanza che il curatore aveva preso dai giudizi storico-filosofici del giurista napoletano, a suo parere troppo "sbilanciati", e il senso critico con cui li aveva valutati. I lettori degli anni trenta del Settecento, vivendo in un clima culturale più disteso, percepivano con chiarezza la radicalità di certe valutazioni teoriche dell'autore e potevano quindi esaminare le questioni trattate con maggiore disincanto.

Al di là della divergenza su singoli giudizi, tuttavia, vi era fra lo scritto del Valletta e i letterati settecenteschi una continuità di problematiche che ne spiega la ripresa da parte del Tartarotti. Primeggiava fra queste, se si vuole procedere secondo un criterio di priorità, una persistente polemica antiscolastica, sviluppata da illustri letterati del tempo fra i quali Giovanni Lami, Gian Vincenzo Gravina, Muratori, e vivamente sentita dallo stesso abate; non meno pressante per quest'ultimo era il problema dell'elaborazione di un metodo scientifico per la conoscenza della storia, sia quella dei fatti, sia delle idee; problema che egli – si è detto – coltivava da tempo, raccogliendo appunti e «memorie» che sarebbero confluiti nell'*Arte critica*<sup>(86)</sup>. Anche l'affermazione della *libertas philo-*

<sup>(84)</sup> Cfr. R. FILOSI, «Dell'arte critica»: *Dal manoscritto all'edizione*, in G. TARTAROTTI, *Dell'arte critica: memorie inedite*, pp. IX-XLVII, particolarmente pp. XXVIII-XXX.

<sup>(85)</sup> Lettera del 17 marzo 1733. BCR AS: ms. 2.42, f. 24v.

<sup>(86)</sup> All'arte critica l'abate dedicò riflessioni continue nel corso della sua vita, che si tradussero in appunti rimasti manoscritti alla sua morte, e che ai nostri tempi sono stati pubblicati da R. Filosi; v. *supra*, nota 43. Alle riflessioni storiografiche sviluppate in ambiente roveretano Aldo Chemelli ha dedicato un lavoro dal titolo *La critica storiografica dell'Accademia roveretana dei Dodonei*, in *Per padre Frumenzio Ghetta o.f.m. Scritti di storia e cultura ladina, trentina, tirolese e nota bio-bibliografica in occasione del settantesimo compleanno*, Trento 1991, pp. 189-210. Nel testo l'autore accosta allo scritto del Tartarotti la *Dissertatio academica de historicis studiis amoenitate atque utilitate* (1775) di Giovanni Battista Graser senza tuttavia marcare la distanza che separa lo scritto del Tartarotti, ispirato da autentica passione teoretica, da quello del Graser, consistente in una semplice esercitazione retorica sul tema indicato dal titolo.

*sophandi* e la questione del rapporto fra fede e ragione, affrontate nella stessa *Lettera*, richiamavano la sua attenzione, giacché corrispondevano a problematiche personali su cui da tempo rifletteva. Più in generale la *Lettera*, scritta da un giurista-letterato a difesa dei *novatores*, poteva stimolarlo in quanto esempio di una nuova funzione politica prospettata agli intellettuali nella società civile, quella di un ruolo militante a favore della verità e a vantaggio del popolo con lo strumento in loro possesso, la cultura.

#### ESAME DELLA *LETTERA*. LE CRITICHE

Nell'esaminare lo scritto vallettiano il Tartarotti adotta un punto di vista teoretico che prescinde da qualsiasi considerazione storica dello scritto; ciò gli permette di cogliere con immediatezza le forzature prodotte dall'autore nella difesa della filosofia moderna. Nel perseguire il suo fine, egli annota, il Valletta «s'è ingegnato di biasimare, e deprimere il più che ha potuto Aristotile; e nell'altra lodare, e portare alle stelle Renato Descartes»<sup>(87)</sup>; l'affermazione vale ad accusare il giurista napoletano di aver dato al suo discorso un'impostazione prevalentemente retorica: di tono polemico a svantaggio del filosofo antico, apologetico a favore del Francese. La scelta dell'espedito letterario comportava inevitabili quanto arbitrari tagli nei testi e consistenti manipolazioni di interi passi, operazioni che finivano per causare gravi travisamenti delle fonti e del pensiero degli autori; essa inoltre produceva schematizzazioni non giustificate e semplificazioni eccessive. Allo studioso roveretano, forte di un'erudizione già agguerrita, non pareva vero cogliere nello scritto esaminato luoghi in cui l'autore, nel fare le citazioni, aveva manipolato ad arte i contenuti dei testi, per farli quadrare col proprio intento denigratorio o apologetico. Si riportano alcune fra le molte contestazioni rivoltegli a questo proposito. In un brano il giurista attribuisce a Dionigi Petavio affermazioni contro lo Stagirita, che – osserva lo studioso roveretano – appartengono invece a un passo di s. Basilio, dal quale sono state arbitrariamente stralciate con un'operazione che egli definisce «aperta, e abbominevole storpiatura»<sup>(88)</sup>. Ed inoltre: nel Concilio dei vescovi stabilito a Ferrara, prima di essere trasferito definitivamente a Trento, la disputa sostenuta da Ugone da Siena non intendeva – come pretenderebbe il Valletta – esaltare Platone a danno di Aristotele, ma disputare

<sup>(87)</sup> G. TARTAROTTI, *Osservazione in Lettera del Signor Giuseppe Valletta*, cit., p. 167.

<sup>(88)</sup> *Ibidem*, p. 175.



problematicamente intorno alle teorie di entrambi. A sostegno della sua tesi il Tartarotti cita la *Cronaca* di Filippo da Bergamo, il cap. LII della *Descrizione d'Europa* di Enea Silvio Piccolomini e il cap. XXXI del *De Nobilitate* di Andrea Tiraquelle, testi che provavano chiaramente i veri intenti delle autorità ecclesiastiche. Similmente, nel concilio Lateranense V, sessione VIII, non s'intese condannare la filosofia peripatetica, ma si diedero direttive riguardo al buon uso dell'insegnamento filosofico ai fini della formazione dei giovani. Si stigmatizzò l'abuso, a quei tempi praticato, di sostenere nelle tesi dibattute pubblicamente, su uno stesso argomento, gli opposti pareri della fede e della ragione, senza poi prendere partito alcuno. Si ordinò inoltre che i lettori pubblici, trattando nelle università il pensiero dei filosofi, avrebbero dovuto avvertire gli scolari degli errori insiti nelle loro dottrine; e s'impose che nessun chierico avrebbe dovuto affrontare lo studio della poesia e della filosofia senza aver prima studiato la teologia e i canoni <sup>(89)</sup>.

Attingendo ad una trattatistica ormai ampia che vedeva la causa dell'errore interpretativo in un eccesso dell'immaginazione ai danni del buon senso ragionevole – Nicolas Malebranche ne aveva trattato nella sua *Recherche de la vérité* <sup>(90)</sup> – il Tartarotti osservava, a proposito delle interpretazioni forzate del Napoletano, che la fantasia aveva tolto «la briglia di mano» allo storico <sup>(91)</sup>. E citava come esempio eclatante di tale cattiva pratica ermeneutica l'opera *De veris principiis, et vera ratione philosophandi* di Mario Nizolio, nella quale questi aveva screditato al massimo grado il pensiero di Aristotele, ed esaltato al contrario Cicero, il cui valore teoretico, come ogni uomo colto sapeva, si collocava ben al di sotto di quello dello Stagirita. Nel giudicare un pensatore o una teoria – osserva l'autore – occorre procedere prendendo invece un «sentiero di mezzo» fra gli opposti estremi colla scorta della ragione <sup>(92)</sup>; si troverà allora che in ciascuna delle parti «il buono sarà misto col men buono».

Come è da intendersi questo accenno alla via «di mezzo»: norma dettata da buon senso e ragionevolezza o eco di concetti attinti ad autorevoli autori coevi? E frequente incontrare, nei teorici del tempo, l'appello alla via di mezzo applicato in contesti diversi. Pierre Gassendi era stato il più convinto assertore di una pratica conoscitiva che si tenesse in

<sup>(89)</sup> *Ibidem*, pp. 176-177.

<sup>(90)</sup> N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, a cura di M. GARIN, Bari, Laterza, 1983, Libro II, parte prima e seconda.

<sup>(91)</sup> G. TARTAROTTI, *Osservazione*, cit., p. 173.

<sup>(92)</sup> *Ibidem*, p. 172.



una via media, lontana tanto dalle certezze assolute, quanto dalla negazione di qualsiasi forma di sapere storico. In questo spazio mediano la mente può cogliere – egli sostenne – verità dotate dei gradi più alti di probabilità, sì da poter vantare il carattere di «verosimiglianza», senza pretendere di comprendere l'intima natura delle cose. Scevra di preoccupazioni di natura metafisica, la conoscenza si configurerebbe come sapere «congetturale», fondato su ciò che appare e si sperimenta: *scientia historica seu experimentalis* definisce infatti il Gassendi la ricostruzione delle vicende umane nella *Epistola De veritate* del 1634 <sup>(93)</sup>. Il sapere congetturale richiama un apparato di nozioni correlative: probabilità, verosimiglianza, opinione, fede, prova, testimonianza, che ne definiscono l'orizzonte e la qualità <sup>(94)</sup>. Nella *Dissertatio de fide juridica* (1699) Christian Thomasius precisa ulteriormente questi concetti, e osserva come sia imprescindibile al sapere umano – proprio per il carattere di verosimiglianza che rivestono le sue elaborazioni – il concorso della *fides intellectualis*, che accompagna qualsiasi attività speculativa, compresa quella che si esercita nella ricerca storica: anche questa – osserva – necessita, nel dare l'assenso ad una scelta teorica, di una sua *fides historica* <sup>(95)</sup>. Erano, questi, concetti verso i quali il letterato lagarino propendeva con partecipazione sempre più convinta, perciò l'appello alla via di mezzo, pur potendosi leggere come norma prudenziale, può considerarsi anche come prodotto di acquisizioni teoriche dovute a robuste letture.

Proseguendo nella disamina degli errori storiografici della *Lettera*, Tartarotti ne individua la causa, più che nel pensiero dei maestri, nelle letture distorte dei seguaci. Non bisogna farsi ingannare – egli sostiene – dall'uso delle dottrine attuato nelle scuole filosofiche. Di quella aristotelica, ad esempio, la sua non corretta comprensione e la «mala applicazione» dei suoi principi hanno provocato il sorgere di eresie e di deviazioni dalla giusta interpretazione di alcune verità cristiane. D'altro canto – egli sostiene – nella tanto decantata dal Valletta filosofia cartesiana si annidano contraddizioni e incongruenze di pensiero di vasta portata. La teoria dei vortici, ad esempio, che il filosofo ha peraltro desunto dal nolanese Giordano Bruno, è una di quelle che potrebbe far apparire il Francese ben diverso dal profilo, che ne ha tracciato il letterato napoletano! <sup>(96)</sup>.

<sup>(93)</sup> Cfr. a questo proposito C. BORGHIERO, *La certezza e la storia*, cit., p. 50.

<sup>(94)</sup> *Ibidem*, pp. 46-57.

<sup>(95)</sup> *Ibidem*, pp. 271-272.

<sup>(96)</sup> G. TARTAROTTI, *Osservazione*, cit., p. 180. Il motivo dell'origine bruniana di alcuni temi della filosofia cartesiana era ricorrente nella cultura europea del Settecento, dopo che lo aveva proposto D. HUET nella celebre *Censura philosophiae cartesianae* (1689); da V. FERRONE, *Scienza natura religione*, cit., p. 614, nota 12.

Medesima parzialità ha praticato Valletta nell'indicare la ragione sopra cui ha fondato la difesa della filosofia moderna: essa sarebbe derivata dalle teorie platoniche, riconosciute dai Padri come concordanti con le verità cristiane. Tartarotti rigetta punto per punto questa interpretazione: non è facile assegnare a Platone il primato nella filosofia, ponendolo al disopra di Aristotele; contrastano questa valutazione numerosi autorevoli studiosi. Il pensiero platonico non è stato il solo ad essere utilizzato dai Padri, i quali hanno attinto idee anche da Aristotele, applicando le dovute cautele, certamente, giacché entrambi i pensatori erano gentili e come tali lontani dalla verità. Lo stesso Platone inoltre si colloca all'origine di numerose eresie, la più nota delle quali è quella ariana. La difesa della filosofia moderna dunque non può poggiarsi su ascendenze platoniche, né d'altro canto può sostenersi su una piena identificazione con il cartesianesimo. Essere moderno non vuol dire essere cartesiano, non coincidendo l'uno con l'altro, come non coincidono scolastica e filosofia di Aristotele.

#### ESAME DELLA LETTERA. APPREZZAMENTI E PRESTITI

Per ben difendere la filosofia moderna – sostiene Tartarotti nella sua disamina – è opportuno cercare «il suo vero costitutivo, dalla bontà, o difetto del quale, la lode, e il biasimo ad essa similmente ne derivi» <sup>(97)</sup>. Tale costitutivo è «lo scotimento del giogo Peripatetico, e di qualunque altro particolar Filosofo, e la pura ricerca della verità dove, e in qualunque luogo essa si sia». «La verità della cosa» è l'obbiettivo della speculazione, non «la mente» di questo o di quel filosofo, come intendevano gli scolastici; ad essa si giunge liberandosi da qualsiasi soggezione ad autorità precostituite. Il tratto della modernità è dunque il «filosofare libero», condizione affermata per la prima volta da Lorenzo Valla, il quale nei suoi tre libri *Dialecticarum disputationum* prese le opportune distanze dal pensiero dello Stagirita. Seguendo quest'ottica, il Tartarotti, in opposizione alla genealogia vallettiana della filosofia moderna, ne traccia un'altra, quella del “pensiero libero”, che si dispiega attraverso le opere di Giovan Francesco Pico della Mirandola, Ludovico Vives e Telesio. A questi autori egli fa seguire Galilei, Francesco Bacone, indi Cartesio e Gassendi, che hanno scoperto tante cose in cielo e in terra con effetti benefici per la Repubblica delle Lettere, la civile società degli uomini, le arti meccaniche e la religione stessa <sup>(98)</sup>.

<sup>(97)</sup> G. TARTAROTTI, *Osservazione*, cit., p. 195.

<sup>(98)</sup> *Ibidem*, pp. 197-200.

Si affaccia in questo disegno quell'esigenza, cui si accennava più sopra, di sistemare le idee filosofiche in un disegno "storico" atto a legare il passato con istanze del presente, applicando con rigore tanto il metodo filologico quanto la critica <sup>(99)</sup>. L'operazione comportava la coscienza del divenire storico e del progressivo aumento del sapere e quindi la consapevolezza della superiorità dei moderni sugli antichi dovuto proprio all'aumentato patrimonio delle conoscenze: le «arti al tempo de' primi ritrovatori sono sempre comparse rozze, e imperfette, e sonosi di mano in mano avanzate, e migliorate col tempo», compresa la filosofia che gli scolastici affermavano invece essere stata formulata al massimo grado da Aristotele, questi – sosteneva Tartarotti – sapeva soltanto «pochissime cose» rispetto a quelle conosciute dai moderni <sup>(100)</sup>.

Una siffatta consapevolezza destituisce di valore qualsiasi appello ad autorità assolute, mentre favorisce una più moderna convinzione: la verità non è depositata in alcun sistema filosofico, giacché in ognuno di essi vi è del buono e del meno buono; ciò vale per Aristotele, che è un pensatore gentile, ma anche per Cartesio, che appartiene alla civiltà cristiana; la verità – sembra di potersi concludere dal discorso dello studioso – è vera figlia del tempo. Coscienza del divenire storico e della relatività delle conoscenze di fatto, ricorso ai principi di cautela, quali il probabilismo e la verosimiglianza, disegnano i contorni di un'epistemologia fortemente critica e su questa posizione convergono tanto il Valletta, quanto il suo commentatore roveretano. Alle filosofie è «propriissima» l'opinione probabile, afferma infatti il Valletta in un passo della *Lettera* e, ripetendo una massima di Sesto Empirico, conferma: *Qui attendit id, quod est probabile, recte se geret, et erit beatus* <sup>(101)</sup>.

L'appello alla probabilità percorse le riflessioni epistemologiche dei pensatori del Sei-Settecento, anche se si presentava con significati tutt'altro che univoci nelle varie formulazioni, data la varietà dei contesti nei quali esso era effettuato. A partire dall'accezione più antica della

---

<sup>(99)</sup> Questa esigenza speculativa sarà sempre presente nell'attività del Roveretano, come attesta anche la presenza nella sua biblioteca di un testo, l'*Historia critica philosophiae* di Jacob Brucker in 5 volumi, che sarà pubblicato negli anni 1742-1744 a Lipsia; l'opera occupa il n. 321 del Catalogo della libreria tartarottiana, cfr. *La biblioteca di Girolamo Tartarotti*, a cura di W. MANICA, Trento, Provincia Autonoma, Soprintendenza per i beni librari e archivistici, 2007, p. 126. Anche lo studioso augustano – membro peraltro dell'Accademia degli Agiati – applicava nella ricostruzione storica il metodo storico-critico. Cfr. in proposito G. PIAIA, *L'accademico «Agiato» Johann Jacob Bruckner e il mondo intellettuale italiano*, in *L'Accademia degli Agiati nel Settecento europeo*, cit., pp. 183-197.

<sup>(100)</sup> G. TARTAROTTI, *Osservazione*, cit., p. 196.

<sup>(101)</sup> G. VALLETTA, *Lettera*, cit., pp. 99-100.

logica aristotelica, nella quale «verosimile» designava una conoscenza priva di valore dimostrativo, motivo perciò di rifiuto da parte di Cartesio in nome della certezza fornita dall'evidenza matematica, il principio venne recuperato nell'ambito port-royalista per legittimare nuove forme di conoscenza. Nel pensiero di Pascal esso fu assunto nel significato statistico, per indicare la frequenza, matematicamente esprimibile, con cui si manifestava un evento. A questa accezione si riferì, non senza però abbandonare il significato aristotelico, l'Arnauld, il quale nell'*Art de penser* – precisamente nei capitoli finali della quarta parte, XII-XVI – richiamò quel criterio per acquisire alla conoscenza settori che il metodo cartesiano escludeva, quali la morale, le vicende storiche, i fenomeni naturali, cui altri teorici aggiunsero il diritto e la medicina, discipline attinenti per lo più ai fatti umani. In questo ambito – sostiene l'Arnauld – è funzionale il criterio della probabilità il quale, anche se non può pretendere alla universalità e necessità proprie della fisica e della matematica, raggiunge tuttavia gradi diversi di certezza <sup>(102)</sup>. Il criterio del probabile servì a fondare quindi il giudizio storico, ma fu applicato anche in filosofia, da Locke ad esempio, per demolire la pretesa di cogliere le “essenze” delle cose; da grimaldello antimetafisico esso serviva anche, nel contesto del suo pensiero, come norma prudenziale del lavoro intellettuale secondo lo spirito proprio della *Royal Society*. Lo stesso principio fu utilizzato in altri sensi: negli ambienti degli Investiganti – ad esempio nell'opera *De motu* di Luca Antonio Porzio – fu invocato per abbattere la tesi galileiana della universalità e necessità della legge scientifica; oppure utilizzato come scudo sotto il quale ricoverarsi per sfuggire alle attenzioni dell'Inquisizione <sup>(103)</sup>. Si ricorreva infine allo stesso principio per abbassare la superbia della ragione nella sua pretesa di onniscienza, e per preservare il campo della fede da eccessive, quanto ormai non più accette alla coscienza dei dotti, razionalizzazioni dei dogmi.

Per molte di queste sue potenzialità il Tartarotti adottò il principio principalmente nella prospettiva di esorcizzare il pirronismo storico e lo scetticismo di Daniel Huet, che molta incertezza ingeneravano nei ricercatori, e costruire un lavoro storiografico attendibile, oggetto precipuo degli interessi suoi e di suo fratello Jacopo, che vi si dedicava con esiti soddisfacenti <sup>(104)</sup>. Si richiama a testimonianza della qualità delle ricer-

<sup>(102)</sup> C. BORGHERO, *La certezza e la storia*, cit., pp. 120-124. Per lo stesso argomento cfr. L. OBERTELLO, *John Locke e Port-Royal. Il problema della probabilità*, cit.

<sup>(103)</sup> V. FERRONE, *Scienza natura religione*, cit., pp. 114-129.

<sup>(104)</sup> Iacopo Tartarotti ancora molto giovane si dedicò a studi letterari e a ricerche storiche. Intorno al 1730 concepì il progetto di una *Biblioteca Tirolese* nella quale raccogliere notizie riguardanti i letterati che nacquero nella Provincia tirolese. Interrotta

che di quest'ultimo il ritrovamento che alcuni anni dopo la stampa della *Lettera*, precisamente nel 1736, egli insieme con p. Mariano Ruele carmelitano effettuò nel villaggio di Chiusole presso Rovereto in casa del dottor Felice Chiusole, dove rinvenne il *Codice delle Storie Imperiali di Giovanni Diacono Veronese*, scrittore morto dopo il 1320, testo che il marchese Maffei dava come perso («Verona Illustrata», Parte I. lib. 9). Il codice era giunto nella Valle Lagarina dalla Collegiata di Arco, dove era stato conservato <sup>(105)</sup>. Essendo Jacopo intanto deceduto il 18 maggio 1737, suo fratello Girolamo pubblicizzò la scoperta nella *Relazione del codice delle Storie imperiali* inviata alla «Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici» di Angelo Calogera <sup>(106)</sup>.

Lo stesso principio del probabilismo, infine, servì al Tartarotti per affermare con forza la *libertas philosophandi*. Se nessun sistema filosofico può aspirare all'assolutezza della verità, la quale appartiene soltanto alla parola divina, all'interno del sapere umano è dato alla ragione esprimere pienamente la libera attività della critica: «Nelle cose filosofiche – afferma Tartarotti, citando un passo del *De studiis monasticis* di Giovanni Mabillon, parte II, cap. X – dee essere libero a ciascuno il giudicare a suo modo, e che Dio solo, siccome infallibile, merita, che gli sia creduto alla cieca» <sup>(107)</sup>. A conclusione della sua *Osservazione*, indi, ri-

---

per la morte prematura, avvenuta il 18 maggio 1737, l'opera fu completata da Domenico Francesco Todeschini. Notizie da E. ZUCHELLI, *Jacopo Tartarotti (1708-1737). Materiali biografici e critici*, in «LVI Annuario dell'I.R. Ginnasio Superiore di Rovereto. 1907-1908», pp. 5-65. Il saggio di Tartarotti è stato recentemente riprodotto per anastatica all'interno di un lavoro che ne ricostruisce la genesi e lo inquadra nel contesto storico-politico di gestazione; cfr. *Bibliografie e identità nazionale: il caso trentino nel XVIII secolo*, a cura di L. RIVALI, presentazione di E. Barbieri, Udine, Forum, 2009, pp. 117-218.

<sup>(105)</sup> I dati qui riportati sono tratti da *Notizie intorno ai due fratelli Ruele, Roveretani* inviate da Giuseppe Valeriano Vannetti a Giambattista Chiaramonti con lettera del 16 giugno 1761 (in «*Discorrere per lettera...*», pp. 427-431); esse furono inserite in nota ad una lettera scritta da Paolo Gagliardi a p. Mariano nella raccolta epistolare che lo stesso Chiaramonti curò e portò a stampa; cfr. *Lettere del canonico Paolo Gagliardi accademico della Crusca, colle annotazioni, e con un ragionamento intorno agli epistolari di Giambattista Chiaramonti*, Brescia, presso Pietro Pianta, 1763, tomo secondo, pp. 355-366.

<sup>(106)</sup> La relazione fu pubblicata nel tomo XVIII (a. 1738) della rivista alle pp. 133-193; il passo in cui si danno le informazioni sul ritrovamento così recita: «A lui [a Jacopo], insieme col suo carissimo Amico il P. Maestro Mariano Ruele Carmelitano, di cui molto si pregia la Patria mia, toccò di scoprire l'anno passato in picciolo Villaggio, poco discosto da Rovereto» il codice dato perduto. «Il codice è in foglio grande, tutto di carta pergamena, scritto a due colonne dentro il sec. XIV. e conta carte 245». La stessa notizia, insieme con le due lettere, riprodusse in seguito nelle sue *Memorie Antiche di Rovereto*, Venezia 1754, pp. 131-186.

<sup>(107)</sup> G. TARTAROTTI, *Idea della logica*, cit., p. 127.

porta per esteso il passo su nominato insieme con la frase finale che così recita: *Tandem Deum unice esse, cujus auctoritati, utpote omnino infallibili, sit caece fidendum* <sup>(108)</sup>.

La *Lettera* del Valletta e la *Osservazione* tartarottiana concludono quindi con la stessa proclamazione del primato delle verità di fede; il primo rimandando all'affermazione di san Paolo <sup>(109)</sup>, l'altro dichiarando l'assoluta fiducia che si deve riporre nella parola di Dio.

È questo l'orizzonte in cui i due autori, e non solo loro, ma anche il Muratori e gli intellettuali dell'*Aufklärung* cattolica, inscrivono la libertà di pensiero con serenità di spirito e ottimismo della volontà. Se poi nella realtà ragione e fede possano disporsi pacificamente in tale armoniosa compresenza era (ed è tuttora) problema del tutto aperto, giacché dal loro reciproco rapportarsi non è infrequente che insorgano aporie e contrasti; e di questo sono consapevoli le stesse autorità religiose. Mettere in un legame di continuità, se pur in ambiti separati, verità di ragione e verità di fede, autorità dello storico investigante e autorità della Chiesa potrebbe dare il via a processi incontrollabili di pensiero; questo Tartarotti avrebbe sperimentato nel corso della vita, quando verificò di persona i rischi che potevano scaturire dall'applicazione del metodo scientifico alla storia ecclesiastica. Il suo libello *Disfide letterarie, o sia pubbliche difese di conclusioni*, uscito nel 1735 a Rovereto, fu segnalato alla Congregazione dell'Indice come testo da proibire a motivo del tono violentemente polemico con cui fu steso, e la *Lettera seconda di un giornalista d'Italia ad un giornalista oltramontano sopra il libro intitolato Notizie storico-critiche intorno al B. M. Adalpreto vescovo di Trento ec. e uscito in Trento 1760*, Lucca (ma Rovereto), 1760 fu addirittura posta al rogo nel capoluogo trentino per mano del boia il 7 maggio 1761.

#### LA LETTERA E IL PENSIERO ETERODOSSO

Valletta e Tartarotti dunque percorsero entrambi un medesimo itinerario lungo la via moderna della rivendicazione al pensiero della *libertas philosophandi*: il Roveretano con linguaggio schietto e diretto, l'altro con eloquio enfatico tendente all'effetto retorico e con tortuosità di pensiero ed argomenti contraddittori che ingenerano spesso, durante la lettura, il sospetto di doppiezza fideistica. Ciò non è improbabile, se si tie-

<sup>(108)</sup> ID., *Osservazione*, cit., p. 202.

<sup>(109)</sup> V. *supra*, nota 38.

ne presente il difficile ruolo di opposizione conciliante scelto dall'avvocato e la durezza del processo inquisitoriale, occasione del suo scritto, che produsse il 16 aprile del 1697 l'abiura da parte di Giacinto De Cristoforo sia alle proprie convinzioni teoriche ispirate all'atomismo, sia alle personali credenze sull'esistenza dei preadamiti, giudicate le une e le altre eretiche dagli inquirenti <sup>(110)</sup>.

Il procedimento discorsivo dello studioso napoletano, considerato da questo punto di vista, contiene numerosi passi che potrebbero essere interpretati come espedienti atti a celare affermazioni discordi dall'ortodossia ed esiti teorici troppo lontani dal dogma. La stessa mole di attestazioni ricavate dalle *autorità* sembra a volte voler coprire tesi del tutto lontane dagli autentici contenuti del suo pensiero. Sono impressioni ricavabili dalla lettura della *Lettera* queste che, se dotate di fondamento, prospetterebbero la scrittura vallettiana come una «machina dell'ambiguità» <sup>(111)</sup>, suscettibile di duplice interpretazione: come attestato di fedeltà al pensiero cristiano da una parte, o viceversa come presentazione e difesa di un pensiero altro da esso. Non si dimentichi che Valletta è contemporaneo di quel Pierre Bayle, che – similmente ad altri autori di schieramento non ortodosso – dell'ambiguità aveva fatto lo scudo per introdurre nella circolazione delle idee posizioni e pensieri non allineati a quelli dominanti <sup>(112)</sup>.

Si pensi alle definizioni di Platone come *divinus, magnus pie santeque sapiens*, sulla scorta delle testimonianze di Arnobio e di Filone Giudeo (*Lettera*, p. 16) e all'affermazione che la sua sapienza derivava da Mosé e dai Profeti (*Lett.*, p. 17); all'esaltazione della «moderazione e moralità» di Epicuro sulla base di giudizi espressi da san Gregorio Nazianzeno, sant'Ambrogio, Lattanzio e Origene (*Lett.*, pp. 49-50), esibiti quasi ad occultare il radicale materialismo del suo pensiero. Antoine Arnauld viene presentato quale difensore dell'eucarestia dagli attacchi dei calvinisti, ma non si dice che nel 1656, dopo anni di persecuzione da parte dei cattolici fu espulso dalla facoltà della Sorbona e costretto a rifugiarsi nei Paesi Bassi. Con queste ed altre affermazioni, vere e pro-

<sup>(110)</sup> L. OSBAT, *L'inquisizione a Napoli*, cit., pp. 243-244.

<sup>(111)</sup> «Gran machina dell'ambiguità» fu definita propriamente l'Accademia napoletana di Medina Coeli, fondata nel 1696, dove si raccolsero gli studiosi napoletani per proseguire le attività di ricerca sospese a motivo delle difficoltà incontrate nell'Accademia degli Investiganti; cfr. G. RICUPERATI, *A proposito dell'Accademia Medina Coeli*, cit., p. 63.

<sup>(112)</sup> Cfr. a questo proposito G. CANTELLI, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, particolarmente pp. 54-57.



prie esagerazioni e forzature o minimizzazioni e occultamenti, lo studioso mirava verosimilmente a nascondere i più profondi convincimenti personali e a dare dignità e legittimazione a studiosi e figure del pensiero, che gli avversari escludevano totalmente dal circuito dei pensatori praticabili.

Un altro argomento desta perplessità riguardo all'autenticità delle convinzioni espresse dal Valletta. Mentre egli per tutto il suo scritto ha proclamato a gran voce la libertà di filosofare, in un passo finale del discorso in difesa della filosofia rivolge un appello al papa perché intervenga a sedare le liti fra i filosofanti, purgando la filosofia cartesiana da alcuni errori e mettendo così fine alle lotte fra le sette filosofiche <sup>(113)</sup>. L'argomento, che ha il sapore della *captatio benevolentiae* della suprema autorità religiosa, sarebbe stato a suo luogo nel trattato *Intorno al processo ordinario*, dal quale i promotori degli scritti del giurista si attendevano un intervento concreto del pontefice a favore del procedimento giudiziario ordinario. Nel contesto della *Lettera* può assumere invece l'apparenza di un espediente finalizzato ad evidenziare l'ingerenza delle autorità ecclesiastiche in un campo – quello del libero pensiero – dove la ragione ha il diritto di muoversi autonomamente; secondo procedimenti propri alla cultura libertina, la petizione al pontefice esaltandone l'autorità potrebbe accusarne lo strapotere, e ammantandosi di umiltà rivelare il lato più vero dello stato delle cose. Dello stesso tenore potrebbe sembrare il richiamo al pensiero di San Paolo: proprio perché proveniva da un ambiente intellettualmente smalizzato come quello di Napoli, esso appare ostentato, così come ostentata sembra la proclamata preoccupazione di ortodossia. Più che verità rispondenti al vero queste enunciazioni possono essere intese come “prudenze” e “cautele”, atte a produrre un'opportuna divaricazione fra “interiorità” ed “esteriorità”, essere e apparire, al fine di proteggere il più intimo, e il più vero nucleo di opinioni personali <sup>(114)</sup>.

È noto come, a partire dalla seconda metà del Cinquecento e fino al termine del Settecento, fosse consuetudine degli intellettuali italiani, e non solo, «pensare per contrari» <sup>(115)</sup>, quasi un *habitus* mentale tanto bene assimilato da parere “naturale”. Dissimulare un pensiero contrario alle credenze comuni, simulare sentimenti di fatto non avvertiti costitu-

<sup>(113)</sup> *Lettera del Signor Giuseppe Valletta*, cit., pp. 124-125.

<sup>(114)</sup> Per questi concetti cfr. M. CILIBERTO, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 2005, pp. 448-449.

<sup>(115)</sup> A questo proposito v. il bel capitolo dedicato alla figura del Sarpi nella stessa opera; *ibidem*, pp. 441-496.

ivano operazioni mentali facili e consuetudinarie come indossare o togliere una maschera. Mettendo la maschera dell'ossequio al pontefice l'avvocato-letterato – si può supporre – ne svelava l'onnipotente presenza; difendendo la probità dei costumi degli epicurei ne occultava il materialismo teorico di fondo. Dietro l'ostentazione di una fedeltà indiscussa all'ortodossia, proclamata in faccia al pontefice, egli affermava di fatto verità ed assunti rivoluzionari, quali la liceità per il pensiero filosofico di liberarsi dalla censura ecclesiastica e, *remota fide*, di spaziare liberamente in ogni campo del sapere, senza obblighi di dipendenza dalla dottrina teologica.

Questo procedere doppio del discorso, e soprattutto la difesa che per suo tramite veniva fatta di alcuni principi, richiamano prassi e affermazioni proprie dei pensatori eterodossi: che il Valletta si sia nutrito di cultura e di erudizione libertine e che abbia avuto relazioni epistolari con personaggi legati a questo movimento – quali Antonio Magliabechi – è stato affermato da autorevoli studiosi. Alcuni assunti della *Lettera* – la difesa della libertà di ragione e insieme del pensiero moderno, il principio di probabilità ed altri – potrebbero trovare appunto le loro radici in quel fondo magmatico e discontinuo che fu la corrente dei libertini <sup>(116)</sup>. Alla duplicità del linguaggio con cui è stata redatta la *Lettera* si deve forse la fatica che si avverte nel leggerla, laddove il testo tartarottiano, di scrittura limpida e lineare non presenta alcuna difficoltà. Lo studioso roveretano tuttavia, è da rilevare, non viveva l'urgenza drammatica di un processo, né quella di liberare dal carcere intellettuali e uomini del Foro imprigionati per accuse di eresia e per di più amici; poteva pertanto adottare, nella discussione e nella disamina, lo stile pacato dello storico, pacatezza che negli scritti successivi avrebbe abbandonato per una maggiore aggressività e vis polemica.

Al di là delle differenze fra i due studiosi, dovute alle peculiarità dei loro temperamenti e alle diverse circostanze storiche in cui vissero, vi era tuttavia fra loro un comune orizzonte problematico: la battaglia per la libertà di pensiero e l'impegno per nuove e più incisive metodologie di ricerca, il principio del valore probabilistico delle conoscenze, che dagli Investiganti aveva ricevuto novella forza. Il riferimento, in una postilla al testo della *Osservazione*, a Leonardo di Capua, autore che più di ogni altro sostenne fra gli accademici la tesi del probabilismo delle conoscenze scientifiche <sup>(117)</sup>, dimostra – anche nella forma corretta con

<sup>(116)</sup> P. CASINI, *L'antica sapienza italica*, cit., pp. 181-182.

<sup>(117)</sup> V. FERRONE, *Scienza natura religione*, cit., p. 468.

cui è scritto il suo nome “di Capoa” <sup>(118)</sup> – che il curatore aveva familiarità con il pensiero e gli scritti dei *novatores* napoletani.

Inserendosi nella storia genealogica della moderna filosofia tracciata dal Valletta, il Tartarotti ne recepisce appieno lo statuto e le linee, proponendosi soltanto di rafforzare l’operazione teorica in difesa della moderna filosofia, e di rettificare alcune prove addotte a suo sostegno al fine di non dare «ansa» all’avversario, «già per sua natura al litigare, e al sofisticare in miracolosa maniera inclinato», nonché combattere e contrapporsi «ad una causa per altro onestissima, e giusta» <sup>(119)</sup>. A questo fine riscrive la storia della filosofia, tracciando un nuovo disegno, che nella *libertas philosophandi* e nell’antiautoritarismo trova il suo senso precipuo: a partire dagli umanisti e tramite Galilei fino al Gassendi sarebbe questo il perno intorno a cui si disporrebbe lo sviluppo delle teorie filosofiche.

Avendo l’abate accettato e fatte sue alcune importanti affermazioni del giurista napoletano, soprattutto quelle che rispondono all’esigenza di difendere il pensiero libero, si può porre la domanda se e in quale misura possa considerarsi anch’egli tributario della cultura libertina, senza tuttavia volerlo inserire a tutti i costi in quell’ambito, ricorrendo anche a ingiustificate forzature. È noto che le novità di pensiero prodotte in questo ambito furono tanto numerose e feconde che è difficile immaginare un pensatore moderno che non sia in certa misura ad esse tributario. Per quanto riguarda alcune tematiche d’interesse del Tartarotti – si deve richiamare il pensiero del Pomponazzi e degli aristotelici, che ricorrevano alla *vis imaginativa* per spiegare fenomeni appartenenti alla varia fenomenologia religiosa – miracoli, profezie, magia e stregoneria – riconducendoli alle strutture organiche del corpo e al loro funzionamento, in modo specifico alla fantasia o agli umori malinconici <sup>(120)</sup>. Sarebbe interessante, sulla base di questi passaggi, ricostruire la genesi dell’opera più importante del Tartarotti – quel *Congresso notturno delle Lammie* che gli procurò fama in Italia e nei paesi dell’Impero – ripercorrendone il processo di elaborazione, al fine di individuare i debiti contratti dall’au-

<sup>(118)</sup> G. TARTAROTTI, *Osservazione*, cit., p. 198.

<sup>(119)</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>(120)</sup> T. GREGORY, *Il libertinismo nella prima metà del Seicento. Stato attuale degli studi e prospettive di ricerca*, in *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Atti del convegno di studio di Genova (30 ottobre - 1 novembre 1980), a cura di T. Gregory, G. Paganini, G. Canziani, Firenze, La Nuova Italia, 1981, pp. 4-47, particolarmente pp. 17-18. Cfr. anche V.I. COMPARATO, *Il pensiero politico dei libertini*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV, *L’età moderna*, tomo primo, p. 110.

tore nei confronti dei pensatori di quel movimento. Ma questa è un'analisi tutta da compiere, a partire dalla conoscenza dei libri da lui letti, oggi conservati nella biblioteca civica che porta il suo nome <sup>(121)</sup>.

Ciò che qui si deve notare è la portata dell'operazione culturale compiuta dal Tartarotti agli inizi degli anni trenta. Egli accettò e difese la *libertas philosophandi*, fulcro del discorso vallettiano, e la inserì nelle linee di una ortodossia sinceramente professata, subordinandola all'osservanza dell'autorità divina; è questo il senso del lungo passo del Mabilion, più sopra richiamato, che riportò a suggello del suo discorso. Da questo punto di vista l'*Osservazione* è testo esemplare, direi quasi programmatico della cultura novatrice cattolica del Settecento, indicata come *Aufklärung* cattolica, alla quale egli apparteneva.

Per quanto riguarda il suo iter intellettuale, si deve affermare che egli intese e praticò la libertà di pensiero come esercizio della ragione nell'indagine storica, tanto in riferimento agli accadimenti concreti quanto alle espressioni culturali. Per raggiungere apprezzabili risultati si dotò delle armi più agguerrite dell'arte critica: la critica testuale e i principi epistemologici adatti a guidare la ricerca teorica – fra questi la presa di distanza dalle teorie di qualsiasi filosofo e la ricerca delle verità in qualunque luogo esse siano – cui unì l'intento di cogliere il senso degli accadimenti storici. Seguendo queste direttive egli compiva il passaggio dalla "critica" alla "istoria critica", dal lavoro storiografico basato esclusivamente sulla erudizione e sulla filologia a quello che si misurava con la ricerca di una linea di senso tanto negli accadimenti storici, quanto nelle produzioni teoriche: tale senso, si può affermare, coincide con la consapevolezza dello studioso di concorrere alla sconfitta dell'ignoranza e all'affermazione della ragione.

Il Tartarotti – se si vuole dare un giudizio complessivo sulla sua produzione saggistica – rimase ligio al programma culturale elaborato nei suoi anni giovanili, che trovò proprio nella lettura della *Lettera* un punto di maturazione; si mantenne fedele al criterio di non porre limiti alla libertà critica della ragione anche in campi considerati intoccabili dalla Chiesa, come i culti tradizionali per alcuni santi, alcune leggende tramandate da tempi antichi circa la fondazione di chiese locali ecc., correndo per questo anche rischi personali senza deflettere dal suo programma.

---

<sup>(121)</sup> Sulla biblioteca dell'abate cfr. S. GAGLIARDI, *La biblioteca di Girolamo Tartarotti*, Convegno *Girolamo Tartarotti (1706-1761). Un intellettuale roveretano nella cultura europea del Settecento* (Rovereto, 12-13-14 ottobre 1995), «Atti della Accademia Roveretana degli Agiati», CCIXVI, a. 1996, ser. VII, vol. VI, A, pp. 517-534. Il Catalogo completo della biblioteca è oggi disponibile in edizione critica; v. *supra*, nota 99.

## LA PERSISTENZA DEL PARADIGMA ARISTOTELICO

Lo sforzo di modernizzazione intrapreso dal Tartarotti, tuttavia, si fermò – è noto – «a metà del guado», secondo il giudizio che ne diede il Venturi, e che è difficile ancor oggi smentire <sup>(122)</sup>. Esso fu ostacolato forse da forti preoccupazioni di fedeltà all'ortodossia, ma più profondamente da una persistenza di motivi e principi risalenti alla filosofia aristotelica, la cui incidenza nel modo di pensare e di rapportarsi al reale non percepiva egli stesso.

L'antiaristotelismo, si è detto, fu uno dei motivi che lo accostarono alla *Lettera* del Valletta: liberarsi dalla soggezione all'antico filosofo, scuotere la tirannia esercitata dal suo sistema sul pensiero filosofico; sostituirne le categorie con altre rispondenti ad un pensare moderno erano obbiettivi personali, come pure aspirazioni presenti nella speculazione sei-settecentesca. Si può affermare che il processo di formazione della civiltà moderna si costituiva nella misura in cui si liberava da quella eredità. Lo ricorda lo stesso Tartarotti citando Bacone e Galilei come campioni, relativamente al Seicento, di quella tendenza. Si contestava da parte di questi due pensatori moderni la logica sillogistico-deduttiva del filosofo greco, sostituendo ad essa il metodo induttivo-sperimentale; si rifiutava il taglio eminentemente speculativo dato dallo stesso pensatore all'elaborazione del pensiero, contrapponendogli la finalità pratica della conoscenza ai fini del dominio sulla natura. In quest'ottica Bacone scriveva il *Novum Organon*, che, prendendo il posto dell'*Organon* aristotelico, doveva realizzare l'*instauratio magna* del nuovo sapere. Nella lotta comune dei pensatori moderni all'eredità aristotelica si colgono tuttavia non poche incongruenze tra aspirazioni e attuazioni pratiche.

L'aristotelismo, prima che teoria filosofica, era un compiuto sistema di pensiero, comprensivo di tutti quei concetti che servivano a regolare i rapporti fra l'uomo e la natura, e a comprendere le stesse produzioni umane: arte, morale, filosofia. Mutare in ognuno di questi settori le eredità del passato richiedeva uno sforzo interpretativo notevole e di lungo periodo, nonché cambiamenti profondi del modo stesso di pensare. Ne conseguiva perciò che ad una volontà di liberazione dall'aristotelismo non seguisse nei fatti la piena realizzazione degli intenti: i legami con quel pensiero onnicomprensivo restavano perciò tanto più stretti ed operanti, quanto più latenti essi erano.

---

<sup>(122)</sup> F. VENTURI, *Settecento riformatore*. I, *Da Muratori a Beccaria (1730-1764)*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 356-359.

Se si considerano gli scritti del Tartarotti in quest'ottica, si constaterà che continui sono gli attacchi al sillogismo, alla logica formalistica medievale che avevano trasformato la dimostrazione rigorosa nell'«arte del cicalare», più rari quelli riguardanti direttamente il filosofo; più nette le condanne contro il “peripatismo” e l’“aristotelismo” che contro i contenuti di pensiero del filosofo. Se ne colpiva cioè la vulgata scolastica più che le categorie stesse della sua filosofia, e quanto più duri erano i colpi contro quella, tanto più al riparo si mettevano queste. Un senso di rispetto e di sospensione di condanna si coglie infatti nei contemporanei dell'abate, schierati sulle medesime posizioni teoriche, quando si riferiscono al filosofo greco. Scriveva Antonio Ludovico Muratori al Tartarotti in data 17 marzo 1733: «La verità si è, che quel Filosofo, quale comparisce nell'Opere de' Cristiani, tuttochè sfigurato da tante giunte e quistioni inutili, non è quel miserabile ch'egli [Valletta] vorrebbe far credere»<sup>(123)</sup>. E similmente asseriva Giambattista Chiaromonte, letterato bresciano del gruppo che si raccoglieva intorno a Giammaria Mazzuchelli, al corrispondente da Rovereto, Giuseppe Valeriano Vannetti, nella lettera datata al 19 aprile 1761: «Vo leggendo la Filosofia Morale di Francesco Zanotti con straordinario piacere. Egli ha seguito Aristotele, da me pure seguito e tenuto in somma riputazione. In fatti chi non istima Aristotele, convien credere che non l'intenda, perch'esso è sovrano Filosofo, Giurista, Rettorico, e maestro di Poesia, tranne in parte la Fisica, che in oggi non giova per la condizione de' tempi»<sup>(124)</sup>.

Il senso di queste dichiarazioni, a ben guardare, più che un dovuto atto di rispetto verso il grande pensatore che così potentemente aveva determinato il modo di pensare degli uomini e ne aveva condizionato i loro atteggiamenti verso la natura, sembra essere quello di rappresentare una spia della persistenza delle sue categorie anche nelle menti di coloro che pure si dichiaravano antiaristotelici.

Se si analizzano singolarmente i prodotti elaborati nel campo della morale, dell'estetica e della filosofia da studiosi che volevano essere moderni si coglierà, infatti, nei loro fondamenti teorici la permanenza di paradigmi aristotelici divenuti quasi forme imm modificabili del pensiero. Essi agivano come dispositivi mentali profondi e attivi, e permettevano l'organizzazione delle esperienze e la loro concettualizzazione nelle forme di una concezione “oggettivistica” sia dei valori morali ed estetici, sia della conoscenza e della fede. Che vi fosse un “bello” oggettivo, un “giu-

<sup>(123)</sup> BCR AS: ms. 7.42, f. 24v.

<sup>(124)</sup> *Discorrere per lettera...*, cit., p. 411.

sto” e un “vero” altrettanto oggettivi erano principi mai messi in discussione. Le polemiche sviluppate nella prima metà del Settecento dal Tartarotti contro le riflessioni sulla poetica del Fontenelle <sup>(125)</sup> oppure e da altri letterati del suo ambiente contro la teoria morale del Maupertuis <sup>(126)</sup> rivelano appieno questi condizionamenti intellettuali dovuti appunto alla permanenza delle forme tradizionali del pensiero.

Questo perdurare dell'aristotelismo, si può affermare, impediva alla maggior parte dei dotti italiani la comprensione delle rivoluzioni che stavano avvenendo fuori d'Italia in campo filosofico: la portata innovativa dell'*io penso* cartesiano in direzione dell'ampliamento della “soggettività”, ad esempio, e la dissoluzione delle «forme sostanziali» aristoteliche ad opera dello stesso Cartesio. Rendeva loro difficile accettare i risultati delle più recenti riflessioni degli autori francesi ed inglesi riguardanti l'attività artistica, la morale e il diritto, anch'essi ricondotti a fondamenti soggettivi; ne era impedito quindi il loro passaggio completo verso la modernità.

Se ci si sposta nel campo dell'esperienza religiosa si riscontrano gli stessi limiti di comprensione e di sensibilità nei confronti delle nuove forme di spiritualità emerse nel Seicento. I dogmi della fede per i cattolici italiani mantenevano la medesima consistenza oggettiva che avevano nel passato. L'istanza probabilistica pertanto, che pure essi inserivano nella loro attività di ricerca, quali misure di cautela e prudenza, non venne spinta – come era avvenuto in Pascal – nel campo più profondo della fede per farne argomentazione dell'esistenza di Dio, né fu avvertita – anche da coloro che appartenevano alle frange più radicali del filo-giansenismo della Penisola – quel sentimento del *Dieu caché*, così vivo nei religiosi Port-royalisti, prodotto dal senso profondo della nullità dell'uomo.

Ritornando al rapporto fra la cultura italiana e l'aristotelismo, si può dunque porre la domanda fino a che punto l'autore della *Osservazione alla Lettera* del Valletta possa definirsi anti-aristotelico, quanto invece, più propriamente, “aristotelico”; e rispondere che per molti versi egli rimase condizionato dai paradigmi della filosofia antica, così come lo furono tutti coloro – ed erano tanti in Italia – che, pur non professando-

---

<sup>(125)</sup> A proposito della concezione tartarottiana riguardante la poesia cfr. della scrivente *Discorrere di arte nel secolo XVIII: ragionamenti e riflessioni fra Rovereto e Venezia*, in «Studi Veneziani», N. S. XLVIII (2004), pp. 341-357.

<sup>(126)</sup> Nell'ambiente letterario di Rovereto si sviluppò intorno alla proposta del Maupertuis per una morale razionalista una vivace discussione, che si collegò ad altre voci provenienti da diverse parti d'Italia; cfr. della scrivente *Il dibattito sulla felicità a metà del Settecento in Italia*, in «Quaderni di storia», 62, XXXI (2005), pp. 131-166.



si apertamente seguaci delle teorie di quel pensatore, di fatto continuavano a pensare con le sue fondamentali categorie di pensiero.

A conclusione del discorso mi si consenta una precisazione: nel ricostruire le linee di una vicenda intellettuale ricca di elementi interessanti, ho voluto esplicitare e dare ragione di un giudizio affrettato e fortemente sintetico, se non ellittico, da me dato precedentemente sulla *Osservazione*, che conteneva però *in nuce* le considerazioni più estesamente svolte nel presente lavoro <sup>(127)</sup>. Le quali evidenziano i limiti della concezione teorica dell'autore, ma nulla tolgono al libero, spregiudicato – e pur scientifico – “movimentismo” metodologico della sua attività di storico, che lo portò a scalzare, e a sovvertire – per amore del vero storico – ricostruzioni storiografiche tradizionalmente seguite; a demolire pie devozioni e culti religiosi consolidati.

---

<sup>(127)</sup> L. DE VENUTO, *A proposito di teatro: due ragionamenti settecenteschi da Rovereto*, «Studi Veneziani», N. S. L. (2005), pp. 353-354.

