

STUDI VICHIANI

17

ANTONINO PENNISI

LA LINGUISTICA  
DEI MERCATANTI

FILOSOFIA LINGUISTICA  
E FILOSOFIA CIVILE  
DA VICO A CUOCO

GUIDA EDITORI

Le idee di lingua e le opinioni sul linguaggio e sui linguaggi, i rapporti tra le interpretazioni filosofiche del fatto semiotico-linguistico e l'impostazione «illuminante» delle politiche culturali, la riflessione teorica e il fitto dibattito civile sulla natura delle lingue e dei dialetti, sono gli oggetti d'indagine di questo libro che scorre tutto un secolo di filosofia linguistica del Settecento italiano dai «metafisici» pre-vichiani ai giacobini di fine secolo.

In particolare l'attenzione è posta sulle figure-chiave della cultura meridionale del tempo: Giambattista Vico, autore di un'originalissima *linguistica dell'ingenium* strettamente connessa ad una teoria articolata della transizione e del mutamento sociale; Antonio Genovesi, ideatore della *linguistica dei mercatanti* come strumento di politica culturale per le «colte e ricche nazioni»; per le prime società di massa; Ferdinando Galliani e Vincenzo Cuomo, fronte linguistico e retro politico di un medesimo progetto pre-asciutano di egemonia culturale dai tratti tipicamente italiani, unitari e localistici allo stesso tempo.

Antonino Pennisi (Catania, 1954) è ricercatore di Filosofia del Linguaggio presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Messina. Oltre a vari articoli sull'idealismo linguistico e in particolare su B. Terracini, ha pubblicato numerosi saggi su G. B. Vico, Antonio Genovesi, G. A. De Costi e, più in generale, sull'Illuminismo linguistico-pedagogico della tradizione meridionale.

ISBN 88-7042-766-8

L. 18.000 (i.1.)

A. PENNISI

LA LINGUISTICA DEI MERCATANTI

GUIDA

STUDI VICHIANI

17

ANTONINO PENNISI

LA LINGUISTICA  
DEI MERCATANTI  
FILOSOFIA LINGUISTICA  
E FILOSOFIA CIVILE  
DA VICO A CUOCO

GUIDA EDITORI

Accostando gli sforzi «critici affiat», favorendo i contatti tra esperienze metodiche diverse, questi quaderni di «Studi Vichiani» si propongono — vichianamente — di essere un ideale luogo d'incontro tra filosofi, storici, filologi, eruditi, direttamente o indirettamente interessati alla comprensione del 'problema Vico', alla decifrazione, immediata o mediata, del suo significato nella storia del pensiero moderno: nei suoi punti centrali o periferici, nei suoi antecedenti, nei suoi influssi.

1. **Rodolfo Mondolfo**  
Il «verum-factum» prima di Vico
2. **Arthur Child**  
Fare e conoscere  
in Hobbes, Vico e Dewey
3. **Amedeo Quondam**  
Filosofia della luce e luminosi  
nelle *Egloghe* del Gravina
4. **Gianfranco Cantelli**  
Vico e Bayle:  
premesse per un confronto
5. **Santo Marziano**  
Vico, l'annalistica e il diritto
6. **Michele Rak**  
La parte storica - Storia della filosofia  
e libertinismo erudito
7. **Guido Fano**  
Vico e Grozio
8. **Antonio Corsano**  
Bayle, Leibniz e la Storia
9. **Maria Donzelli**  
Contributo alla bibliografia  
vichiana (1948-1970)
10. **Salvatore Monti**  
Sulla tradizione e sul testo  
delle Orazioni inaugurali di Vico
11. **Maurizio Terenzi**  
Tommaso Cornelio  
e la ricostruzione delle scienze
12. **Mario Sini**  
Vico e le Ciceri: tra filosofia e filologia
13. **Nicola Siciliani De Cumis**  
Il Vico di Francesco Fiorentino
14. **Andrea Battistini**  
Nuovo contributo alla bibliografia  
vichiana
15. **Enrico Nuzzo**  
Verso la svolta civile\*
16. **Attila Fül**  
I Karamanzov tra Poe e Vico

STUDI VICHIANI

fondati da Pietro Piovani  
diretti da FULVIO TESSITORE

17

ANTONINO PENNISI

LA LINGUISTICA DEI MERCATANTI.  
FILOSOFIA LINGUISTICA E  
FILOSOFIA CIVILE DA VICO A CUOCO



ANTONINO PENNISI

LA LINGUISTICA DEI MERCATANTI.  
FILOSOFIA LINGUISTICA E  
FILOSOFIA CIVILE DA VICO A CUOCO

Guida editori

La pubblicazione di questo volume si inserisce nei progetti di ricerca del *Centro di Studi Vichiani* del Consiglio Nazionale delle Ricerche (diretto da Fulvio Tessitore), avvalendosi di autonomo contributo C.N.R.

Copyright 1987 Guida editori Napoli  
Grafica di Sergio Prozzillo

*alla memoria di mio fratello Giovanni*



## PREMESSA

Il lavoro che qui si presenta raccoglie le riflessioni e i materiali di ricerca da me raccolti negli anni 1980-1985 per una prima ricostruzione storiografica del dibattito linguistico nel mezzogiorno italiano tra la fine del secolo XVII e il primo decennio dell'Ottocento.

Il primo interesse per tali questioni mi è stato sollecitato dalla lettura di un manuale scolastico settecentesco — la *Logica per gli giovanetti* di Antonio Genovesi — ben conosciuto da filosofi e storici ma pressoché ignoto a linguisti e storici della lingua. Le idee sviluppate nella logichetta genovesiana mi hanno spinto a ricercare una serie di testi minori di autori, perlopiù napoletani e siciliani, che presentavano spunti di particolare interesse. Questo lavoro di ricognizione di materiali è maturato all'interno di una ricerca finanziata dal C.N.R., e diretta dalla professoressa Lia Formigari, sul tema: *Dibattito delle idee e organizzazione della cultura in Sicilia, 1700-1860*. Durante la lettura dei molti materiali accumulati nel corso della ricerca (e qui utilizzati solo in parte) mi sono imbattuto in frequenti citazioni e in sostanziali concordanze con il pensiero vichiano. Ciò mi ha suggerito di ritornare ad un'analisi più approfondita dell'intero *corpus* delle opere di Vico e mi è parso legittimo, a un certo punto, tentare un'interpretazione complessiva della storia delle idee politico-linguistiche del Settecento meridionale proprio a partire dal suo pensiero.

Alcuni risultati parziali di questa ricerca sono stati pubblicati nei saggi: *Filosofia del linguaggio e filosofia civile nel pensiero di A. Genovesi* («Le Forme e la Storia», 1980, pp. 321-80); *Grammatici, metafisici, mercatanti. Riflessioni linguistiche nel Settecento meridionale* (in AA.VV., *Teoria e pratiche linguistiche nell'Italia del Settecento*, Il Mulino, Bologna, 1984, pp. 83-107); *Calcolo vs ingenium in G.B. Vico: per una filosofia politica della lingua* («Bollettino di studi vichiani», a. XVI, pp. 345-363).

Nella stesura definitiva del presente lavoro confluiscono molte delle idee esposte in questi saggi, totalmente inglobate, tuttavia, nel disegno unitario del libro.

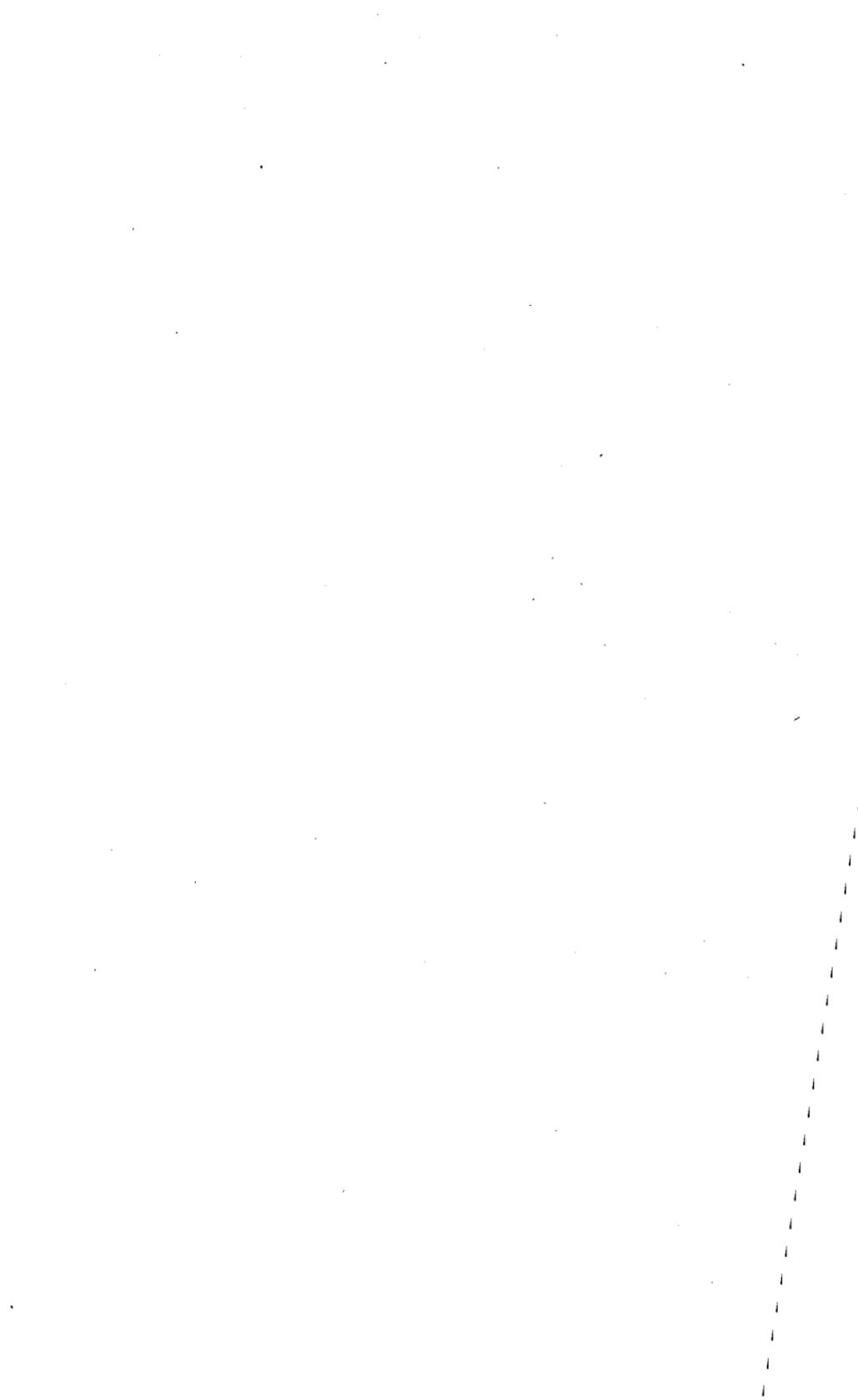
Nel portare a compimento il lavoro sento il dovere di esprimere tutta la mia gratitudine al prof. Franco Lo Piparo per l'insostituibile contributo di idee e riflessioni e per le continue testimonianze di amicizia che mi ha generosamente dimostrato negli anni della mia formazione culturale. Di molte delle tesi qui sostenute gli sono largamente debitore: di eventuali fraintendimenti o cattive interpretazioni sono l'unico responsabile.

Devo altresì moltissimo alla prof.ssa Lia Formigari che, con instancabile pazienza mi ha guidato nell'impostazione del lavoro e nella sua realizzazione, temperando, con la sua consueta franchezza, i miei momenti di eccessivo entusiasmo e fornendomi indicazioni illuminanti sul metodo e sui contenuti della storiografia linguistica.

Un ringraziamento particolare va anche ai proff. Giuseppe Giarrizzo e Fulvio Tessitore che hanno letto la stesura definitiva del manoscritto e, oltre a fornirmi preziosi suggerimenti, lo hanno accettato in questa collana; al prof. Tullio De Mauro per i suoi consigli e le sue osservazioni sulla linguistica vichiana; al prof. Carlo Muscetta che in una lunga, e per me importante discussione, mi ha fornito elementi determinanti di riflessione attorno al tema della eloquenza civile in Gravina e Vico.

Un debito grandissimo ho infine verso molti amici e colleghi — Stefano Gensini, Franco Aqueci, Giovanna Alfonzetti, Mari d'Agostino, Mario Pagano, Margherita Spampinato, Nello Vecchio — che hanno contribuito in modo decisivo, attraverso discussioni e critiche, alla realizzazione del progetto definitivo. La comunanza di affetti e di studi che ci ha uniti in questi anni è stata, probabilmente, il maggior sostegno di questa mia fatica. Questo modesto contributo non avrebbe d'altronde visto la luce senza l'incondizionato, quotidiano appoggio e gli stimoli intellettuali di mia moglie, Giovanna Schepis, la cui pazienza nel sorreggere il mio impegno è stata pari solo al suo affetto.

A.P.



## INTRODUZIONE

È degli anni sessanta-settanta l'affermazione secondo cui la frattura tra linguistica scientifica e linguistica prescientifica costituisce uno schema pratico, di comodo, ma non ha in realtà alcuna giustificazione oggettiva.

Libri fondamentali come l'*Introduzione alla semantica* di Tullio De Mauro, *Linguistica illuminista* di Luigi Rossiello, *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese* di Lia Formigari, per non parlare del capostipite riconosciuto di una storiografia linguistica « militante », il *Cartesian Linguistics* di Noam Chomsky, hanno dimostrato in concreto l'esistenza di una fitta e controversa trama di rapporti che connette la filosofia linguistica dei secoli XVII e XVIII (ma anche precedente) con le teorie linguistiche contemporanee.

Nel contempo in altre tradizioni culturali — in particolare nella tradizione francese — il confronto fra linguistica scientifica e linguistica prescientifica ha ottenuto sorprendenti risultati anche nel campo più strettamente tecnico delle singole teorie grammaticali e sintattiche<sup>1</sup>.

Non sono mancati tuttavia casi meno felici nei quali la ricerca dei filamenti di continuità che permangono tra fasi della speculazione linguistica distanti nel tempo e nello spazio culturale, si è risolta in una sorta di « caccia ai preces-

<sup>1</sup> Cfr., tra gli altri, i numerosi e importanti lavori di S. Auroux e J. C. Chevalier — in particolare il fondamentale Chevalier (1968) —. Un'utile sintesi e una prima bibliografia in Auroux-Chevalier (1980).

sori » di dubbia utilità. Ne sono scaturite a volte forzature eccessive: l'arbitrarismo saussuriano è stato retrodatato alla semantica greca, la fonematica praghese alla linguistica aristotelica, l'opposizione generativista tra struttura profonda e struttura superficiale ai modisti, etc...

Anche forzature così efferate, tuttavia, sono facilmente spiegabili e giustificabili: la ricerca della presunta paternità di certi fondamentali concetti teorici contemporanei — come epistemologi e storici della scienza hanno ripetutamente ricordato<sup>2</sup> — risponde ad una precisa istanza epistemologica, oggi come due o tre secoli addietro. La battuta chomskiana<sup>3</sup> secondo cui il ricercatore deve identificarsi non con l'*antiquario* ma con l'*amateur d'art* che « pesca » pezzi pregiati nella storia del pensiero per utilizzarli come supporto autorevole alle proprie idee — in questo caso alle proprie idee di lingua — nasconde un fondo di verità non trascurabile. È vero infatti che lo spirito erudito, antiquario o deteriormente filologico ha costituito troppo spesso un ostacolo insormontabile e — specie nella tradizione culturale europea — ha impedito il reale avanzamento dello *state of art* dal punto di vista della problematica scientifica e scientifico-programmatica *stricto sensu*, determinando in molti casi la mortificante museificazione dei grandi capitali di idee maturati nei secoli passati.

E tuttavia, nel caso della linguistica, l'oggetto specifico della disciplina ci impone di procedere con prudenza sul terreno della ricostruzione storiografica. Come è stato acutamente osservato l'oggetto « linguaggio » richiede uno statuto teorico-epistemologico *sui generis*<sup>4</sup>. Diversamente da quanto non accada nelle scienze « dure » — in cui è più agevole distinguere teoria e storia delle dottrine — o nelle scienze prettamente umane — in cui la distinzione è molto sottile —,

<sup>2</sup> Cfr., al proposito, Simone (1974).

<sup>3</sup> Chomsky (1977: 80).

<sup>4</sup> Lo Piparo (1983).

nello studio dei fatti linguistici la componente interna (teorica) e la componente esterna (storico-sociale), non solo si integrano vicendevolmente ma, forse, tendono a coincidere del tutto.

Se questa considerazione sulla peculiarità dell'oggetto teorico « linguaggio » scaturisca dalla eccessiva ricchezza o, viceversa, dalla eccessiva povertà dello stato delle conoscenze attuali è, indubbiamente, osservazione legittima e fondata. Non è un caso la frequente evocazione, da parte di linguisti contemporanei appartenenti a scuole diverse e a diverse formazioni culturali, dei termini kuhniiani — peraltro usurati dal grande uso che se ne è fatto — *crisi della scienza normale, crisi di un paradigma*, etc... La stessa importante osservazione di Carlo Ginzburg sulla particolare natura dello *status* epistemologico della linguistica che ha rinunciato al dilemma « assumere uno statuto scientifico debole per arrivare a risultati rilevanti, o assumere uno statuto scientifico forte per arrivare a risultati di scarso rilievo »<sup>5</sup>, può apparire, a seconda dei punti di vista entro i quali ci si colloca, indifferentemente elemento di forza o di debolezza.

Un dato certo è fornito proprio dal tipo di approccio che i linguisti hanno adottato nel ricostruire la storia della loro disciplina nel più recente dibattito degli anni ottanta: la storia delle idee linguistiche è stata interrogata non più solo per ricevere conferme e certezze teoriche, ma soprattutto per ricavarvi risposte a questioni tuttora irrisolte, a « rompicapi » teorici attuali. Uno di questi « rompicapo » — forse il più importante — è costituito dalla ricerca di una definizione non metaforica né banale della nozione di *socialità del linguaggio*.

Né l'idea saussuriana di *langue*, né quella di *codice* diffusa e volgarizzata dalle semiotiche strutturaliste e post-strutturaliste, né, infine, le più raffinate versioni formali del concetto di *competence*, pare vadano al di là di una conce-

<sup>5</sup> Ginzburg (1979:92).

zione della socialità del linguaggio intesa come magazzino o deposito di segni e di regole combinatorie sintattico-grammaticali comuni a un gruppo approssimativamente omogeneo di parlanti. Per altro verso l'accezione sociolinguistica del termine non è mai riuscita a spingersi oltre la frantumazione descrittiva dei comportamenti e degli usi linguistici diffusi in diverse comunità, mancando un quadro teorico d'insieme capace di esplicitare il nesso che stringe assieme natura psicologico-cognitiva del linguaggio e comportamenti linguistici collettivi.

La recentissima tendenza a sostituire il termine « socialità » con il termine « politicità » del linguaggio<sup>6</sup>, risponde proprio a questo bisogno di collegare più strettamente dimensione interna e dimensione esterna della riflessione sul linguaggio. L'accezione politica della socialità del linguaggio costringe a far diventare oggetto di considerazione e analisi, pratiche linguistiche concrete messe in atto per indurre determinati comportamenti linguistici collettivi. È forse questo che può rimettere in discussione anche importanti elementi di teoria linguistica.

Lo sviluppo dell'interesse per la problematica politico-linguistica concreta in Italia può appunto datarsi con una certa precisione attorno alla fine degli anni settanta. È del 1979 il libro di Franco Lo Piparo *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci* che per la prima volta ha posto in modo organico la questione.

« La sociologia della lingua — scrive l'autore — è inseparabile dalla sociologia degli intellettuali e della nazione-popolo-Stato » (p. 216). Muta così l'oggetto stesso della socialità del linguaggio: non più un'accezione ingenuamente e

<sup>6</sup> Cfr. De Mauro (1980). De Mauro è tornato in altri scritti, ed in occasione di conferenze o interventi a convegni di studio, su questo tema. Vedi, ad esempio, la sua relazione al convegno messinese *Storiografia linguistica e tradizioni nazionali* (1-3 Ottobre 1984) in cui ha fornito una precisa messa a fuoco della nozione di « politicità » del linguaggio.

sterilmente semiotica, ma un modo di considerare la *communitas* linguistica come il risultato di politiche culturali, di confronti fra culture, istituzioni, gruppi sociali e intellettuali. La storia della linguistica viene ricostruita come storia dei processi di aggregazione e disaggregazione sociale, come storia dei conflitti tra momenti consensuali e momenti acconcentratori, come storia, insomma, dei parlanti<sup>7</sup>. La ricostruzione del mutare delle stesse idee di lingua si afferma così come storia della cultura: continuità e rotture nelle opinioni e nelle ipotesi teoriche sul linguaggio non vengono più ricondotte a modelli attualizzanti ma vengono rivissute come modi di affrontare problemi extralinguistici, come storia delle idee *sub speciae linguae*.

Questa formula condensa una serie di questioni messe in luce dai contributi più recenti<sup>8</sup>, nei quali l'attenzione per la dimensione teorica del linguaggio si è saldata organicamente alla dimensione delle *pratiche* linguistiche, dando luogo ad un nuovo quadro problematico della storiografia linguistica. In esso maturano una serie di istanze che rendono sempre più difficile il lavoro ricostruttivo ma, probabilmente, ne rivitalizzano l'intento scientifico.

Il primo elemento problematico è proprio la riapertura della frattura fra linguistica scientifica e linguistica prescientifica. Se, infatti, la ricostruzione delle idee di lingua passa attraverso la ricostruzione della storia politica, culturale e, comunque, della storia *tout-court*, occorre allora riconoscere la peculiarità di singoli momenti e periodi storici. In parti-

<sup>7</sup> Che è poi la geniale intuizione già formulata nell'indimenticabile opera complessiva di Benvenuto Terracini (in particolare Terracini 1937, 1957 e 1963, su cui mi permetto di rimandare a Pennisi, 1982).

<sup>8</sup> A parte i contributi che citeremo nei capitoli seguenti e in bibliografia, occorrerebbe menzionare la maggior parte degli interventi ai due recenti convegni proprio sulla storiografia linguistica tenutisi nel 1984 a Messina (citato alla nota 6) e Mistretta (*I linguaggi nella storia del pensiero*, 24-25 Marzo 1984) ed ora in corso di stampa presso gli Editori Riuniti.

colare occorre rilevare come la riflessione sul linguaggio anteriore alla costituzione della linguistica come scienza autonoma — ovvero come scienza paradigmatica, come scienza-modello per le altre scienze — debba tener conto della ancillarità della tematica linguistica in contesti culturali dominati da altre scienze egemoni.

Il caso della *linguistica dei mercatanti*, che qui abbiamo voluto portare alla luce, ci sembra, da questo punto di vista, esemplare. Le grandi questioni linguistiche teorico-pratiche che certamente sono state affrontate nel corso del Settecento devono essere interamente spiegate all'interno di quel grande fenomeno culturale che fu l'ascesa dell'economia politica al vertice della organizzazione culturale del secolo dei Lumi. Nel passaggio dal secolo « metafisico », come scrive Antonio Genovesi, al secolo « del commercio e del lusso », cioè al secolo dell'economia, si consumano le rivoluzioni semiotiche che porteranno a identificare la « questione della lingua » con la questione del progetto di edificazione della società borghese settecentesca posto a fondamento dell'etica riformatrice. Ciò, nella pratica, avrà come risvolto il sorgere di un nuovo interesse per grandi questioni di politica linguistico-culturale: diffusione dell'italiano e suo duplice confronto, con il latino per il versante scientifico e con i dialetti sul piano della lingua comune; riforma radicale delle strutture e delle forme della istruzione pubblica; trasformazione di una cultura principalmente logico-metafisica in una cultura tecnico-pratica, etc... Se volessimo interpretare le novità della teoria e della pedagogia linguistica settecentesca ignorando o scavalcando quello che fu il maggior fenomeno culturale del secolo — appunto la vertiginosa ascesa della scienza dei *mercatanti* — rifaremmo una storia della linguistica probabilmente più apparentemente convincente e teoricamente stimolante ma certamente priva di riferimenti oggettivi, di spessore « politico » nel senso cui abbiamo accennato sopra.

Più in generale ci sembra comunque che la storiografia linguistica abbia il dovere di riconoscere il peso dei paradigmi

culturali. Come oggi sarebbe impossibile guardare agli ultimi cinquant'anni della storia della scienza senza riconoscere la dipendenza dell'epistemologia contemporanea dai modelli paradigmatici imposti dalla linguistica e come, probabilmente, sarà impossibile, in un ipotetico futuro, ricostruire il dibattito scientifico dell'ultimo scorcio del Novecento senza rifarsi all'allargamento del dominio delle scienze informatiche, allo stesso modo risulta incomprendibile guardare ad autonome idee di lingua maturate nel corso di secoli tutti diversamente orientati verso direzioni paradigmatiche diverse.

Una seconda questione problematica di grande rilievo che scaturisce da un'impostazione « politica » della storiografia linguistica è quella che concerne le fonti del lavoro ricostruttivo.

L'abitudine a considerare la tradizione della storia delle idee, o meglio del pensiero, come principale supporto per rivivere la storia delle teorie e pratiche linguistiche va radicalmente riformata. Certo la storia della riflessione dell'alta cultura sulla lingua resta sempre una componente importante della ricostruzione linguistica, soprattutto se si guarda ad essa con l'occhio chomskiano dell'*amateur d'art*. Ma allargando l'euristica ricostruttiva alla dimensione politica di ogni fatto di lingua, ecco che la storia del pensiero si mostra del tutto insufficiente. Al contrario in essa acquistano dignità testimoniale fonti più modeste: non solo opere di intellettuali « minori » ma anche una serie di materiali troppo spesso ignorati: piani di studio, archivi notarili, schedari catastali, testi dell'istruzione laica e religiosa, stampa minore, manuali di galateo, catechismi e formulari confessionali, atti processuali e legislativi, documenti dell'organizzazione burocratica, grammatiche e dizionari, etc... Insomma tutto ciò che permette di osservare dal vivo quel rapporto tra stabilità e mutamento linguistico-culturale, che ha determinato in gran parte lo sviluppo della filosofia e delle ideologie linguistiche.

Infine, *last but not least*, la storiografia linguistica deve continuare a recuperare, ma in altra direzione da quella sinora percorsa, la ricerca delle continuità teoriche che connettono passato e presente. Certamente i « pezzi pregiati » della speculazione linguistica devono trovare una loro collocazione all'interno del lavoro di ricostruzione storiografica, ma invertendo il procedimento e il metodo sin qui usati. La storia della linguistica prescientifica deve fornire soprattutto *problemi* e non *conferme*. Deve indagare attorno a ciò che non è ancora chiaro all'occhio del linguista, del semiotico, del filosofo del linguaggio contemporanei.

In questa direzione gli itinerari percorribili sono innumerevoli: si pensi — per fare alcuni tra i tanti esempi — alla concezione campanelliana della grammatica come « *ars instrumentalis politiae humanae* », naturale all'uomo in quanto « *politicus* »; al vastissimo campo aperto dalla speculazione vichiana attorno alla nozione di *ingenium*, quindi al nesso, tuttora problematico, tra spazio delle facoltà « calcolistiche » e spazio delle facoltà « immaginative » occupati dalla *faculté de langage*; alla contrapposizione humboldtiana tra *érgon* ed *enérgeia*, tra segno e discorso, tra discorso e attività discorsiva...

Di questo ambizioso e, per molti versi, incerto quadro programmatico non si troveranno in questo libro che minimi abbozzi.

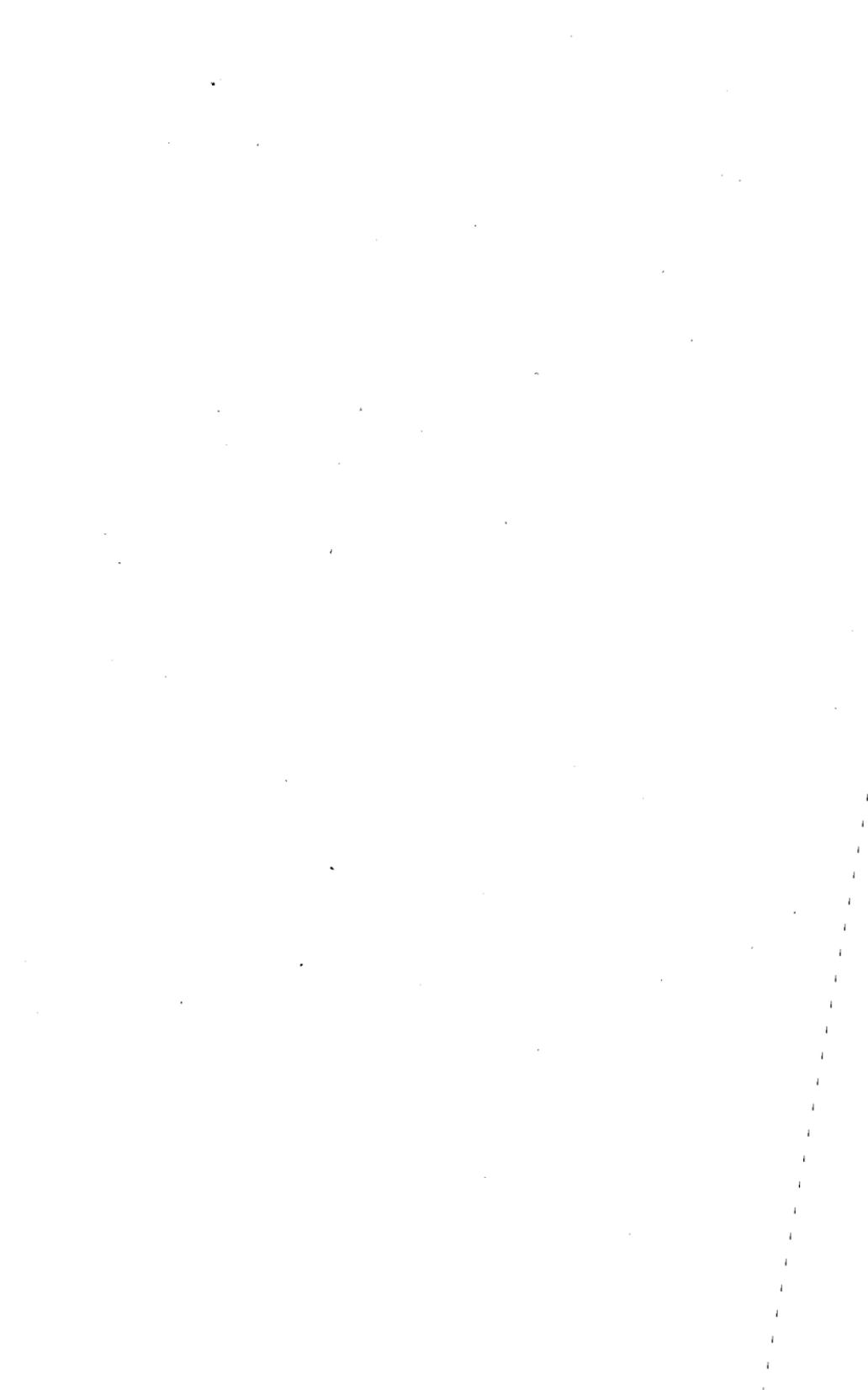
Il lavoro è il frutto di alcuni anni di ricerca su materiali poco conosciuti e di riflessione su materiali assai discussi della storia del pensiero linguistico. I casi Genovesi, Galiani, Cuoco per un verso e Vico per altro verso, si collocano, appunto, nelle due opposte direzioni di lavoro.

Il tentativo di connettere la storia maggiore e la storia minore del pensiero linguistico è stato perseguito tenendo sempre presente il loro incontrarsi sul comune terreno della storia politico-culturale del mezzogiorno d'Italia.

Si tratta, per l'appunto, di un tentativo che, come tale, lascia aperte le porte per ulteriori approfondimenti e revi-

sioni. Lo scopo principale del lavoro è quello di fornire una prima ricognizione complessiva di un pezzo di storia delle idee linguistiche conosciuto sinora attraverso incursioni su temi o idee parziali e circoscritte ma mai analizzato dai molteplici punti di vista che abbiamo cercato qui di far convergere: storia dell'alta cultura, dei progetti politico-culturali, delle pratiche concrete nel campo della pedagogia civile.

Alle difficoltà di fronteggiare un approccio così ambiziosamente complesso è sperabile vengano attribuite parte delle carenze, dei silenzi, delle approssimazioni che sicuramente il libro contiene.



I. LINGUISTICA RAZIONALISTA  
E RESTAUZIONE METAFISICA



« Senza dubbio è un completo fraintendimento del problema della spiegazione razionale quello che conduce all'accusa di *prescrittivism* sollevata erroneamente contro la grammatica filosofica. Si era capito molto bene e si era ripetuto frequentemente che i fatti di uso sono quelli che sono e che non è compito del grammatico legiferare. Era in discussione una questione completamente diversa, cioè il problema di spiegare i fatti di uso in base a ipotesi esplicative concernenti la natura del linguaggio e, in ultima analisi, la natura del pensiero umano. I grammatici filosofi nutrivano scarso interesse per l'accumulazione dei dati, eccetto nella misura in cui fosse possibile usare tali dati come prove relative a processi più profondi e di grande generalità. Il contrasto, perciò, non è tra la grammatica descrittiva e quella prescrittiva, ma tra la descrizione e la spiegazione, tra la grammatica come *storia naturale* e la grammatica come tipo di *filosofia naturale* [...]. Una tale obiezione, in larga misura irragionevole, contro le teorie esplicative ha reso difficile per la linguistica moderna apprezzare ciò che era realmente in discussione in questi sviluppi e ha condotto a confondere la grammatica filosofica con il tentativo di insegnare le belle maniere a una classe media in ascesa ».

N. Chomsky, *Mente e linguaggio*, 1968.

## 1. *Cultura e ideologia politica della « restaurazione metafisica »*

Com'è ormai noto a partire da una serie di importanti contributi storiografici degli anni sessanta-settanta<sup>1</sup>, nella se-

<sup>1</sup> Mi riferisco soprattutto ai lavori di B. De Giovanni (1954, 1958 ma soprattutto, 1970) sulla cultura napoletana tra Sei e Settecento che

conda metà del Seicento il ceto medio meridionale era apparso la forza emergente in una società priva di riferimenti dirigenti, soffocata com'era tra un'aristocrazia sempre più « pezzente » e un clero che immunità giudiziarie e fiscali avevano reso un peso morto. Dal caos amministrativo e legislativo della lunga dominazione spagnola, attraverso un'attività finanziaria speculativa, era potuta sorgere una piccola borghesia a carattere capitalistico, ed un nuovo ceto intellettuale, quella categoria professionale dei forensi che si era sproporzionatamente accresciuta per l'irrazionale moltiplicarsi delle giurisdizioni nell'aggroviato sistema giuridico meridionale.

La generazione dandreaiana — cioè la nuova borghesia civile affermatasi sull'onda del crescente peso politico dei togati — veniva così ad assumere un ruolo di mediazione tra un ceto « mezzano » economicamente e socialmente promosso grazie alla possibilità di acquistare gli appalti dell'erario reale (ceduti sotto la spinta dell'onerosa gestione del

hanno fornito delle precise coordinate teoriche per l'interpretazione globale di un periodo estremamente complesso ed ormai analizzato da molteplici punti di vista. Cfr. ad es. — a partire dal fondamentale Badaloni (1961) che si è posto come primo modello complessivo di storiografia filosofica del tempo — i lavori di Mastellone (1969, che rielabora 1962 e 1965), Ajello (1976), Tessitore (1976) sul rapporto fra tematica giuridica e filosofia civile; di Ricuperati (1968 e poi 1972), Suppa (1971), Conti (1975) su quello straordinario fenomeno culturale che fu l'Accademia di Medinacoeli; le monografie di Comparato (1962 e poi 1970) e Rak (1971) sul Valletta, e ancora di Ricuperati (1970) sul Giannone e di Conti (1978) sul Doria (per un esame critico di alcuni di questi testi e di altri più o meno noti, cfr. Quondam (1970). Più di recente, poi, è da registrare l'importante Giarrizzo (1981 a) che ha posto le basi per un riesame complessivo di tutta la storiografia meridionale settecentesca. Si tratta, in definitiva, di una grossa mole di interventi che hanno coperto lo spazio degli interessi aperti dai lavori ormai pionieristici di B. Croce, M. Schipa, N. Cortese, G. Maugain, E. Garin, ai quali si deve comunque un'insuperata visione d'assieme di un periodo che sempre più appare come momento-chiave di tutta la tematica settecentesca non solo italiana ma anche europea.

Regno) e le frange nobiliari urbane più sensibili al nuovo meccanismo di ascesa civile, fondato non più e non solo sul censo, ma sul riconoscimento dell'intrinseco valore pratico della cultura giuridica. Cultura, poi, che influenzata massicciamente dal giusnaturalismo, finiva col porsi in aperta antitesi con gli interessi degli strati più turbolenti dell'aristocrazia provinciale.

A questa valenza, timidamente ma sicuramente antif feudale dell'operato della nuova cultura borghese, è da attribuire anche lo svecchiamento e il rilancio della tradizione filosofico-scientifica, che si concretò nella singolare alleanza, all'insegna della *libertas philosophandi*, tra gli Investiganti e l'anticurialismo libertino dei pregiannoniani.

Con la « grande paura » del 1693, dal processo agli ateisti in poi, prende, tuttavia, l'avvio un ripensamento del ceto civile la cui cultura va smorzando quell'incisività politica che il giurisdizionalismo e il regalismo avevano mostrato sino a quel momento. La reazione gesuitica indusse soprattutto all'abbandono di ogni progetto egemonistico del « popolo civile » e l'emergere, al suo interno, di tentazioni corporativistiche. Dopo il passaggio dei poteri all'Austria, conquistata una relativa autonomia, buona parte della cultura post-dandreaiana — favorita dalla delicata fase storica attraversata nei precari primi due decenni del Settecento — risolse la propria incapacità di direzione politica complessiva della società racchiudendosi nel « mito metafisico ».

Come ha egregiamente dimostrato De Giovanni (1970), a questo mutamento di prospettiva politica può essere ricollegata la trasformazione interna del cartesianesimo meridionale<sup>2</sup>. Alla lettura galileiano-gassendiana del « metodo »

<sup>2</sup> Tema specifico che dopo i lavori di Gerini (1898); Bouillier (1854 v. II); Maugain (1909: 57-60; 131-33; 153-67; 174-81; 193-210); Berthé de Besaucéle (1920); Capone Braga (1942, p. II); Ottaviano (1943); Garin (1966: 866 sgg., 890 sgg.), e i cenni nelle opere già citate alla nota 1, attende una sistematica revisione entro i temi della storiografia filosofica settecentesca contemporanea.

nella tradizione degli Investiganti subentra, agli inizi del Settecento, la conversione ad un generico umanesimo platonizzante associato a un razionalismo mentalista ispirato al Malebranche e al formalismo logicistico dei portorealisti. Il tratto più caratteristico di questa seconda generazione di razionalisti napoletani appare così la forte esigenza di restaurare una metafisica a sfondo mentalistico che poteva servirsi del supporto dualistico e del mito «calcolistico» cartesiano<sup>3</sup>.

È in questo contesto che si progetta e realizza, nella trattatistica politica del tempo, il nesso tra la cultura della *mens* e la politica della *stabilitas*. L'esempio più illustre è quella *Vita civile* di Paolo Mattia Doria che appare assieme il manifesto culturale del tardo cartesianesimo meridionale e il testamento politico del ceto intellettuale pregiannoniano.

Il Doria — certamente il più rappresentativo tra i nuovi filosofi della restaurazione metafisica<sup>4</sup> — era attestato su posizioni profondamente contrarie allo spirito di tolleranza civile che il libertinismo della generazione dandreiana aveva sostenuto. Per Doria il regalismo è diventato una prospettiva esclusivamente stabilizzante: l'ordine monarchico è preferito solo perché, a differenza di quello repubblicano, è sempre restaurabile (Doria; 1710: 192-96). L'immobilità è una dimensione totalizzante della società: il commercio,

<sup>3</sup> Cfr. anche Garin (1966: 864-5).

<sup>4</sup> Così è per la Zambelli (1972: 298). Della filosofia doriana si è recentemente ravvivato l'interesse con il congresso di studi tenutosi a Lecce nel 1982. La pubblicazione dei *Manoscritti napoletani*, editi in 5 volumi da Congedo editore (Lecce 1981-82), a cura di Giulia Belgioioso, ha finalmente colmato una grave lacuna della bibliografia doriana, che meriterebbe, tuttavia, almeno una riedizione moderna della *Vita civile* (le ultime risalgono alla metà dell'Ottocento). In realtà, se si escludono brevi cenni e sintesi in Maugain (1909), Bouillier (1854), Berthé de Besaucéle (1920), e poi in Badaloni (1961: 279-86) e Garin (1966: 890-95), la dimensione speculativa del pensiero doriano è stata sempre trascurata a favore della dimensione politica (intorno alla quale cfr. la nota 5).

« che sempre cagiona mescolamento di costumi e massime » (id. 234), va attentamente controllato, così come va impedita e repressa l'introduzione di nuove mode, abitudini, « maniere di conversare », perché « l'innovatore è sempre pernicioso » (ibidem). A conclusione della sua attività intellettuale il Doria arriverà addirittura a prospettare una « perfetta Repubblica »<sup>5</sup> dominata dalla più assoluta intolleranza ideologica, uno stato nel quale « un severo regime di polizia controlla gli aspetti anche più segreti della vita privata, spia le intenzioni e i propositi di novità; la delazione è incoraggiata. La libertà di coscienza è rifiutata » (Rotta, 1978: 869).

Nel progetto dorianò la società civile è soffocata da una stratificazione di gerarchie platonicamente fondata sul criterio filosofico: filosofi, magistrati, da una parte, un volgo

<sup>5</sup> *L'idea di una perfetta Repubblica*, scritto del 1741, rappresenta secondo Rotta (1978), il momento di maggiore involuzione della proposta politica dorianò. Il manoscritto, pronto già per le stampe, è andato disperso perché ne fu ordinato il sequestro e la distruzione. Restano solo delle significative proposizioni che furono espunte dai censori — il Tagliatela e il Latilla — perché selezionate come le più « eretiche ». Le parti relative al Tagliatela sono state ritrovate e utilizzate da Rotta (1971); quelle del Latilla da Zambelli (1973). Sulla filosofia politica del Doria cfr., innanzitutto, Vidal (1953) e Bono (1955). Vedi poi gli ottimi contributi di Ajello (1976: 391-420); Conti (1978); Casini (1973: 321-28) e Badaloni (1973: 740-51). Assai equilibrata la ricostruzione di Rotta (1961). Sulle ragioni storiche che determinarono l'esigenza della *stabilitas* in Doria, come in gran parte della trattatistica politica del tempo, occorrerebbero analisi più approfondite: è probabile che il fenomeno delle crisi dinastiche (come suggerisce Giarrizzo 1981a, pp. 178 e sgg.) sul piano esterno, e il progressivo affievolirsi dell'anticurialismo libertino dei pregiannoniani, anche sotto la spinta della reazione gesuitica, sul piano interno, abbiano influito sull'arroccamento della cultura cartesiana verso lidi metafisici. Resta tuttavia da approfondire in dettaglio il triplice nesso che collega: l'abbandono pressoché totale della corrente scientifica del cartesianesimo meccanicista e materialista che aveva raggiunto con gli Investiganti punte assai elevate; la messa a punto di una filosofia politica rigorosamente « stabilizzante »; l'ascesa di una gnoseologia fortemente mentalista (di cui il « calcolismo » semiotico-linguistico è un corollario, cfr. infra 1.2.).

indistinto dall'altra, politici-funzionari a garantire la stabilità. Anche all'interno del ceto colto vige una struttura rigorosamente gerarchica. I detentori del « vero metafisico » vengono scrupolosamente distinti dai « falsi sapienti » (id. 63 e 67), dai « colti pratici » (ib): non c'è alcuna compatibilità fra i possessori della verità innata e i falsi dotti che pretendono di conoscere la realtà con metodi empirico-sperimentali.

Significativa è anche l'avversione del Doria nei confronti di ogni progetto di pedagogia popolare (ed in particolare di istruzione letteraria, che valorizza la fantasia e l'estro, limitando la *ratio*), anzi di ogni popolarizzazione della cultura che condurrebbe ad uno scadimento del livello speculativo della repubblica doriana, nella quale sono severamente vietati tutti i testi divulgativi, quei « ristretti e compendj » che « riducendo la scienza in distillato, generano quei mezzi sapienti [...] che sono la rovina della repubblica » (id. 270).

La compressione degli spazi della società civile è tesa a frenare anche l'aspetto economico dell'espansione della borghesia finanziaria emergente dopo il 1650. La competitività e la concorrenza appaiono stimoli nocivi alla stabilità. Basti pensare alla difesa doriana di un'austera *frugalitas*, contrapposta alla nuova civiltà del « lusso » e dell'« usura », in pagine assai significative degli scritti politico-economici del Doria che, per tanti versi, appaiono esattamente agli antipodi delle *Lezioni di Commercio* che Genovesi scriverà qualche decennio dopo. Sia nel *Commercio mercantile* che nella *Relazione dello stato politico, economico e civile del Regno di Napoli* e nel *Commercio del Regno di Napoli*, Doria propone, infatti, la distinzione — teorizzata anche nella *Vita civile* — fra un « commercio naturale », fondato sullo scambio puro di merci, e un « commercio ideale » che, basandosi sul valore monetario, ha come « innaturale » obbiettivo la concentrazione dei capitali.

La recisa opposizione a ogni forma di accumulazione (Doria, Manoscritti: 288-89) ha certo una precisa motivazione politica: la confutazione del modello di sviluppo della bor-

ghesia del « popolo civile » napoletano che ha minacciato l'ordinamento feudale:

qui [...] tutte le cose pubbliche sono fallite perché qui è fallito l'Erario pubblico, ossia il Real patrimonio a cagione che ha vendute [...] a' particolari quasi tutte le entrate degl'Arrendamenti, e de' Fiscali che a lui appartenevano (Manoscritti: 108)

Non è un caso, quindi, che Doria indichi come maggiore responsabilità del governo spagnolo l'averlo, con questo sistema, distrutto « la costituzione del baronaggio »<sup>6</sup>.

La sostanziale propensione per una monarchia stabilmente condizionata dall'assetto feudale della società è chiaramente esplicitata anche nella critica alle « ricche nazioni » fondate proprio sul « commercio ideale ». In questa direzione va letta anche l'altra contrapposizione che Doria istituisce fra la « politica dei mercatanti » e la « politica dei filosofi », estendendo alla dimensione politico-economica la sua critica alla cultura empiristica inglese e agli olandesi dell'« empio » Spinoza. La cultura di Locke e Newton, fatta di « studj inutili e perniciosi » perché impiegati alla « inutile Fisica » e non alla metafisica, produce, infatti, « un'apparente e falsa civiltà » (id: 277). Il « furioso amor del commercio » ha « usurpato e tolto l'ufficio alli filosofi legislatori di governar la Repubblica » (id. 277-78). La pubblica e privata felicità, tuttavia, non può risiedere nei beni materiali, come la politica dei mercatanti sostiene, ma in una olimpica serenità derivante dalla contemplazione interiore delle forme divine (id. 317) che solo il ripiegamento nella metafisica può dare.

La chiusura della cultura meridionale del primo Settecento in una « novella ortodossia cartesiana » (De Giovanni, 1970: 445) — di cui il Doria è il massimo rappresentante — significò, quindi, qualcosa di più che non un semplice muta-

<sup>6</sup> Cfr. Mastellone (1969: 233-35).

mento di indirizzi filosofici. Il tardo cartesianesimo napoletano — almeno nel suo ramo dorianò — presenta tutti i caratteri di una vera ideologia della restaurazione che tende a sopprimere ogni possibile fattore di instabilità, movimento, variazione. Tutto ciò che turba la placida calcolabilità dei pensieri e degli eventi è interpretato come difetto della « materia », devianza da una norma che trova la sua ragione nel « primo vero » della metafisica, a sua volta ancorata all'esistenza divina<sup>7</sup>.

Non può sorprendere, così, che in questa cultura si verifichi anche una caduta della tensione anticurialista: non è un caso che la polemica più accesa del tempo — la diatriba antispinoziana tra Doria e il principe della Scalea Francesco Spinelli<sup>8</sup> — si risolva in una gara sulla maggiore o minore ortodossia religiosa dei contendenti.

Analogamente non è un fatto casuale che al riavvicinamento con la cultura gesuitica corra parallelo il ritorno alla *ratio veterum* e il reciso disprezzo per la coeva filosofia europea, che raggiunge vette parossistiche proprio nell'iconoclastia antimodernista del Doria, da cui, significativamente, si salva solo il Cartesio delle *Meditazioni*.

L'affermarsi dei metafisici coincide, quindi, anche con il rallentamento della ricerca scientifica avviata nella seconda metà del Seicento con i Di Capua; i Porzio, i Cornelio, i Borelli: l'ostracismo contro Locke e Newton nei testi napoletani degli anni dieci-trenta è un aspetto significativo dell'ormai irreparabile divorzio tra i fermenti materialistici della cultura investigante e il nuovo razionalismo mentalistico.

<sup>7</sup> Cfr. Doria (1728, v. I parte I e II della *Metafisica*) (vedi, infra, 1.2.2.).

<sup>8</sup> Cfr. Spinelli (1733), Doria (1733). Cenni sulla polemica in Maignan (1909; 163 sgg.), Garin (1966: 877 sgg.), De Giovanni (1970: 459-61), Badaloni (1973: 747-51).

## 2. *Mente e linguaggio*

### a. *La « lingua nobile d'Italia »*

In questa complessiva dimensione restauratrice di una parte consistente della cultura tardo-cartesiana napoletana è coerentemente inserito il dibattito teorico sul linguaggio.

Ancora nell'età degli Investiganti la questione della lingua pertiene alla sfera dei problemi pratico-politici. È noto infatti — dopo l'importante contributo di Vitale (1965) — che gli esordi puristici del dibattito linguistico a Napoli nella seconda metà del Seicento non possono considerarsi solo un riflesso della rivalutazione petrarchista che contrassegna la reazione dei letterati alla poetica barocca e al marinismo<sup>9</sup>. Lo sforzo compiuto da Leonardo Di Capua e dalla sua scuola per una trasformazione in senso classicista della prosa scientifica e letteraria, si pone, al contrario, come un consapevole tentativo di scavalcare il municipalismo culturale attraverso un'adeguamento dei canoni linguistici all'attuato rinnovamento filosofico. Il volgare italiano diventa in questo periodo antagonista del latino come lingua di cultura, di quella cultura novatrice che un ceto civile in fase d'impetuosa espansione richiedeva principalmente nell'uso scientifico e forense<sup>10</sup>.

Ma già con Nicolò Amenta, che scrive soprattutto nei primi due decenni del Settecento, la prospettiva va mutando,

<sup>9</sup> Oltre al già citato Vitale (1965) cfr. anche le osservazioni di Quondam (1970 a).

<sup>10</sup> Dell'esigenza di un volgare giuridico nella particolare situazione napoletana numerose sono le testimonianze raccolte da Ajello (1976: 374 sgg.). In particolare Ajello rileva come secondo Broggia lo stesso connotarsi degli studi e della pratica giuridica come *arcana juris* fosse determinato dall'uso del latino: Broggia è favorevole ad una ristesura del materiale giuridico « le leggi siano scritte in lingua patria, nel proprio stato e con termini i più naturali, i più chiari ed i più brevi che si possa » (Broggia, in Ajello (1976: 382). Giudizio netto che sarà poi ripetuto, in un contesto più ampio di politica culturale e di clima filosofico « antimetafisico » dal dialogo genovesiano *Studj* (cfr. infra 3.1.1.).

la difesa del rigore puristico assume un progressivo carattere di svolta<sup>11</sup>. Il progetto muratoriano di una lingua « gram-

<sup>11</sup> L'ampiezza del fenomeno della diffusione del volgare ed anche della sua versione purista è attestato da alcuni dati importanti, diretti e indiretti. Da un lato c'è la fervida attività editoriale nel settore dei testi toscani classici e « moderni »: Boccaccio, Dante, Ariosto, e, accanto ad essi, Berni, Gelli, Caro, Varchi, Sacchetti, Cellini, Pulci e tanti altri, fra cui il Della Casa del quale si istituisce negli ambienti letterari un vero e proprio culto. Dal punto di vista più strettamente linguistico-grammaticale appaiono importanti: le almeno tre edizioni napoletane settecentesche del *Vocabolario della Crusca* (1740-48; 1751; 1798) ricche di nuove aggiunte — cfr. Vivaldi (1925; 201 e nota, 203), Migliorini (1960: 518 e nota) —; i dizionari dell'Onorati e del Delia; le ristampe degli *Avvertimenti* del Salviati (1712), delle *Prose della volgar lingua* del Bembo (1714), del *Trattato* del Pergamini (1725) e delle due ristampe dell'opera di Daniello Bartoli *Il Torto e il Diritto del Non si Può* (1712, 1728), postillata prima dall'Amenta e poi da G. Cito con una enorme mole di osservazioni minute (Amenta, 1717; Cito 1728). La rilevanza del movimento toscaneggiante è vivamente percepita anche da chi guardava dal di fuori alle attività napoletane: i celebri giudizi di Salvini (1724: 349), Gigli (1717: 2<sup>a</sup> ed.: 246), Baretti (1763), che stigmatizzavano il « pedantismo » dei « napolitani » ne sono un'eloquente testimonianza indiretta. Altra testimonianza indiretta della fortuna del volgare toscano e del suo purismo espansivo è costituita dalla formazione di un fronte interno antipurista ma assolutamente non contrario alla introduzione del volgare. È un movimento che nella prima parte è affidato alla schiera degli « anticapuiti » — B. Giannelli, G. Acciano, D. Confuorto, il Gemelli Careri, F. Vespoli, C. Celano, e persino N. Capasso (cfr. Vitale, 1965; Quondam 1970 a) — e nella seconda parte coinvolge personaggi del calibro del Giannone che nella sua lettera in difesa di Ludovico Antonio Muratori, *Per l'edizione milanese de' Villani e della napoletana del Passavanti* (ora in Ricuperati, 1965: 409-18), scriveva non contro il « volgare toscano » ma contro le « minuzzerie [...] puerili e basse » della « Infarinata Accademia della Crusca », questo « tribunale linguistico » che provoca dispute di parole vuote. Da qui l'appello di Giannone a sbandire le dispute pedantesche « affinché i lettori non fosser sempre condannati fra sottigliezze grammaticali, e pedanterie, ma unissero insieme collo studio della lingua la cognizione di qualche materia più utile e profittevole ». È dal Giannone che si passa poi alle concrete proposte del Genovesi prima e del Galiani poi (cfr. infra 3.1.1. e 4.2.) che si collocano, tuttavia, in un ambito teorico e in un clima politico già profondamente mutato. È un

maticale » come modello idiomatico di una cultura egemone, nel quale si riconosceva il capuismo, trova una realizzazione più che altro pedantesca nell'ideale amentiano di una « lingua nobile d'Italia » che, in quanto contrapposta alla lingua « volgare » e a quella « cortigiana », finisce con l'essere intesa quale minuta codificazione grammaticale della lingua del ceto civile urbano, formato dagli « huomini civili e addottrinati » imitati da una « cittadinanza dirozzata » (Amenta, 1723, vol. I: 1-14).

E, tuttavia, l'ideologia grammaticalista che l'Amenta fornisce alla nuova intellettualità metafisica è consapevolmente inscritta su uno sfondo teorico che non abbandona ancora il concreto terreno del riscontro empirico. Da questo punto di vista l'Amenta rappresenta un tipico personaggio di transizione: dal suo legame col Di Capua al ripiegamento verso i placidi lidi letterari sul finire del XVII secolo, egli visse le due anime del cartesianesimo napoletano, assistette all'ascesa e alla stabilizzazione del ceto civile, al lievitare delle istanze autonomistiche e allo stagnamento della tensione politica.

fatto inequivocabile comunque che la Napoli sei-settecentesca costituisse un caso linguistico e sociolinguistico particolarmente interessante e certo non comparabile con quello delle altre regioni meridionali. Intorno alla metà del Settecento l'italiano era divenuto la lingua ufficiale del ceto colto napoletano: in italiano Vico scriverà la sua *Scienza Nuova* dopo un'esitazione durata decenni; in italiano si pubblicavano i trattati scientifici e metafisici, oltretutto la corrente produzione letteraria; in volgare sarà tutta la scienza leader: l'economia politica. Caso unico (insieme con Venezia e Torino — su cui vedi ora Marazzini, 1984: cap. II) Napoli era la città dove il ceto forense teneva i dibattiti giudiziari, arringhe comprese, in volgare (cfr. De Mauro, 1963: 303-4; Vitale, 1965: 132). Nella chiesa l'influsso giansenista aveva incoraggiato l'uso del volgare nelle prediche e nella traduzione della Bibbia. « Insomma a Napoli — scrive De Mauro, 1963: 304 — con oltre un secolo d'anticipo su altre zone non toscane (Roma a parte), nacque l'uso di una varietà regionale d'italiano che dava al ceto colto ben altra sicurezza e scioltezza nell'uso scritto dell'italiano e che dové fungere da tramite per il trasferimento di elementi sintattici e lessicali dalla lingua comune nel dialetto ».

Residui disorganici dell'apprendistato investigante possono scorgersi anche nei suoi pur scarsissimi cenni teorici alla problematica grammaticale. In particolare la precisa esigenza amentiana di distinguere programmaticamente la teoria della grammatica dalle codificazioni grammaticali dei particolari idiomi, attesta una sensibilità non trascurabile verso i fattori empirici che condizionano il lavoro di prescrizione linguistica.

Della « lingua in generale » appare « impossibile il darle molte, non che tutte le regole; non potendosi dar per tutte le favelle del mondo, certe determinate, e comuni regole » (1723, v.l.: 4-5). Della « lingua speciale » parlata da una comunità linguistica approssimativamente omogenea (« in un Regno, in una Provincia, così dal popolazzo, come dalla civile cittadinanza, e da' Nobili ») è « malagevole il dar regola » (id. p. 5). Le molteplici differenze linguistiche interne ad ogni comunità, infatti, causano molto spesso una vera e propria situazione di bilinguismo che renderebbe arbitraria, secondo l'Amenta, la selezione di un *corpus* da cui trarre le regole piuttosto che un altro.

Il progetto di un'adeguata normativa grammaticale può, quindi, essere realizzato solo per quella « lingua particolare » che Amenta individua nella lingua colta delle « persone di conto, e che san ben leggere e scrivere » (id. 4) e che non coincide né con la lingua dei nobili (« cortigiana ») né con quella del « popolazzo ».

La supremazia del modello linguistico foggiano sulla nuova cultura borghese è quindi, per l'Amenta, una conclusione provvisoria nel contesto di un'implicita valutazione teorica che, seppure dal punto di vista dello « schietto grammatico » (come lo stesso Amenta amava definirsi), si rivela ancora attenta alla dimensione storica del normativismo linguistico.

Con la definitiva affermazione della generazione metafisica e la stabilizzazione politica del nuovo ceto civile, anche le residue cautele del moderato razionalismo amentiano ven-

gono a frantumarsi e, progressivamente, si erode ogni margine d'interesse attorno alle ragioni storiche e alle motivazioni sociali dei fatti di lingua.

La filosofia linguistica del Settecento meridionale sino agli anni trenta appare in buona parte dominata da una prospettiva universalistica e mentalistica. La prescrittiva grammaticale non basta più. E, anzi, il terreno delle grammatiche particolari — ancora intriso di preoccupazioni storicistiche — appare troppo incerto, arbitrario, legato alle contingenze di fatti esterni, empirici, incontrollabili.

Nasce così una tendenza antipedantesca di segno prettamente filosofico con obbiettivi e scopi sostanzialmente diversi da quelli del movimento antipurista che si svilupperà dagli anni del riformismo sino al Galiani e oltre. Una tendenza che scorge nel particolarismo grammaticale una minaccia al libero dispiegarsi del sapere metafisico.

La supremazia del nuovo ceto culturale deve esplicitarsi nella teorizzazione di una « grammatica delle grammatiche » che abbandoni l'analisi descrittiva e il concreto funzionamento dei singoli idiomi storico-naturali per individuare la struttura ultima del linguaggio che risiede nella stabilità della logica posta a fondamento della metafisica.

In questo contesto si afferma — nel periodo da noi considerato — una lettura assai parziale della filosofia linguistica seicentesca. Il rifiuto dell'empirismo hobbesiano e, soprattutto, lockiano (di cui la *Difesa della metafisica degli antichi contro il signor Giovanni Locke*, pubblicata dal Doria nel 1732-3, è il più illustre esempio) corre parallelo ad una ricezione della « linguistica cartesiana » che tende ad omettere ogni spunto contraddittorio rispetto al paradigma « metafisico ».

In particolare i testi giansenistico-portorealisti, che erano i più diffusi e utilizzati anche a scopi didattici, venivano sottoposti ad una intensiva lettura di taglio rigorosamente mentalistico.

Dell'assai complessa e anche contraddittoria *Art de parler* di Bernard Lamy si estrae e utilizza soprattutto la teorizzazione della funzione catartica dell'eloquenza sulle passioni, agevolmente incorporabile in una filosofia che, svalutando il corporeo, il sensibile, il fantastico, ed esaltando la spiritualità della mente, avverava di fatto quello che Vico definirà come l'insanabile divorzio tra *ratio* e *ingenium*. Della *Logique* di Port-Royal si coglie soprattutto l'istanza formalizzante nello studio del linguaggio, la coincidenza tra *art de penser* e *art de parler*, e quindi, la centralità della logica e della sua autonomia teoretica nel processo costitutivo delle strutture linguistiche.

Questa operazione culturale, che tendeva ad espungere progressivamente tutti gli aspetti storico-empirici della problematica teorica, era poi tradotta nello sforzo di costituire una teoria linguistica della mente che, per quanto frammentari siano i materiali di questa nostra prima ricognizione, può essere delineata in modo approssimativamente unitario, senza peraltro escludere significative differenze d'impostazione nei diversi autori e nelle loro diverse modalità di appropriazione della filosofia linguistica europea del Seicento.

#### b. *Vaghezza semantica e pedagogia linguistica*

Un caso particolarmente interessante è costituito da uno scritto polemico del siciliano Michelangelo Fardella sulla « corruzione dell'arte di parlare », pubblicato sulla « Galleria di Minerva » alla fine del Seicento, nel quale è possibile riscontrare una lettura della *Rhétorique* del Lamy, e di altri testi del razionalismo linguistico, ancora non interamente riconducibile entro i moduli schematicamente mentalisti delle opere più tarde della tradizione napoletana<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> La conoscenza delle opere dell'oratoriano da parte del Fardella è di prima mano. Conosciuto e stimato da Leibniz, citato da Berkeley,

Il quadro concettuale dello scritto fardelliano è certamente ispirato al rigorismo portorealista. Le arti e le lettere sono per Fardella « una congerie d'ordinate cognizioni, d'aforismi irrefragabili e costantissime regole » che « non ponno in conto alcuno alterarsi e discostarsi dalla loro naturale perfezione, che non soggiace punto alla mutazione » (Fardella 1697: 1).

La parola, il più « bizzarro ritrovato dell'uomo », non può quindi che trasferire l'ordine gnoseo-ontologico nell'ordine linguistico, rendendo « corporeo e visibile il pensiero di sua natura privo di quantità e materia » (ib. 2).

In quanto produzione materiale il linguaggio è, tuttavia, soggetto a corrompersi e degenerare quando nei discorsi umani si verifica un allontanamento dall'*ordo naturalis* dei rapporti concettuali. Ciò è possibile perché il « patto e convenzione » in base al quale il « segno sensibile » è reso « nozione dell'anima », non può prescindere dalla fallacia dei sensi: « onde la parola si può senza errore chiamare un *ritratto arbitrario* delle cose e de' pensieri » (ib.).

Secondo uno schema ricorrente nella linguistica seicentesca, l'arbitrarietà del segno, per la quale « il suono articolato, come le figure, non hanno proportione veruna col pensiero » (ib), è limitata alla fase di genesi originaria delle parole. Riprendendo un tema carissimo al Lamy, Fardella giunge, per questa via, ad individuare lo stadio di

Fardella conobbe, fra l'altro, di persona il Lamy nei circoli cartesiani parigini all'interno dei quali venne pure a contatto con Arnauld e Malebranche. Ordinariamente classificato dalla storiografia filosofica — cfr. Bouillier, 1854, Maugain, 1909, Ottaviano, 1943, Garin, 1966: 882-86 — tra i più indicativi rappresentanti del cartesianesimo platoneggiante e agostineggiante del pensiero italiano tra Sei e Settecento, questo intellettuale cosmopolita che dalla Sicilia giunge all'ateneo padovano e circola negli ambienti culturali più avanzati, dimostra, in realtà una libertà interpretativa delle dottrine linguistiche razionaliste che valorizza gli aspetti pedagogici generalmente più trascurati del modernismo filosofico cartesiano.

arbitrarietà relativa delle lingue che coincide con il momento della codificazione semantica in una data tradizione storica, messa sempre in crisi dal commercio linguistico con la sua «incostanza, e versatile significazione dei nomi» (ib. 3).

Il ricorso di Fardella ad un normativismo semantico d'uso non deve oscurare il fatto che, nella sua ipotesi, l'oscurità del linguaggio non è attribuita, come poi sarà nel Doria, ad un travisamento del contenuto logico o etico del concetto-referente, bensì ad una pragmatica linguistica che si configura come un fatto fisiologico del procedimento semantico ordinario.

È da questo punto di vista che egli sottopone il problema della variabilità e vaghezza semantica del linguaggio ad una accurata analisi che, seppure in negativo, mostra la sostanziale impossibilità di logicizzare definitivamente la parola<sup>13</sup>. Tale analisi mira in definitiva a rilevare le difficoltà del controllo razionale del linguaggio in termini abbastanza

<sup>13</sup> Egli individua, ad esempio, ben otto caratteristici « difetti dell'idioma », quasi impossibili da estirpare nell'uso comune del linguaggio: a) « sproporzione della parola » — che si verifica quando il termine significante non coglie che una piccola parte della rete di rapporti ideali nella quale l'oggetto da rappresentare è posto dal comune consenso — b) « oscurità della parola » — quando il nesso semantico con l'oggetto non appare con nettezza e può suscitare ambiguità — c) « confusione della parola » — quando il nome non distingue e separa nettamente classi di pensiero diverse — d) « incostanza della parola » — quando a causa degli omonimi un termine può suscitare diverse specie di idee — e) « mostruosità della parola » — quando si verifica uno squilibrio tra ciò che il termine dovrebbe esprimere rispetto all'uso corrente e ciò che in realtà ha espresso — f) « improprietà della parola » — quando il termine non corrisponde all'oggetto usualmente rappresentato ma ad un altro che presenta caratteristiche simili, analogie per un qualche tratto comune — g) « arditezza della parola » — quando l'improprietà (f) giunge a porre in analogia oggetti totalmente opposti indicando, così, con un significante, significati contraddittori — h) « parola enigmatica » — quando il nesso semantico che indica la referenza è volutamente nascosto, e l'idea soggiacente alla parola è rintracciabile solo ipotizzando il vero significato —.

comuni a quelli della filosofia linguistica seicentesca nel suo complesso.

Nonostante tutto ciò, il contenuto culturale globale nel quale la tematica dell'imprecisione della lingua è inscritta ci fornisce l'esatta misura della diversa utilizzazione che il filosofo siciliano ne va facendo rispetto alla tradizione pienamente metafisica della cultura napoletana.

Fardella distingue, intanto, fra competenza del grammatico, che deve limitarsi ad insegnare « la struttura, e semplice fabbrica dell'idioma » (ib. 3), quella del letterato, che deve mirare alla dimensione estetico-funzionale dell'espressione, e quella dell'oratore che deve suscitare il consenso. La distinzione è qui operata in vista di un interesse prettamente pedagogico. L'errore principale della pedagogia linguistica — intesa da Fardella nel suo senso più ampio — consiste nel confondere l'applicazione di competenze e modi di parlare diversi.

Il pedantismo e il particolarismo dei grammatici ha una sua ragion d'essere se è relegato allo studio descrittivo e comparativo degli idiomi, ma trasferito nella prassi pedagogica e, in particolare, nella istruzione primaria, si risolve in un irreparabile guasto. Da qui la condanna del *cursum studiorum* vigente che sembra anticipare la sostanza e la forma dei giudizi della *Autobiografia* vichiana:

perciò il maggior errore si è consegnare i Fanciulli ad un puro e miserabile Grammatico, privo di quelle cognitioni che ci abbisognano per insegnare a parlare senza pregiudizio e discapito dell'altrui intendimento, e voglio dire incapace per la sua ignoranza a mettere in movimento le ingenite idee del sapere nell'istesso mentre che s'apprendon le voci, il di cui principale scopo è comunicarci vicendevolmente quanto fa bisogno per l'uso della vita civile, e per regolare con le leggi primitive della ragione l'intendimento e le passioni. Onde l'esperienza m'ha persuaso che il poco profitto che oggi fanno i Giovani nelle scuole, dalle quali sogliono uscire con una estrema ignoranza e nessuna coltura del costume, derivi in gran parte dal gran consumo che si fa del tempo, imparando

una lingua secca, arida, noiosa, e di sommo tormento alla prima etade, senza che la renda dilettevole, o pure meno penosa, la dottrina delle cose che cibano l'animo e, destando nella Gioventù la curiosità, lusingano ed allettano l'innato nostro desiderio di sapere (Fardella, 1697: 10)<sup>14</sup>.

Fardella, poi, utilizza in chiave pedagogica anche il deciso ridimensionamento cartesiano del principio d'autorità: in fatto di lingua esso viene tradotto in una coraggiosa opzione per il volgare come lingua colta in opposizione al latino. Alla prassi pedagogica del tempo è rimproverato, infatti, non solo lo sterile grammaticalismo ma soprattutto la sua applicazione a una lingua morta e non alla « materna che volgare appellasi » (ib. 4).

Il tono delle argomentazioni a favore del volgare è già pienamente illuminista. La questione della diffusione dell'italiano è sganciata da intendimenti formalistici e va ben oltre le preoccupazioni precettistiche amentiane. L'affermazione del toscano è considerata complementare alla formazione dello spirito scientifico che il cartesianesimo porta con sé:

per l'acquisto delle scienze, e per l'umano Commercio, nulla giova renderci schiavi delle lingue straniere, e stimare un delitto di ribellione e di lesa Maestà lo scostarci dalle voci prescritte dal vecchio Lazio (Fardella, 1697: 8).

lo sprezzo della lingua materna e l'esserci posti in tanta servitù a pro della lingua latina [...] producono due effetti molto perniciosi e dannevoli; il primo si è che non curiamo di coltivare e rendere fertile e più proportionata all'esercitio della scienza la nostra lingua, molto per altro adatta alla coltura delle buone lettere; in secondo luogo consumando la più florida e vigorosa

<sup>14</sup> E ancora: « oggi la puerizia, e forse la maggior parte dell'adolescenza, logorandosi miseramente sulle carte di un miserabile Grammatico, è come nojata e presa dalla nausea, per una lunga applicazione ad imparare tante regole quanta l'insulsa e stitica Pedagogia ce ne suole in questi tempi somministrare » (p. 6).

etade nell'acquisto di una lingua morta, straniera e lontana dall'uso, si suole da noi trascurare lo studio delle scienze: e sovente invece di trovarci dotti, dopo tante fatiche nelle scuole, ci troviamo puri e miserabili grammatici (ib. 5).

Le consonanze con il *Discorso* genovesiano<sup>15</sup> che vedrà la luce un cinquantennio più tardi si estendono non solo ai contenuti politico-linguistici, ma anche al quadro culturale complessivo entro cui vengono formulati. Nello sforzo di proporre un lessico scientifico in volgare lingua, Fardella viene ad urtare contro gli stessi pregiudizi e lo stesso muro di indifferenza e boria dell'intellettualità accademica che dovranno accogliere poi le proposte dell'abate riformatore:

non sono pochi fra noi quelli che credono molto manchevole e sterile la nostra lingua [...] e immeritevole di conversare colle scienze più nobili e necessarie. Fra noi l'istesso sarebbe conferire e ragionare nei congressi dei sapienti in lingua volgare che screditarsi, come ignoranti e rendere sospetto di falso e d'inutile quel che si dice. Se le dottrine non s'espongono colle voci latine, appresso noi sono di nessuna stima, e come cosa vile e bassa si rimirano (ib. 5).

Questo stesso ceto intellettuale che avalla il monopolio linguistico ecclesiastico e pensa che «le filosofie debbano ritirate starsene nelle clausure, fra solitari Religiosi a cui solamente sia caduta in parte rompersi il capo fra le Specolazioni della Scuole e i sillogismi della Dialettica» (ib. 11), appare privo di ogni misura, di ogni ragionevole dominio della parola. Come gli «Autori Barbari che hanno trovato un idioma latino a loro posta, per parlare fra loro, senza essere dal volgo intesi» (ib. 9), così i nuovi barbari — quando abbandonano il sicuro porto della lingua latina —

<sup>15</sup> E con le proposte di Giovanni Agostino De Cosmi esposte negli *Elementi di filologia italiana e latina* (Palermo, 1796-1803-1805), su cui cfr. l'importante Lo Piparo (1984).

parlano un volgare colto cruscante e arcano, « un idioma molto oscuro, e nato dall'anfibologia e fallace natura de' termini e nomi di cui si servono più tosto per confondere ed oscurare che illuminare l'umano intendimento [...] e ci mettono in abborrimento lo studio delle buone e più bisognevoli discipline » (ib. 9).

Non, allora, la creatività semantica, ma l'ostentato esoterismo espressivo è il vero « difetto dell'idioma »<sup>16</sup>: la polemica di Fardella con i letterati del suo tempo si concreta, quindi, in una pedagogia linguistica assai avanzata rispetto ai tempi. L'educazione a un'espressività pacata e adeguata agli scopi comunicativi, che diventa flessibile nel « commercio linguistico » civile, precisa e rigorosa nel linguaggio scientifico, rappresenta una versione filosofica del « buon gusto » muratoriano spogliato da ogni dimensione grammaticalista.

Così come in Fardella l'istanza razionalista non si racchiude in un rinsecchito mentalismo teorico, l'« erudizione » e la perizia nelle lingue morte non vengono collocate — come poi lamenterà Vico nell'*Autobiografia* e nell'epistolario — alla periferia della sapienza, né poste in antitesi al pieno dispiegarsi del volgare. Non è il latino in sé l'obiettivo polemico, ma l'uso che ne fa un intellettualità pedante che arriva al paradosso di voler insegnare nelle scuole « il latino col latino medesimo » e, quindi, solo « a forza di memoria ».

Il risultato di questo orientamento pedagogico è che si finisce col disimparare entrambe le lingue (latino e volgare)

<sup>16</sup> « Non già chi più copiosamente o con maggiore argomento ragiona, ma chi più intende, ed anche sobrio e molto parco nella parole, con più chiarezza le cose comprende » (Fardella, 1697; 12); « Voi confondete certamente [...] l'oro col piombo, la luce colle tenebre, la vera colla falsa letteratura, e v'immaginate che quel che si chiama sapere e merita il nome di scienza, sia quello che dimora fra i rumori delle contese, e fra la numerosa folla dei tanti strepitosi termini e spaventevoli voci, con cui la popolare e volgare scienza ha molto allontanato dalla verità l'intelletto e resa barbara la lingua » (id. 15).

e trascorrere tutto il tempo della restante esistenza a ricostruire il vuoto strumento dell'acculturazione, le regole linguistiche prive dei contenuti, abbandonando, così, lo « studio delle cose negli anni più maturi, quando si dovrebbe unicamente pensare ad illustrare, polire e perfezionare, non già la lingua, ma l'intendimento » (ib. 7).

c. *Il linguaggio come « geometria naturale »*

La chiave virdelliana di lettura della linguistica razionalista non pare aver goduto molta fortuna negli ambienti napoletani. Del tutto priva di respiro sociologico, la filosofia linguistica maturata nella capitale partenopea agli inizi del Settecento è uniformata al postulato ideologico della sacralità del sapere metafisico. Il filosofo-politico « deve conservare sempre ferma quella apparenza di misterio in tutte le sue operazioni e in tutte le sue parole ch'è sola valevole a far ricevere con venerazione da' popoli gl'ordini » (Doria, 1710: 193): le « parole misteriose » devono far sì « che gli ordini e le leggi non solo come dal legislatore prescritte, ma come ordinazioni di Dio si rimirino » (ib).

Il linguaggio esoterico del filosofo-politico e il suo possesso esclusivo della parola (per il mantenimento del quale « è da considerarsi che le lettere da' direttori delle repubbliche non ben maneggiate né distribuite possono un grave danno partorire, cioè che rendendosi troppo volgari e diffondendosi nel popolo e anche nelle donne si prende a poco a poco un certo amore al solo ben parlare, ch'è più facile, e si trascurano gl'abiti che son più difficili » ([id. 180]) permette la perpetuazione della « ragion signorile » sul restante corpo sociale. È un dominio che ha lasciato ogni problema di consenso allo stadio delle origini della vita civile. Avendo i popoli deciso « di spogliarsi una volta sola di tutta l'autorità che loro dona la natura di formarsi da sé medesimi le loro leggi » non resta, infatti, che « sottomettersi interamente » a quello che Vico chiamerà poi « sapere riposto ».

Su questo tronco politico matura una teoria del linguaggio la cui esplicitazione risulterebbe inutile se, in primo luogo, non si tratteggiasse il fitto reticolo di rapporti interni che essa contrae con la dominante teoria della conoscenza « metafisica », che il modello dorianò esemplifica in modo compiuto.

Essa parte da una sorta di monolitico integralismo di tipo filosofico. La monumentale *Filosofia* del Doria si apre proprio con la teorizzazione di questo punto di vista:

quando io prendo a considerare la cagione per la quale la filosofia viene alcune volte dalla volgar gente disprezzata [...] io mi fò a credere che le perniciose dispute le quali sempre state sono tra i filosofi, siano state la vera cagione del disprezzo [...], ed invero se si considera il numero innumerabile delle dispute che fra i filosofi sono state, ed oggi più che mai sono, [...] sembra a prima veduta che, o questo vero che nostra mente imagina sia un nome vano e senza soggetto, o che se pure vi sia qualche cosa di vero in sé non sia l'umana mente capace d'intenderlo e di conoscerlo » (Doria, 1728, v. I, Introd.: 1).

Alla ricerca di questo vero « in sé », sommerso nella palude del « mostruoso numero di dispute » (ib), il mito cartesiano della geometria e del « calcolo » fornisce un solido appiglio.

Il ragionamento di Doria pare presentare qualche analogia epidermica con quello vichiano laddove afferma che il vero geometrico è un vero « realmente esistente in sé » perché, nell'uomo, è « almeno esistente in sua mente » (ib. 2). A differenza di Vico, tuttavia, Doria assume la verità non-empirica della evidenza geometrica come criterio gnoseologico universalmente applicabile. Qualsiasi pratica — psicologica, etica, politica, via via sino alla condotta di guerra del « capitano filosofo »<sup>17</sup> — non solo può essere

<sup>17</sup> Cfr. Doria (1739).

disposta con procedimento geometrico, ma può acquistare da esso « verità » ed « esistenza ».

Scostandosi da Cartesio — cui Doria rimprovera di essersi arrestato dinanzi alla dimostrazione dell'esistenza di Dio e di aver ridotto la metafisica a « ipotesi »<sup>18</sup> — il pensiero dorianò configura la geometria come modello ipotetico di una metafisica non-ipotetica:

in Metafisica non si può supporre alcuna ipotesi, come si fa in Geometria (Doria 1728, v. I, Intr.: 71)

[la Metafisica] è una scienza che ha il privilegio di dirigere i suoi discorsi non sopra ipotesi né sopra false posizioni ma sopra principi veri, certi e indubitati; nel che ella è d'anteporsi alla stessa Geometria (Doria, 1710)

<sup>18</sup> Cfr. Doria (1728, v. I: 49-51 della *Introduzione* — che ha una numerazione delle pagine a parte —; cfr. anche l'*Introduzione* a Doria, 1724, e Doria 1733: 177-79). Cenni critici sparsi nelle altre innumerevoli pagine doriane su Cartesio si trovano riassunte in Gerini (1898:62-70). Sul cartesianesimo di Doria si è a lungo disputato: Bouillier (1854) e Berthé de Besaucéle (1920) lo considerano sicuramente cartesiano; ugualmente Garin (1966) lo colloca tra i cartesiani, anche se in modo molto sfumato; incerto Maugain (1909). Indipendentemente dai giudizi a posteriori, i fatti più importanti sono le testimonianze dei contemporanei: Aurelia d'Este, moglie del duca di Limatola Don F. M. Gambacorta, emigrata a Napoli, ad es., afferma che Doria, di cui fu allieva, insegnava la fisica e la metafisica di Cartesio (cfr. Maugain, 1909: 198). Altrettanto indicativo è che Don P. Francone, marchese di Salciso, dedicatesse proprio al Doria la *Vita di Cartesio* da lui tradotta nel 1713 e lo considerasse il principale cartesiano del tempo (cfr. Maugain, 1909: 165; Zambelli, 1972: 67). I giovani napoletani vedevano poi in lui il maggiore difensore del cartesianesimo del periodo (come si desume dalla dedica al Doria di Don P. Francone su citata). Certamente la vicinanza col Vico contribuì ad allontanarlo, in età più avanzata, dal razionalismo cartesiano, ma il dato più evidente è che tutta la produzione filosofica dorianò è interamente dominata dall'idea del metodo geometrico e dall'utopia gnoseologica del deduttivismo e mentalismo razionalisti.

La non arbitrarietà del sapere mondano è così fondata su un complesso gioco di rimandi: la verità pratica la dà la Geometria; la verità geometrica la dà la metafisica; la verità metafisica la dà Dio. La sottigliezza del ragionamento dorianiano è di arrivare alla assiomatizzazione dell'esistenza di Dio dopo averne postulato la non-esistenza e logicamente dedotto l'autocontraddizione di ogni proposizione costruita su quel postulato<sup>19</sup>.

L'insistenza pressoché ossessiva delle opere doriane su questo punto dimostra che in quel procedimento gnoseologico per cui ogni norma pratica discende direttamente da una metafisica concepita come *scientia scientiarum* (Casini, 1973: 323) garantita dalla certezza divina, è riposta l'intenzione e la speranza di rendere inattaccabile il sapere « riposto ». L'epistemologia dorianiana realizza, infatti, in tal modo, la netta separazione tra mondo della mente e mondo dei fatti: il primo può essere confutato solo su base logica (cioè sulla base delle contraddizioni « interne » al procedimento mentale); il secondo solo sulla base dell'assetto logico del primo. È così, di fatti, operata una completa svalutazione delle possibilità gnoseologiche empiristico-materialistiche.

In Doria la critica alla filosofia dei moderni si salda organicamente con la critica alla tradizione antropologica epicureo-lucreziana: l'uomo non proviene dal fango, come quegli « empi » ci hanno tramandato, bensì la Terra ha « tratto dal Cielo la sua origine » come anche il Platone gentile riconobbe (Doria, 1728, v. I: p. III, 303 e 302-19).

Nell'*Etica*, poi, Doria teorizza dettagliatamente una sorta di mentalizzazione di tutte le facoltà immaginativo-corporee: esiste una « fantasia materiale » separata da una fantasia puramente intellettuale. La fantasia materiale è nociva già nella fase di formazione del corpo, in quanto scaturisce dai movimenti uterini « che le passioni della madre comunicano al picciol feto » (Doria, 1728, v. II: p. V. pp.

<sup>19</sup> Doria (1728, v. I, *Logica*, pp. 1-76.)

282-3) determinando anche lo sbiadimento delle idee innate. La riconquista di queste ultime avviene con uno sforzo spirituale che dall'interno del carcere corporale riattiva le reminiscenze.

La fantasia puramente intellettuale non è, invece, che

un atto ecce[ ]so ed efficace dell'innato amore ch'ha l'anima verso Dio, verso il vero, verso il buono e verso il bello, il qual'atto d'amore fa sì che l'anima astraendosi in tutto dai sensi esterni [...] si unisca tutto col pensiero a Dio, nel quale poi contemplando per lo mezzo del raziocinio astratto e puro, le verità eterne, le divine bellezze e quelle delle forme da Dio create, ella forma in sé stesso l'immaginazione intellettuale e pura (Doria, 1728, v. II: p. V, 318).

Se separiamo l'immagine dalla sua radice materiale possiamo, quindi, liberare definitivamente l'intelletto « dalla tirannide della fantasia e dell'immaginazione » (Doria, 1709: 413).

Questa concezione della fantasia si ripercuote anche nel campo della sapienza politica. Il corrispettivo politico della immaginazione materiale è la « prudenza » (anche qui suddivisa dal Doria in « pratica » e « teorica »). Essa è incapace di fornire norme stabilizzanti. Il rapporto vichiano *prudential-ratio* è nel Doria completamente ribaltato:

tutte le virtù civili dipendono dal solo intelletto, dalla sola esperienza, e dal solo raziocinio, e non dall'estro, come appunto sono la semplice prudenza e la semplice scienza (Doria, 1728, v. II: p. V, 394)

Anche la politica diventa, quindi, scienza esclusiva della mente, parto metafisico. Al politico non può servire estro e prudenza come alla sapienza non serve l'immaginazione materiale: la formula interpretativa della realtà sta sempre all'interno della « competenza metafisica ». Così è nel diritto:

il legislatore Filosofo avendo in sé perfettamente l'idea dell'esistenza della giustizia [...] conosce prima se quella tal cosa è conforme alla giustizia in genere, ovvero s'è contraria a quella [...]. Nelle sentenze poi particolari ch'accadono di farsi, il Saggio Legislatore Filosofo usando di questo metodo [...] può formare sempre, senza il soccorso di leggi scritte le sentenze, mentre in ogni caso particolare che se gl'appresenta egli ha la facoltà di formare da sé stesso leggi alla giustizia conformi (Doria, 1728, v. II: p. VI, 577-8)

Il quadro di questa sapienza metafisica di « pochi ma veri dotti » (Doria, 1710: 270) è completato dal ricorso al mito dell'antica civiltà italica. Diversamente che in Vico o Gravina, l'utilizzazione della leggendaria « antichissima sapienza » della cultura mediterranea non è funzionalizzata, in Doria, ad un recupero delle ragioni storiche del formarsi della civiltà italica in opposizione alle culture continentali, né ad una rivitalizzazione, sulla scia muratoriana, dell'« erudizione ». Il mito delle culture meridionali è, al contrario, interpretato in chiave antropologico-razziale.

Richiamandosi vagamente alle dottrine di Montesquieu — opportunamente rivisitate attraverso schemi platonici — Doria attribuisce al « clima della nostra Italia » la produzione di « corpi ottimi per le anime grandi » (1728, v. II: p. V, 432). In particolare nel *Capitano Filosofo* (1739) egli schizza una ipotesi naturalistica dell'origine della sapienza metafisica, contrapponendo quelle che nel *Commercio mercantile* chiamava « civiltà del commercio » e della « falsa e sensuale civiltà » (cioè l'Inghilterra lockiano-newtoniana, l'Olanda spinoziana e, in genere, i popoli nordici che « tanto aborriscono l'astratta meditazione, quanto amano il pensare sensibilmente e materialmente » [Doria, 1739: 159]) alla civiltà greco-latina, incline per natura alla speculazione metafisica. Appartenere a una razza dotata di questa caratteristica è un privilegio impagabile perché né l'acculturazione

né l'esercizio possono modificare « l'abilità per ascendere alla conoscenza della sapienza » (ib. 160)<sup>20</sup>.

In questa sorta di bunker epistemologico della filosofia dorianiana risalta — e forse ora ne possiamo cogliere le numerose implicazioni — una filosofia linguistica che, confinando il ruolo della semiotica nella sfera delle attività secondarie, tende a svalutare totalmente lo specifico cognitivo del linguaggio.

Nell'ovvia impossibilità di cancellare totalmente la dimensione linguistica della conoscenza, Doria conviene con gli « Scettici » (termine col quale indica indiscriminatamente gassendisti, epicureo-lucreziani, empiristi, spinozisti, etc...) che « la mente umana ha bisogno di porre un nome a quelle cose che son rappresentate nelle sue idee, acciò possa avere un segno sensibile col quale agevoli a sé stessa il modo di adoprare le reminiscenze e tessere i suoi raziocinj » (Doria, 1728, v. I: p. I, 79). L'*impositio nominum*, tuttavia, costituisce solo un atto puramente formale: si tratta di etichettare concetti già formati nell'intelletto, che sussistono indipendentemente dal segno sensibile che li richiama alla memoria: « noi non abbiamo altra cosa impetrata da i Scettici che la facoltà di parlare: perché senza imporre il nome alle cose non si possono designare le proprie idee, né cominciare alcun discorso [...] ma con tutto ciò non abbiamo ancora la facoltà di ragionare » (ib. 81). Il ragionamento procede, infatti, su un *iter* deciso a priori dalla logica: l'imposizione dei nomi segna solo che il momento operativo del « calcolo » è giunto:

L'anima impone i nomi alle forme esteriori che contempla, in quella guisa appunto ch'un Geometra facendo le definizioni impone i nomi a quelle figure intorno alle proprietà delle quali egli vuol poi riflettere e ragionare (Doria, 1728, v. I, p. V: 294).

<sup>20</sup> Costa (1977: 308-19) rileva la funzione razzialmente e politicamente discriminatrice del mito italico in Doria.

Il linguaggio, insomma, si configura come una « *geometria naturale* » (Doria, 1710: 47 e sgg.) nella quale l'assegnazione dei nomi alle immagini percepite è paragonabile alla stesura delle definizioni; l'attività combinatoria delle percezioni, tramite gli accostamenti verbali, alla redazione degli assiomi; la formazione dei giudizi e il loro accozzamento al procedimento sillogistico che conduce alla risoluzione dei teoremi. L'« unità del discorso » risiede, quindi, nel « sillogismo ben fondato [...] il quale conduce sicuramente alla conoscenza di un vero unico » (Doria, 1728, v. I, *Logica*: 18). La differenza sostanziale tra la « geometria naturale » e la « geometria pura » non risiede nel meccanismo di « calcolo », ma nella materia alla quale si applica. L'oggetto della geometria pura sono i puri concetti intellettuali, quello della « geometria naturale » sono i concetti empirici, difettosi e parziali, perché frutto della volontà e dell'immaginazione materiale. I ragionamenti umani veicolati dal linguaggio sono, quindi, esposti ad un duplice tipo di errore: il primo è il banale errore di calcolo, riscontrabile anche in ogni procedimento matematico e imputabile alla possibilità, virtualmente infinita, di estendere a piacere le catene sillogistiche; il secondo inerisce esclusivamente al carattere empirico del linguaggio ed è determinato dalla non corrispondenza del nome alla realtà effettiva (cioè metafisica) del referente. Se i discorsi umani risultano, quindi, sbagliati, « ciò è solamente a cagione che i primi assiomi che hanno formato sono falsi [...] perché formati sopra gl'impeti naturali » (Doria, 1710: 48). La correzione e l'emendamento del linguaggio dai suoi errori di « calcolo » è operazione semplice: l'errore di calcolo si può cancellare seguendo analiticamente i passaggi logici precedenti a questo sino a giungere al riconoscimento dell'operazione sbagliata. L'errore propriamente semantico, non-sintattico diremmo, l'applicazione, cioè, di un nome ad un referente « errato » comporta, invece, problemi irrisolvibili, perché non esiste una sorta di tavola logica nella quale calcolare gli effetti delle passioni, dell'immaginazione mate-

riale, degli « impeti naturali »: « essendo le cose particolari, non men che i modi e gli accidenti e i combinati di esse di numero indefinito, per molte che un uomo del solo pratico giudizio fornito [...] ne abbia conosciute, egli è forza che indefinito numero di altre ne rimangano a lui ignote » (Doria, 1710: 52).

L'unico rimedio consiste, quindi, in una pedagogia linguistica che impedisca questi errori semantici: l'intervento di « un prudente e saggio padre, in quel tempo che gli uomini deviano da quella naturale geometria [...], [che] sia presto con avvertimenti a svellere dalla nostra mente le false idee » (ib.). Così è anche nella *Educazione del principe*:

sarà utilissimo ponere somma cura all'immagine che si dà ai primi significati delle parole che al tenero fanciullo si insegnano: perché mai più non scancellandosi le prime idee che si attaccano al significato delle parole, egli, se alla prima formerà delle cose ree e malvagie un'idea come di cose buone e virtuose, fatto poi adulto non potrà col raziocinio scancellare affatto tali idee false (Doria, 1709: 384)

Com'è evidente, il normativismo dorianesimo che stabilisce la verità o falsità dei discorsi umani va molto al di là, non solo della innocua prescrittiva grammaticale amentiana, ma anche dell'istanza di adeguatezza pragmatica della semantica avanzata dal Fardella. Certamente per entrambi il mondo dei referenti — che la semantica del linguaggio verbale rende oscuro — ha un fondamento oggettivo. Tuttavia, mentre l'oggettività del referente è, nella prospettiva prevalentemente scienziata del Fardella, riposta nel cosmo della materia scientifica esposta a verifica sperimentale e, quindi, potenzialmente soggetta a mutazione, nella prospettiva dorianese essa è relegata nell'ambito dell'etica il cui fondamento di verità assoluta rimanda all'immobilità della metafisica.

È evidente, infatti, che per Doria la norma semantica coincide con la norma morale: « ben parlare » significa « virtuosamente ragionare ». Il ruolo dell'educatore del prin-

cipe anche nella « seconda età » del suo sviluppo cognitivo è, pertanto, quello di verificare se alla competenza grammaticale (specie nel latino, « per la robustezza e per la nobiltà delle formole e delle parole » adatto alla formazione del politico) corrisponda una competenza etico-semantica.

La singolare dommaticità della pedagogia linguistica doriana arriva al paradosso di anticipare l'intervento dell'educatore sin dalla fase di vita fetale dell'educato. Poiché, conformemente alla sua teoria della genesi della « fantasia materiale », Doria pensa che « dalla tessitura che prende nelle viscere materne il nostro corpo dipendono, in gran parte, le forme corporee e le forme delle passioni del nostro animo » (1709: 379), egli suggerisce di sottrarre alla donna incinta tutte quelle immagini perniciose che possono influenzarne la formazione delle idee.

Anche la confutazione del terzo libro dell'*Essay* di Locke finisce col diventare una contestazione del relativismo etico implicito nell'empirismo. Doria percepisce perfettamente che attraverso la scoperta dell'arbitrarietà semantica (Locke si ingegna « di provare per l'esperienza de' sensi che l'essenze puramente intellegibili, delle quali i Metafisici vantano l'intelligenza, non hanno altra essenza che quella che consiste ne' nomi che a quelle si impongono » [Doria, 1732-3, v. I: 129]) si può diffondere il soggettivismo etico causando il crollo di tutto il sistema di valori politici fondato sulla *stabilitas*: « invero senza [la] difesa della platonica filosofia noi potremmo agevolmente rimanere inviluppati negl'insidiosi lacci ch'il signor Locke tende alla religione per precipitare nell'empietà » (ib. 131). Anche l'interpretazione del tema lockiano dell'imperfezione della lingua rivela questa preoccupazione etico-politica: « laddove egli tratta [...] dell'imperfezione delle parole e dell'abuso che facciamo di quelle [...] egli s'ingegna di togliere l'essenza delle cose rappresentate [...] attribuendo alle parole le idee [...] che noi pensiamo di avere » (ib. 133). Così facendo, il peccato viene separato dall'intenzione di peccare, la norma etica s'infrange

per l'inganno delle parole e non per libera volontà: « invero l'esperienza sensibile [...] è un po' affatto scandalosa, poiché è diretta a provare che i vizj non hanno alcuna essenza di male, in quella guisa, appunto, che (a suo credere) le virtù non hanno alcuna essenza di bene » (ib. 129). Insomma accettando l'ipotesi lockiana secondo cui « solamente da' nomi che noi imponiamo alle cose dipendono le idee che di quelli formiamo » si giungerà a legittimare « l'omicidio, l'incesto ed ogni sorta d'empietà » (ib.).

Per evitare il soggettivismo empirista Doria propone, quindi, di ribaltare il procedimento semantico-concettuale: l'intelletto non partirà dai sensi per giungere ai concetti, ma viceversa. Cade così anche il « pirronismo » di Locke e il ridimensionamento epistemologico del cartesianesimo che questi aveva messo in moto con la creazione di una nuova semiotica. Il prezzo pagato per ottenere questo risultato è il ripiego verso un sostanziale atomismo innatistico: « le cose astratte non sono che verità composte ed involte in verità a parte a parte chiare [...] che la nostra mente per bene intendere ha bisogno di bene ed ordinatamente dividere » (Doria, 1710: 48).

È qui che la concezione geometrico-calcolistica del linguaggio penalizza la funzione creativa e la specificità cognitiva dell'attività linguistica. Il linguaggio, di fatto, non interviene mai nella costruzione del pensiero e l'unico approccio possibile al suo studio è quello di tipo normativo. In pratica la cultura cartesiano-metafisica che il Doria rappresenta, partendo dal principio dell'autosufficienza del sapere « interno », mentale, finisce col prescindere totalmente dal problema della comunicazione e dal suo corollario politico che è la comunicabilità del sapere per concentrarsi esclusivamente sulle regole e le norme del linguaggio come meccanismo logico produttore di automatismi psichici.

d. *Logica, lingua, linguaggi*

Posizioni sostanzialmente analoghe a quelle del Doria si possono riscontrare anche nell'unica opera sistematica sul linguaggio che il tardo cartesianesimo napoletano ci ha tramandato, quel *Dell'arte e del metodo delle lingue* (1734) di Giovanni Barba che, giudicato con perplessità da Vico, apprezzato da Matteo Egizio e Nicolò Capasso, ben conosciuto da tutta la cultura napoletana dei primi decenni del secolo, può essere considerato il primo trattato teorico sulla grammatica filosofica in Italia<sup>21</sup>.

L'intento principale del Barba è quello di contrastare le tendenze del grammaticalismo minuto per meditare intorno a quelle « pure idee » che si incontrano solamente nei « veri principi e nella verace forma » dell'*arte della lingua* che « tanto più importa alla sua perfezione ridurre quanto che di più, e di varie lingue, ha nostra erudizione sommamente mestiere » (Barba, 1734: 29).

I due termini del problema — perizia nella conoscenza delle varie lingue e principi generali del linguaggio — sono costantemente posti in contrapposizione. Emerge chiara in Barba la convinzione che lo studio della struttura universale delle lingue — lo studio della *lingua* — è ostacolato sia dall'osservazione dei *particolari* in cui si frange ogni idioma,

<sup>21</sup> Giovanni Barba (su cui cfr. i cenni in Martinelli, 1975), segretario e rinnovatore della Congregazione degli studi sotto il pontificato di Clemente XII, vescovo di Bitonto dal 1737, è stato giudicato un precursore del « metodo logico-grammaticale » (Trabalza, 1908: 363 e 377), una felice « eccezione » (id. 377) nell'angusto panorama del grammaticalismo spicciolo della manualistica linguistica del primo Settecento. La solidità e coerenza delle posizioni del Barba furono apprezzate anche da Vico che tuttavia ricordava, in una lettera di ringraziamento al Monsignore per l'invio del libro, come l'argomento affrontato (cioè lo studio della lingua) fosse « riputato per sua natura infinito » e auspicava nel prosiegua dell'opera (ma dei tre libri previsti ne uscì soltanto uno) un più accurato approfondimento e chiarimento di questioni così complesse (Vico, A. e L.: 230).

sia da tutti quei complessi fattori « esterni » alla lingua che determinano la formazione delle varietà linguistiche, cioè dei *linguaggi*. Speculare alla dicotomia lingua/linguaggi c'è in Barba anche la contrapposizione fra lingua madre-latina / lingue figlie-volgari: ribaltando le posizioni fardelliane egli ritiene che l'interesse e la cura dei volgari nuoccia alla conoscenza dei metodi di apprendimento delle lingue erudite <sup>22</sup>.

Proprio reagendo alla mostruosa caoticità delle variazioni dialettali e geografiche, alla mutabilità diacronica degli idiomi, alla intrinseca metaforicità dei diversi usi linguistici, — tutti elementi riccamente analizzati nella prima parte dell'opera <sup>23</sup> — Barba vede nell'*Arte Grammatica* un'« inalterabile conformità di parlare in diversi tempi e luoghi » (p. 45). Ancor più esplicitamente che in Doria egli intravede nella identificazione fra grammatica filosofica e logica imitatrice e riproduttrice della natura della mente umana uno strumento di dominio razionale dell'accidentalità linguistica che regola i comportamenti verbali.

Il principio è, per Barba, aristotelico. La filosofia peripatetica e, poi, la tradizione aristotelica filtrata da Boezio, hanno assimilato, infatti, la logica alla dialettica e alla retorica (separandola dalla poetica), e l'arte di pensare hanno saldato all'arte di argomentare, discutere e persuadere. Così quella identificazione tra raziocinio ed espressione — non approvata da « epicurei » e materialisti di tutte le specie — è giunta sino ai moderni, quei Lamy ed Arnauld « a cui è piaciuto chiamare la logica arte di pensare » e « la retorica [...] arte di parlare » (p. 70).

La totale dissoluzione della linguistica (come somma di retorica, dialettica e poetica) nella logica (« io non so [...] come possa in controversia esser posto che le umane parole, e con esse gli umani pensieri, faccian l'*obietto totale ed intero*

<sup>22</sup> Barba (1734: 25).

<sup>23</sup> Vedi in particolare pp. 30-44.

di questa disciplina [l'*arte logica*]» p. 71)<sup>24</sup>, e la loro riconduzione alla comune natura di scienze della mente, è, come vedremo la prospettiva esattamente opposta della filosofia linguistica vichiana. Tale prospettiva — chiarissima alla generazione metafisica entro cui Vico viveva — appare poi organicamente inserita nel paradigma platonico-cartesiano del tempo. Logica e grammatica presiedono all'unità della scienza nella quale « le arti tutte [sono] così strettamente legate e congiunte che, a guisa d'anelli e di nodi con certo legame stretti, compongono ordinata catena » (p. 63).

Queste « discipline circolari » (p. 65) — l'arte di parlare « che prepara i lavori alle arti ed alle scienze tutte, cioè i differenti parlari » (p. 88), e la logica che « con sua sottile ragione perfezionando le argomentazioni prepara per fornire d'altri migliori stromenti le scienze » (p. 89) — costituiscono, infatti, il sommo della piramide filosofica. La grammatica filosofica — di cui Barba descrive anche la presunta parabola filosofica che dallo splendore platonico ritornerebbe ai moderni cartesiani dopo lunghi periodi d'eclissi — si configura pertanto come la branca più importante della filosofia mentalista<sup>25</sup>.

Essa « non può giammai consistere in un tal dissipato e disordinato raccoglimento qualè quello che da' libri e da' vocabolarj si fa tutto giorno », bensì « nello spiegare pienamente il principio medesimo delle lingue » (p. 93). Ciò può avvenire solo discriminando accuratamente la materialità-naturalità e storicità del linguaggio dalla componente prettamente mentale e « calcolabile » dell'attività espressiva. Il Barba auspica una fondazione totalmente « interna » della linguistica:

il formare la voce, il variarla in certe determinate guise e il renderla significante, non sono opere che tutte sieno da riportare

<sup>24</sup> Cfr., più ampiamente, pp. 49-73.

<sup>25</sup> Cfr. pp. 73-86.

all'arbitrio ed al costume degli uomini; ma elle sono per la più gran parte opere di quella ragione che l'uomo da' bruti animali distingue; le quali cose com'elie sieno non veggio ancora abbastanza dimostrate, né in lume proprio collocate (Barba, 1734: 93-4).

In questa prospettiva teorica non c'è più posto per recuperare quel problema della varietà dei linguaggi e della variabilità della lingua che pure sembrava costituire il punto di partenza dell'analisi del Barba. Anzi la piena realizzazione del suo progetto di grammatica filosofica finisce col reggersi sulla progressiva espunzione delle particolarità e delle differenziazioni linguistiche degli idiomi storico-naturali dall'ambito teorico.

La meta universalistica si raggiunge riducendo tutti i possibili fattori di variazione (primo fra tutti l'oralità) e privilegiando la lingua scritta, se non altro come *corpus* di controllo dei dati (p. 90). Ciò eviterà di inoltrarsi nel labirinto delle peculiarità linguistiche nel quale il filo d'Arianna del pensiero logico è destinato a spezzarsi e lasciarci nell'oscurità: « il profundarsi nella concezione delle lingue particolari può essere d'impedimento a comprendere la ragione comune delle lingue » (p. 95).

Il *diversiloquium*, insomma, distrae lo sguardo dal meccanismo logico che presiede al linguaggio e che solo il filosofo, e non più il grammatico, può individuare:

[la ragione] per cui la bella apparenza di quella idea che cerchiamo, ascosa stata sia agli occhi di coloro che più seppero l'ampiezza conoscere delle particolari favelle [è che], mentre essi nella confusione delle particolari lingue immergeansi, alla ragione comune di esse, o non volser attente lo sguardo, o pure di là spesse volte il divertirono. Non altrimenti di ciò che accader suole a colui che, ove altissimo lungamente disteso monte se gli para davante, quanto più negli occulti seni, o nelle profonde caverne di quello s'inoltra, tanto più a lui il gran monte si asconde, e si cela. E tale per appunto io m'immagino che sia il cumolo infinito delle parole, nelle quali l'umana favella si varia (id. 95).

La filosofia delle lingue si trasforma così in una metafisica tutta lontana, dirà Vico, dal « comun senso volgare »: allontanandosi dalla multiformità effettiva della pratica linguistica la speculazione teorica sul linguaggio perderà progressivamente contatto con la radice sociale, e in ultima analisi « politica » di ogni fatto di lingua: « *per comprendere l'ampiezza dell'umano parlare, convien rimirarlo come in distanza, e da alto* » (ib.).

### 3. La crisi del paradigma metafisico: « il vero sta dentro le favole »

L'interpretazione che la generazione metafisica del tardo cartesianesimo napoletano fornì dell'ideologia linguistica razionalista non costituisce certo l'unica chiave di lettura della filosofia linguistica del sec. XVII.

Accanto alla istanza logicizzante del portorealismo le dottrine linguistiche che maturano all'interno della speculazione seicentesca mostrano un'attenzione considerevole anche per gli aspetti empirico-materialistici della dottrina del significato, aspetti che vengono ad urtare violentemente contro le tentazioni mentalistiche del cartesianesimo. All'interno dell'ideologia della *mens* si apre di fatto una problematica nuova nel momento in cui, anche e soprattutto attraverso lo studio dell'attività espressiva, l'analisi delle facoltà dell'anima porta prima alla constatazione dell'esistenza e poi alla valorizzazione di capacità non esclusivamente « calcolistiche » ma anche immaginativo-fantastiche. Lo studio delle *passions de l'âme* diventa lo studio del dominio delle facoltà immaginativo-fantastiche che si radicano nelle pulsioni materiali e che presiedono, all'interno della struttura della mente, all'aspetto creativo della conoscenza, limitando la *ratio* calcolistica a strumento di disposizione, organizzazione e controllo logico di ciò che è già conosciuto.

Questo nuovo rapporto tra immaginazione e intelletto — che meriterebbe uno studio specifico nella storiografia filosofico-linguistica<sup>26</sup> — conta illustri sostenitori anche al di fuori dell'ambito empirista. In questa direzione si muovono ad esempio le osservazioni di Spinoza attorno alla negazione del sincronismo volontà/intelletto, corpo/mente, immaginazione/ragione, sviluppate anche attraverso l'analisi del comportamento verbale, che porteranno, nel *De intellectus emendatione*, alla demolizione — su basi materialistiche — della paralizzante circolarità epistemologica del « metodo:»<sup>27</sup>.

I temi dell'imperfezione della lingua, dell'abuso delle parole, degli errori derivanti dal linguaggio, come pure il progressivo affermarsi della problematica delle passioni e dell'immaginazione, oltre che nelle formulazioni di Bacone, Hobbes e Locke, si possono rinvenire anche nelle roccaforti del cartesianesimo linguistico<sup>28</sup>: nella stessa *Logique* di Port Royal, nella quale non riesce a trovare adeguata collocazione il fenomeno del continuo proliferare delle « idee accessorie » che impediscono l'individuazione di un nucleo atomico significativamente stabile nel senso dei termini codifi-

<sup>26</sup> Su queste lacune e su altre insufficienze è ingenuità della storiografia filosofico-linguistica sei-settecentesca cfr. Rossi (1968 e 1979: 226 sgg.).

<sup>27</sup> Attorno allo stretto intreccio tra passioni, immaginazione e linguaggio cfr. soprattutto la terza parte dell'*Etica* spinoziana nella quale il confronto e il contrasto con le posizioni cartesiane emerge in modo netto. Sul celebre passo del *De intellectus emendatione* (Spinoza, *Opera*, I, p. 10) ha recentemente riportato l'attenzione proprio Rossi (1979: 246, ma più ampiamente pp. 240-46) che utilizza la lettura spinoziana come supporto di una reinterpretazione del problema della critica biblica. Le posizioni spinoziane, ed anche mandevilliane (cfr. ancora Rossi, 1979: 261-70), potrebbero, tuttavia, essere studiate anche sotto un profilo più strettamente teorico-linguistico che ricostruisca il dibattito sei-settecentesco su nuove basi.

<sup>28</sup> Sul tema cfr., le osservazioni in proposito di Ricken (1978: 29-42) e Scaglione (1976).

cati dal grammatico<sup>29</sup>; nell'*Art de parler* del Lamy che, partendo dalla profonda conoscenza di lingue assai diverse e non tutte riconducibili al ceppo greco-latino, finisce col riconoscere sia il carattere puramente ideale della metafora razionalista della lingua come pittura della realtà logico-mentale, sia l'insormontabile natura passionale di ogni forma di eloquenza<sup>30</sup>; nel celebre dibattito dei circoli arnoldiani sul ruolo e gli scopi dell'immaginazione che porterà — secondo Scaglione (1976) — alla scissione tra *logiciens* e *mécaniciens*, concretizzata nella polemica sull'ordine naturale delle parole e che avrà poi riflessi anche sul dibattito intorno al genio delle lingue e ai criteri tipologici di natura logico-formale o stilistico-lessicale-sintattica di classificazione delle lingue<sup>31</sup>.

Si tratta, insomma, di una serie imponente di temi e di fenomeni che — corrodendo dall'interno l'ideologia linguistica cartesiana — determinarono buona parte dello sviluppo e dell'articolazione interna della « linguistica illuminista »<sup>32</sup>. Di fatto la definizione e la collocazione della categoria linguistico-immaginativa nella teoria della mente, ed in particolare il nesso che intercorre tra *ratio* « calcolistica » e *ratio* creativa, sembrano costituire un punto di riferimento inamovibile per la comprensione del dibattito linguistico settecentesco<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. i capp. XI-XV (e specialmente il cap. XIV) della prima parte della *Logique*.

<sup>30</sup> Sul tema dell'eloquenza in ambito oratoriano-giansenista non si dovrebbe poi prescindere dalle importanti posizioni espresse da Pascal nel *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader* (*Oeuvres complètes*, pp. 575-603) e in alcuni spunti delle *Pensées* (in id. 1081-1359).

<sup>31</sup> Cfr. ancora Scaglione (1976).

<sup>32</sup> Da questo punto di vista sembrano ormai inadeguate le schematizzazioni di opere pionieristiche quali Chomsky (1966), Rosiello (1967), De Mauro (1965), Juliard (1970).

<sup>33</sup> Mi permetto di rinviare, su questo tema, applicato alla linguistica vichiana, a Pennisi (1985 a e b).

Nella tradizione italiana la piena valorizzazione del rapporto sensi-immaginazione-linguaggio, con tutto ciò che essa comportava a livello filosofico, trova un'originale realizzazione nel pensiero vichiano (cfr. *infra* cap. 2). La filosofia linguistica vichiana, e i suoi connessi mutamenti di prospettiva epistemologica in senso lato, non sono, tuttavia, interamente riconducibili nell'ambito del paradigma filosofico continentale e, in particolare, nell'ambito della cultura materialistico-empiristica del Seicento<sup>34</sup>.

Come vedremo, i riflessi empiristici, l'influsso baconiano e lockiano, il ritorno di antiche suggestioni e temi del materialismo epicureo-lucreziano, appaiono in Vico sedimentarsi su un ceppo culturale umanistico-rinascimentale solidamente consolidato nella tradizione della filosofia naturalistica e della retorica italiana. L'ambiente napoletano nel quale Vico lavora appare saturo di questo sostrato culturale. Nel campo degli interessi latamente linguistici, non si tratta soltanto di generiche ascendenze platonico-agostiniane: accanto a questo filone, certo di gran peso culturale, matura una lettura « filosofica » della retorica ciceroniana come scienza civile della *persuasio* che si oppone, di fatto, sia

<sup>34</sup> Con la disputa fra Abbagnano (1952), che sosteneva una vicinanza tra Vico e Locke, e Nicolini (1953) che demolì l'ipotesi di Abbagnano, cominciava una discussione protrattasi a lungo. I contributi attuali hanno ormai chiaramente dimostrato che l'immagine crociana di un Vico isolato e tagliato fuori dalla circolazione delle idee nell'Europa del primo Settecento è assolutamente sbagliata. Tra i tanti importanti contributi cfr. almeno Badaloni (1968). L'accostamento tra Vico e l'empirismo inglese (Locke in particolare) è particolarmente evidente se si prende in considerazione il pensiero linguistico: cfr. Corsano (1954 e 1965: 187); Pagliaro (1961: 329-30); Apel (1963: 128 e 466-72); De Mauro (1968: 175); Rosiello (1967: 60-79 e 1968, sui rapporti Vico-Condillac); Costa (1970: 358-60). Resta, tuttavia, il problema giustamente posto da Badaloni (1961) di capire la genesi del pensiero vichiano anche all'interno del clima culturale nel quale egli viveva. Ciò vale maggiormente per quanto riguarda l'aspetto linguistico del pensiero di Vico: sull'argomento, totalmente trascurato dalla storiografia linguistica, rinvio a Pennisi (1984).

all'abuso barocco degli strumenti semiotici, sia alla tradizione interpretativa della tradizione scolastica e, in particolare della retorica e poetica aristotelica.

È all'interno di questi grandi temi — gli antichi temi del dominio retorico-poetico — che sembra alimentarsi una frattura interna alla complessa e articolata cultura napoletana. Una frattura che finisce col differenziare in profondità lo stesso paradigma razionalista tra la fine del Seicento e l'inizio del XVIII secolo: il polo calopresiano e quello doriano dell'Accademia Palatina, pur condividendo una comune istanza o « clima » metafisico, sembrano sviluppare in quest'ambito di conoscenze, aspetti diversi della filosofia cartesiana.

In particolare il ribaltamento del rapporto intelletto/immaginazione, che Vico condurrà apertamente sul terreno della filosofia linguistica, appare già avviato in quella fitta schiera di letterati antibarocchi, gravitanti, appunto, attorno al Caloprese, che, attraverso una reinterpretazione moderatamente razionalistica della trattatistica retorico-poetica umanistico-rinascimentale, miravano a un rinnovamento delle basi dell'estetica che, di fatto, comportava già una singolare trasformazione dell'« idea di lingua »<sup>35</sup>.

Un caso esemplare può essere considerato quello di Gian Vincenzo Gravina. Del Gravina è stata notata un'indicativa sensibilità verso gli aspetti prettamente storico-politici del dibattito sulla questione della lingua<sup>36</sup>. A parte le interessanti posizioni sull'origine del volgare nel *De lingua etrusca dialogus* (1690) e l'attenzione per gli aspetti pedagogici connessi alla coltura della « nazional favella » nel *Regolamento degli studi di nobile e valorosa donna* (1694-99), si è

<sup>35</sup> Sul tema cfr., tra gli altri, l'importante Rak (1974).

<sup>36</sup> Cfr., ad es., Vitale (1978/2: 233-36 e bibliografia a p. 299) e i cenni sparsi nelle varie storie della lingua italiana. Un tentativo riuscito di collegare gli interessi storico-politici o civili con l'estetica graviniana in Rak (1974). Cfr. anche Geusini, 1986.

rilevata soprattutto l'attenzione per le ragioni sociologiche del formarsi dei parlari nazionali, mostrata in alcune citatissime pagine del secondo libro della *Ragion poetica* (1708).

Al di là, tuttavia, di questi dati minimi, la insolita ricchezza e complessità del pensiero linguistico graviniano richiede la precisazione di alcuni nessi-chiave: nella fattispecie dei nessi che congiungono il rinato interesse per la dimensione storico-politica del fatto di lingua; la teoria del mutamento linguistico nella *Ragion poetica*; i rapporti che entambi i temi vengono a contrarre con la poetica graviniana, nella quale è certamente inglobata una stimolante concezione semantica che spesso entra in contraddizione collo sfondo mentalista del razionalismo del tempo.

Per quanto riguarda il mutamento linguistico, Gravina tende a sottolinearne le motivazioni culturali. Ogni lingua nazionale — « università di parole » (Gravina, 1708: 278) — si compone di una struttura naturale, che le assegna i caratteri fonetici particolari, e di una sovrastruttura acquisita, di natura culturale, da cui trae la fisionomia grammaticale e semantica. Il peso culturale di una lingua è, tuttavia, soggetto a variare col tempo, e a sparire qualora non si avvii la sua « grammaticalizzazione » (dotazione strumentale: grammatiche, vocabolari, testi classici, etc... [Id.: 279]). Tutto ciò, tuttavia, non può portare alla staticità assoluta degli idiomi, né, mai, al raggiungimento di un grado d'assoluta perfezione della lingua. L'accrescimento della vitalità di una lingua che muta nel tempo pur conservando inalterati i suoi caratteri originali, avviene solo a condizione che i fattori innovativi siano integrati armoniosamente nel corpo della tradizione:

poiché, siccome per confusion di poca materia straniera non si cangia una massa, ma piuttosto la lieve materia straniera trapassa nella natura e qualità del corpo universale, così da quei vocaboli, che o della necessità o dall'autorità di chi scrive si vanno di tempo in tempo nella lingua insinuando, non è alterata o cangiata la lingua, ma già tosto essi vocaboli, per legge tanto di natura quanto

di ragion civile, nella qualità e sostanza di essa lingua si convertono. Onde ciascuna favella, benché al suo punto pervenuta, è sempre senza mutazione del proprio stato per le nuove materie suscettiva di nuovi vocaboli, perché ritenendo l'istessa universalità di voci e lo stesso spirito e forma di fraseggiare, ritiene anche sempre la forza e l'efficacia di cangiare in proprio e naturale quel poco il quale altronde e di fuori insensibilmente con la novità delle cose le avviene (Gravina, 1706: 260)<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Questo passo del Gravina, che costituisce il baricentro teorico di tutto il II libro della *Ragion poetica*, sembra condensare una serie di riflessioni attorno alla meccanica dei mutamenti linguistici destinata ad avere ampia diffusione nella cultura napoletana del Settecento. Qui Gravina introduce lo schema sostratico come meccanismo modificatore delle lingue. Si tratta di una particolare versione della teoria del sostrato, divergente sia rispetto alla tradizione europea — francese e tedesca in particolar modo — sia, in parte, anche rispetto alla tradizione italiana che — secondo Vitale (1955) e, soprattutto, Timpanaro (1965/2) — comincia nel Quattro-Cinquecento con Claudio Tolomei e Flavio Biondo e si afferma definitivamente col Maffei e col Muratori. Ciò che interessa qui al Gravina è il momento genetico e il processo generale del mutamento di lingua, indipendentemente dal modello idiomatologico nel quale si verifica e, quindi, indipendentemente da ogni ideologia « nazionalista ». Lo schema generale della mistione di lingua mira a rilevare le condizioni che ne preservano la gradualità evitandone la traumaticità. È uno schema che, a livello ancor più generale, sarà fatto proprio dal Vico, nel suo parallelo tra la fenomenologia del mutamento linguistico e la fenomenologia del mutamento civile, e a livello di precisazione tecnico-pratica, sarà specificato dalla politica culturale genovesiana (cfr. *infra* capp. 2 e 3). È per questo che nella scuola vichiano-genovesiana le osservazioni di Gravina andranno spesso ripetute, anche se in contesti complessivi profondamente mutati (il caso più esemplare è quello del Colao Agata e del Valperga di Caluso, su cui cfr. *Infra* cap. 4). È questa forse una direzione interpretativa che agevola anche la lettura della proposta politica più matura del Settecento napoletano, quella che il Cuoco formula nel suo *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, nel quale si definisce esplicitamente il problema del sostrato etnico culturale e politico delle rivoluzioni e delle costituzioni possibili nella situazione italiana (cfr. *infra*, cap. 4). Il ruolo mediatore che Cuoco svolge tra la cultura napoletana del Settecento e i progetti federativi ottocenteschi, e specialmente il progetto cattaneiano, permetterebbe, allora, di porre in una luce più chiara il complesso nodo del « preascolismo » e, in ultima analisi anche la

L'organica mistione tra l'innovazione e la struttura storicamente determinata dell'idioma si rende manifesta quando non è più possibile scorgere la sutura tra il vecchio e il nuovo. La compattezza di una lingua dipende, così, dalla capacità di vivificare la struttura preesistente utilizzando, non come elementi isolati, ma come parti integranti del nuovo insieme, le forme espressive (neologismi, moduli grammaticali-sintattici, e, più in generale, modelli retorico-stilistici o letterari) importate da altre tradizioni culturali, interne (dialetti) o esterne (lingue straniere) alla nazione.

Il soggetto sociale di questa complessa, opera di omogeneizzazione linguistica di ogni idioma soggetto a mutazione è, per Gravina, il corpo sociale nella sua interezza. L'uso popolare della lingua comporta facilmente la corruzione della tradizione idiomatica. La lingua parlata è, infatti, più soggetta ad adeguarsi alle modificazioni che il mescolamento delle genti, il commercio, la guerra, generano, perché il popolo bada esclusivamente alle distinzioni e articolazioni interne della lingua che le necessitano per esprimere in una qualunque maniera, purché comprensibile, i propri concetti. La caduta delle ultime sillabe nel greco e nel latino, ad esempio, è dovuta al mescolamento di linguaggi originari e idiomi barbari nell'uso parlato, nel quale si è introdotta una diversa utilizzazione dell'articolo e una diversa « costruzione grammaticale » come compensazione — economica, diremmo — alla scomparsa delle desinenze segnacaso (id. 284). Il fatto che nell'uso scritto si siano mantenute le terminazioni per un lungo arco di tempo indica chiaramente che la lingua letteraria ha progressivamente allentato i suoi legami con la lingua volgare. Da questo punto di vista, secondo

questione dell'ininterrotta continuità di certe idee-chiave che nella storia della linguistica italiana congiungono il Settecento alla linguistica del primo Novecento: Bartoli, Terracini, Gramsci si rifaranno tutti ad una versione culturalistica della teoria del sostrato, calando la speculazione teorica sul meccanismo del mutamento e della mistione di lingua entro i grandi temi del rapporto lingua nazionale, culture locali, dialetti.

Gravina, è possibile ipotizzare che anche presso i greci e i latini sussistesse, di fatto, una situazione di bilinguismo, una divisione dell'idioma nazionale in volgare parlato e illustre scritto (282 sgg.). Quando la divaricazione tra i due idiomi è divenuta radicale, per l'inevitabile sclerotizzarsi di una varietà colta ma non più parlata, se non in domini ristrettissimi, si sono formati i moderni parlari volgari.

La funzione dei letterati, in questa schematizzazione graviniana dell'evoluzione storica delle lingue, si configura come una funzione prettamente mediatrice. La sopravvivenza di una lingua nazionale è legata alla capacità di mantenere le distanze tra uso scritto e parlato, e fra lingua colta e volgare, in termini ragionevoli, in un moderato equilibrio, il cui limite è segnato dalla possibilità di comunicare tra le diverse parti sociali.

In questo contesto vanno lette le pagine della *Ragion poetica* sull'affermazione del volgare fiorentino, che è visto al di fuori di ogni ottica pedantesca. Nell'egemonia del fiorentino trecentesco Gravina vedeva il trionfo della forma repubblicana di governo e del clima di circolazione culturale che vi si era instaurato (« la corte abitava per tutto il popolo ed in mezzo alla plebe medesima s'annidava » [p. 290]). Anche la lingua greca si impose per motivi analoghi: « imperciocché l'attico idioma non solo dalla moltitudine dei retori [...] si veniva coll'uso ad illuminare, ma discendendo così terso ed ornato negli orecchi della plebe ascoltante, andava insensibilmente emendando la rozzezza naturale del volgo, sicché poi la moltitudine intiera sembrava una corte e quel foro pareva una scuola di retori e di oratori » (id. 291). Diversamente che nel modello doriano qui l'originale rozzezza del volgo va emendata tramite la mediazione linguistica degli intellettuali che non ostentano più « apparenza di misterio ». Lo sforzo comunicativo deve, insomma, evitare il divaricarsi delle forme espressive ed il loro radicalizzarsi in idiomi sostanzialmente incommunicabili.

L'utilizzazione di questo schema teorico è confermata anche dalla minuta analisi che Gravina compie dei limiti cui è andato incontro il volgare toscano dopo l'affermazione trecentesca. Anche in questo caso la degenerazione della lingua italiana dopo Dante è attribuita dal Gravina alla fissazione del volgare colto in dominî assai ristretti da parte di una cultura prettamente letteraria ormai lontana dal turbolento clima di partecipazione attiva di tutto il corpo sociale alle sorti della repubblica che — non escludendo momenti di vera e propria conflittualità violenta socialmente rigeneratrice (p. 291) — aveva contrassegnato l'affermazione dei Comuni.

or questa lingua comune [...] sarebbe molto più abbondante e varia, se 'l Petrarca e 'l Boccaccio ed altri [...] non l'avessero dall'ampio giro, che per opera di Dante occupava, in molto minore spazio ridotta [...]. Onde perché Dante abbracciò tutta l'università delle cose, tanto in generale quanto in particolare, tanto scientifiche quanto comuni, fu costretto a pigliar parole dalla matrice lingua latina, e da altre più ascose fonti; le quali si sarebbero resi comuni e piacevoli coll'uso domator delle parole, se 'l Petrarca e 'l Boccaccio avessero preso a volgarmente scrivere di cose alla grandezza del loro ingegno ed alla dantesca materia somiglianti [...]. Ma perché 'l Petrarca e 'l Boccaccio ed altri tutti le scienze e le materie gravi scrissero in latino, e la volgar lingua non applicarono senonché alle materie amorose [...] le parole introdotte dal Dante [...] rimasero abbandonate dall'uso con danno della nostra lingua (Gravina, 1708: 292-3).

Come appare evidente, quindi, per Gravina il problema della formazione e mantenimento di una lingua comune è un problema che coinvolge l'intero assetto di una cultura nazionale. Lingua nazionale è lingua vitale, riccamente articolata al suo interno, capace di abbracciare l'intero arco delle esigenze comunicative, dal linguaggio scientifico a quello poetico, al conversare comune<sup>38</sup>. Deve, insomma,

<sup>38</sup> Cfr. Gravina (1708: 277-79).

riflettere nella sua totalità, la realtà effettiva: per esprimere « tanto le grandi quanto l'umili e minute cose », Dante volle « le parole alle cose sottoporre, e queste, quantunque minime, si studiò co' propri lor vocaboli d'esprimere, quando la ragione e la necessità e il fine suo il richiedea » (294).

Sta qui il luogo di saldatura tra la poetica graviniana (e la sua teoria dei generi) e lo schizzo sociologico-politico della storia della lingua italiana. Proprio perché Dante nel suo poema « comprese tanto l'universale quanto il particolare, o per via di regole o per via di esempio o per via di comparazione » (280) Gravina ritiene che la *Divina Commedia*, in quanto testo eminentemente dialogico — nel quale « più frequenti sono le persone introdotte a parlare, che quella del poeta medesimo » (295) —, appartiene più al genere drammatico che a quello narrativo.

La distinzione dei generi operata dal Gravina e il suo stesso giudizio di validità estetica dell'opera d'arte non sono costruiti sulla base dei caratteri esteriori e formali dei componimenti poetico-letterari, quanto sul criterio del rispecchiamento della realtà *dialogica* del linguaggio nel testo<sup>39</sup>. A sua volta il rifiuto di una rigida precettistica tecnico-formale dei generi è connesso a una concezione del linguaggio (poetico e non) tesa principalmente a superare la contrapposizione tra « vero » e « verisimile ».

La lettura graviniana della trattatistica retorico-poetica cinquecentesca si concentra soprattutto su questo punto, che è d'altro canto un punto centrale per afferrare il carattere antimentalistico del particolare razionalismo graviniano. Il rapporto tra vero e verisimile, tra idea e immagine, tra

<sup>39</sup> È da notare qui — incidentalmente — l'assoluta modernità dell'estetica e poetica graviniana, ma soprattutto della sua teoria dei generi, per tanti versi accostabile alle formulazioni contemporanee di M. Bakhtin. Il dialogismo del genere epico-drammatico in Gravina e il dialogismo pluridiscorsivo del romanzo bachtiniano hanno una radice comune che affonda, probabilmente, nella « idea di lingua » che ispira entrambi.

realtà e *fabula*, viene sottoposto, infatti, nella tradizione rinascimentale italiana, ad una articolata disamina che ne muta in parte, e secondo l'interpretazione graviniana, l'originaria formulazione aristotelica. Il profondo influsso ciceroniano che — come ha rilevato Weinberg (1970) — permeò a fondo i commenti cinquecenteschi di Aristotele, viene a concretarsi, di fatto, in un riaccostamento tra retorica e poetica, coerente con l'ispirazione etico-politica della tesi dell'eloquenza come *civilis scientia*.

L'esigenza ciceroniana di considerare la *techné retoriché* come mezzo che, condizionato dallo scopo comunicativo, congiunge strettamente l'*elocutio* all'*inventio*, sia a livello di progettazione sia a quello di recezione del discorso, comporta una revisione significativa degli schemi aristotelici che separano rigidamente la precettistica del discorso pubblico — che regola la progressione argomentativa di idea in idea — da quella del discorso evocativo — che trapassa da immagini ad immagini —. Contemporaneamente scatta un interscambio reciproco degli scopi dell'argomentazione retorica e poetica: la *persuasio* si estende anche al discorso poetico e impone un ancoraggio realistico delle *fabulae*: il diletto ravviva con la fantasia l'eloquenza politica per suscitare il consenso di un corpo sociale volgare la cui conoscenza ha e non può non avere, come punto di partenza, l'universo del sensibile.

Scaturisce da tutto ciò l'individuazione di una zona intermedia dell'eloquenza che è l'ambito nel quale, al di là della distinzione retorica/poetica, si esplica pienamente il linguaggio-comunicazione, il linguaggio nella sua dimensione internamente *dialogica*, che, allo stesso tempo, è il linguaggio come fatto storico, e proprio per questo, soggetto a incessante ri-creazione semantica: « [nella poetica cinquecentesca] una evidenza empirico-razionale, né puramente razionale o astratta né puramente empirica o sensibile (esthetica), costituisce il *verosimile* o possibile o necessario e lo

distingue dal suo contrario e lo fa criterio della validità (bellezza) anche della metafora » (Della Volpe, 1954: 139).

Questa chiave interpretativa della trattatistica retorico-poetica cinquecentesca è pienamente confermata dal Gravina che, nel suo modello di riferimento, *La poetica d'Aristotele* di Ludovico Castelvetro, riconosce soprattutto il pieno integrarsi poetico-retorico della componente realistico-intellettualistica e fantastico-immaginativa del linguaggio <sup>40</sup>. È il difficile equilibrio che vediamo rompersi nell'eccesso barocco: Castelvetro, secondo Gravina, avendo interpretato con « filosofica libertà » (Gravina, 1715: 519) la precettistica aristotelica, ci aiuta a individuare la distorsione manieristica dell'uso della fantasia scissa da un ancoraggio realistico. L'orgia « meravigliosa » — il cui modello rappresentativo è individuato dal Gravina nel *Cannocchiale aristotelico* del Tesaurò — ha finito col nuocere proprio alla funzione civile dell'immaginazione, nella poesia come nell'eloquenza. L'abuso barocco della parola è una prevaricazione del *literatus*

<sup>40</sup> Tutta la critica del Castelvetro al preteso intellettualismo aristotelico della tesi della metafora per analogia proporzionale — secondo la quale, data una comparazione metaforica, i due termini posti in relazione possono essere permutati con due altri termini comparati tra loro, purché ciascuno di questi due possa entrare a sua volta, in comparazione metaforica con i primi due (Aristotele *Poetica*: XXI-XXIV) — tende ad evidenziare il rischio del distacco progressivo (il procedimento analogico può essere esteso all'infinito) della referenza materiale di partenza dalla immagine finale (Castelvetro, 1570, v. II: pp. 39 sgg.). Ciò causerebbe problemi di recezione pubblica dei significati metaforici e, quindi, l'allentamento dell'attenzione verso le *fabulae*. Secondo Castelvetro « l'intelletto del vulgo e del comun popolo » è « lontano dal comprendimento delle cose dette strettamente » ed ha quindi bisogno « della maggior grandezza della favola » (id. v. I: 221); tuttavia, affinché non si verifichino vere e proprie « frodi » comunicative, la creatività va temperata in modo che la fantasia non perda la sua connotazione empirica e si trasformi in rarefatta astrazione concettuale che ha allentato tutti i legami con l'origine materiale-sensibile delle immagini. È questo uno dei motivi per cui la poetica del Castelvetro è stata definita come « struttura orientata sul pubblico » (Romani, 1978: 381).

sul diritto del corpo sociale volgare alla ragione: « uscendo affatto dalla verisimilitudine e decreto e proprietà » e trascorrendo « fuori dalla norma comune ad un immoderata licenza », i poeti « per essere obbligati al perfetto, lasciano ancora il necessario, nonché il convenevole » (Gravina, 1715: 519).

Il classicismo arcadico attraverso cui è reinterpretato il Castelvetro e le esigenze realistiche della trattatistica cinquecentesca sulla poetica e la retorica, è assimilato da Gravina entro i dettami razionalistici della cultura tardo-cartesiana napoletana. Si pensi all'impianto filosofico del *Discorso sopra l'Endimione*: « il fonte del sapere umano vive nella mente umana istessa » (1692: 52); la verità non scaturisce « dal numero e dalla varietà delle idee » (ib.), quanto da una loro « giusta semetria » che forma la « misteriosa piramide » della conoscenza geometricamente strutturata « dalla cima delle idee semplicissime e universali » a « tutte le cose inferiori e composte » (ib.). Si intravede tuttavia emergere a fatica, dietro la facciata analitico-metodica, un'istanza antiformalistica che si realizza nella valorizzazione del ruolo fabulatorio del linguaggio poetico. Con la formula *il vero sta dentro le favole* Gravina vuol suggerire, in analogia con la tradizione retorico-poetica castelvetriana, che una poetica realistica non può non essere una poetica fantastica, perché la verità non coincide con la *ratio* logica e « niuna cosa al mondo, così naturale come civile, è semplice, e in qualsivoglia impresa, quantunque eroica, è mescolata la condizione umile e mediocre » (1692: 56).

Nel primo libro della *Ragion poetica*, che precede le teorizzazioni sulla storia della lingua italiana prima descritte, questa filosofia della poetica è saldata al problema gnoseologico della « verità » in termini che, pur ricordando ancora le indicazioni del Castelvetro, assumono toni insolitamente empiristici. Reinterpretando fonti eterogenee Gravina perviene alla convinzione che la produzione immaginativo-fantastica non può essere dimostrata per via analitica,

ma solamente se un dato materiale viene a confutarne la possibilità d'esistenza. A un vero indimostrabile « *perché contiene la cognizione intera di quel che si giudica* », si contrappone un verisimile-ipotesi la cui verificabilità deve essere testata sperimentalmente. Così è in un luogo acutamente accostato da Badaloni (1974: 17) a un analogo passo spinoziano <sup>41</sup>: « 'errore non si compone dall'immaginazione di cosa che non ha esistenza sul vero, ma dalla mancanza d'idea atta ad escluder l'esistenza della cosa per quella immaginazione rappresentata » (Gravina, 1708: 201).

La stessa circolarità logico-epistemologica del mentalismo metafisico — già individuata da Spinoza <sup>42</sup> — viene qui elusa attraverso la categoria del *verisimile*, che non è né pura imitazione e riproduzione della natura, né barocca costruzione di maniera. Il verisimile contrae un rapporto di dipendenza-autonomia dall'oggettualità concreta, materiale. Il testo poetico deve riflettere la conformità con la natura delle cose per non sciogliere « l'immaginazione dalla credenza nel finto » (1708: 203); ma, contemporaneamente, non deve perdere il suo carattere fabulatorio che permette al dotto di andare al di là del conosciuto <sup>43</sup>.

La dottrina graviniana della creazione fantastica come ipotesi plausibile non è limitata al discorso poetico. Non solo al linguaggio letterario, ma, molto più ampiamente, il linguaggio della scienza, l'eloquenza civile, ogni espressione comunicativa del « vero » e delle « universali cognitioni », deve muoversi dall'asse immaginativo per giungere al sapere razionale, non più subito, ma vissuto (cfr. 1708: 215-16):

<sup>41</sup> Il passo spinoziano è citato a p. XVII di Badaloni (1974) in nota. Analoghi concetti erano stati espressi da Castelvetro che, a livello di generazione dell'immaginazione, afferma « ci pare che si debba intendere per possibilità quella potenza nella azione che non truova impedimento alcuno per lo quale essa azione sia stata vietata di venire all'atto » (1570: v. II: 187).

<sup>42</sup> Cfr. *infra*, nota 27.

<sup>43</sup> Cfr. Gravina (1708: 200-214).

*quando le contemplazioni avranno assunto sembianza corporea, allora troveranno l'entrata nelle menti volgari, potendo incamminarsi per le vie segnate dalle cose sensibili; ed in tal modo le scienze pasceranno dei frutti loro anche i più rozzi cervelli (Gravina, 1708: 208)*

Questo sforzo di materializzazione delle conoscenze si ripercuote poi sulla possibilità, non prevista dal mentalismo, di scoprire nuovi aspetti, non colti prima, nella costruzione scientifica del mondo che il dotto persegue. Il ricorso comunicativo al «senso comune» e al «verisimile» abitua a considerare l'oggetto al di là delle fossilizzazioni percettive acquisite con una pratica esclusivamente logico-metodologica:

or si può ciascuno accorgere della natura della favola e del frutto ch'indi si coglie. Ben si vede ch'ella, rassomigliando con finti colori le cose naturali e civili e tutto il mondo apparente, scuopre l'invisibile e l'occulto e per ignoto sentiero conduce alla scienza, perché, come s'è detto, col mezzo dell'immagini sensibili s'introducono negli animi popolari le leggi della natura e di Dio [...] onde quanto più l'invenzioni s'appressano agli usati eventi, più libera entrata nell'intelletto apriranno a quegli'insegnamenti che portano chiusi dentro il lor seno (Gravina, 1708: 215) <sup>44</sup>.

Una volta separato il linguaggio dalla metafisica mentalista, Gravina scopre che il criterio politico della comunicabilità del sapere coincide col criterio della progressività della scienza. Sotto quest'aspetto risulta chiaramente l'effetto devastante che la riscoperta, in ambito razionalistico, della categoria del fantastico ha provocato nel paradigma metafisico-mentalistico che (come abbiamo visto in (1.2.)) condizionava allo stesso tempo i presupposti epistemologici, la filosofia linguistica e la concezione della politica (in particolare il rapporto sapienti - *multitudo*) del tardo cartesianesimo napoletano. Il linguaggio criptico-esoterico suggerito da Doria al

<sup>44</sup> Cfr. Gravina (1708: 215-17).

suo filosofo-politico è considerato dal Gravina la causa principale del distacco tra i ceti sociali:

ora la cagione perché alcuni pongono in fuga il popolo è perché non sempre hanno felicemente colorito al vivo, ed hanno voluto produrre la magnificenza e la meraviglia con la durezza della struttura, con la stranezza e l'oscurità di termini dottrinali e con l'intricata collocazione di sentenze astratte e ideali, quando potean produrle con l'istesse cose sensibili e con l'immagini materiali (Gravina, 1708: 228)

Questa sorta di « boria dei dotti », e del dotto « metafisico » in particolare, è per Gravina il segno dell'irreparabile divorzio tra la ragione e la storia, la filosofia e la politica. È un divario omologo a quello che lo stesso Gravina ha riscontrato, nel suo schizzo teorico di storia linguistica, tra gli idiomi sclerotizzati in usi specialistici e non più parlati e il pullulare di varietà dialettali senza criteri « grammaticali » uniformatori, senza modelli d'imitazione. È lo stesso divario che Vico, in quegli stessi anni, e poi sin quasi alla metà del secolo, va precisando come divorzio tra *ratio* e *ingenium*<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Oltre ai punti enucleati (natura fabulatoria del linguaggio; rapporto tra verisimile, senso comune e fondamento empirico delle forme comunicative pubbliche; l'attenzione per quelle facoltà mentali — immaginazione, fantasia — che si radicano nella « corporalità », etc...) vi sono altri elementi importanti di analogia tra Gravina e Vico. Ad esempio: il ricorso strumentale all'« antica sapienza » dei poeti-eroi (Omero e anche Dante) per combattere l'intisichimento delle strutture formali barocche; il riferimento alla filologia non solo come rivitalizzazione della « erudizione », ma come strumento euristico per recuperare la dimensione genetica della *sapientia*; il valore della storia e la dimensione politica del linguaggio; etc. Tutti questi elementi giustificerebbero un lavoro specifico di confronto fra la linguistica vichiana e quella graviniana come momento centrale della filosofia linguistica italiana tra il Sei e il Settecento.

**II. LE RADICI POLITICHE DELLA  
FILOSOFIA LINGUISTICA DI G. B. VICO**



« Vico il primo, e finora il solo, stabilisce delle norme sicure, perché dimostra la legge colla quale si forma il linguaggio, non dell'individuo, il che è stato detto da molti, ma delle nazioni, il che era stato detto da niuno ».

V. Cuoco, *Rapporto al Re Gioacchino Murat e progetto di decreto per l'organizzazione della pubblica istruzione*, 1809.

## 1. *Filosofia dell'immaginazione e umanesimo civile nel primo Vico*

Della cultura tardo-cartesiana dei primi decenni del secolo non resterà quasi nessuna eco attorno agli anni Quaranta-Cinquanta. La filosofia civile del movimento riformatore taglia i ponti con il sapere della *mens* e affronta direttamente i problemi posti dalla gestione politica del Regno.

Questo trapasso deciso, icasticamente definito dal Genovesi proprio come il passaggio da un'intellettualità di *metafisici* ad una di *mercantanti*<sup>1</sup>, coincide con l'elaborazione di un compiuto progetto di egemonia culturale. Passando dallo « studio delle idee e delle sterili contemplazioni » ai « pensieri più vicini alle cose umane », Genovesi pare riscoprire — dopo decenni — il « vero fine delle lettere e delle scienze », che è quello « di giovare alla bisogna delle vite umane » (Genovesi, 1754:41), riallacciandosi così, per molti

<sup>1</sup> L'affermazione appare per la prima volta nella lettera a Romualdo Stierlich del 23 Febbraio 1754 (Genovesi, A.L., pp. 78-9). Per il significato assunto da questa formula per Genovesi cfr. infra §. 3.1.

aspetti, alla tradizione della generazione dandreaiana e al suo supporto filosofico « investigante ».

Lo sperimentalismo scientifico è stavolta esplicitamente tradotto in termini politici: si istituisce una pratica di ricerca nel dominio sociale; in primo piano balzano i problemi dell'istruzione pubblica, della programmazione economica, della laicizzazione delle istituzioni. Lo stesso concetto di « politica » subisce una torsione in direzione prettamente materialistica:

La politica vuol essere l'arte *agelotrofica*; cioè l'arte di dare a mangiare. È impossibile di avere la mezza proporzionale ch'è detta [si riferisce all'equilibrio sociale ed etico dello Stato] dove le persone non hanno né da vestire, né d'abitare, né da mangiare [...]. Questo principio voleva entrare ne' sistemi politici, e non v'è entrato per mancanza di buona filosofia (Genovesi, 1766:241).

Questa netta frattura che in alcuni esponenti — a partire da quella figura centrale dell'illuminismo meridionale che è Bartolomeo Intieri<sup>2</sup> — è una frattura del modo stesso di concepire l'attività intellettuale, è certamente e per la maggior parte il risultato dell'apertura della cultura napoletana verso le esperienze più moderne del pensiero europeo. Sia il ramo genovesiano del movimento riformatore — che gravita attorno al paradigma dell'empirismo inglese — sia quello galiano, che mette in contatto la cultura napoletana col voltairismo e la tradizione filosofica francese, contribuiscono al rinnovamento culturale e all'abbandono del mito metafisico soprattutto attraverso una sprovincializzazione delle forme e dei contenuti del dibattito. Di fatto il movimento riformatore acquisisce dalla metà del XVII secolo non solo un linguaggio europeo, ma anche un posto di rilievo nella cultura internazionale<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Sulla figura e l'opera dell'Intieri e sui suoi rapporti con Genovesi cfr. Venturi (1959 pp. 416 sgg. e 1969: 553-66).

<sup>3</sup> Si consideri al proposito la stupefacente circolazione delle opere

E, tuttavia, accanto a queste cause « esterne » che spiegano chiaramente la genesi del rivolgimento dei valori culturali e politici assieme, è opportuno rilevare una sorta di accelerazione di quella corrosione « interna » del paradigma metafisico dell'intellettualità napoletana che abbiamo visto già avviarsi col Gravina. La priorità di una concezione mentalista e, implicitamente, spiritualizzante dell'attività intellettuale, è posta, infatti, in discussione molto tempo prima che emergesse in tutta la sua chiarezza la proposta del movimento riformatore.

È precisamente con l'opera di Vico che — secondo noi — si attua per la prima volta una completa revisione non solo della filosofia ma del modo stesso di guardare all'uomo naturale e, quindi, all'uomo politico. Fatto, questo, che è percepibile solo dopo aver liberato l'esegesi del pensiero vichiano da ogni residuo idealistico.

Non è un caso che la tesi della « sostanziale politicità della riflessione vichiana » (Giarrizzo, 1968:55) sia un'acquisizione relativamente recente nella cultura italiana. L'ipoteca interpretativa crociana, ha in effetti, relegato il pensiero di Vico — e, in particolare, del Vico della *Scienza Nuova* — entro una cornice sostanzialmente, ma « neutralmente », sto-

napoletane nella cultura europea ed addirittura extraeuropea. Venturi (1969: 534-6; 1977: XLIV-XLVII) cita ad. es. le almeno 19 edizioni portoghesi della *Logica* e della *Metafisica* del Genovesi tra il Sette e l'Ottocento e le numerose altre in Spagna, Germania, Polonia, e perfino Brasile e Argentina; la diffusione dei testi genovesiani nelle università più prestigiose della penisola iberica dove sostituirono le opere di Wolff; i giudizi entusiastici di Herder e Sulzer in Germania; i rapporti di stretta amicizia di Genovesi con il Verney; etc... B. Croce ricordava già nella sua *Storia del Regno di Napoli* la fortuna europea del Giannone in Inghilterra, Francia e Germania; del Gravina, di Broggia, di Galiani, del Galanti, della *Scienza della Legislazione* del Filangieri ammirata da Benjamin Franklin; finendo col citare le parole di Herder secondo cui « la libertà del pensiero illumina e predilige il golfo di Napoli più che altro luogo d'Italia » e l'affermazione che da questi luoghi si erano avute « opere eccellenti sulla filosofia dell'umanità dei popoli » (cit. in Croce, 1925: 152).

ricistica. Questa raffinata operazione culturale è stata completata, sul piano della ricostruzione biografica (da parte di Fausto Nicolini e dello stesso Croce) dal ritratto di un Vico totalmente estraneo ad ogni coinvolgimento personale nelle faccende politiche del tempo e tutto immerso in una quotidianità assillante per mille problemi di natura economica e familiare <sup>4</sup>.

Tutto ciò — è giusto riconoscerlo —, pur essendo molto riduttivo, non è privo di fondamento. La distanza che separa da questo punto di vista Vico dai riformatori degli anni Cinquanta è, come ha correttamente rilevato F. Venturi (1969), enorme. Vico, anzi, sotto quest'aspetto, appare un personaggio piatto che nulla ha conservato della combattività anticurialista dei Valletta, dei Grimaldi, dei D'Andrea, e ancor meno del *furor politicus* del contemporaneo Giannone.

Senonché tutto ciò non appare affatto un argomento decisivo, poiché la categoria del « politico » in Vico è una categoria del « profondo »: cioè una categoria che nasce tutta

<sup>4</sup> Dal celebre giudizio crociano (« la vita politica stava alta sopra il suo capo, come il cielo e le stelle; ed egli non si protese mai nel vano sforzo di attingerla. Come le controversie religiose, così quelle politiche e sociali furono il limite della sua attività. Era veramente uomo politico. Di che non si può fargli colpa, perché ogni uomo ha il suo limite, e una lotta esclude l'altra, un lavoro esclude gli altri lavori », 1911: 256, cfr. anche 259 sgg.), pedissequamente ripetuto più volte dal Nicolini (cfr., ad es., 1932: 176 che rimarca del Vico la « olimpica serenità della sua coscienza politica »), non si discostano nella sostanza alcuni tra i maggiori storici contemporanei del pensiero sei-settecentesco. Fra tutti spicca la posizione di Franco Venturi che nel suo *Settecento riformatore* rileva soprattutto la polemica vichiana contro l'« eccesso di civiltà » interpretandola in direzione antigenovesiana, e, quindi, in una direzione opposta a quella che qui proponiamo. Posizione che — come quella crociana, d'altro canto — appare senz'altro corretta se ci si riferisce ai dati più esterni della biografia intellettuale vichiana, ma che è forse passabile di revisione guardando al cuore filosofico della speculazione di Vico e a una più approfondita analisi della polemica contro la « sapienza risposta ».

immersa nei presupposti epistemologici della teoria della conoscenza — in sintonia proprio con quel paradigma metafisico a cui Vico appartenne ed entro il quale operò una lacerazione totale —, mentre non ha che riscontri minimi nelle vicende politiche « militanti ». L'affiorare di un modello di riferimento latamente ma profondamente politico nella filosofia vichiana è, quindi, da collegare allo svuotamento di ogni fondamento mentalistico e intellettualistico della cultura tardo-cartesiana napoletana, operato da Vico sin dai suoi primi scritti e culminato nell'ispirazione profondamente materialistica della *Scienza Nuova*. È questo l'itinerario che cercheremo di seguire.

a. *Immaginazione, mente, corpo, nelle Orazioni inaugurali*

Nell'appassionata e amara lettera a Gherardo degli Angioli del Dicembre 1725, Vico scrive:

Ella è venuta a tempi troppo assottigliati da' metodi analitici, troppo irrigiditi dalla severità de' criteri, e si da una filosofia che professa ammortire tutte le facoltà dell'animo che li provengono dal corpo, e sopra tutte quella d'immaginare che oggi si detesta come madre di tutti gli errori umani: ed in una parola, Ella è venuta a' tempi che assidera tutto il generoso della miglior poesia, la quale non sa spiegarsi, che per trasporti, fa sua regola il giudizio de' sensi ed imita e pigne al vivo le cose, i costumi, gli affetti con un fortemente immaginarli e quindi vivamente sentirli. Ma a' ragionamenti filosofici di tali materie, Ella, come spesso ho avvertito, soltanto con la sua mente si affaccia come per vederle in piazza o in teatro, non per riceverle dentro a dileguarvi la fantasia, disperdervi la memoria e rintuzzarvi l'ingegno; il quale senza contrasto è 'l padre di tutte le invenzioni (Vico, A.C.: 179-80).

Siamo, com'è noto, negli anni in cui è iniziato il travaglio che dovrà portare alla *Scienza Nuova*. Attorno al periodo 1720-30. Vico ha già chiaramente definito i con-

torni di quella *science of imagination* (Verene, 1981)<sup>5</sup> che si contrappone ormai coscientemente al logicismo razionalista. Distaccandosi dal paradigma barocco, dal quale pure certamente deriva, questa vichiana filosofia dell'immaginazione — ormai giunta a completa maturazione — mostra una tendenza materialistica sostanzialmente estranea al clima neoplatonico della cultura napoletana. Le « invenzioni » di cui l'ingegno è « il padre » non sono più le « arguzie » e le « acutezze » poetiche seicentesche del Tesauro, del Pellegrini, del Pallavicino, ma le scoperte che hanno tracciato la cultura materiale della civiltà<sup>6</sup>. L'immaginazione — continua infatti Vico — ha creato la « bussola » e la « nave a vela », che « entrambe han fruttato lo scoprimento dell'Indie e il dimostrato compimento della geografia » (id. 180); l'alambicco « che ha cagionato colla spargirica tanti avvanzamenti della medicina » (ib); la circolazione del sangue « che ha fatto cambiare di sentimenti alla fisica del corpo animato e voltar faccia all'anatomia ». Ed ancora « la polvere e lo schioppo »; la « stampa e la carta »; la « cuppola sopra quattro punti »; il cannocchiale « che ha prodotto nuovi sistemi di astronomia » (ib).

<sup>5</sup> Di questa poco « erudita » ma originale e stimolante lettura (ottimamente recensita da Battistini 1982: 691-4) di uno dei maggiori rappresentanti attuali della scuola esegetica vichiana americana orientata da Tagliacozzo, cfr., sul tema citato, soprattutto i §§ 3, 5, 6: 65-95, 127-158.

<sup>6</sup> Nella monografia crociana sul Vico (Croce, 1911: 54-6) si accenna ai possibili rapporti fra Vico e la cultura della poetica e retorica barocche, ma nel contesto complessivo di una forte indipendenza vichiana nei confronti di queste letture. Una disamina completa, anche se per molti aspetti discutibile, delle fonti retorico-poetiche cinque-seicentesche di Vico in Sorrentino (1927: capp. 9 e 12). Più di recente i rapporti tra la teoria barocca dell'*ingenium*, in particolare della versione datane dalla retorica del Pellegrino, e la dottrina vichiana della metafora sono stati riesaminati dall'ottimo lavoro di D. Di Cesare (1985) nel quale, pur insistendo sulla derivazione filologica delle idee vichiane dalla trattatistica seicentesca italiana, si puntualizzano le profonde diversità di utilizzazione « filosofica » dei concetti elaborati.

A queste conclusioni, che accostano la filosofia all'immaginazione alla filosofia del pubblico utile della cultura riformatrice, Vico arriva partendo dal ribaltamento del rapporto mente-corpo così come si era andato configurando nella generazione metafisica. La centralità del « corporeo » nella struttura e nel funzionamento della mente umana è, infatti, una riflessione che ha radici lontane nella biografia intellettuale del Vico: anche volendo tralasciare gli esordi lucreziani della canzone *Affeti di un disperato*<sup>7</sup>, possiamo più che intravederla già nella prima *Orazione inaugurale* del 1669, l'esordio del Vico pubblico professore d'eloquenza.

Si tratta dell'orazione generalmente ricordata come l'apologia del motto socratico *gnothi seautòn*, già utilizzato dal platonismo doriano, ma che, negli stessi anni, era stato posto a fondamento della gnoseologia empirista hobbesiana e, prima ancora, baconiana<sup>8</sup>. In Vico la conoscenza di sé stessi è interpretata innanzitutto, come consapevolezza delle infinite possibilità delle facoltà immaginativo-corporee — sostanzialmente materiali — dell'*animus*. La straordinaria ricchezza conoscitiva della mente umana ha, per Vico, un solo limite: l'accartocciamento al proprio interno. Le facoltà mentali dispiegano la loro grande potenza se proiettate nel mondo naturale, ma « *mentis acies, quae omnia invisit, se ipsam intuens hebescit* » (Vico, 1699:711). Capire se stessi, paradossalmente, significa allora uscir fuori di sé, dai limiti angusti della mente stessa, per appropriarsi degli oggetti e degli stimoli esterni. Tutto ciò accade perché l'uomo non può mai liberarsi della propria materialità, non può mai emendarsene radicalmente: « *ut enim Deus in mundo, ita animus in corpore est* »; « *mens humana in aure audit, in oculis videt, in stomacho irascitur, ridet in liene, in corde*

<sup>7</sup> Cfr. (Badaloni 1961: 299-397) che estende l'analisi anche ad altre poesie filosofiche giovanili vichiane di ispirazione lucreziana.

<sup>8</sup> Cfr. Doria (1710: 48), Hobbes (L.: 4), Bacone (D.R.: 239).

sapit, in cerebro intellegit, nec in ulla corporis parte habet finitum larem » (ib).

Questo tema centrale del Vico «umanista» tornerà nella fondamentale *Sesta Orazione* e toccherà anche il tasto della *imperfezione* e materialità fisiologica delle lingue: per il momento Vico è interamente concentrato a definire il suo modello di teoria della mente a partire dal presupposto della invalicabile priorità dell'interazione corpo-mente.

Come funziona la mente? Quali sono le sue specifiche proprietà? Quali le operazioni e i processi cognitivi attraverso i quali opera? Sinteticamente potremmo dire che agli inizi Vico concepisce l'attività del cervello umano — sulla falsariga della tesi barocca della *celeritas mentis* — come una gigantesca facoltà sincretica che coagula stimoli assolutamente eterogenei in entità discrete (id. 711-13). L'«incredibile velocità» del procedimento mentale è il frutto del lavoro simultaneo della memoria, della fantasia e dell'ingegno. Le operazioni cui dà vita sono, nell'ordine: *avvertire* «res dissimillimas per sensus»; *concepire immagini delle cose* «dum novas formas gignit et procreat»; *trasformare, separare, collegare* le immagini (id. 711). Già in questa prima orazione, in altre parole, si avverte quel sostanziale collegamento fra processi mentali genetico-linguistici, prettamente iconico-materiali, e processi mentali di tipo «calcolistico», di natura astrattivo-matematica, che, come vedremo, saranno al centro delle riflessioni del *De Antiquissima*. Allo stesso modo questa anatomia del processo di funzionamento della mente umana ripercorre analiticamente quelle che saranno poi le tappe della creazione di ogni conoscenza nella *Scienza Nuova*: «gli uomini prima sentono senza avvertire, dappoi avvertono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura». (S.N.: 218).

La sostanziale continuità del modello gnoseologico vi-chiano si può sintetizzare nell'affermazione che la natura umana riflette (imperfettamente) la natura divina solo se non si isolano «le facoltà dell'animo che li provengono dal

corpo » da quelle che normalmente la filosofia dei tempi « troppo assottigliati da' metodi analitici » considera facoltà esclusivamente « mentali »

divina vis est quae videt, divina quae audit, divina quae rerum formae gignit, divina quae percipit quae iudicat, divina quae colligit, divina quae meminit. Videre, audire, invenire, componere, inferre, reminisci, divina. Sagacitas, acumen, solertia, capacitas, ingenium, velocitas mira, magna, divina (Vico, 1699:717).

Lo stacco dalla tradizione metafisica è, quindi, qui, già evidente. Laddove il tardo cartesianesimo napoletano distingueva la purezza astratta del sapere metafisico riservato a pochi, dalla corruzione della conoscenza tramite i sensi, tipica del volgo, dei « mezzi sapienti », dei « colti pratici », Vico rileva la sostanziale eguaglianza, sul piano naturale, di tutto il corpo sociale: « quivis vestrum puer maximum praelusit philosopho; sed quia ei deerat philosophia, haudquam animadvertit » (id. 715). L'intellettuale diventa allora, il moderno Socrate che, accostandosi sul piano della parità naturale allo schiavo ignorante, partendo dall'universo di conoscenze materiali di quest'ultimo, attraverso una maieutica dialogica (che Vico ha già individuato e individuerà sempre più nella retorica) lo porterà a raggiungere la *sapientia* (id. 716).

La sostanziale politicità della riflessione vichiana comincia così a delinearsi, ed emerge in modo abbastanza netto a partire dalle altre *Orazioni inagurali*, magistralmente rilette da Giarrizzo (1968)<sup>9</sup>. Prendendo l'avvio dal presupposto

<sup>9</sup> Giarrizzo, tra l'altro, nota come la prospettiva vichiana delle *Orazioni* tenda a delineare il nuovo ruolo politico della *prudentia* e della eloquenza intese come strumento di mediazione fra « mente » e « corpo » sociale. La polemica contro la « critica » e a favore del « verisimile » tenderebbe, appunto, a fare emergere « il nuovo concetto di un *sensus communis*, intermedio (si direbbe) tra la fantasia del fanciullo e la ragione del vecchio, ma anche intermedio tra la mente crassa del *rudis* e quella

dell'uguaglianza naturale-spirituale degli uomini, Vico ripropone, dalla seconda alla quinta orazione, una serie di temi civili sul ruolo e lo *status* del ceto intellettuale all'interno della società civile, traducendo lucidamente l'opposizione teorica tra *ratio* e *ingenium* nell'opposizione tra una cultura politica « calcolistica » e una cultura politica dell'*humanitas* che, sul terreno della comunicabilità del sapere, può rifondare la *stabilitas* su nuove e più durature basi. Nasce qui il momento di frattura tra Vico e la generazione metafisica: laddove Doria risolveva il problema del rapporto fra potere militare e potere politico-culturale inventando l'aristocratica figura del *capitano filosofo*<sup>10</sup>, Vico — nella quinta orazione — sostiene che la nuova sapienza filosofica — la sapienza dell'*ingenium* — non deve essere facoltà del generale ma dello Stato nel suo complesso.

non enim ea in summo belli duce cuncta desideramus, sed in summi ducis republica [...]. Quod res est, populi literatum rudes et bonis pacis bellique institutis expertes pecora sunt; et si forte velint armorum rumore clarescere, non iuxto exercitu rem gerunt, sed multitudine inundent necesse est; et si gentibus cultioribus potiantur, in iis quo tuti regnent, literas aut condiscant, aut deleant opus est: nam literarum studiis acuuntur ingenia, et ingeniosi populi pugilum instar sunt, qui non robore percellunt, sed articulo adversarios per tempus supplantant (Vico, 1705:767).

'defoecata' del *sapiens* [...]: l'educazione non procederà, quindi, 'defecando' la mente che la fantasia rende crassa, ma costruendo quel *sensus communis* che consente di accogliere la scienza del concorso 'sensim et placide' della stessa fantasia » (Giarrizzo, 1968: 75). Lo stretto intreccio tra filosofia della mente e filosofia civile è colto anche nell'analisi che delle *Orazioni* ci ha fornito Badaloni (1961: 308-338). Sul tema del senso comune cfr. anche l'utile ricostruzione complessiva di Modica (1983).

<sup>10</sup> Cfr. Doria (1739). Mi pare che su questo punto fondamentale di esplicito attrito di Vico con le idee doriane non si sia insistito abbastanza, ed anzi si sia, in generale, imposta una visione eccessivamente favorevole a cogliere gli aspetti che accomunano — in realtà superficialmente — Vico e Doria.

b. *Il fondamento semiotico del verum-factum*

La superiorità pratico-politico della cultura dell'ingegno sulla cultura della *mens* si consolida sul terreno dei presupposti epistemologici della teoria della conoscenza a partire da quella *Sesta Orazione* che la critica contemporanea ha unanimamente considerato un momento cruciale del pensiero vichiano e che prefigura chiaramente sia la svolta pedagogica del *De studiorum* sa quella filosofica del *liber metaphysicus*, il *De antiquissima italorum sapientia*.

Su quest'ultimo terreno l'acquisizione fondamentale della prolusione vichiana del 1707 appare la definitiva affermazione della concezione, prettamente materialistica, non solo della imperfezione (e corruzione) della natura umana, ma anche del pregio di tale imperfezione e, comunque, della sua imprescindibilità nella fondazione di una nuova metafisica « commisurata alle debolezze del pensiero umano » (Vico, 1710:130). Questo sfondo teorico entro cui si muoverà tutto il successivo pensiero vichiano sino alla *Scienza Nuova*, costituisce un'opposizione di principio non solo nei confronti del platonismo della generazione doriana, ma anche di ogni prospettiva idealistica e mentalistica rintracciabile tanto nel ceppo cartesiano tanto in quello empirista della filosofia europea tra Sei e Settecento e dei suoi risvolti linguistici.

Osserviamo, per il momento, che la tesi dell'invalidabilità dell'imperfezione della natura umana è già associata, nei contenuti della *Sesta orazione*, alla formula-chiave del *De antiquissima*, e cioè al criterio epistemologico del *verum-factum*, che è, fundamentalmente, un criterio semiotico<sup>11</sup>. In entrambi gli scritti, infatti, il problema centrale è la distinzione tra lessici scientifici puramente convenzionali e

<sup>11</sup> Ciò era già stato notato da quello che resta ancora uno dei migliori scritti sul Vico: Corsano (1956, in particolare p. 100 e 112-13). Mi permetto di rinviare anche — su questa tema — a Pennisi (1985a).

lessici scientifici inevitabilmente « congetturali » (*artes coniecturales*, 1710:77).

Le matematiche e la metafisica sono auto-costruite dalla mente umana su una preventiva circoscrizione degli ambiti d'uso dei propri vocaboli: le *forme* e i *numeri* sono segni « su cui gli uomini sono ormai d'accordo » (*convenit et constat*, 1707:777). Pertanto matematica, logica e metafisica al contrario di tutte le scienze empiriche: filologia, fisica, medicina, meccanica, e persino etica, giurisprudenza e teologia) non hanno « storia » (ib.). Conseguenza ovvia è che delle discipline storico-naturali è possibile esclusivamente un sapere ipotetico, laddove per le scienze interamente « mentali » è possibile una conoscenza assoluta e infinita. E, tuttavia, questa straordinaria facoltà della mente umana di riflettere la mente divina che sa tutto « poiché contiene in sé gli elementi con i quali tutto compone » (1710:64), scaturisce pur sempre da un « difetto della mente » (*mentis vicium*, 1710:66). L'infinito « mondo di forme e numeri, che abbraccerebbe dentro di sé l'universo » (ib.), infatti, resta pur sempre un sotto-mondo della conoscenza empirica poiché il cifrario logico al quale possono essere applicate le « infinite operazioni » (ib.) del calcolo — per essere utilizzabile — necessita di una generazione immaginativo-sensibile dei termini

quia physicus non potest res ex vero definire, hoc est rebus suam cuique natura addicere, et ex vero facere; id enim fas Dei est, nefas homini; nomina ipsa definit, et ad Dei instar ex nulla re substrata, tamquam ex nihilo res veluti creat, punctum, lineas, superficiem [...]. Atque hoc pacto, *quando ei negatum est elementa rerum tenere, ex quibus res ipsae certo existant, elementa verborum sibi configit* (Vico, 1710:68).

Siamo così a quella che nella *Scienza Nuova* verrà identificata come « la prima operazione della mente umana », che è la creazione semantica, la fondazione linguistica — immaginativo-materiale — di tutto quanto l'universo cono-

scitivo<sup>12</sup>. Il rapporto di dipendenza della logica e della matematica dalla genesi immaginativa del linguaggio storico-naturale riconduce in tal modo la metafisica entro l'ambito di una sistematica generale di «essenze nominali», secondo l'accezione della semiotica lockiana. In altre parole la metafisica può solo organizzare i dati conoscitivi, ma «non concede all'uomo la possibilità di conoscere tutte le verità» (id. 130): è l'appello proprio al principale metafisico del tempo — l'amico Paolo Mattia Doria, cui Vico dedica l'opera — quasi a simboleggiare la pregiudiziale di fondo che separa la filosofia dell'immaginazione da quella puramente intellettualistica dei cartesiani contemporanei. Al loro paradigma, fondato sul presupposto che la verità logica «ci dà un vero esente da dubbio» (id. 70), da cui «deriverebbero i secondi veri nelle altre scienze» (ib.), Vico contrappone un paradigma puramente *indiziario*, proprio perché radicalmente materialista

at ego, qui cogito, mens sum et corpus: et, si cogitatio esset causa quod sim, cogitatio esset causa corporis. Atquī sunt corpora, quae non cogitant. Quin, quia corpore et mente consto, ea propter cogito; ita ut corpus et mens unita sint cogitationis causa: nam si ego solum corpus essem, non cogitarem; sin sola mens, intelligerem. Enim vero cogitare non est causa quod sim mens,

<sup>12</sup> A considerazioni analoghe pervengono molti importanti autori della semiotica contemporanea di diversa scuola e formazione culturale e scientifica. Cfr., ad. es., le osservazioni di Cassirer (1923: 219 e sgg.) sulla formazione linguistica del concetto di numero; quelle di Wittgenstein (sia nelle *Ricerche filosofiche* che nelle *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*) sulla natura fondamentalmente linguistica della matematica; quelle di De Mauro sui rapporti fra linguaggi storico-naturali e linguaggi formali (a partire da *Senso e significato* — 1971, in particolare pp. 8 e sgg. — per arrivare alle recenti formulazioni della *Minisemantica* -1982-). In direzione analoga vanno anche gli sviluppi del concetto di «onniformatività» della semiotica linguistica (Hjelmslev, 1943; Prieto, 1964) e di «onnicomprensività» e «autoriflessività» metalinguistica delle lingue storico-naturali (Tarski, 1969).

sed signum; atqui techmerium caussa non est; techmeriorum enim certitudinem cordatus scepticus non negaverit, caussarum vero negaverit (Vico, 1710:74).

È per questo che la scienza umana appare una specie di « anatomia delle opere della natura » (id. 64): si tratta di sezionare continuamente, come fa il chirurgo con le membra umane, il corpo della « inintellegibile » realtà empirica, la materia oltre il quale lo spirito non trova nulla

nam, si definire est rerum fines dirigere, et fines sunt formarum extrema, et formata omnia a materia per motum educuntur, ac proinde naturae iam extanti accepto sunt referenda: et incivile est, extante iam natura, ex qua iam actus habemus, definire res per virtutes; et antequam per natura existat et res formatae sint, eas describere per actus, importunum (id. 93).

La matematica appare, così, la più inopportuna delle scienze quando pretende, ebbra della propria potenza « calcolistica » di estendersi a modello universale delle conoscenze umane. Essa dimentica, considera Vico, che la *infinità* del calcolo matematico è un'infinità « soltanto nominale » (id. 80). Un'infinità che opera solo attraverso una parte delle facoltà e delle operazioni mentali: allungare, accorciare, comporre, sommare, diminuire, computare segni (id. 66). Ma non crearli. La genesi di tutti i segni, compreso il segno « algebrico », è, infatti, da ricondurre all'*ingenium*: la facoltà mentale di tipo iconico che osserva « tra lontanissime cose nodi che in qualche ragion comune le stringessero assieme » (Aut.: 15); l'atto percettivo delle somiglianze che « in unum dissita diversa coniugendi » (1710:117); la facoltà ricercatrice che produce nuovi oggetti di conoscenza che non si mostrano spontaneamente all'evidenza (1708:803); l'*acumen* o *arguzia* che « accosta e separa », al contrario del calcolo che « non tam duas lineas in angulum infra rectum coniungere, quam unam lineam producere » (1710:123). Questo *ingenium*, di natura specificamente empirico-

materiale — perché agisce attraverso i sensi, opera solo sugli oggetti esterni alla mente, trasforma le immagini in oggetti materiali, dando « vita alle cose meccaniche » (1710:116) — si esplica attraverso immagini sempre parziali e mai chiaro-evidenti: i segni del pensiero creativo sono sempre indeterminati e illimitati

*sed id ipsum cogitari fateri est, quae cogitas informia esse, et fines habere nullos* (1710:93-4).

La mente umana, quindi, come organo assieme corporeo e mentale, possiede una facoltà *ingeniosa* inventiva, realistico-sincretica e immaginativa, ed una *giudicatrice*, razionale e calcolistica, che non possono essere appiattite l'una sull'altra, né isolate, come hanno fatto i moderni cartesiani riprendendo la tradizione aristotelica e zenoniana (Vico, 1710:12). Tutta la critica al metodo, la rivalutazione della *topica* e dell'induzione baconiana, la intransigente negazione delle possibilità della « logica d'Arnaldo » in tutte le scienze « dove la materia non tollera dimostrazioni » (1708:802) che Vico aveva proposto nel *De studiorum*, vengono, così, nel *De antiquissima*, finalizzate ad una sempre più marcata polemica contro il mentalismo della cultura del tempo.

È sulla base di queste convinzioni gnoseologiche che Vico si sposta sul terreno politico. Il nesso tra la critica della cultura metafisica e la critica della politica della generazione tardo-cartesiana napoletana è evidenziato, in modo ancor più marcato di quanto non lo fosse già nelle *Orazioni inaugurali*, proprio nelle significative pagine della seconda risposta alle critiche formulate al suo *liber metaphysicus* nel « Giornale dei letterati d'Italia ». In questo importante scritto del 1712, Giarrizzo (1968:82) ha intuito la risposta « intenzione politica » del *De antiquissima*.

Proprio qui, infatti, Vico chiarisce, al di là di ogni equivoco che ancora poteva permanere dopo le sue profezioni universitarie, che la pretesa dei metafisici cartesiani di

occupare col *vero* il luogo del *probabile* non si limita solo all'aspetto filosofico del dibattito. L'esproprio dell'immaginazione, dell'*ingenium*, è l'esproprio concreto dei filosofi empirici dalle leve del potere, a favore degli «algebristi». Alla scalata del potere politico-culturale da parte della nuova intellettualità tardo-cartesiana, Vico si oppone adesso non più sulla base di una costruzione filosofica neo-barocca, ma su un nucleo di ragioni «civili». Il dommatismo razionalista può essere tollerato in «Renato [...] che fu versatissimo in ogni sorta di filosofia» (Vico, 1712:167), ma esteso ad atteggiamento di un'intera classe dirigente rischia di diventare un'insostenibile tirannia

che non regni altro che 'l proprio giudizio, non si disponga che con metodo geometrico, questo è pur troppo. Ormai sarebbe tempo da questi estremi ridursi al mezzo: [...] usare l'ordine, ma qual sopportano le cose. Altrimenti s'avvedranno, tardi però, che Renato egli ha fatto quel che si son fatti tiranni, i quali son cresciuti in credito col parteggiare la libertà; ma poiché si sono assicurati nella potenza, sono divenuti tiranni più gravi di quei che oppressero (Vico, 1712:167).

È chiaro qui il riferimento non solo a una generica politica «cartesiana» ma, più precisamente, alla politica della generazione metafisica che abbiamo visto ripiegarsi su se stessa in una quasi insopprimibile tendenza corporativistica dopo la improvvisa e celere ascesa del periodo dandreaiano e anticurialista. Non è un caso che il timido Vico, quasi a mitigare le dure parole di condanna per la involuzione politica dell'intellettualità napoletana con la quale convive, finisca col chiudere la sua *Risposta* con una *excusatio non petita*

e qui protesto aver detto queste cose un poco più chiara e diffusamente, comandato da voi a spiegarmi e da voi ripreso di brevità, perché non volli mai dispiacere a' dottissimi cartesiani, co' quali ho stretti vincoli d'amicizia. Ma, perché essi sono oltre

Cartesio dottissimi, il devono prendere in quella parte più tosto, che, per utile del mondo, propongo essi in essemplio ai giovani che vogliono divenire valorosi filosofi (Vico, 1712:167).

La scomoda posizione difensiva di Vico appare sintomatica di una situazione conflittuale, ancora sino al primo decennio del secolo, assai tesa, che rimane inesplosa solo per motivi di pura sopravvivenza esistenziale. I dati sin qui analizzati testimoniano, comunque, come già sino al *De antiquissima* la scienza vichiana dell'immaginazione — sostanzialmente centrata su un presupposto semiotico di natura materialistica — sostenga una sottostante concezione politica che non si identifica affatto con un blando umanesimo civile ma appare, al contrario, una reale inversione di tendenza rispetto al progetto sociologico degli « algebristi » e dei « dommatici » (1710:70). È con la piena focalizzazione del tema della retorica che ciò appare definitivamente chiaro.

## 2. Semantica, retorica, comunicazione

Anche della specifica filosofia linguistica vichiana è stato acutamente osservato il carattere profondamente « politico ». Dal punto di vista dello storico, ad es., G. Giarrizzo (1968) ha avanzato l'idea che nel pensiero di Vico l'« eloquenza » sia considerata uno dei fondamenti, forse il più saldo, dell'*auctoritas*<sup>13</sup>. Rifacendosi non solo alla retorica ma

<sup>13</sup> Dal *De studiorum* in poi il compito dell'eloquenza è talmente ampliato da « diventare lo strumento più adeguato dell'impiego 'politico' della *sapientia-prudentia* » (Giarrizzo, 1968: 74). Giarrizzo, oltretutto, nota assai acutamente come il concetto vichiano di eloquenza vada strettamente associato al concetto di « senso comune ». L'accezione blandamente pedagogica dell'umanesimo retorico, presa in se stessa, ha un sostrato utopistico che non sfugge a Giarrizzo: l'idea che l'eloquenza deve porsi il compito di « purificare mente ed animo prima che [il volgo]

alla filosofia linguistica vichiana nel suo complesso, T. De Mauro, già nella *Introduzione alla semantica*, osservava come « nelle pagine di Vico trova il suo archetipo ogni storia linguistica che delinea i problemi della crescita culturale e civile di una società in rapporto ai problemi della comunicazione linguistica dei parlanti e dell'adattamento continuo dello strumento di tale comunione, della lingua, alle sempre nuove esigenze » (1965:61). In scritti più recenti De Mauro ha sostenuto poi che Vico costituisce il « punto di fuga » dal quale si diparte quella consapevolezza del nesso lingua-società-formazioni statali che tanta fortuna avrà nella tradizione culturale italiana otto e novecentesca, da Leopardi ad Ascoli a Gramsci (De Mauro, 1980:24; 1980 b)<sup>14</sup>: D.

sappia preferire l'utile generale all'interesse privato » è l'ingenuità tipica della generazione « metafisico-platonica ». « Può una comunità civile attendere (o persino sperare) un'operazione così grandiosa e profonda di pedagogia politica? Il problema, come si vede, è quello su cui dovrà provarsi e fallire il grande movimento dell'illuminismo riformatore » (p. 18). L'idea che l'eloquenza vada allora applicata al « senso comune » — cioè « al grado più elementare di consistente razionalità » — spiega l'originalità e la perspicuità politica della proposta vichiana e, dal punto di vista storiografico, i motivi della sua vitalità nella cultura italiana da Cuoco in poi, cioè proprio da quando lo scacco all'ottimismo pedagogico riformatore è definitivamente compiuto.

<sup>14</sup> La questione sollevata da De Mauro è particolarmente importante. Lo stesso De Mauro pare aver modificato la sua posizione su questo punto. Nella *Introduzione alla semantica*, infatti, affermava che « Vico restò senza seguaci » (p. 61). Ciò è in parte vero se si guarda agli aspetti più strettamente teorico-linguistici. È indubbio tuttavia che l'idea vichiana della sostanziale politicità di ogni fatto di lingua e del rapporto lingua-formazioni statali, costituisca un punto di riferimento per tutta la tradizione italiana. Sui rapporti Vico-Leopardi ha scritto ottime pagine Gensini (1981) che ha accennato anche al vichismo di Foscolo (1985). Il rapporto fra Vico e la cultura politico-linguistica dell'Ottocento è, comunque, ancora tutto da chiarire. Cenni al vichismo di Cattaneo sono contenuti in Timpanaro (1965) (cfr. anche FOCHER 1986). Tra i filosofi non si può non ricordare il contributo di Moravia (1982: 397-54) che tocca, tra l'altro, un punto di grande importanza: la lettura di Vico nell'Ottocento è costantemente mediata dallo « schermo » genovesiano

Droixhe, infine, ha coniato per la filosofia linguistica del pensatore napoletano l'inusitato e stimolante appellativo di « sociolinguistica della creatività » (1978:245-50).

Il problema posto da queste sparse intuizioni è quello di stabilire le coordinate entro le quali la « sostanziale politicità della riflessione vichiana », nella sua dimensione più « interna », si coniuga con la speculazione linguistica come nucleo centrale del pensiero di Vico, al di là di concordanze casuali e osservazioni periferiche <sup>15</sup>.

Il punto di partenza non può non essere un dato biografico quasi mai convenientemente valutato. Dopo numerose vicissitudini, una formazione culturale senza alcun crisma di *ratio studiorum*, un continuo affanno per garantirsi la sopravvivenza materiale, Vico approda nel 1698, non senza difficoltà, ad un impiego pubblico che, se non doveva assicurargli l'agiatezza, poteva permettergli almeno l'ingresso ufficiale nella società letteraria del tempo: vince la terza cattedra d'eloquenza dell'ateneo napoletano e per ben trentasei anni eserciterà il difficile mestiere del linguista. Il dato non va sottovalutato. Il caso Vico presenta da questo punto di vista una certa singolarità rispetto al panorama filosofico tra la metà del Seicento e la metà del Settecento, periodo in

(cfr. anche CACCIATORE (1986)). Come si dirà, infatti, nell'ultimo capitolo di questo lavoro, non è possibile ricostruire la storia della fortuna delle idee linguistiche di Vico in Italia senza parallelamente ripercorrere quella di Genovesi medesimo. Così è, almeno, per la scuola vichiano-genovesiana, dai minori quali Calao-Agata Francesco Antonio Astore, Francesco Longano, etc., sino alla determinante figura di Vincenzo Cuoco. Quanto poi alla generalizzazione di una linea « politica » della linguistica italiana che da Vico giungerebbe a Gramsci, siamo ancora ben lontani da una sua precisa definizione, anche se, dal punto di vista teorico, i numerosi contributi di De Mauro (cit.), Formigari (1983; 1984, 1984a), Lo Piparo (1979; 1982, 1984, 1984a), Gensini (1984), ed altri permettono oggi di intravedere la direzione di un più preciso lavoro ricostruttivo.

<sup>15</sup> Un tentativo di utilizzare i contributi linguistici su Vico (Pagliaro, 1961; Apel, 1963; De Mauro, 1968; Lo Piparo 1984b) e politici (Giarrizzo, 1968; Bobbio, 1978) in Pennisi (1985a).

cui — come ricorda giustamente P. Rossi — le tesi sulle origini umane del linguaggio e la considerazione per l'aspetto storico dell'evoluzione linguistica al di là di schemi puramente razionalistici, non nascono « sul terreno della linguistica » e non vengono dibattute tra « linguisti o professori di storia della lingua » (Rossi, 1979:226 e 231). È innegabile, al contrario, che Vico si accosti a tali problematiche, e ad altre di più vasta portata, sulla base della sua sensibilità per tutte le sfaccettature dell'*ars loquendi* che la professione esercitata, se non determinava, sicuramente affinava e accresceva.

L'eredità umanistica del rapporto tra filosofia e arte del dire, il nesso ciceroniano retorica-vita civile, la tacitiana unificazione di tutte le arti del discorso sotto l'etichetta dell'eloquenza e la considerazione per il suo fiorire in parallelo con la struttura liberale dei sistemi politici; tutti questi elementi centrali nella cultura politica del Vico, suggeriscono chiaramente che, anche dal punto di vista della ricostruzione della sua formazione, la linguistica, per Vico, non costituì certo un interesse periferico. Soprattutto non si può sottacere che per la maggior parte della sua vita egli dedicò i propri sforzi pedagogici alla riflessione teorica sulla struttura del discorso; alla pratica dell'eloquenza e alla sua comprensibilità e trasmissibilità in relazione alle mille variabili che le contingenze esterne e interne ad ogni atto linguistico determinano; aborrendo dai luoghi comuni della precettistica retorica, concentrò la propria meditazione attorno al criterio della « comunicabilità »<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Di tutto ciò — desumibile dalle opere pedagogiche vichiane — ben poco sembra conservarsi nelle *Istitutiones oratoriae* che raccoglie direttamente gli appunti delle lezioni universitarie. I giudizi liquidatori di Croce e Nicolini su questo testo non sembrano immediatamente contestabili (ma vedi, contro, le opinioni di Di Cesare, 1985a e 1985), tuttavia, dato l'interesse per il tema, sarebbe opportuna un'analisi comparata delle quattro diverse versioni — tramandate in altrettanti quaderni originali — di cui parla Croce-Nicolini, (1947-8: 111-12). Di particolare rilevanza

Ma anche al di là di questo pur importantissimo dato biografico, ci sembra indispensabile rilevare che proprio nel vivo dell'argomentazione filosofica vichiana la dimensione linguistica della conoscenza costituisca lo specifico del sostanziale distacco di Vico dalla generazione metafisica coeva.

Abbiamo già notato come sin dal *De antiquissima* l'immaginazione linguistica costituisca la « prima operazione della mente umana »; come, cioè, la creazione semantica permetta l'edificazione di tutte le *artes coniecturales*. Abbiamo ancora osservato che la stessa autocostruzione mentale della logica e della matematica, e perfino della metafisica, la loro progressione calcolistica infinita, siano possibili solo dopo aver « immaginato » i termini dei lessici tecnici. Resta ancora da chiarire come questa incontestabile centralità del dato linguistico-immaginativo nella gnoseologia vichiana diventi, espressamente e dichiaratamente, centralità della dimensione politica del fatto linguistico.

Per rispondere a questo interrogativo occorrerà giungere al cuore della teoria semantica vichiana che, sia nelle prime opere che in quelle della tarda maturità, appare, come dicevamo prima, legata a doppio filo con il recupero della retorica come teoria dell'argomentazione nel concreto della pratica sociale <sup>17</sup>.

È implicita, infatti, in Vico, una distinzione teorica tra segni o « *vocaboli propri* » (1712:64), che costituiscono la cristallizzazione di convenzioni pure (come nella matematica) o di convenzioni storiche (come i lessici di tutte le scienze empiriche e umane), e *discorsi*, che non significano in quanto insiemi o somme di segni singolarmente definiti, ma in quanto lingua viva del dialogo e dell'eloquenza, veri canali comunicativi della società civile <sup>18</sup>.

sembra l'esemplare conservato dallo stesso Croce, datato 1738, che sembra voler conciliare l'esposizione manualistica con le vedute estetiche della *Scienza Nuova* (cfr. ancora Croce-Nicolini, 1947-8: 112).

<sup>17</sup> Cfr. De Mauro (1969).

<sup>18</sup> Per un'analisi delle fonti di questo concetto di « discorsività » nella tradizione italiana del *verum-factum*, cfr. Pennisi (1985b).

I « *vocaboli propri* » servono « per far commercio d'idee distinte » (Vico, 1712:64). Ad essi è possibile applicare il « metodo » perché sono assimilabili a forme e numeri, a quelle « cifre a placito » su cui gli uomini « si trovano già d'accordo » (Vico, 1707:776 e 780). Si tratta, naturalmente, di entità fittizie che risultano dalla scomposizione atomica di una realtà continua. Sono, insomma, i segni delle idee « chiaro-distinte » che, per quanto indispensabili contrassegni delle astrazioni mentali, non possono essere, tuttavia, « criterio nemmeno della mente: poiché la mente quando si conosce non si fa » (Vico, 1710:68).

I discorsi, al contrario, vivono esclusivamente nel loro « farsi ». Hanno tutti una « storia » (Vico, 1707:776-78). La storia dei linguaggi delle scienze empiriche ed umane è una storia di discorsi anche se, nel concreto dell'uso strumentale, essi diventano insieme di vocaboli propri (1712:164-5). Il loro continuo divenire segue il corso della natura: così come essa « è moto per cui le cose si formano, vivono e si dissolvono » e « in ogni istante di tempo una cosa rispetto a noi si compone e un'altra si dissolve » (1710:100), così i discorsi e le parole di ogni lingua storico-naturale sono destinati a un'incessante variazione.

Queste ascendenze eraclitee si saldano alla ispirazione lucreziana della *Sesta orazione inaugurale* nel tema dell'*infantia linguae*, che appare il fulcro della semantica e della retorica vichiana<sup>19</sup>. L'« insufficienza espressiva della lingua » (1707:772) è, infatti, il primo effetto della corruzione della natura umana come dato « fisiologico » della sua costituzione. Storicamente essa nasce dalla condanna biblica

<sup>19</sup> Decisiva, al proposito, la lettura di Lo Piparo (1984b) che propone, a partire da Vico, un paradigma filosofico-linguistico fondato sull'ipotesi di fondo dell'« afasia ». Tale paradigma, che passa anche attraverso una nuova collocazione dell'elemento del « corporeo » nella teoria dell'origine e della natura del linguaggio, è, in questo scritto, associato alle idee linguistiche aristoteliche, e contrapposto al paradigma « biblico ».

dell'«empio Nembrot». Da quel momento la realtà mitica è realtà oggettiva: la *damnatio divina* rende l'attività discorsiva una lotta incessante contro l'impotenza segnica, la sua imperfezione. Ogni idioma sin dalle sue origini «terrene» è «eternamente variabile e instabile» (1707:772), sia sotto l'aspetto prettamente esteriore (e da qui nascono i primi problemi etimologici), sia, soprattutto, sotto l'aspetto propriamente semantico-espressivo. La variabilità e instabilità linguistica — frutto dell'*inopia* e dell'*infantia linguae* — costituisce il problema principale della comunicazione tra gli uomini, della sua «incalcolabilità»

*nam per infantiam innumeris in rebus lingua menti non succurrit, eamque dum ad explicandum suam implorat opem, destituit; vel incodita ineptaque rusticitate sermonis mentis sensa fraudat verbis, quae dignitatem non habent; sive foedat turpibus sordidisque, sive fallit aut prodit ambiguus, ut aliorum accipiatur quam loquitur; vel captetur per ea ipsa, quae loquitur* (1707:773).

Anche per Vico — come per tutta la tradizione materialistica che si rifà a Lucrezio — il linguaggio non corrisponde meccanicamente né alla volontà, né alla ragione astratta: esso non ci è mai «dato» prima di «farlo»<sup>20</sup>. Nella comu-

<sup>20</sup> Osservazioni di grande interesse sul medesimo tema si riscontrano nella *Etica* spinoziana. In particolare nella Terza parte dell'opera, contestando l'impostazione razionalistica secondo cui «nella sola Mente si trova il potere di parlare, di tacere e di molte altre cose», Spinoza afferma l'assoluta irriducibilità del corporeo e del passionale-affettivo sulla volontà e sul controllo razionale: «certamente le cose umane andrebbero meglio se fosse ugualmente in potere degli uomini sia parlare che tacere. Ma l'esperienza insegna più che a sufficienza che nulla gli uomini hanno meno in potere della propria lingua [...]. Coloro dunque che credono di parlare o tacere, o di fare qualsiasi cosa per libero decreto della Mente sognano a occhi aperti» (pp. 193-5). Le affermazioni spinoziane, in realtà, si collocano in un vastissimo filone della linguistica sei-settecentesca (Mandeville, Bacone, Locke, Hobbes, il cartesianesimo materialistico e iatromeccanico, l'ideologia, etc...) che approfondisce in direzione corporeo-materialistica la vecchissima tesi della «imperfezione

nicazione ordinaria siamo lontanissimi dalla rarefatta comunicazione cifrata per « vocaboli propri ». Qualsiasi atto comunicativo che si svolge al di fuori di ambiti puramente convenzionali è connotato dalla indeterminatezza semantica per un motivo assai semplice: solo nella dinamica sociale del parlare concreto si trova un accordo sui significati, quell'accordo che — come abbiamo già visto — è invece scontato nel lessico matematico

nulla doctrina ratione minus, magis memoria constat, quam sermonis, nam eius ratio consensus et usus populi est:

'Quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi' (1707:779).

La comparsa esplicita della categoria del sociale (il « popolo ») in questo contesto non costituisce un dato generico né un riferimento casuale. Al centro della riflessione vichiana sul problema della comunicazione si colloca, infatti, la convinzione che l'indeterminatezza semantica — dato semiotico comunque « fisiologico » — si accresca o diminuisca in relazione al grado di omogeneità culturale dei parlanti. Fra gruppi culturalmente omogenei l'ambito d'uso dei segni oscilla assai meno: così fra i dotti buona parte del lessico è semanticamente standardizzata su referenti assai astratti: i « metafisici » si muovono in un mondo di convenzioni « algebriche ». Nel popolo, al contrario, l'intesa comune avviene, principalmente, su referenti materiali. Poiché, tuttavia, la possibilità della *'stabilitas* politica è, nel progetto vichiano così come si è andato formando a partire dalle *Orazioni inaugurali*, interamente devoluta all'intesa tra i diversi strati socio-culturali, una teoria della comunicazione

della lingua ». Su questo terreno andrebbe rivista anche tutta la letteratura sulle « passioni » che potrebbe essere considerato il tramite di collegamento tra filosofia linguistica e filosofia politica in una delle direzioni più rilevanti suggerite da Vico.

come fondamento programmatico della retorica deve porsi in primo luogo il problema della recezione linguistica in una comunità assai eterogenea. Si tratta, in termini vichiani, della questione dell'« adeguatezza del linguaggio » (1708:798; 1707:776), che riguarda non tanto « quella parte del corretto discorso, insegnata dalla grammatica », quanto « il contenuto dottrinale dell'orazione » (1707:776). In altre parole la possibilità d'intesa non è garantita dalla conoscenza del codice formale-grammaticale di un discorso, quanto dalla accessibilità del suo significato.

Al servizio della comprensione semantica va posta, quindi, una tecnica dell'argomentazione discorsiva che non ha alcuna clausola rigida e il cui unico criterio è l'adeguatezza espressiva. In confronto a questo obiettivo il modello retorico estrapolabile della linguistica razionalista appare a Vico assolutamente inutilizzabile

*methodo autem geometria orationem civilem disponere, idem est ac nihil in orationem acutum admittere, nec nisi ante pedes posita commonstrare; auditoribus tamquam pueris nihil nisi prae-mansum in os ingerere, et, ut uno verbo complectar, in concione pro oratore doctorem agere (Vico, 1710:119).*

Il discorso « cartesiano » è inadatto anche alle scienze. L'esempio della fisica è lampante. I « fisici moderni » presuppongono, infatti, che in una scienza empirica che ha per oggetto il mondo esterno possa applicarsi il « metodo geometrico » che scaturisce, invece, dall'interno della mente umana. Essi, quindi

*similes esse videntur, quibus aedes a parentibus relictæ sunt, ubi nihil ad magnificentiam et usum desideretur, ut iis tantum amplam suppellectilem mutare loco, aut aliquo tenui opere ad seculi morem exornare reliquantur. At iniquiunt docti homines hanc eandem physicam, qua ipsi methodo docent, ipsam esse naturam: et quoquo te ad universi contemplationem convertas, hanc physicam intueri. Quare gratias agendas authoribus putant,*

qui nos tanto negotio naturae ultra contemplandae liberarunt: et has aedes amplissimas instructissimaeque reliquerunt (Vico 1708:801-3).

La riduzione della realtà empirica alla realtà mentale si paga, tuttavia, con l'arresto della crescita conoscitiva, con l'impossibilità di accedere a nuove prospettive d'osservazione. Tutta concentrata attorno a un criterio di perfezionamento logico di punti di vista saldamente convenzionalizzati, il vocabolario e le argomentazioni della fisica cartesiana danno luogo ad un « modo di discussione rigoroso e conciso » (1708:802) ai limiti della stilizzazione simbolica. Così

cumque haec physica, et cum discitur et cum percepta est, perpetuo ex proximis proxima inferat, eam auditoribus facultatem occludit, quae philosophorum propria est, ut in rebus longe dissitis ac diversis similes videat rationes: quod omnis acutae ornataeque dicendi formae fons et caput existimatur (id. 803).

La convinzione della sterilità di un'eloquenza cifrata per qualsiasi uso socialmente comunicativo della lingua percorre, sotterranea, tutta la produzione vichiana. La ritroviamo nell'*Autobiografia*, in cenni sparsi del carteggio, nei discorsi pubblici. L'impossibilità di comunicare con « un discorso ordinato col metodo cartesiano » — sosterrà Vico nel 1737 parlando dinnanzi all'« Accademia degli Oziosi » sui rapporti tra la filosofia e l'eloquenza — deriva da cause che sono assieme tecniche (inerenti, cioè, alla natura del linguaggio come strumento psichico) e sociologiche.

Tecnicamente il discorso analitico « è così sottile e stirato che, se per mala sorte si spezza in non avvertire ad una proposizione, è negato affatto a chi ode d'intender nulla del tutto che si ragiona » (Vico, 1737:34). Sociologicamente una stilizzata sequenza di frasi astratte, sempre più lontane da referenti materiali, non può essere decodificata dalla sapienza volgare, cioè dall'universo di implicazioni conoscitive dei « rozzi », perché finisce col parlare solo

all'intelletto e non al cuore e alle passioni. Al contrario, un discorso intensamente comunicativo prescrive una struttura espositiva assolutamente aperta, autoriflessiva, diremmo <sup>21</sup>.

*quapropter illa libera et ampla dicendi forma apud eos uti necesse est, qua orator modo probet, modo divertat, modo ad propositum redeat; et quod rudius dixit, expoliat; quod brevius, amplificet; quod levius, asseveret: et in eadem re aliis atque aliis orationibus figuris immoretur, ut eam quam altissime animo impressam auditor afferrat domum (Vico, 1708: 805).*

Dal punto di vista strettamente semantico necessita, poi, di una trasparenza empirica dei segni. Così per comunicare col volgo, « volto e travolto dalla bramosia », bisogna trasformarsi in « corpulentissime macchine », perché esso « non si smuove se non mediante cose corporee » (ib. 812): « stultorum ferociam cicurire » (1707:774) diventa lo scopo principale dell'eloquenza.

Il rapporto di mediazione linguistica tra dotti e volgo, com'è facile notare, appare così, sostanzialmente ribaltato rispetto al modello metafisico. L'esempio scelto da Vico per esemplificare il problema della genesi della coesione sociale — la mitica figura di Orfeo (su cui torneremo ampiamente in 2.3) che, unendo eloquenza e saggezza, portò gli uomini dalla solitudine al vincolo politico ed « unì per mezzo dell'eloquità e della ragione i feroci per forza con i deboli » —

<sup>21</sup> Usiamo il termine nel senso di De Mauro (1982) che sottolinea il concorrere di autoriflessività, indefinitezza semantica, dialogicità, creatività « inopica », nella attività comunicativa reale: « la capacità insita in una lingua di fungere da metalinguaggio di sé stessa offre ai parlanti i mezzi per fronteggiare eventuali difficoltà insorgenti nella comunicazione a causa della indeterminatezza e, più in genere, della creatività. Chi scrive e parla può soffermarsi a discutere e spiegare le sue proprie parole, le novità sia assolute sia relative agli interlocutori che ritenga d'avervi introdotto; così come chi ascolta e, entro certi limiti, chi legge può chiedere spiegazioni, sottoporre a discussioni, almeno con sé medesimo, i testi in cui si imbatte e i discorsi altrui » (p. 128).

appare assai indicativo. Già in questi scritti pedagogici, ma più ampiamente in seguito, Vico appare convinto del fatto che l'eloquenza comunicativa rappresenta la scelta obbligata per il prevalere del consenso sulla coazione: consenso e *auctoritas*, tuttavia, scaturiscono dall'inversione del rapporto mente/corpo, dalla capacità dell'intellettuale di partire dal « fondo », dalla materia, e non più dal sommo della piramide metafisica.

Non potendo, infatti, uscire l'uomo, in nessun modo, dalla sua « corrotta natura » — perché, terenzianamente, niente di umano può ritenere l'uomo a sé estraneo (1707:774) — il rimedio reale per giungere al consenso è quello di ripercorrere il corso della stessa natura che ci mostra il « cammino » e il « metodo » che bisogna seguire (id. 772). Questo corso naturale — che è il medesimo di quello evidenziato nella *Scienza Nuova* — ci insegna che prima dell'astrazione viene l'immaginazione; prima del « primo vero » il « verisimile »; prima del giudizio le passioni; prima della critica la topica; prima della logica la fantasia e il linguaggio. Per questo il prestigio del politico non deriva, come in Doria, dai sofismi incomprensibili, dall'ostentazione del « misterio » nelle parole e nei fatti, ma dalla discesa dall'empireo al terreno, per capire e farsi capire. Per questo « Stoici, quibus aequae ac nostris mentem veri regulam esse placuit, omnium maxime minuti et exiles; Epicurei, qui sensum esse voluerunt, puri et aliquanto amplius explicati » (1708:801). Questa prospettiva retorica — che prefigura, sebbene ad un livello prettamente filosofico, il progetto riformatore di un sapere comune « al filosofo e al contadino » (Genovesi, 1754) — risulta un ordigno esplosivo innescato poiché propone, in definitiva, una pericolosa riduzione del ruolo intellettuale. Privati i « metafisici » del principio dell'inaccessibilità del sapere, l'intera struttura della « perfetta Repubblica » risulta sconvolta.

Vico pare aver chiara questa obiezione. Nel VII capitolo del *De studiorum* immagina la reazione della cultura

contemporanea: « heic doctissimi homines ad illud de civili prudentia fortasse respondeant: me eos velle aulicos, non philosophos; vera negligere, et apparentia sequi; virtutem opprimere, et virtutis simulacra prae se ferre » (1708:813). Non recede tuttavia dalle sue posizioni e motiva la scelta riproponendo sia l'opzione ideale per una teoria della conoscenza su basi indiziarie, sia il proprio distacco profondo da una politica della *auctoritas* senza consenso: « nullus equidem, sed eos vellem aulae quoque philosophos: verum curare, quod videatur: honestum sequi, quod omnes probent » (ib.). La perspicuità della risposta vichiana ripropone in tutte le sue implicazioni lo spessore politico rivestito dal tema dell'eloquenza. Il brano citato, infatti, è preceduto dalla critica alla indifferenza cartesiana nei confronti della ciceroniana *civilis scientia*, e seguito dalla *peroratio* della retorica fondata sul senso comune, e poi dal celebre parallelo tra il genio della lingua francese e italiana (p. 814), che sfocia, in chiusura, nel perentorio monito contro l'introduzione del cartesianesimo nella vita politica (p. 816)<sup>22</sup>.

Il rilievo che assume il passo è, quindi, apprezzabile solo nel contesto delle connessioni tra scienza del linguaggio (come eloquenza) e scienza della società (come politica).

L'insegnamento che Vico trae dal rapporto che lega questi due elementi di riflessione è di fondamentale importanza. Una volta stabilito che non esiste una ragione ideale (« che farci se l'eloquenza ha da fare tutta non con la mente ma con l'animo », 1708:813), Vico giunge alla conclusione che la sfibrante attività di una retorica che, per rendere comunicabili le conoscenze, è costretta a correre da un capo all'altro dell'argomentazione discorsiva — dai simboli rarefatti della scienza alla trasparente materialità dei referenti « volgari » — non costituisce solo il dovere dell'intellettuale,

<sup>22</sup> Per le fonti e i riferimenti paralleli contemporanei del paragone vichiano tra la lingua francese e l'italiana cfr. il fondamentale Fubini (1946: in part. pp. 165-69). Cfr. anche GENSINI (1986).

la sua « virtù », ma anche — come è espresso nella *Terza e Quarta Orazione* — il suo « utile »<sup>23</sup>. Si delinea insomma, nel pensiero vichiano, l'idea — già graviniana — che imparare a comunicare il sapere crea i presupposti per far progredire il sapere medesimo

*nam id in omni vita unum maxime formidavi: ne ego solus saperem, quae res plenissima discriminis semper mihi visa est, ne aut deus fierem, aut stultus* (Vico, 1708:853).

L'angoscioso dilemma che Vico considera nella conclusione del suo più impegnativo scritto di pedagogia civile, è risolto facendo collimare ragione comunicativa e ragione creativa. Ritorna così al centro della meditazione l'*ingenium*. La ragione creativa scaturisce, infatti, dalla ragione comunicativa perché l'*ingenium* — come insegna, appunto, la retorica del senso comune — opera attraverso l'immaginazione materiale sia per suscitare nuovi nessi tra le cose, sia per comunicarli. È questa l'unica facoltà mentale che produce e allo stesso tempo diffonde l'*inventio*.

Che il metodo teorico dell'*ingenium* sia omologato da Vico al modello di funzionamento del linguaggio è chiaro sin dalla *Prima orazione inaugurale*. Proprio nel tentativo di scomporre il vorticoso movimento del pensiero *ingenioso* Vico ricorre all'esempio della metafora. Anatomizzando la metafora aristotelica « coppa di vino-scudo di Bacco » egli invita il lettore a constatare « quanti movimenti » e, « quanto veloci » l'attività della creazione semantica comporti<sup>24</sup>. La metafora gli appare un convergere simultaneo di immagini separate e congiunte, di luoghi, azioni, cause, connessioni logiche e psicologiche, un conglomerato di impressioni e fatti psichici la cui concatenazione non è dovuta,

<sup>23</sup> Rispettivamente le orazioni del nesso *prudentia-virtù* (pp. 732-45) e *prestigio-auctoritas* (pp. 746-746-57).

<sup>24</sup> Vico (1699:712).

e non può essere ricondotta, ad un unico principio movente, ad un procedimento deterministico. Il *procedere trasversale* (1699:712) della creazione linguistico-metaforica rispecchia l'itinerario assolutamente non lineare e non linearizzabile delle motivazioni e degli espedienti utilizzati da chi parla per far comprendere a chi ascolta. Questi scomposti e pur collegati percorsi interni ai discorsi umani, improntati — come dimostra, ad es., la funzione della digressione nell'eloquenza classica (1737:34) — ad un « assai ben regolato disordine », spiegano il perché la produzione e la recezione linguistico-semantiche sfuggano al controllo « calcolistico », formalizzatore della ragione giudicatrice ma sottoprodotto della ragione inventiva.

L'*ingenium* linguistico appare, così, il modello unitario di funzionamento del pensiero nel suo complesso: produttore di invenzioni poetiche ma, soprattutto, di invenzioni in senso proprio, quegli strumenti e macchine che la fantasia idea, la geometria progetta e le meccaniche sviluppano e realizzano.

Ritorniamo, così, al punto di partenza del nostro discorso, alla lettera di Vico a Gherardo degli Angioli del 1725, nel quale la priorità della cultura dell'ingegno sulla cultura della *mens* coinvolge soprattutto la ragion pratica. È questo, infatti, il terreno su cui, politicamente, può misurarsi la riuscita o il fallimento di una proposta teorica. Sulla base di questa convinzione Vico, attorno al decennio 1720-30, riesce a tradurre le riflessioni filosofiche degli anni passati in una proposizione precisa: lo scacco, nella prassi, del potere metafisico prelude e legittima l'avvento del potere immaginativo-materiale.

Le lettere di questo periodo riflettono quest'idea fissa del pensiero vichiano senza mezzi termini. È il periodo, d'altro canto, in cui comincia anche ad accentuarsi l'isolamento del Vico da quella società letteraria del tempo che rifiuta lo strano miscuglio tra un *ingenium* non più barocco e il serpeggiante materialismo di fondo della *Scienza Nuova*.

*Prima*<sup>25</sup>. Proprio cercando di chiarire all'abate Esperti, a Francesco Solla, allo stesso Gherardo degli Angioli le « cagioni del poco incontro » accordati alla sua maggior opera, Vico misura lo stato di ormai evidente contrapposizione tra le « condizioni della cultura e degli studi del tempo » e la propria, inconsueta, scienza dell'immaginazione. Così il bi-

<sup>25</sup> Se si fissa come cronologia di riferimento la prima metà del Settecento la tesi crociana (e poi di Momigliano, 1955: 93 e di Rossi, 1969: 77 recentemente ribadita in Rossi, 1986) dell'isolamento vichiano, almeno rispetto al panorama della cultura italiana, può senz'altro considerarsi esatta. Non c'è dubbio, tuttavia, che alcune delle tematiche vichiane che abbiamo considerato (materialismo linguistico e gnoseologico, dottrina dell'immaginazione, principio del *verum-factum*, critica sostanziale all'estensione del « metodo » nelle scienze umane, sostanziale politicità del fatto linguistico-retorico, etc...) godano di una diffusa circolazione nella cultura europea del Seicento e ne costituiscano, anzi, uno degli aspetti più cospicui. Sono tematiche che si sviluppano contraddittoriamente, ma in modo non esplicito, rispetto al punto di vista razionalistico. I casi più notevoli possono essere considerati quelli di Spinoza ed Hobbes che, al di là delle etichette poste loro dalla storiografia filosofica, aderiscono formalmente al mito geometrico cartesiano anche nelle opere etico-politiche, ma sviluppano osservazioni e questioni incoerenti rispetto alla cornice. Nel complesso sistema delle definizioni, proposizioni, dimostrazioni, scoli della sua *Etica*, Spinoza, di fatto, persegue esplicitamente (cfr. la prefazione alla terza parte) un'ideologia delle possibilità gnoseologiche della categoria del « corporeo », degli affetti, dei sentimenti e delle passioni « naturali », di quella *inadeguata cognitio* che ha molti punti di contatto con l'*ingenium* vichiano. Allo stesso modo, come ha dimostrato Neri (1984) discutendo i rapporti tra la filosofia dei fondamenti della matematica e la « forma della politica » in Hobbes, l'operazione di « geometrizzazione » della politica nel pensatore inglese sembra paradossalmente concludersi con l'effetto opposto, della « politicizzazione » del punto di vista matematico-scientifico: ciò in perfetto accordo con lo spazio accordato all'immaginazione nella teoria linguistica apparentemente « calcolistica » del *Leviathan*. A giudicare da questi esempi (che, tuttavia, potrebbero moltiplicarsi indefinitamente guardando all'alta e bassa cultura del Sei e Settecento) sembra, insomma, che non si debba parlare tanto di un isolamento di Vico rispetto alla cultura europea, quanto a un presunto isolamento, che la storiografica ha creduto di scorgere, su temi in realtà assai vivi nel dibattito del tempo.

lancio sull'operato della cultura metafisico-razionalista si delinea come una condanna impietosa sul piano empirico-scientifico.

Al padre De Vitry, nel gennaio 1726, Vico ricorda gli effetti devastanti dell'«intiepidirsi degli ingegni» con la pratica del metodo: «le fisiche non più si pongono a cimento, per vedere se reggono sotto l'esperienza» (Vico, A.C.: 190); la morale, la politica, la giurisprudenza, non si coltivano più; la medicina entra nello «scetticismo» (id. 191). È un fenomeno analogo a quello verificatosi nella storia della cultura greca nel momento in cui «andò a terminare in metafisiche niente utili se non pure affatto dannose alla civiltà, ed in matematiche tutte occupate in considerare le grandezze che non sopportano riga e compasso, le quali non hanno niun uso per le macchine» (ib.).

Nella citata lettera a Francesco Solta, del 12 Gennaio 1726, la confutazione pratica del paradigma metafisico-matematico e la rivalutazione, sul medesimo terreno, dell'immaginazione, pare tradursi in termini esplicitamente politici. La decadenza dell'eloquenza prelude, ancora come nel caso greco, alla decadenza e morte della libertà politica (p. 197), poiché «gl'indovinelli degli algebristi» hanno espropriato quella «certezza [...] del cuor dell'uomo, senza la quale né la politica può maneggiarlo, né l'eloquenza può trionfarne» (p. 199). Le passioni umane, compresse dal mentalismo metafisico, si dilatano sino a fomentare l'irrazionalità, la *stultitia*, poiché «la sapienza riposta degli addottrinati, che dovrebbero reggere la volgare dei popoli, le dà le più forti spinte a precipitarsi e a perdersi» (ib.). L'isterirsi della «critica» negli «uomini di Stato», per l'abbandono delle lettere (poesia, oratoria, storia, lingue classiche) mina così alle fondamenta non solo il presente ordine politico, ma addirittura il principio stesso di socialità

e sì dalle comunanze civili li richiama [i popoli] allo stato della solitudine, nonché degli animali mansueti c'hanno pur talento d'unitamente vivere ne' greggi e negli armenti ma di fieri ed

immani che vivono tutti divisi e soli nelle lor tane e covili (Vico, A.C.: 199).

In questa situazione il modello politico del potere immaginativo è rivendicato — in contrapposizione all'opinione negativa dei «dotti d'oggi» nei confronti della «dilettezza de' sensi fastidiosissima in questo secolo, essendosi tragittata alle menti» (id. 200) — proprio su un presupposto apertamente materialista; la convinzione, cioè che «il comune degli uomini è tutto memoria e fantasia [...] [mentre] pochissimi sono mente» (id. 197).

La via esplicitamente indicata è così quella del riciclaggio dell'ingegno dimenticato, della riabilitazione dell'arte «topica», della ritrovata fiducia in una fondazione sensibile dei giudizi «per ben fermare le congetture delle cose» (p. 198).

È in questo contesto di potente rivendicazione dell'immaginazione e dell'empiricità delle conoscenze che Vico difende la nuova scienza che può realizzare in concreto l'alternativa politico-filosofica: una filologia fondata sull'intuizione che «*le lingue sono, per dir così, il veicolo onde si transfonde in chi le appara lo spirito delle nazioni*» (p. 200).

La svolta è così compiuta. La sostanziale politicità della riflessione vichiana abbandona il terreno della polemica distruttiva contro l'involuzione della generazione tardocartesiana e abbozza a grandi linee lo sviluppo di una cultura diversa, tutta da costruire, che ritorna alla centralità della storia materiale dopo i fasti della ragione ideale<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> È forse l'abbandono della vena polemica diretta contro la classe intellettuale napoletana e l'abbraccio di un progetto politico più ampio e «universale» che può dare l'impressione della cancellazione di «taluni degli originari significati» della riflessione politica vichiana «per assumerne altri forse meno incisivi e pertinenti» (Giarrizzo, 1968: 56). Il punto di vista linguistico permette forse di attutire questa impressione, rafforzando il senso della continuità e della coesione globale della «politica vichiana».

Il conflitto del primo Vico con il paradigma razionalista ha tracciato, tuttavia, un solco politico profondo: la convinzione che una « nazione » non sia un agglomerato coatto di gruppi umani vincolati da un originario patto convenzionale e isolati nelle « lor tane e covili », ma una comunità eterogenea, la cui coesione è resa possibile solo dal ricorso al linguaggio del « senso comune ».

### 3. Chi è Orfeo?

La priorità della filologia tra le scienze umane era apparsa esplicitamente negli scritti vichiani sul diritto del 1720-21. Il trapasso dalla retorica alla filologia è caratterizzato in queste opere dalla continuità degli interessi semantici di Vico. Nel *De uno universi iuris principio et fine uno* è espressa programmaticamente l'idea che « la dottrina della significanza delle parole forma parte integrante della filosofia del diritto » (p. 26). Nella seconda parte del *De constantia iurisprudientis* la filologia è già precisa coincidenza di storia di parole e storia di cose

est enim philologia sermonis studium et cura quae circa verba versatur eorumque tradit historiam, dum eorum origines et progressus enarrat, et sic per linguae aetates dispensat, ut eorundem teneat proprietates, translationes et usus. Sed, cum rerum ideae quibusque verbis appictae sint, ad philologiam in primis spectat tenere rerum historiam (p. 386).

Il progetto di una nuova scienza appare, così, sin dagli anni venti, connesso con la possibilità di ricostruire la storia materiale delle formazioni politiche e statuali attraverso una semantica filologica che rifaccia *ex novo* la storia stessa delle parole.

La stesura di un vocabolario etimologico universale — idea che nasce nel *De Uno* e di cui viene tentata una prima attuazione nel *De constantia* — ha così lo scopo di mettere a

nudo uno strato originario di oggetti di conoscenza che la filologia dei « grammatici » e la sottigliezza dei moderni metafisici ha seppellito sotto il progressivo spiritualizzarsi delle astrazioni filosofiche. Attraverso la radicale critica alle « malferme etimologie » (p. 396) del tempo, Vico giunge finalmente a prospettare, per la prima volta in modo organico, l'ipotesi delle origini ferine dell'umanità.

Il problema con il quale Vico ha chiuso una fase speculativa e ne ha aperta un'altra, è, infatti, quello delle origini della socialità. Più precisamente si tratta di individuare il principio stesso della socialità al di fuori degli schemi dottrinali delle correnti « sette »: sia quelle che spiegano l'aggregazione politica attraverso la tesi della volontà divina che impone la coesione sociale — scartate per il « vizio » originario (« la ragione [che] nell'uomo incorrotto era potenza [...] è ora fiacchezza e imperfezione », 1721:51) — sia quelle che ripongono la soluzione del problema nel « patto originario » scaturito dalla paura della conflittualità perpetua — l'epicurismo e il machiavellismo di Hobbes, Spinoza, Bayle, rigettate nella parte introduttiva del *De uno* (p. 3) e 60) —. Liberatosi dal mito dell'armonia predestinata e del contratto coercitivo, entrambe tesi che si fondano sulla supposizione della « sapienza riposta » dei primi fondatori dell'umanità, non resta a Vico che imboccare la nota ipotesi dell'azzerramento della razionalità e spiritualità comune a tutto il genere umano.

I « bestioni » post-diluviani non sono, infatti, che animali: vagano dispersi dormendo all'aperto; praticano una « venere bestiale »; non seppelliscono i cadaveri. Prima di riunirsi in grotte, istituire il matrimonio, inumare i morti — compiere, cioè, il primo balzo verso la società civile che porterà alla successione famiglie-città-stato — deve essere accaduto qualcosa di straordinario, qualche strano fenomeno, scaturito dall'interno stesso della tribù animale, che ha messo in moto il meccanismo della coesione sociale. Questo evento primordiale è la nascita dell'*homo politicus*: nient'al-

tro che un bestione diverso dagli altri, che scoprì entro sé stesso la capacità di creare e interpretare i segni naturali

*con tali nature [‘niuno raziocino’, ‘tutti robusti sensi’, e ‘vigorosissime fantasie’] si dovettero ritrovar i primi autori dell’umanità gentilesca quando [...] il cielo finalmente folgorò [...]. Quivi pochi giganti, che dovetter essere i più robusti [...], spaventati ed attoniti dal grande effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo. E perché in tal caso la natura della mente umana porta ch’ella attribuisca all’effetto la sua natura [...] si finsero il cielo essere un gran corpo animato che per tal aspetto chiamarono Giove [...], e s’incominciarono a celebrare la naturale curiosità, ch’è figliola dell’ignoranza e madre della scienza (Vico, S.N.: 377).*

La geniale intuizione vichiana — ridotta in termini minimi — è questa: non tutti i « bestioni » furono identici; deve esserci stata un razza di bestioni — i « giganti nobili » della *Scienza Nuova* (374) — che, casualmente, ritrovò il bandolo della matassa divina, dispersa con la condanna babilonica. Più precisamente pare emergere sia dalle opere giuridiche, sia dalle diverse versioni della *Scienza nuova*, l’idea che la coesione sociale sia stata, in diverse epoche storiche, il risultato dell’opera di civilizzazione di un gruppo sociale non dotato *ab initio* di alcuna superiore facoltà intellettuale, di alcuna « mente » privilegiata, ma di un « corpo » e di un’immaginazione capace di autoemancipare la propria *stultitia*.

Per penetrare a fondo questa originalissima riformulazione vichiana del problema della genesi del cetto intellettuale aggregatore cercheremo di ripercorrere nelle sue varie fasi una delle tante favole « originarie », rivisitate dalla nuova filologia vichiana: il mito di Orfeo.

L’Orfeo vichiano era comparso per la prima volta, isolatamente, nella *Prima orazione inaugurale*<sup>27</sup>. Qualche

<sup>27</sup> Cfr. Vico (1699: 716).

anno dopo la mitica figura del suonatore di lira che ammalia le bestie e le rende mansuete, la ritroviamo a simoboleggiare l'eloquenza politica come strumento d'*auctoritas*. È il celebre passo — cui abbiamo già accennato — della orazione del 1707

Orpheus, Amphion sapientes, qui divinarum scientiam humanarumque prudentiam cum eloquentia coniunxerunt, eiusque flexanima vi homines a solitudine ad coetus, hoc est, a suo ipsorum amore ad humanitatem colendam, ab inertia ad industriam, ab effrena libertate ad legum obsequia traducunt; et viribus feroces cum imbecillis rationis aequabilitate consociant (p. 775).

Già nella prospettiva di questa *Sesta orazione* il tema dell'eloquenza orfica — come abbiamo cercato di chiarire nei paragrafi precedenti — passa attraverso una concezione semantica che non si identifica più con una retorica blandamente umanista. Tuttavia, dagli anni venti in poi, l'Orfeo vichiano subisce un'ulteriore modificazione di fisionomia politica. Non è un caso che durante il periodo della riflessione e della svolta filosofica, nel *De studiorum* e nel *De Antiquissima*, il mito orfico scompaia. Lo ritroviamo, dopo un lungo silenzio, proprio negli scritti sulla rifondazione filologica della giurisprudenza e, quindi, delle scienze etico-politiche.

Si tratta di un Orfeo che è stato sottoposto allo stesso ribaltamento di prospettiva filologica cui Vico ha piegato tutta quanta l'ermeneutica della « sapienza riposta »

la stessa natura degli uomini è pur così fatta che prima avvertono alle cose che ci toccano i sensi, poi a' costumi, finalmente alle cose astratte; e con quest'ordine procede la storia de' filosofi [...]. *Come andò la faccenda nel mondo incolto: che Orfeo alle fiere, Anfione ai sassi cantarono la natura e 'l potere degli dei, onde gli ammansirono ed unirono nelle città?* (Vico, Sin.: 7).

In realtà Orfeo non conosceva affatto gli Dei

heic solita mythologorum infelicitas cernitur. Dicunt enim Orpheum, exempli gratia, cantu et hymnis, quos ei aspingunt, deorum naturam eleges docuisse eorumque religionem ipsis insinuasse, qua mansuefacti, legibus se submiserunt: unde constanter conficiunt primos poetas fuisse theologos (Vico, 1720:64).

L'invenzione di un Orfeo dotato già dagli inizi di poteri politici, di strumenti retorici, di sapienza riposta, è quindi parto delle menti moderne assottigliate da una metafisica tutta « spiritualezzata ». Al di là del mito moderno, tuttavia, la favola orfica conserva il suo carattere di « favella vera ».

« Chi è Orfeo? », si chiede allora Vico nel *De Constantia*

*Orfeo non è che quei pochi uomini che, osservando con gli occhi il cielo e meditando sui moti astrali, lo credettero animato e lo ritennero un Dio (p. 522).*

Superando ogni connotazione mitico-simbolica (*Dissertationes*: 906-8) e puramente leggendaria, Orfeo ed Anfione, quindi « figurano i caratteri eroici di tutti gli uomini vissuti in diverse età » (1720:264).

Troviamo questa razza di intelletti materiali tra i bestioni primordiali (« le brutte fiere d'Orfeo, delle qual'i figlioli con le madri, i padri con le figliole usavano la venere bestiale », S.N.: 336). Parimenti Orfeo è tra i poeti-eroi della nazione greca; ed Ennio — fondatore della cultura romana — non fu altro che l'« Orfeo latino » (S.N.P. p. 298). Edificatori delle « città » (1720:146), forze centripete della *communitas* di religioni, leggi e linguaggi, « Orfeo ed anfione furono sia poeti sia eroi, sia fondatori di repubbliche » (1721:640).

La decomposizione del mito orfico in una precisa realtà sociologica, l'individuazione, all'interno della *fabula*, di un nucleo di verità originarie, porta, così, Vico a riesaminare l'opinione dei moderni sapienti sull'origine del loro potere

politico-semiotico. Smentendo la moderna attribuzione di paternità dei cosiddetti « versi orfici » che « nulla fanno di poetico e danno troppo odore di scuola platonica e pitagorica » (S.N.: 745), Vico identifica il vero strumento del *consensus gentium* attorno agli orfei di tutti i tempi, nella capacità di una cultura aggregante di convertire la *necessitas* e *l'utilitas* privata in interesse pubblico, la forza brutale individuale in forza politica. Così si riformula la « favola della lira » nel *De Uno*

ex ea origine de lyra haec dicamus. Lyra ex pluribus fidibus constat; et « fides » — eadem ac « nervus », quae et graecis *kordé* — primum imperii nomen in terris fuit, quo clientelae steterunt. Ex pluribus fidibus, seu imperiis singularibus, quae optimi in clientes habebant, ex pluribus privatae violentiae iuribus vis publica est constituta, ut supra dictum quoque est, et, publica vi constituta, primae extitere republicae. En lyra: publicum imperium, cui ferae factae sunt obsequentes (p. 267-9)

Nel *De constantia*

ita ex singulis fidibus, seu privatis imperiis, lyra composita est, hoc est imperium publicum, cum quo republicae sunt fundatae. Quae est lyra Orphei, qua feras cicuravit, Amphionis, qua saxa in urbes composuit; a Mercurio inventa Apollini tradita; ad quam concinunt musae, nempe humanitatis artes et disciplinae, quas reipublicas debemus universas (p. 603)

e, infine, nella *Scienza Nuova*

talché la lira fu l'unione delle corde o forze de' padri, onde si compone la forza pubblica, che si dice imperio civile, che fece cessare finalmente tutte le forze o violenze private (p. 615)

Imponendo — non attraverso la *subtilitas* della mente, ma attraverso la *necessitas* della forza ed anche della violenza — il « diritto minore delle genti », Orfeo, Anfione, Lino, furono perciò « i filosofi del volgo » (1721:590), che dal

caos dell'imperio privato portarono l'umanità (e i diversi popoli storicamente definiti) al riconoscimento dell'*auctoritas*.

La contrapposizione vichiana tra un potere « pitagorico » ed un potere « orfico » — tra un potere, cioè, che scaturisce da un'originaria diversità « spirituale » tra dotti e volgo, e un potere che nasce come riconoscimento della *utilitas* e necessità di un equilibrio paritario di forze contrapposte — configura, pertanto, una fisionomia del ruolo degli intellettuali che, dal ribaltamento totale del modello « metafisico », giunge a una nuova concezione della teoria dell'*auctoritas*. Un'*auctoritas* generata dal consenso come punto di equilibrio tra le diverse forze private, è l'unica forma di egemonia che consente il convergere dell'« equo » col « giusto ». È un'*auctoritas* fondata sul supporto del bisogno materiale della coesione, e non sulla mansuetudine del volgo contratta con un'eloquenza barocca. È l'opposizione tra l'imperio dei Greci, nel quale « l'armonia dell'umanità » è ottenuta con la lira (cioè con i « carmi delle leggi ») di Orfeo, e il dominio dell'Ercole dei Galli che « rozzamente [...] avvinceva a sé gli uomini con catenelle che li legavano alle orecchie [...] — non al corpo — e che egli teneva in bocca [...], non più in mano » (1721:650).

L'egemonia orfica si basa, quindi, su una mediazione linguistica, ma ottenuta sul piano della parità semantica del senso comune: Orfeo, Anfione, Lino, usarono la « lingua poetica » che è « la prima lingua della terra, parlata dalle prime genti » (1721:466). Solo una « erronea bizzarria » dei grammatici-filosofi ha potuto concepire l'esercizio del potere come pratica di una « lingua estranea » (*l'alia lingua*, come afferma Cicerone, 1721:398): è solo un postulato della « boria dei dotti » supporre che Orfeo e gli altri poeti-eroi « avrebbero usato una lingua propria, anziché quella comune della loro gente » (ib.).

È, tuttavia, proprio il carattere materiale della *necessitas* della coesione, per vincere la *stultitia* della forza, altrettanto

materiale, dell'imperio privato, della violenza non ancora socializzata, che rende l'egemonia orfica uno stato d'instabile equilibrio

e per finirla, così Orfeo, finalmente, il fondatore della Grecia, con la sua lira, o corda o forza [...] egli è morto ucciso dalle baccanti (dalle plebi infuriate), le quali gliene fecero andare in pezzi la lira (che a tante pruove fatte sopra, significava la legge) (S.N.: 659.)

Da questa convinzione — dalla convinzione, cioè, di una totale assenza di predestinazione ideale o escatologia dei processi di aggregazione e disaggregazione politica — scaturisce il mito della giurisprudenza romana rispetto a quella ateniese e spartana, che contraddistingue le opere giuridiche vichiane. Qui l'ideale progetto politico di un'egemonia « orfica » appare la risultanza di un meccanismo di autoregolazione tra la *stabilitas* e l'*equitas*, il reciproco sorreggersi di « giustizia diretta », « rigida » ed « equa », ed ancora del « dominio » e della « tutela », della norma sancita dalle « costumanze » e da quella cristallizzata nella legge « scritta ». Si insinua, insomma, in questo caso, l'idea dell'intervento correttivo della società politica sulla società civile, per evitare la transitorietà eccessiva del potere, la mancanza di statualità.

Da questo punto di vista l'apporto dato da Vico ad una teoria del potere politico e ad una sociologia della giurisprudenza etico-politica, appare assai più ricco e complesso in termini speculativi, sia della proposta « metafisica », sia di quella « riformatrice ».

Per Doria, infatti, come abbiamo visto, il problema non sussiste: la legge è un « secondo vero » della metafisica e il saggio legislatore filosofo non ha alcun bisogno di testi scritti per amministrare la giustizia<sup>28</sup>. Per Genovesi, viceversa, il problema centrale del rispetto della norma etico-

<sup>28</sup> Cfr. Doria (1728, v. II, p. V e VI) (cfr. infra., 1.2.3.).

giuridica sarà la chiarezza della legge scritta<sup>29</sup>. Per Vico, che non cerca certo ricette immediatamente applicabili, la « ragione della legge », che è la « conformità della legge col fatto », non si realizza automaticamente né attraverso un'adesione implicita a una non ben nota definita norma etica (come nei sistemi oligarchici), né attraverso la semplice codificazione scritta delle leggi (come nei regimi repubblicani). L'etica « spontanea » (i « cenni » del monarca, o gli « esempi » dell'aristocrazia, del *De Uno*) rende, infatti, arbitraria l'applicazione della giustizia, anche se permette una lunga durata del dominio. Al contrario la precisione dei segni del diritto scritto, ha bisogno di ricorrere a continue auto-correzioni, per non restare addietro nei fenomeni di mutamento sociale; e per questo le repubbliche sono più facilmente sovvertibili.

La preminenza dei romani nell'« arte imperatoria » si configura, allora, come supremazia di un modello che ha scavalcato la dicotomia tra rigidità della norma scritta e arbitrarietà dell'etica spontanea, sintonizzando la mediazione linguistica sul canale del senso comune, senza compromettere, tuttavia, l'obbligazione insita nel concetto stesso di norma: e ciò è possibile solo delegando ai rappresentanti di un'autorità legittimata (perché — analogamente a quanto hanno fatto gli Orfei di tutti i tempi — è stata capace di rinunciare alla « sapienza riposta ») l'interpretazione flessibile della legge

atque hinc iurisprudencia romana, per aliam reipublicae mutationem aliasque caussas quas inferius dicemus, sensim aucta et propria tandem sub principatu perfecta est. Quae — non rigida et rudis ut spartana, non sinuosa et benigna, ut atheniensis, sed elegans et gravis, tota ad honestatem composita, in singulis caussis propria aequitatis naturalis momenta expendes — nullas formulas

<sup>29</sup> Cfr. il § XXII capitolo delle *Lezioni di commercio, ossia d'economia civile*, del Genovesi.

verborum sed formulam mentis, non certum sed verum, non aequum civile sed aequum naturale, sive aequum aeternum bonum, utile in quibusvis caussis aequale, quam « formulam naturae » Varro appellabat, diligenter custodit; atque ad eam, *tanquam ad regulam lesbiam, quae se ad corpora, non ad se corpora dirigit*, aequat omnes iniquas utilitates: quare omnibus caussis benigna adest (Vico, 1720:287-89).

#### 4. *La fenomenologia del mutamento linguistico nella Scienza Nuova*

Degli aspetti linguistici della *Scienza Nuova* — analizzati in modo esaustivo da Pagliaro (1961) che resta il più valido punto di riferimento sul tema<sup>30</sup> — esamineremo qui solamente il rapporto tra la riformulazione vichiana della genesi dei processi di aggregazione e disaggregazione politica (appena discussi) e quello, non sempre chiarissimo, dell'evoluzione storica delle lingue. Così come, infatti, la coesione o la disintegrazione delle formazioni statali abbiamo visto essere dovuta alla capacità aggregatrice dei ceti intellettuali « orfici », allo stesso modo la formazione e la dissoluzione delle lingue nazionali è dovuta alla creazione di movimenti culturali centripeti che non si verificano a caso.

In realtà la questione delle origini dei « parlari volgari » e delle lingue nazionali non è immediatamente deducibile dalle formulazioni vichiane, soprattutto per l'architettura mitico-favolistica della *Scienza Nuova*. Nel citato saggio di Pagliaro emerge, tuttavia, a tratti, l'idea della possibilità di una lettura « altra » del capolavoro di Vico. Pagliaro, ad es.,

<sup>30</sup> Per quanto riguarda la bibliografia degli scritti sulla linguistica vichiana, ed anche sulle clamorose « sviste » della storiografia linguistica e filosofico-linguistica attorno al nome di Vico, cfr. la nota n°11 di De Mauro (1968). Più recentemente importanti contributi in: Papini (1983), Gensini (1984c), Di Cesare (1985, 1985a), Lo Piparo (1984b), Agrimi (1984), Formigari (1985a).

nota come alcune contraddizioni evidenti del libro, relative alle diverse partizioni trifasiche dello sviluppo della lingua, possano risolversi attribuendo ai diversi stadi evolutivi, più che un valore « cronologico », un valore « fenomenologico »<sup>31</sup>.

Nei confronti di una fenomenologia del mutamento a livello ontogenetico in relazione alle trasformazioni dei processi cognitivi, Vico, d'altronde, si era ampiamente diffuso sin dai tempi delle *Orazioni inaugurali*. Nella *Scienza nuova* il passaggio da un intelletto sensitivo, ad uno riflessivo, ad uno astrattivo — che rispecchia fedelmente il « corso natural delle idee » della pedagogia vichiana — è posto in parallelo con l'evoluzione filogenetica.

« L'ordine delle idee dee procedere secondo l'ordine delle cose » (S.N.: 238) e l'ordine delle cose procede dal senso all'intelletto (« e la natura umana, in quanto ella è comune con le bestie, porta seco questa proprietà: ch'i sensi siano le sole vie ond'ella conosca le cose » S.N.: 374): ciò vale sia per l'individuo che per la specie, per la storia. Prima, quindi, « il necessario » e l'« utile », poi « il comodo » e il « piacere », infine « il lusso » (id. 241); la natura dei popoli è inizialmente « cruda », poi « severa », « benigna », « delicata », in ultimo « dissoluta » (id. 242); ai « Polifemi » delle origini, si susseguono gli « Achilli », gli « Scipioni », gli « Alessandri », i « Cesari », i « Tiberi », sino alla decomposizione dello stato con i Caligola, i Neroni, i Domiziani (id. 2453).

Rispetto alle formulazioni precedenti Vico è ora convinto che la successione sentire-avvertire-riflettere con mente pura (id. 218) — chiave maestra dell'interpretazione storica e psicologica della natura umana — porta quasi sempre alla decadenza ed all'esaurimento di un « corso » naturale, perché l'eccessivo metafisicizzarsi delle idee rende impossibile un'evoluzione graduale, uniforme e senza strappi.

<sup>31</sup> Cfr. Pagliaro (1961: 421).

Dal punto di vista dell'individuo l'assottigliarsi dell'immaginazione causa la rescissione del vincolo di solidarietà col consorzio sociale. Riprendendo le antiche osservazioni del *De studiorum*, poi ripetute nella *Autobiografia*, Vico ribadisce adesso il principio secondo il quale una cultura «algebraica» erode il sentimento politico dell'individuo

*[i] giovani, i quali, nell'età nella quale è robusta la memoria, vivida la fantasia e focoso l'ingegno — ch'eserciterebbero con frutto con lo studio delle lingue e della geometria lineare [...] — passando ancor crudi agli studi troppo assottigliati di critica metafisica e d'algebra, divengono per tutta la vita affilatissimi nella loro maniera di pensare e si rendono inabili ad ogni grande lavoro (S.N.: 159).*

Allo stesso modo — sempre rifacendosi al *De studiorum* — anche nella storia della cultura e, segnatamente, delle lingue, Vico ricorda come la decadenza di un idioma è connessa con una transizione violenta dalla «materia» allo «spirito». È il caso del greco antico e del francese moderno in confronto al modello latino

*i greci filosofi affrettarono il natural corso che far doveva la loro nazione, col provenirvi essendo ancor cruda la loro barbarie, onde passarono immediatamente ad una somma dilicatezza, e nello stesso serbaronv' intiere le loro storie favolose così divine com'eroiche; ove i romani, i quali nei lor costumi caminarono con giusto passo, affatto perdettero di veduta la loro storia degli dei [...] e conservarono con favella volgare la storia eroica che si stende da Romolo fino alle leggi Publilia e Petelia [...]. Questa natura di cose umane civili ci si conferma nella nazione francese, nella quale perché di mezzo alla barbarie del mille e cento s'aprì la famosa scuola parigina, dove il celebre maestro delle sentenze Piero Lombardo si diede ad insegnare di sottilissima teologia scolastica, vi restò come un poema omerico la storia di Turpino vescovo di Parigi, piena di tutte le favole degli eroi di Francia che si dissero i «paladini» [...]. E per tale immaturo passaggio dalla barbarie alle scienze più sottili, la francese restonne una lingua dilicatissima, talché di tutte le viventi, sembra aver restituito a' nostri tempi l'atticismo de' greci (S.N.: 158-159).*

La conclusione, del resto scontata, a cui perviene Vico è, quindi, che per conservare la capacità progressiva sia della civiltà come dell'individuo occorre conservare intatta la facoltà immaginativa, l'*ingenium*: fatto questo che rende indolore la transizione dalla « barbarie » alla vita sociale.

L'attenzione per questi momenti di transizione da una fase all'altra dell'evoluzione individuale e collettiva — *leit motiv* della *Scienza Nuova* — assume, tuttavia, in alcune pagine del capitolo sul linguaggio un rilievo del tutto particolare, tanto che, proprio analizzando al fondo la fenomenologia del cambiamento e delle « transizioni » specificamente linguistiche in questa parte dell'opera, è possibile scorgere quel collegamento tra sviluppo dei processi di aggregazione politico-culturale e sviluppo dei processi di aggregazione linguistica che, costituiscono il nostro principale centro d'interessi.

Una costante fissa, reperibile nel non sempre lineare pensiero vichiano della *Scienza Nuova* sulla questione concreta del mutamento linguistico, è, infatti, l'idea della permanenza di un residuo di fasi precedenti in ogni fase linguistica « stabile »<sup>32</sup>. In una celebre espressione Vico ricorda che

*« la favella poetica, com'abbiamo in forza di questa logica poetica meditato, scorse per così lungo tratto dentro il tempo istorico, come i grandi rapidi fiumi si spargono molto dentro il mare e serbano dolci l'acque portatevi con la violenza del corso »* (S.N.: 412).

Allo stesso modo, nell'importante paragrafo dedicato alla problematicità della questione delle varietà linguistiche (445), Vico esprime chiaramente l'idea della continuità tra

<sup>32</sup> Analogamente Bobbio (1978:12) nota come il Vico politico « partendo dalla 'dignità' che 'cangiandosi gli uomini, ritengono per qualche tempo l'impressione del loro vezzo primiero', scopre che nella fase successiva di una forma politica non scompaiono mai del tutto modi e forme di governare della fase precedente ».

fasi linguistiche diverse, notando come le lingue volgari conservano le lingue « eroiche » in « accorcio ».

Cosa intenda Vico esattamente, evidenziando questo fenomeno, non appare a prima vista chiarissimo. Certamente con l'espressione « parlari eroici accorciati » conservati nei volgari Vico si riferisce a quei settori del lessico all'interno dei quali permane un legame di « trasparenza del significante » nella parola e, quindi, in essa « si coglie il momento in cui il segno è 'fatto', e perciò si svela in tutta la sua verità » (Pagliaro, 1961:415). Tuttavia è legittimo chiedersi in quali particolari aree delle lingue volgari si addensa questo lessico più « naturale »?

Un'ipotesi affascinante, che trova qualche riscontro nella lettura genovesiana di Vico e di alcuni post-vichiani<sup>33</sup>, e che avanziamo con molta cautela, è che i parlari eroici « accorciati » sedimentati nei volgari siano propri di varietà linguistiche anteriori forse identificabili con i dialetti.

Sempre nel contesto del passo sull'origine della pluralità delle lingue, Vico osserva che i parlari eroici accorciati sono presenti in quasi tutte le lingue volgari: la lingua tedesca — notoriamente percorsa da frammentazioni dialettali — è « *lingua eroica vivente* » (445). Lo stesso vale per il greco e il latino e, conseguentemente, per le lingue che da esse derivano (ib.).

Ancora: la permanenza dei parlari eroici accorciati nelle lingue volgari è la responsabile principale della diversità di articolazione linguistica di uno stesso concetto (ib.): questo fatto, spiega Vico, ha creato tanta meraviglia ai critici biblici e, in generale, ai filologi che, non sapendosi spiegare l'intrico della storia linguistica, sono ricorsi a modelli etimologici universali, fallendo il loro scopo.

<sup>33</sup> La dialettica della formazione delle lingue e della loro frantumazione nei diversi dialetti è in alcuni passi molto belli e « vichiani » della *Logica* genovesiana (pp. 58-62). In questa direzione vanno anche i capp. IV, V, VI di Calao-Agata (1740).

Volendo precisare ulteriormente, potremmo ipotizzare — sulla scia di quanto abbiamo già appreso da Gravina — che i parlari eroici accorciati nelle lingue volgari, siano propri di quelle varietà (dialetti) particolarmente vitali che sono riuscite a sopravvivere come lingue, diremmo oggi, di *sostrato*. Ciò getterebbe luce sulla valutazione vichiana — totalmente ignorata — delle varietà linguistiche concrete (che certamente una mentalità così sensibile, come quella del Vico, alla diversità dei parlari, doveva assumere come problematica) e spiegherebbe un altro celebre, oscuro e citato passo della *Scienza nuova*

*quanto le lingue sono più ricche di tali parlari eroici accorciati tanto sono più belle, e perciò più belle perché son più evidenti, e perché più evidenti son più veraci e fide: e al contrario, quanto sono più affollate di voci di tali nascoste origini sono meno dilettevoli, perché oscure e confuse, e perciò più soggette ad inganni ed errori. Lo che deve essere delle lingue formate col mescolamento di molte barbare, delle quali non ci è venuta la storia delle loro origini e de' loro trasporti (S.N.: 445).*

Il brano pone qualche problema di interpretazione. Da un lato le lingue volgari migliorano quanti più sono ricche di « parlari eroici accorciati »; dall'altro sono meno « dilettevoli » e più oscure se « affollate di voci di tali nascoste origini ». C'è una palese differenza, quindi tra residui conservati in modo « accorciato » e residui accumulati in modo disorganico.

Più precisamente i parlari eroici accorciati sono residui di un lessico che ha già subito un trattamento di « contrazione » nella fase finale dei tempi eroici; mentre le voci di « nascoste origini » si riferiscono a termini per i quali il processo di astrazione non permette di ricondurli ad una chiara radice: derivano da fasi ancor più antiche, irrintracciabili.

In quale stadio della storia della lingua si è compiuto questo lavoro di « contrazione »? Pagliaro (1961:417) la-

menta l'oscurità della descrizione del procedimento di contrazione dei parlari eroici nella *Scienza Nuova*. Tuttavia, risalendo alla *Scienza Nuova prima*, è possibile cogliere qualche spunto esplicativo. La fase eroica è ivi suddivisa in tre sottofasi: la prima di « poeti tutti severi » (S.N.P.: 270); la seconda di « poeti tutti corrotti » (ib.); la terza di « poeti particolari, che da queste nazioni [eroiche] raccolsero le favole, o sia le loro storie corrotte e ne composero i loro poemi, nella quale terza età è da porsi Omero » (ib.).

A parte il riferimento ad Omero, sul quale torneremo, c'è da rilevare che questa fase eroica coincide: a) con l'articolazione verbale, rispetto al momento del silenzio, del gesto, dell'immagine mentale e simbolica; b) con la differenziazione dei caratteri particolari interni alle medesime nazioni, rispetto alla omogeneità e indistinzione delle fasi linguistiche anteriori; c) con la fondazione dei primi volgari « introdotti — come specificherà poi Vico nella *Scienza Nuova* — dal volgo, che noi dentro ritruoveremo essere state le plebi dei popoli eroici » (443). Si tratta, quindi, dei *vernaculae* (ib.), di cui erano già forniti i popoli greci dell'età omerica « con la differenza che anche oggi si osserva nelle lingue volgari delle nazioni: che sopra una stessa idea parlasse più poetico un popolo che un altro di Grecia » (S.N.P.: 278).

I diversi parlari della fase di frammentazione dialettale si diversificano, quindi, in base a una maggiore o minore poeticità, assunta, evidentemente, a contrassegno di vitalità o prestigio, valido anche per le lingue viventi. In questa « terza parte della terza specie » (S.N.P.: 278) si affermò, quindi, i volgari su tutti gli altri « parlari natii ».

Per opera di chi? Per rispondere a questa importante domanda occorre spostare leggermente il filo del discorso e fare qualche passo indietro.

L'interesse esplicito di Vico per il problema della formazione dei volgari nazionali risale agli anni venti. Come

ricorda, infatti, F. Nicolini (1940:203) alla grande ammirazione per il Tasso fino al 1711, Vico sostituisce l'attenzione per gli studi omerico-danteschi a partire dal 1722.

Nel *De constantia* la questione omerica è già associata alla questione dantesca, ed entrambe sono trattate nel contesto complessivo della formazione dei parlari nazionali. Alla base della ricostruzione vichiana del problema sta la contrapposizione, appunto, tra fasi «barbare», caratterizzate dal pullulare dei dialetti, e fasi di aggregazione centripeta, avviatesi proprio con la comparsa di Omero in Grecia e di Dante in Italia

*essendo nato in una situazione di penuria linguistica, Omero raccolse insieme le locuzioni poetiche da tutte le città della Grecia: per questo parla tutti i dialetti di Grecia. La stessa sorte toccò esattamente a Dante Alighieri che, nello stato di estrema barbarie in cui si trovava allora l'Italia, senza alcun modello cui si potesse ispirare, nacque da sé stesso, da sé divenne poeta assolutissimo* (Vico, 1721:470).

Nella *Scienza Nuova prima*, aggiungendovi anche il caso latino, questo schema di ricostruzione è confermato proprio trattando della «terza parte della terza spezie» che, abbiamo visto, costituisce il momento di unificazione linguistica

[dai parlari poetici] *ne scelse Omero i migliori per tessere i suoi poemi [...]. Alla stessa fatta Ennio dovette fare de' parlari del Lazio, che riteneva ancor molto del barbaro: come certamente Dante Alighieri, nel cominciarvisi a mitigar la barbarie, andò raccogliendo la locuzione della sua Divina commedia da tutti i dialetti d'Italia* (S.N.P.: 278).

Tra il 1725 e il 1730 il caso dantesco assume un rilievo tutto particolare nel pensiero di Vico che non a caso ha ormai optato per il volgare italiano nella stesura delle sue opere più importanti. Nella citata lettera a Gherardo degli

Angioli (1725), rimproverando bonariamente l'interlocutore per la sua scarsa dimestichezza con il volgare, Vico gli ricorda « che cosa fece gran poeta Dante »: l'aver saputo, nella « fiera e feroce barbarie » della Firenze dei Guelfi e Ghibellini « raccogliere una lingua da tutti i popoli d'Italia » (Vico, A.L.: 182). Per collegare la questione del volgare nazionale italiano allo schéma teorico-mitico della *Scienza Nuova*, Vico si spinge qui sino a tratteggiare la situazione del fiorentino predantesco in termini analoghi a quelli usati per descrivere le origini ferine dell'umanità. Nella Firenze dei « Bianchi e Neri [...] gli uomini dovevano menar la vita nelle selve o nelle città come selve, nulla o poco tra loro e non altrimenti che per le streme necessità comunicando ». Per la « somma povertà di parlari », « per la confusione di tante lingue [...], quasi ritornata in Italia quella della gran torre di Babilonia », per la « vita selvaggia e sola, dovette tra gl'italiani ritornare la *lingua muta* »<sup>34</sup>. La costruzione dantesca del volgare unificato non si limitò, quindi, a fornire un modello linguistico uniformatore, ma contribuì ad imporre la stabilità del vivere civile, frenare « il maroso di quella repubblica tempestosissima » (ib.).

Ancora nella *Discoverta del vero Dante, ovvero Nuovi principi di critica dantesca*, composto tra il 1728 e il 1730, Vico ripropone la triade Omero-Ennio-Dante come modello di un'ideale storia dell'unificazione linguistica di popoli politicamente dispersi. L'opera omogeneizzatrice di questi poeti-eroi è qui vista nella eterna polemica contro le culture « metafisiche » di tutti i tempi. Dalla « barbarie », infatti, qualsiasi nazione esce solo per l'operato accentratore di « poeti sublimi », ma ancora legati alla materialità immagina-

<sup>34</sup> Il valore « fenomenologico » di questo ritorno alle « fasi mutole » delle lingue è testimoniato anche nella storia di molti altri popoli e comunità. Nel libro sui *corsi e ricorsi*, il quinto della *Scienza Nuova*, viene esplicitata l'idea che in tutti i secoli « infelici » le nazioni « fussero ritornate a parlare una lingua muta tra loro » (S.N. 1051).

tiva delle fasi ferine. Con l'assottigliarsi di questo sostrato materiale del senso comune, il corso storico aggregatore rifluisce in un ricorso negativo per la vita civile e la cultura collettiva

*ma quello che è più proprio della sublimità di Dante, egli fu la sorte di nascer grande ingegno nel tempo della spirante barbarie d'Italia, perché gl'ingegni umani sono a guisa de' terreni, i quali, per lunghi secoli incolti, se finalmente una volta riduconsi alla coltura, danno sul bel principio frutti e nella perfezione e nella grandezza e nella copia maravigliosi; ma stanchi di essere tuttavia più e più coltivati, gli danni pochi, sciapiti e piccioli (Vico, 1728-30:81).*

La riproposizione, ora anche in chiave esplicitamente linguistica, di questa sorta di dinamica perversa dell'evoluzione intellettuale che dalla primitiva immaginazione giunge sino alla corruzione della « sapienza riposta », appare un elemento di grande rilievo per giudicare complessivamente l'ispirazione politica di fondo del pensiero vichiano giunto al suo compimento. Leggere queste tesi in chiave di polemica vichiana contro l'« eccesso di civiltà »<sup>35</sup> può fuorviare, l'interpretazione del pensiero politico di Vico. Non bisogna infatti dimenticare che l'obiettivo critico di Vico non è affatto la cultura della scienza e del progresso materiale della civiltà (la cultura delle « invenzioni »), ma la cultura dell'eccessiva sottigliezza della *mens*, dell'autosufficienza dell'intelletto, della svalutazione del materiale e del corporeo, del bisogno, dell'utile. La cultura che ignora questo senso comune del corpo sociale volgare non riuscirà mai, infatti, a comunicare la scienza e la *sapientia*.

Già Gravina — proprio trattando il caso fiorentino come modello teorico generale — aveva affermato risolutamente (cfr. *infra*, § 1.3.) che i processi dinamici di aggregazione e disaggregazione di una lingua comune erano condi-

<sup>35</sup> Cfr. Venturi (1969: 35; vedi, *infra*, nota n° 4).

zionati dalla capacità del ceto detentore del potere politico-semiotico di evitare divaricazioni tra lingua volgare e lingua colta. Come abbiamo già visto, l'acquisizione di prestigio per una cultura « grammaticalizzata » è legata, nella *Ragion poetica*, alla capacità di riagganciarsi allo strato minimo di conoscenza materiale del corpo sociale volgare (« quando le contemplazioni avranno assunto sembianza corporea, allora troveranno l'entrata nelle menti volgari, potendo incamminarsi per le vie segnate dalle cose sensibili; ed in tal modo le scienze pasciranno dei frutti loro anche i più rozzi cervelli »).

In tutta l'opera vichiana — ma soprattutto nella *Scienza nuova* — l'intuizione del Gravina ritorna al centro della riflessione sul cambiamento linguistico. La continuità filogenetica tra le diverse fasi storiche della lingua è contrassegnata dall'attitudine degli idiomi più vitali ad assorbire al proprio interno gli strati più « poetici » delle lingue precedenti, cioè gli strati più « volgari », più diffusi perché più « materiali ». Ciò, tuttavia, avviene solo se i poeti-eroi, fondatori dei volgari nazionali e, con essi, delle nazioni *tout court*, saranno capaci di usare una lingua davvero comune, lontana da ogni « sapienza riposta ».

Il mito del « vero Omero », del « Vero Ennio », del « vero Dante », rappresentano, da questo punto di vista, la trasposizione esplicitamente linguistica del falso mito del « vero Orfeo ».

Non è forse Omero, come Orfeo (spessissimo accomunati nella *Scienza nuova*), più « simbolo » che « persona »? Come Orfeo, Anfione, Lino « figurano i caratteri eroici di tutti gli ottimi vissuti in diverse età »; così dietro Omero si nasconde la tradizione di poesia collettiva degli aedi, dietro Ennio la schiera degli eloquentissimi retori latini, dietro Dante l'intellettualità comunale trecentesca. Insomma, come Orfeo e la sua lira, così « tutti gl'incomparabili ingegni sul finire l'età poetica » (S.N.P.: 278) si pongono come modelli d'imitazione spontanea di una cultura superiore ma popo-

lare: per questo tutte le comunità greche fecero a gara per ritenersi patria d'Omero, « *perché quasi ognuna osservava ne' di lui poemi e voci e frasi e dialetti che eran volgari di ciascheduna* » (S.N.:790). Per questo dal Trecento in poi, gli italiani cercano d'imitare il « vero Dante ».

La possibilità di superare la « barbarie » coincide, quindi, con la possibilità di superare le transizioni linguistico-culturali senza lacerazioni: lacerazioni tra *ratio* e *ingenium*, tra filosofia ed eloquenza in senso lato; lacerazioni tra significati *materiali* e significati *riposti*, o astratti, o metafisici, in senso specificamente semantico.

Tornando, quindi, all'interpretazione del brano vichiano da cui eravamo partiti, potremmo adesso concludere che, se con l'espressione « parlari eroici accorciati » conservati nei volgari, Vico voleva indicare in generale la permanenza di tratti poetici nelle lingue delle moderne nazioni, in particolare egli si riferiva alle varietà più vitali e illustri dei dialetti trascorsi che, in tutti i « parlari nazionali », costituiscono vere e proprie lingue di « sostrato ».

Se così fosse la dicotomia: lingue ricche (di parlari eroici accorciati) / lingue affollate (di voci di nascoste origini), potrebbe essere riletta come: lingue arricchite (da varietà sostratiche vitali) / lingue affollate (da residui arcaici di mistioni disorganiche, « mescolamento di molte barbare »).

In che modo queste conclusioni di Vico sul problema della dinamica dell'evoluzione e del cambiamento linguistico possono essere utili per valutare a fondo la « sostanziale politicità della riflessione vichiana » (Giarrizzo, 1968) nel suo complesso?

La risposta a tale domanda può servirci per capire il senso del nostro itinerario vichiano che possiamo così riassumere:

a) Tutto il pensiero vichiano, senza fratture dalle *Orazioni* sino alla *Scienza nuova*, è sotterraneamente percorso

da un'ispirazione unitaria: la confutazione del punto di vista metafisico-mentalista.

b) Il razionalismo metafisico della generazione culturale napoletana dei primi decenni del Settecento è considerata da Vico l'ultimo stadio di un « corso naturale ».

c) Questa fase di civiltà prelude all'avvento di una nuova « barbarie », con le conseguenti dissoluzioni della lingua e della cultura.

d) La cultura dell'immaginazione e dell'ingegno diventa, in questo contesto, la cultura dell'aggregazione politica.

e) Un progetto di *egemonia ingenua* non può che fondarsi su questi caposaldi: I) ritorno all'empiricità della scienza per ampliarne ed accrescerne la capacità « inventiva », senza sclerotizzare la ricerca « affilando », « sottilizzando » e perfezionando modelli d'intelletto « algebrico »; II) pratica di una retorica del « senso comune », veicolata da una lingua unitaria parlata e capita da tutta una comunità, come strumento comunicativo tra « mente » e « corpo » della società; III) riabilitazione filosofica dell'*ingenium* come mezzo per smorzare la lacerazione delle fratture che, a tutti i livelli, si verificano nello stadio della « barbarie ».

In questa cornice complessiva il problema suscitato per ultimo dal nostro discorso — il problema, cioè, del rapporto fra continuità e rottura nella storia delle lingue — sembra uno dei momenti cruciali. In ultima analisi, infatti, è solamente la capacità di assorbire le varietà linguistiche all'interno dell'unità politico-culturale che può avviare un'inversione del corso storico involutivo.

Ciò, naturalmente, non significa affatto che la « sociolinguistica della creatività » di Vico possa essere considerata un modello antesignano di moderna teoria dell'egemonia linguistica. Anzi è giusto sottolineare come Vico appaia ancora lontanissimo dalla capacità di tradurre le sue tesi di

alta filosofia linguistica in progetti organici di concreta politica culturale, come avverrà poi con Genovesi<sup>36</sup>.

Il clima metafisico nel quale — pur sovvertendolo — Vico si trova a vivere, gli preclude irrimediabilmente un accesso diretto ai problemi pratici della vita civile: il problema di un'istruzione di massa, dei suoi strumenti (ordinamenti scolastici, testi, etc...), della sua lingua. Laddove, infatti, uno dei momenti più qualificanti e innovatori della politica culturale genovesiana sarà la formazione concreta di un idioma volgare comune a tutti, in alternativa radicale sia al latino sia ai dialetti, Vico — nonostante il suo rapporto con la scuola capuista, nonostante l'approdo al volgare della *Scienza nuova* — non pare abbandonare mai l'idea del primato del latino come idioma colto del ceto intellettuale. Anzi si può dire che Vico non abbia mai scorto una connessione immediata tra il problema di una egemonia fondata sul « senso comune » e il concreto problema sociolinguistico del passaggio dal latino all'italiano.

Nonostante ciò, e pur utilizzando il farraginoso armamentario teorico del paradigma « metafisico », Vico perviene lo stesso a quella ideologia della « comunicabilità » che, proprio con Genovesi, sarà destinata a diventare l'ideologia linguistica del « ceto mezzano »: ovvero del progetto egemonico della borghesia riformatrice.

La filosofia linguistica vichiana agirà, quindi, come consistente sostrato del programma politico genovesiano e della rivalutazione culturale che da essa si attiva e propaga, almeno sino alla fine del secolo, sino a Vincenzo Cuoco<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Cfr. Pennisi (1980). Vedi, *infra*, cap. 3.

<sup>37</sup> Vedi, *infra*, cap. 4.



### III. LA LINGUISTICA DEI « MERCATANTI »



« Chi dice un corpo politico, dice un corpo di tubi comunicanti. Non v'è società, dove non è comunicazione ».

« La principale cagione di questa rozzezza [del popolo napoletano] è stato il pregiudizio, o la superbia dei dotti, di non potersi o non doversi scrivere le scienze che in una lingua arcana, affinché le Botteghe fosser di pochi, e s'inducesse anche nel sapere un monopolio ».

A. Genovesi, *Lezioni di commercio, ossia d'economia civile*, 1765-67

### 1. *Genesis di un progetto riformatore di politica culturale: continuità e rotture*

I suoi [di Vico] discepoli furono costantemente numerosissimi, e molti fra essi fecero la di lui più perfetta e gloriosa soddisfazione. Ma fra tutti egli si pregiò oltremodo di aver nel suo uditorio il chiarissimo *Antonio Genovesi*, il quale fin d'allora annunciava chi dovess'egli essere un giorno (Martuscielli, 1820:I).<sup>1</sup>

Siamo, all'incirca, nel 1738. Il giovane abate salernitano, che aveva già letto la *Scienza nuova* almeno un anno prima, trasferendosi dalla sua città natale nella capitale del Regno, corse ad ascoltare con curiosità quel « celebre metafisico, filologo, critico dei tempi suoi » (Genovesi, A.1.: 816),

<sup>1</sup> Su questa importante testimonianza, prima rifiutata e poi ripresa da Croce e Nicolini nelle diverse edizioni della *Bibliografia vichiana*, cfr. Zambelli (1972: 250 e 240 nota 1).

ricevendo « l'onore della sua amicizia » (ib.). L'anno seguente Giuseppe Pasquale Cirillo — parente del medico cartesiano Nicola Cirillo, allievo vichiano tra i più interessati alla tematica retorica — procurò al Genovesi una copia del *De Uno*.

La lettura delle due maggiori opere di Vico, l'ascolto diretto delle lezioni di eloquenza nello studio privato di quello che fu « probabilmente l'unico, grande filosofo incontrato personalmente » (Zambelli, 1972:249), dovette certamente lasciare traccia nella formazione culturale del Genovesi improntata, sin dai tempi salernitani, alla più spregiudicata *libertas philosophandi*<sup>2</sup>.

Sulla portata dell'influsso vichiano in Genovesi i pareri della storiografia filosofica contemporanea non appaiono, tuttavia, concordi. È possibile ricostruire un intero arco di posizioni che vanno dalla recisa negazione del Venturi — per il quale ogni derivazione filosofica genovesiana dal Vico è « pura e semplice leggenda » (1969:257) — al giudizio di Paola Zambelli che scorge, documentando generosamente, punti di contatto non trascurabili tra i due pensatori napoletani<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Sulla formazione di Genovesi disponiamo ormai dell'importante lavoro della Zambelli (1972) che costituisce un punto di riferimento per l'accuratezza filologica e l'attenta ricostruzione delle fonti. Restano utili come testimonianza storica le biografie tracciate da Galanti (1781), Salfi (1816), Racioppi (1871), Blanch (1945). Sull'eclittismo genovesiano, oltre al fondamentale Venturi (1969 e 1977), cfr. anche Casini 1973:534.

<sup>3</sup> A nostro parere le tesi della Zambelli appaiono dimostrate in modo inequivocabile e sostenute da una schiacciante mole di raffronti con i testi (pp. 239-93). Merito della Zambelli è anche quello di aver scorto le analogie tra la linguistica genovesiana e quella vichiana (pp. 762-65). Genovesi, tra l'altro, menzionava frequentemente Vico nelle sue lezioni universitarie e nella *Logica* definì *La scienza nuova* « libro meraviglioso, e uno de' pochi, che in queste materie [ermeneutica e filologia] facciano onore all'Italia » (p. 182). Per una bibliografia esauriente sulla questione, oltre all'apparato bibliografico del testo della Zambelli, cfr. anche Arata (1978: 91-2).

La negazione della continuità tra il pensiero di Vico e, non solo quello di Genovesi, ma di tutto il movimento riformatore prima e degli ideologi ottocenteschi poi, risale, d'altro canto, al veto crociano posto sulla lettura illuministica e positivistico-materialistica dell'autore della *Scienza nuova*.

Il celebre giudizio della *Bibliografia vichiana* appare, da questo punto di vista, assolutamente perentorio:

di certo col suo empirismo di provenienza lockiana, anzi con la sostanziale avversione alla speculazione filosofica, il Genovese imboccò una strada che si può dire quasi opposta a quella percorsa dal Vico (Croce-Nicolini, 1947-8: v I.:255) <sup>4</sup>.

La sensibilità filologica di Croce e Nicolini non sottace, certo, il costante riferimento vichiano in molte opere di Genovesi <sup>5</sup>. Né il corredo di menzioni, citazioni e temi vichiani, né la stessa definizione che Cuoco diede degli allievi genovesiani, appellandoli eredi di una fiorente scuola "vichiano-genovesiano" (Cuoco, S.V.: 304 e 312-14), mutano, tuttavia, di una virgola il giudizio complessivo

il Vico di cui quella scuola serbava il culto, non era già il genuino Vico antiintellettualista, idealista e storicista, ma un *Vico genovesizzato*, ossia empirizzato, e poi via via contaminato con quanti indirizzi filosofici prevalsero in Europa e, attraverso la Francia, penetrarono di mano in mano in Napoli; quel più o meno deformato Vico che, salvo il Cuoco e qualche altro, venerarono [...] gli uomini del Novantanove (Croce Nicolini, 1947-8, v I.: 256-7).

Il riferimento alla cultura illuministica e l'estensione del giudizio negativo alla cultura della rivoluzione napoletana che avrebbero deformato e mistificato le posizioni vichiane

<sup>4</sup> L'opinione crociana è destinata ad influenzare massicciamente i giudizi su Genovesi e avvalorare la tesi della scarsa rilevanza speculativa del suo pensiero. Tesi, d'altro canto, già espressa da Gentile (1903).

<sup>5</sup> Cfr. Croce-Nicolini (1948, v.I.: 254-58).

appaiono, in questo contesto, dati interessanti. Così come l'opzione crociana per una lettura radicalmente antimaterialistica della *Scienza nuova* e delle altre opere, sbocca fatalmente nello svuotamento di ogni prospettiva politica nell'interpretazione del pensiero vichiano, allo stesso modo la negazione di un qualsiasi rapporto di continuità tra vichismo e riformismo, conduce alla rescissione dei nessi storico-culturali che collegano le varie concezioni e teorie del potere tra la prima e la seconda metà del Settecento meridionale.

Certamente — se n'è accennato e si ritornerà ampiamente in 3.2. su quest'argomento — i temi più importanti della svolta, anzi della rottura di metà secolo, sono da ricercare nella « rivoluzione » degli economisti, nell'ascesa, cioè, di un paradigma che resta sostanzialmente estraneo alla sfera di riflessione vichiana e che affonda le sue radici nella tradizione dei Melon, Montesquieu, Mandeville, del tardo mercantilismo inglese, francese e spagnolo, della scuola *humana* sino alle più tarde posizioni della fisiocrazia. Sfugge, tuttavia, alle maglie larghe di questo schema ricostruttivo un elemento centrale per quanto riguarda almeno la cultura meridionale italiana. Si tratta del rapporto tra la fondazione materialistica dell'antropologia vichiana — il valore, quindi, del richiamo ad una sociologia della *necessitas*, ad un concetto della genesi del principio di socialità fondato sulla reciproca *utilititas* dell'umanità animale — e il capovolgimento dei valori etici e teorici introdotto con la problematica del lusso, dell'usura, dell'interesse, tipici, appunto, della generazione dei *mercatanti*. Vico — che pure, condizionato da schemi provvidenzialistici, considera esplicitamente tutti questi elementi sintomi di un « eccesso di civiltà » (Venturi, 1969:561) — si trova tuttavia a condividere con gli economisti l'idea del primato assoluto dei bisogni materiali per la realizzazione di un qualsiasi nucleo di aggregazione politica. La sua affannosa ricerca filologica mira proprio a individuare lo strato minimo e la natura originaria dei bisogni

materiali comuni a tutto quanto il genere umano primo, fra tutti, quello linguistico.

È su questo terreno che Genovesi trasformerà la disfida speculativa in disfida politica: l'insufficienza della cultura metafisico-platonico-cartesiana deriva dall'aver scavato un fossato troppo profondo tra una raffinatissima e « boriosa » mente ed una « corpulentissima » *machina* volgare. Sta ora ad una nuova generazione di intellettuali ricucire i lembi della ferita: ecco il « *vero fine delle lettere e delle scienze* ».

Che una non tenue relazione sussista, d'altrocanto, tra l'insegnamento vichiano e la rivoluzione culturale genovesiana, lo dimostra in modo evidente; non tanto lo spoglio minuzioso delle citazioni contenute nelle opere di carattere più filosofico dell'abate riformatore (che pure andrebbe fatto), quanto un'analisi, persino superficiale, del manifesto politico dell'illuminismo napoletano: appunto il *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (Genovesi, 1754)<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Alcuni degli elementi vichiani del *Discorso* di Genovesi sono stati già individuati da Giarrizzo (1981a). Altri possono essere riassunti in una serie di punti: a) polemica contro la « sapienza riposta », contro la cultura metafisica e logico-grammaticale da un lato, e letteraria dall'altro; b) ricostruzione della storia del corso naturale delle nazioni che da una fase originaria in cui la sapienza era indistinta coesione, di etica, religione, filosofia e scienza di « cose » produttrice di « utile » e di « comodi », perviene alla sottigliezza dialettica, all'argutezza sillogistica, a una « seduttrice eloquenza », ad un'« empia poesia », a una « profana teologia »; c) rifiuto della dicotomia mente/corpo, cuore/intelletto, vita spirituale e vita animale, attività culturale (filosofica) e attività politica; accezione materialistica dell'*ingenium* come produttore di « invenzioni » in senso proprio, strumenti concreti (la stampa, ad es.) e utili; utilizzazione strumentale delle scienze esatte (una geometria « non oziosa, ma perfezionatrice delle meccaniche » ed « una fisica promotrice de' comodi, senza esser magia »). Si tratta, naturalmente, di elementi non esclusivamente vichiani: basti pensare al comune modello baconiano per spiegarsi filologicamente alcune di queste analogie; tuttavia, nel loro complesso e per il modo e il contesto in cui esse vengono formulate, indicano in modo inequivocabile la reale consistenza del sostrato vichiano in Genovesi. Il *Discorso* presenta una concordanza non casuale con i principi

Già Giarrizzo (1981a:202), definendolo « una storia in senso vichiano, al tempo stesso storia della cultura e storia della società », ne ha proposto una lucidissima lettura in chiave storiografica. Il punto di vista politico-culturale rafforza quest'impressione. L'argomento più probante dell'ispirazione nettamente vichiana del più civile tra gli scritti genovesiani, infatti, sembra essere il rapporto di reciproco combaciamento e mutuo soccorso tra la « barbarie » del sapere volgare e la pulitezza del sapere razionale, che è poi il fondamento ideale della politica culturale riformatrice

il più grande ostacolo alla perfezione delle cose umane è il credere che sieno perfettissime. Ma egli è altresì il più grande errore delle nostre menti [...]. Tutte le nostre cose hanno avuto piccoli e rozzi principi (Genovesi, 1754:257).

della psicologia pedagogica vichiana (« nella prima nostra età può in noi assai più il senso e l'immaginazione, e in conseguenza l'imitazione, che la riflessione e la ragione » — p. 273 —); con i principi di una *sapientia e prudentia* civile che non coincide con la *ratio* calcolistica (« non può dirsi che la ragione sia una nazione giunta alla sua maturità, dove ella risiede ancor più nell'astratto intelletto, che nel cuore e nelle mani » — p. 245 —); con il richiamo intellettuale a una proprietà collettiva del bene culturale (« Dio ha fatto a tutti il divin dono della ragione, perché intendiamo che il vero sapere non è di sì gelosa natura, che voglia esser di pochi » — p. 247 —); laddove Vico aveva scritto nella sua *Quarta orazione*: « quell'incombenze che derivano dalla ricchezza della mente e dell'animo non sono, come la vita il fondo, la casa, fatte in modo tale che chi le impiega non se ne serve e chi se ne serve non le impiega; ma sono cose di un genere così meraviglioso che chi le tiene non le possiede e quelli che le donano, proprio perché le donano, le conservano, cosicché argutamente ed a ragione potresti chiamare misero chi di esse è avaro e ricco chi ne è munifico » — p. 752 —). Insomma proprio dal punto di vista delle ragioni civili la presenza vichiana appare diffusa in tutto lo scritto genovesiano. Quanto poi agli aspetti più propriamente gnoseologico-speculativi — su cui torneremo nel testo — la Zambelli ha dimostrato chiaramente i nessi profondi che collegano Vico e Genovesi (Zambelli, 1972:258; e sgg.).

È su questa base che si può penetrare il « senso comune de' bisogni de' popoli » (che deve poi essere espresso nelle leggi (id.: 248)): ed è da qui che scaturisce il grande progetto pedagogico genovesiano

comunichiamoci un poco più agl'ignoranti, i quali tutto chè sappian poco, non lasciano d'impiegar per nostro comodo tutte le forze del loro ingegno e del corpo loro: o facciamo noi con essi una società leonina? Finalmente la scienza è nata tra gli uomini dopo l'ignoranza, ed è giusto che la minore germana abbia del riguardo e dell'amore per la primogenita. Io ardisco dire esserci pochi paesi in tutta la terra, ne' quali le scienze, quando che lor piaccia di discendere dalla loro inaccessibile altezza, e comunicarsi un poco ai contadini e agli artisti, possano una maggiore e più soda ricchezza e grandezza produrre, quanto sono le fortunate provincie di questo Regno (id.: 247).

Il grande tema della comunicazione sociale diventa così il fulcro di un progetto riformatore che affronta sotto una nuova veste lo stesso nocciolo della speculazione politica vichiana.

Per la loro « *riposta sapienza* » (Genovesi, 1754:239) i metafisici di tutti i tempi « si credettero nati, o per garrire inutilmente, o per disputare di cose inintelligibili » (id.: 236) e « s'applicarono più al curioso che all'utile, amando meglio disputar con ammirazione degli ignoranti di cose incomprendibili, che ammaestrare con semplicità i loro cittadini in quelle cose, *che sapere importa al filosofo e al contadino* » (id.: 237). Qualcosa resta di questo vizio anche nella moderna intellettualità « noi ci crediamo ancor più grandi quando siamo ammirati come incomprendibili, che quando siamo tenuti come utili, quasi men distinti » (id.: 246).

### a. Una questione (politica) della lingua

Se si continua a tener fermo come punto di momentaneo riferimento il *Discorso* genovesiano del 1754 è tuttavia

essenziale rilevare che almeno due degli elementi maggiormente innovatori in esso contenuti non sono sicuramente riconducibili alla lettura vichiana. Il primo è il tema dell'introduzione dell'italiano come lingua comune dell'istruzione; il secondo è la singolare comparsa di nuove classi sociali concretamente individuate — contadini e artigiani — nel contesto di una politica culturale « nazionale ».

Che non si tratti affatto di questioni marginali lo dimostrano due dati significativi: la loro ripetuta ricorrenza nel tessuto del *Discorso*, e proprio nei suoi momenti di maggiore intensità civile; la loro puntuale ricomparsa in tutti gli altri maggiori scritti genovesiani della maturità. Pare, insomma, che, almeno dal *Discorso* in poi, il problema della questione della lingua e quello dell'inclusione dell'area sociale più tradizionalmente emarginata nel circolo della vita culturale e civile, costituiscano i gangli vitali della riflessione politica genovesiana.

Rispetto al tema dell'introduzione dell'italiano come lingua comune « al filosofo e al contadinò », la posizione di Genovesi pare collocarsi su un terreno qualitativamente diverso da quello delle formulazioni precedenti, muratoriane, ad esempio, o amentiane. In particolare è totalmente assente qualsiasi preoccupazione grammaticalmente normativistica o qualsiasi tendenza puristicheggiante. Non c'è, insomma, per Genovesi, alcun problema di « modello », cronologicamente o localisticamente differenziato di lingua italiana da privilegiare<sup>7</sup>. Al contrario una continua e sottile ironia pervade la

<sup>7</sup> Al proposito Genovesi si definiva uno scrittore senza un preciso modello letterario e linguistico. Sullo stile di Genovesi il Baretti scrive, infatti, pagine dure, definendolo « intralciato, languido, stiracchiato, oscuro » perché « il Genovesi non solo pensa a dir le cose che ha in mente, ma pensa a dirle piuttosto in questo che in quel modo. E questa scelta fra due o più espressioni, quasi tutti gli scrittori la vogliono fare » (Baretti, 1763:143). Baretti qui ha individuato un motivo preascoliano di

polemica contro i « Grammatici », i « Pedanti », gli « Antiquarj »<sup>8</sup>. Di fronte ai complessi problemi posti dalla dimensione sociale della questione della lingua — la diffusione dell'italiano sin negli strati più profondi della comunità civile — la tendenza grammaticalista e l'atteggiamento puristico, erudito o pedantesco risultano non solo riduttivi, ma addirittura nocivi: « le scuole debbono servire a far teste per la Repubblica, non Grammatici, né Disputanti per gli Caffè » (1766:XI).

La questione della lingua, in realtà, appartiene ben poco alla sfera speculativa dei grammatici: essa è al contrario il vero dominio del politico, poiché il problema della diffu-

grande importanza (il peso della « eccessiva preoccupazione della forma » nella storia della cultura italiana), sbagliando tuttavia l'obbiettivo. Egli in ciò è del tutto giustificato perché aveva come modello le *Meditazioni filosofiche sulla religione e la morale* che è l'opera più « erudita » e più rivolta ai dotti che Genovesi aveva scritto, in una fase in cui non era ancora maturata totalmente la sua scelta di passare dalla parte dei « metafisici » a quella dei « mercatanti ». Su questo testo il Baretto tornerà in una specifica recensione assai negativa sempre per quel che riguarda lo stile genovesiano. Sui giudizi del Baretto molte le critiche. Fra i tanti vedi soprattutto Ermini (1930-240) che fa notare acutamente come lo stile del Genovesi, in realtà, variò a seconda del pubblico cui sono rivolte le opere. Ciò spiegherebbe l'iniziale scelta del latino per le opere teologiche ed « erudite », la conversione al volgare per le opere di più ampia circolazione e l'adesione ad un modello stilistico più piano nelle opere pedagogiche. Cfr. anche Fubini (1975-296); Battaglia (1963: 22-5); Savoca (1974:225). Un giudizio negativo sul lessico genovesiano (infiorato da « anticaglie ») ma positivo riguardo all'introduzione di una sintassi « spezzata » più vicina al parlato, in Durante (1982:212 e 222).

<sup>8</sup> Naturalmente questa polemica è una caratteristica di tutto l'illuminismo maturo. Si può dire anzi che il pedantismo in generale viene assunto nel Settecento, quale sintomo di negazione di buona filosofia. Come ha egregiamente dimostrato Fogarasi (1976), a conclusione dello spoglio di numerosi testi di illuministi italiani (p. 91), i campi semantici dei termini « grammatico », « pedante », « pedantismo », « purista », « fanatico » presentano numerose zone d'intersezione. Il pedantismo, quindi, è identificato come l'effetto di una mentalità normativo-grammaticale fondata sul dommatismo filosofico.

sione della lingua comune è il primo dei problemi politici di una nazione

finché le scienze non parleranno, che una lingua ignota alle nostre madri, e balie, non è da sperare, che il nostro gentile paese, nato a far teste, non si veggia rozzo, squallido, vile e servo degli stranieri (1766:IX)

*quel che si vuol avere per certissimo assioma politico, è che una nazione non sarà mai perfettamente colta nelle Scienze, nelle Arti, nelle maniere, se non abbia le Leggi, le Scienze, le Scuole i libri di Arti parlanti la propria lingua;* perché ella dovrà dipendere da una lingua forestiera, la quale non essendo intesa, che da una picciolissima parte del popolo, tutto il resto sarà fuori dalla Sfera del lume delle lettere [...]. Le lingue sono come i vasi, che contengono le nostre idee e la nostra ragione. Or qual pazzia è pretendere di essere in un paese uomini, e aver i vasi della ragione in un altro? L'Italia se non avrà tutta quanta le Leggi, le Scienze e l'Arti in sua lingua, oggi bella, e copiosa, ed energetica al pari della Latina, e della Greca, le si rinfaccierà giustamente, che essendo stata la seconda madre di coltura in Europa, decada per viltà ella medesima da quel che ha insegnato agli altri popoli (1765-7, v I.: 117)

fino a chè in un paese le scienze sono un gergo straniero per la maggior parte del popolo, e che non parlano la lingua della Nazione, avremo sempre molte scuole inutili, molto tempo perduto, molti cervelli stupidi, e mancheranno delle necessarie, nè sia possibile di avere delle buone teste (id.: 125).

Non ci sembra esagerato definire quasi assillante il ricorso genovesiano a questo schema di interpretazione del problema della lingua. La priorità della questione linguistica sui restanti aspetti della questione sociale è un dato fisso della produzione dell'abate riformatore e finisce col costituire uno dei contenuti concreti maggiormente significativi della sua conversione intellettuale da « metafisico » a « mercatante ». Dal *Discorso* in poi il primo compito indicato alla nuova scuola di intellettuali che egli prefigurava e che,

concretamente, andava formando nella sua attività di educatore, era quello di « ricercare e proporre in volgar lingua » i modi di accrescere e migliorare « le derrate e l'arti del suo paese » (1754:256).

Nel corso degli anni sessanta, quando — come vedremo — doveva venire a piena maturazione la travagliata riflessione sugli aspetti economici e sociali della « crisi di crescita » del Regno, il tema del rapporto tra intellettuali, lingua e società si fa sempre più stringente.

Già in un'importante lettera ad un ignoto corrispondente bolognese, il quattro ottobre del 1765, Genovesi chiarisce i motivi per cui aveva composto — e stava per dare alle stampe — la sua « logichetta » in « nostra lingua »: perché « ogni nazione, che non ha molti libri di scienze e di arti nella sua lingua è barbara » (Genovesi, L.: 189).

È abbozzata in questa testimonianza epistolare una riflessione comparata tra la situazione italiana e quella di altri modelli di cultura europea<sup>9</sup>. La Francia « non cominciò a sentir le scienze parlar francese che sotto Luigi XIV » (ib.); gli Inglesi « non hanno che un secolo di lume » (ib.); mentre i tedeschi « incominciano pur ora a vedere » (ib.).

<sup>9</sup> In un'ideale storia dei fermenti preascoliani disseminati nella linguistica settecentesca questo del raffronto costante con gli altri modelli europei pare avere uno dei posti più rilevanti. Dalle *Lettere inglesi* del Bettinelli alla *Lettera al Barone N.N.* e alle *Lettere filologiche* dell'Algarotti, dalle *Lettere familiari* del Baretti a queste osservazioni genovesiane, è un continuo riscontro di temi comuni legati al paragone fra la situazione italiana e quella delle altre lingue europee. È in questo contesto che emerge il caratteristico municipalismo della realtà linguistica italiana, la mancanza di un centro politico e culturale di grande prestigio capace di centralizzare le spinte divergenti dei dialetti e dei diversi stili, l'individuazione di un sostrato politico-intellettuale che spieghi tale situazione: tutti elementi che ritroveremo nella letteratura ascoliana e poi gramsciana della « questione della lingua » (su cui cfr. il fondamentale Lo Piparo, 1979: in part. cap. 1.).

L'affermazione delle grandi lingue nazionali si configura come la luce e l'alba della moderna civiltà delle « culte nazioni »

quel lume, dove non si scrive nella propria lingua, ancorché grande e brillantissimo, resta nondimeno sepolto in que' lanternoni di Antiquarij, dove non tralucono che pochi e tenebrosi raggi (L.: 190).

In Italia il peso della tradizione letteraria, il peso, soprattutto, del Latino, ha impedito che la prima nazione « ingentilita » nel campo della poesia, della storia, delle arti civili, abbia avuto una lingua « capace di scienze ». Il progetto della *Logica per gli giovanetti* prima, e delle *Istituzioni di Metafisica per i principianti* poi — il progetto, cioè, di un « corso completo delle cose filosofiche, non già in toscano, ch'io non saprei scrivere, ma in italiano » (ib.)<sup>10</sup> — appare così una precisa scelta di tipo politico

i Greci e i Latini furono Barbari finché le Scienze e l'Arti non parlarono la lingua comune: e così sono stati i Francesi, gl'Inglese, i Tedeschi. Questi vanno già uscendo dalla barbarie, e vengono nel chiarore dell'umanità. Noi cominciammo; perché ci siam rimasti dall'andare avanti? (1766:X).

<sup>10</sup> Da un punto di vista storico la posizione genovesiana sulla questione della lingua — brutalmente sintetizzata in questa affermazione — può essere ricollegata — come acutamente mi fa osservare Claudio Marazzini in una comunicazione privata — alla tradizione « cortigiana » che propone l'ideale di una lingua di cultura superiore, spogliata dalle particolarità idiomatiche troppo vistose, ma anche da un fiorentismo esasperato e dai pronunciati arcaismi della tradizione letteraria. Da questo punto di vista l'accostamento della posizione genovesiana al modello muratoriano e amentiano potrebbe avere un senso. E tuttavia l'analisi coglierebbe un aspetto secondario della questione se non si collegasse con la reale novità della proposta del Genovesi: che è quella di collegare modello linguistico e politica-culturale, ideale idiomatico e « pubblica felicità ».

Nell'importante XXII capitolo delle *Lezioni di economia*, il citato *Dello stato e delle naturali forze del Regno di Napoli per rispetto all'Arti e al Commercio*, il parallelo tra i grandi modelli nazionali e la situazione del Regno si estende e articola in modo sistematico. Rispetto ancora a Francesi e Inglesi — ma adesso anche rispetto ai Toscani e alla Russia di Pietro il Grande (p. 334) — il Regno di Napoli si trova in uno stato di inferiorità a causa di una radicale carenza di istruzione primaria (« il leggere, lo scrivere, l'aritmetica [...] o sono ancora ignote [...] o sono assai poca cosa » — p. 334 —) e, soprattutto, a causa di un vero e proprio « abuso » sociale della lingua da parte della intellettualità « metafisica »

la principal cagione di questa rozzezza è stato o il pregiudizio, o la superbia de' dotti, di non potersi o non doversi scrivere le scienze che in una lingua arcana, affinché le botteghe fosser di pochi, e s'inducesse anche nel sapere un monopolio (p. 333).

La formazione del consenso medesimo, la sintonizzazione delle classi dirigenti col senso comune dei popoli è bloccata e strozzata dalla impossibilità della mediazione linguistica. Tutto ciò è maggiormente evidente — secondo Genovesi — nei paesi dove massimo è il peso di una civiltà della scrittura. Nei « paesi di letteratura » (ib.), dove la densità della cultura non può estendersi se non attraverso i canali istituzionali della diffusione della scrittura, la risoluzione del problema del consenso non può che passare attraverso la riforma della lingua pubblica: « si diano de' libri stampati e pubblici, non de' manoscritti secreti » (p. 336). Così nei testi legislativi, che la sapienza greca e romana scriveva « nella lingua comune del popolo » (p. 343). Così, ancora, nell'educazione religiosa, nella quale, bandendo la predica che « stona la moltitudine » e la « meraviglia » senza istruirla, si introducano i « catechismi » (p. 349)<sup>11</sup>. Così,

11 La questione dell'istruzione religiosa in forma catechistica ha

infine, nella lingua della pubblica istruzione: nei collegi, nelle scuole, nelle università.

Su questo punto, d'altrocanto, da lungo tempo Genovesi era passato dalle parole ai fatti. Con una decisione che non aveva precedenti nella storia dell'università italiana, il 7 Novembre del 1754 aveva, infatti, deciso che le sue lezioni accademiche si sarebbero tenute in volgare, con enorme scandalo del collegio professorale dell'ateneo napoletano<sup>12</sup>

assunto nel dibattito storiografico attuale una posizione di rilievo. Il problema della comunicazione con i fedeli è forse quello in cui più acutamente si pone la questione della « popolarità » della lingua in termini di scelte di politica culturale. Per capire la portata del problema andrebbe riesaminata sia la questione dell'eloquenza sacra (si pensi al peso « politico » di libri come *Dei pregi dell'eloquenza popolare* del Muratori o delle *Riflessioni sopra l'arte di parlare* e gli altri scritti di retorica sacra del De Cosmi [ora raccolti in Pennisi, 1985c]), sia quella dei catechismi dialettali, su cui cfr. Di Fazio (1981) e l'ottimo D'Agostino (1985). Questione connessa, almeno ideologicamente, a questa è quella dei catechismi « civili »: « io ridurrei tutte le Cattedre legali alle instituta; e la scienza pratica delle leggi a semplici Catechismi, e fareigli insegnare al pubblico, come s'insegna il catechismo cristiano » (Genovesi, 1766:216). Qui Genovesi pare anticipare un tema caro al giacobinismo dell'abate Grégoire che pensava di tradurre la cultura dei lumi in catechismi pratico-scientifici da diffondere soprattutto nelle campagne (per i risvolti politico-linguistici delle proposte di Grégoire cfr. Lo Piparo, 1979:203 e Vecchio, 1982:85 e sgg.).

<sup>12</sup> Questa decisione è stata quasi sempre l'unico elemento « linguistico » colto dai critici o dagli storici della lingua che si sono interessati o hanno almeno menzionato il Genovesi: cfr. ad es. Finoli (1947:108); Schiaffini (1950:105); Peruzzi (1961:77); Migliorini (1960:521); Migliorini-Baldelli (1966:22); De Mauro (1972:236) che nota anche come « Genovesi fu anche scrittore in latino, e ciò rende ancor più significativa la sua scelta a favore dell'italiano ». Sulla generale assenza di contributi specifici sulla linguistica genovesiana cfr. Pennisi (1980:321, nota n° 1). La situazione è tuttavia cambiata negli ultimi anni: Genovesi è oggetto d'interesse nei contributi di Formigari (1983, 1984, 1984a, 1985); Lo Piparo (1984) mette in relazione le scelte di politica culturale del De Cosmi con quelle genovesiane; Gensini (1984) rileva il ruolo della *Logica* genovesiana nel sistema delle fonti linguistiche leopardiane.

grande fu la meraviglia di sentir dettare italiano. Sicché essendocene accorto, nello incominciare la spiegazione dovetti cominciare da i pregi della lingua italiana, e urtar di fronte il pregiudizio delle scuole d'Italia (L.: 90).

L'istituzione della prima cattedra europea di « Meccanica e Commercio », ossia la cattedra interiana di economia civile — anteriore di un anno all'analogo insegnamento tenuto da Adam Smith nell'Inghilterra della rivoluzione industriale — coincise così col primo passo dell'avanzato programma di politica linguistica ideato a partire dal *Discorso* e poi puntualmente teorizzato e propagandato negli scritti della maturità.

La brusca decisione di Genovesi di « rompere il ghiaccio » — com'ebbe a dire nella citata lettera al De Sanctis (p. 90) — era già stata prefigurata in un singolare documento — il disperso dialogo *Studj*<sup>13</sup>, riesumato da G.M. Monti nel 1923 e datato dal medesimo tra il 1739 e il 1753 — sin ora, a nostro giudizio, scarsamente valorizzato.

Il contenuto del dialogo suggerisce una propensione per la datazione più tarda. La disputa, che coinvolge tre partecipanti (Celestino Galiani, che rappresenta il primo riformatore settecentesco dell'ateneo napoletano<sup>14</sup>; il cardinale Bembo, che simbolizza il toscanismo illustre e purista; Nicolò Fraggianni, che incarna la figura del Genovesi medesimo), si aggancia, infatti, al progetto di svecchiamento degli studi del Regno, e in particolare di quelli universitari. È in questo contesto che appare per la prima volta la proposta

<sup>13</sup> Secondo un altro studioso genovesiano, Alessandro Cutolo, il dialogo doveva essere apposto in appendice alle *Meditazioni* genovesiane (Monti, 1923:119). Monti deduce dal contenuto del dialogo « che la famosa condizione, fissata dall'Intieri circa l'uso della lingua italiana per la sua cattedra, fu dovuta al Genovesi stesso » (p. 122).

<sup>14</sup> Sull'importante ruolo svolto da Celestino Galiani sulla riforma dell'istruzione a Napoli, oltre al citato Monti (1923), cfr. anche Nicolini (1951); Zazo (1927).

genovesiana dell'adozione del volgare come lingua accademica. La reazione immediata del buon Galiani è assai significativa: parlare italiano « sarebbe svergognare le Università. Diverrebbero ghetti » (*Studi*: 125). È a questo punto che Genovesi utilizza il prestigio della tradizione toscana facendo intervenire il Bembo per sostenere la pari dignità del volgare italiano rispetto alle lingue classiche, nel quale pure « parlarono le scienze » in Grecia e Roma (*id.*). L'ultima arma dialettica che resta, quindi, alla tradizione conservativa incarnata dal Galiani per opporsi alla proposta genovesiana, è la presunta insufficienza lessicale e fraseologica del toscano per la costituzione di un idioma colto (p. 125). Su questa contestazione la linea argomentativa del Genovesi-Fraggianni sottolinea la propria distintività rispetto alla soluzione e alla tentazione arcaizzante rappresentata dal Bembo; il quale ultimo aveva ribattuto polemicamente al Galiani sostenendo che l'insufficienza espressiva del volgare riguarda le degenerazioni regionalistiche dell'italiano (« Regnicoli, Romagnoli, Lombardi. Non dirà questo sproposito mai un toscano » — p. 126 —) e non il puro fiorentino. Per Fraggianni, al contrario, « questa è un'altra lite » (*ib.*). Il « punto principale » non è quello delle sterili discussioni sulle sfumature di colore o tradizioni di campanile, ma un dato, naturale e filosofico assieme, il fatto cioè — come sostiene la « dottrina di Loke » — che « le cognizioni abitano nelle parole » e che sarebbe, quindi, uno sproposito aver un paese « dove le scienze non ne parlino la lingua » (p. 126).

Il riferimento strumentale, ed anche privo di precisione e rigore, alle idee lockiane sul linguaggio, anticipa qui i modi di lettura e le caratteristiche pieghe cui verrà sottoposta la filosofia linguistica del tempo per farla rientrare nelle istanze prettamente « civili » delle opere genovesiane della maturità: (cfr. *infra* 3.2.2.). In questo caso l'ossatura del discorso genovesiano si può sintetizzare in poche parole: poiché qualsiasi lingua può esprimere lo *status* di una cul-

tura, di una scienza, di una civiltà, non c'è alcun motivo naturale o filosofico, che ponga pregiudizi insuperabili all'adozione della lingua madre come lingua di scienza comune a tutta la nazione. È anzi motivo di forza nazionale che la lingua della « Botanica », della « Chimica », della « Chirurgia e della Medicina », della « Fisica », dell'« Astronomia », dell'« Aritmetica e Geometria », delle « Cattedre delle leggi » e financo della « Teologia » (pp. 126-8), non sia un « misterio di pochi » (ib.).

La conclusione del discorso riflette una volontà di convergenza comune tra le diverse tradizioni culturali che si fronteggiano nel dialogo; che è, in realtà, soprattutto un auspicio genovesiano: ancora un preciso dettato politico-culturale

*non vi sia in Italia più leggi che in lingua de' popoli. Non Liturgie, che Italiane: non studj che Italiani. Ogni uomo ha diritto a saper la legge. Ogni uomo è obbligato a conoscer le regole de' suoi costumi, e i principj e gli strumenti della vera pietà: giova ad ognuno essere istruito nelle utili conoscenze. Proscriviamo perciò l'uso (pubblico) d'ogni altra lingua in quel ch'è detto (p. 128).*

Questo proposito di proscrizione delle lingue straniere, ma soprattutto del latino e del Greco, perlomeno negli studi relativi alle fasce iniziali del processo di acculturazione e istruzione di massa, non resterà una semplice affermazione di principio.

A parte la già discussa scelta di Genovesi di leggere in italiano le sue lezioni accademiche, l'abbandono del Latino e del Greco è tradotto in pratica nel *Piano di Studj* elaborato da Genovesi e sommariamente conservatoci dall'abate Galanti<sup>15</sup>, suo fedele allievo. In questa bozza di riforma delle

<sup>15</sup> È riassunto e commentato all'interno dell'*Elogio storico del signor abate Antonio Genovesi*, alle pp. 108 e sgg. Sul piano genovesiano cfr. Zazo (1929); Gambini (1910); Arata (1978:145-57).

scuole — commissionata al Genovesi dal Tanucci dopo l'ostracismo dato alla Compagnia di Gesù — è collocata, infatti, al primo posto — a livello di istruzione primaria per le classi meno abbienti — l'istituzione di insegnamenti di « leggere, scrivere ed abbaco pratico » (Galanti, 1781: 110) e, a livello di studi superiori, nel settore di « Belle Lettere », una cattedra di « Lingua, di eloquenza e di poesia toscana » (id.: 109). La priorità assoluta è riservata all'insegnamento pratico dell'italiano, mentre lo studio grammaticale è relegato al solo latino delle classi più tarde d'istruzione<sup>16</sup>.

#### b. *Una cultura dell'integrazione tra città e campagna*

Anche nel secondo elemento di grande novità e rilievo che viene ad evidenziarsi a partire dal *Discorso* in poi, e cioè nella inclusione di contadini e artigiani nel programma politico-culturale riformatore, la posizione di Genovesi si configura in modi del tutto nuovi rispetto ai precedenti, anche illustri, che pure potevano fornirgli un fondamento e un appoggio autorevole.

Sullo *status* del mondo rurale, ad esempio, aveva insistito a lungo P.M. Doria nel *Commercio del Regno di Napoli* e soprattutto nel tardo *Commercio mercantile* del 1742. Ma la vigorosa (ed enfatica) condanna per l'oppressione dei contadini e per l'assoluta disumanità delle loro condizioni di vita, è accompagnata in questi scritti da una costante polemica contro la « società » e la « politica mercantile » che, nel contesto delle argomentazioni doriane, è considerata la principale responsabile del grave stato di prostrazione delle campagne<sup>17</sup>. Si indica nell'avidità del mercante e nella caricatu-

<sup>16</sup> Cfr. pp. 109-112.

<sup>17</sup> « A cagione di questa politica mercantile fondata nel Commercio ideale, e giunta all'avidità di conquista, che sieguono li Principi, ha fatto, sì che li Popoli non servono ad altro, che a pagare le Gabelle, e li Dazj,

rale figura dell'« usuriere », l'obbiettivo da colpire; si guarda alla città, accentratrice di ricchezze, come a un modello di falsa civiltà che dissangua e corrompe una frugale cultura rurale. C'è, insomma, alle spalle delle pagine doriane sulla difesa dei ceti contadini un'impronta ideologica di tipo pauperistico che rifiuta in blocco una trasformazione delle campagne che sia, in un modo o nell'altro, legata al carro delle città, al carro della « ricchezza » delle nazioni<sup>18</sup>.

Non è un caso che, in questo quadro teorico, non si faccia il benché minimo posto per uno specifico progetto di politica culturale orientata a recuperare — all'interno, appunto, della cultura delle città e delle ricchezze — il mondo rurale e tutte le altre fasce di emarginazione sociale.

La posizione genovesiana appare radicalmente capovolta, e, seppure talvolta affiora un tono evangelico nella descrizione dei soprusi subiti dai contadini (1754:240), il contesto generale del discorso è tutto centrato intorno all'inglobamento del mondo agricolo entro la vita economica e culturale, entro l'ideologia delle « culte nazioni ». Attrarre i

ed a zappare la Terra, e sono divenuti come le bestie, le quali non servono ad altro, che a strascinare l'aratro, ed a portare la soma, onde poi vediamo che li Precipi se li cambiano fra essi appunto come si fa delle bestie » (Doria, *Manoscritti*, v. 4.: 305-6). Per la posizione doriana cfr. comunque tutta l'impostazione della *Relazione dello stato politico, economico e civile del Regno di Napoli* (*Manoscritti*, v. I: 49-140), del *Commercio del Regno di Napoli* (*id.*: 141-208) e, appunto, *Il commercio mercantile* (*Manoscritti*, v. 4: 277-410) da cui è tratta la citazione. Queste posizioni doriane sono state analizzate da Badaloni (1973:740-57) che rileva come nel modello proposto da Doria « il popolo ha dunque un posto di rilievo » a scapito, tuttavia, del « ceto civile » (pp. 743-5). Per Casini (1973-324) questi scritti politici doriani rivelano una tendenza politica progressista: « dietro il teorico si delinea qui il riformatore ».

<sup>18</sup> In particolare sembra che Doria individui nella concentrazione delle ricchezze prodotte dal commercio nelle mani dell'apparato burocratico dello stato, ma, più ampiamente, di tutto il « ceto civile » o « Mercatanti di Ragione » (*Manoscritti*, v. 4: 341-2), la ragione del progressivo depauperarsi delle campagne a favore delle città. Cfr. *Manoscritti*, v. 4: 341 e sgg.

contadini nell'« eterna ruota del commercio » — per usare un'espressione cara al Genovesi — è il principale obbiettivo di una politica nazionale fondata sul libero sviluppo della società civile, sulla grande molla della concorrenza e dell'emulazione che ripristinano la mobilità sociale e la dinamica del ricambio delle ricchezze

questa folla di gentiluomini, che dalle campagne vanno a stabilirsi nelle città, o vengono a piantar case nella capitale, crea il più bel gioco della natura; che è quello di vedervi molti de' contadini salire alle ricchezze e grado di gentiluomini, e questi discendere al piano de' plebei, per ripassar poi in questo grado nel contado, per divenirvi di nuovo grandi, cacciando i contadini, fatti già signori, nelle città, per ritornare anch'essi poi in contado. Bel fenomeno! Ma è il giro perpetuo delle cose umane (Genovesi, 1764:129).

Tutti gli scritti genovesiani sull'agricoltura sono improntati a questi principi che, come vedremo, gli provengono dalla cultura economica europea e che ritornano ad essa spesso arricchiti di nuove, singolari esperienze.

In uno dei passi più significativi del *Ragionamento sul commercio in universale*, apposto in appendice alla *Storia economica della Gran Bretagna* del Cary, introdotta da Genovesi nel 1756, si insiste su un concetto-chiave: l'agricoltura deve guardarsi con « occhio di trafficante », abbandonando l'ottica del « sostegno » o del « puro bisogno » (p. 104). È contestata qui l'idea di un modello di sviluppo agricolo di tipo familiare, che si concentra sulla produzione per la stabilità dei singoli nuclei sociali e trascura l'accumulazione suppletiva, quella che, di fatto, serve ad « agganziare » la città

riguardandosi tutto ciò che si fa con occhio di trafficante, e che s'ingegni di fare il suo vantaggio quanto egli può il più, ciascuno si studierà di avere il soverchio per trafficare, e il soverchio de' particolari farà il soverchio della nazione, e cotal soverchio sarà copiosa materia del commercio esterno. [...] Adun-

que si vorrebbe fare che in tutte le nazioni che amano la loro vera ricchezza e grandezza, l'agricoltura e le manifatture si riguardassero come negozio, perché si potesse avere in quelle del soverchio, che è la materia dell'esterno commercio la più abbondante e la più ricca (Genovesi, 1756: 104-5).

Questo tipo d'impostazione del problema dei modi della produzione agricola — che, come ha acutamente osservato F. Venturi<sup>19</sup>, è raggiunta tramite l'assimilazione delle opere economiche di tradizione inglese, spagnola e francese precedenti alla norma fisiocratica — produce immediate conseguenze che chiariscono meglio alcuni aspetti singolari della politica culturale genovesiana.

Centrare gli obbiettivi della produzione agricola più sull'accumulazione del « soverchio » e, quindi, sul commercio con la città, che sulla sussistenza, induce, ad esempio, un'automatica esigenza di miglioramento dei prodotti medesimi. La regola inflessibile di un mercato sempre più aperto verso l'esterno è, infatti, l'inesorabile « preferenza nel concorso » (1756:109). Istituitasi una concorrenza a più voci, solo chi è stato capace di offrire i migliori frutti della terra ai prezzi più bassi può sperare nell'accrescimento del proprio patrimonio e del proprio peso economico e, quindi, politico (ib.). Da qui l'ineludibile esigenza di un miglioramento delle tecnologie di coltivazione, degli strumenti di conservazione ed esportazione delle merci.

Alla fine di questa catena di conseguenze ineluttabili sta la completa trasformazione dell'agricoltura. Soprattutto la completa trasformazione della classe contadina medesima, della sua struttura sociologica interna. Genovesi non nasconde, a questo proposito, il suo intransigente antipopulismo: « io amo che si riverisca il giudizio popolare » — scriveva già nel *Discorso* — ma senza scordare, aggiungeva, che « quella stessa cagione, che rende il popolo nelle prime

<sup>19</sup> Venturi (1969:567 sgg.; 576-78).

cose [i costumi] sì rispettabile, il fa in queste [le pratiche tecnologiche] geloso dell'antichità, ostinato contraddittore delle novità, e non solo lento e tardo a seguire le più utili scoperte, ma fino alieno dal riguardarle » (p. 258).

Più tardi, nella sua prefazione (1764) all'*Agricoltore sperimentato* di Cosimo Trinci, chiarisce, al di là di ogni equivoco, che il discorso sullo svecchiamento dei metodi di gestione dell'agricoltura riguarda soprattutto una nuova borghesia agraria e non certo la vecchia classe contadina così com'era stata acriticamente difesa dal Doria: « *vuol essere adunque l'agricoltura impiego di gentiluomini e di scienziati* » (1764:123).

Il prezzo da pagare è altissimo. Si chiede ad una nuova borghesia imprenditoriale agraria una radicale mutazione di pelle culturale. Il gentiluomo di campagna deve dedicarsi alla campagna o abbandonarla

conosco di molti gentiluomini prudenti e savj, i quali ritirati dalle provincie nella capitale, né potendo invigilare su i loro poderi, hanno subito venduto o censuato i loro fondi: né credo si potesse pensar meglio dopo quei passi (Genovesi, 1764:129).

L'intellettuale di campagna deve assumere l'abito culturale del « mercatante », liberarsi dalla « troppa sottigliezza di pensare » (id.: 125), dal « platonismo » che « ha sospinto il pensiero fuori dall'atmosfera umana » (id.: 124-5), e abbracciare la cultura del « palorcio » e delle tecniche di irrigazione dei campi. Gli ecclesiastici — che, laddove sono agricoltori vanno giudicati in quanto tali, e non in quanto ministri di Dio — valorizzino più « Varrone, Columella, Plinio », i « nuovi agricoltori toscani, francesi, inglesi » e « seppelliscano la teologia morale » (id.: 130).

Insomma è tutta una cultura della campagna che va trasformata in direzione della civiltà del commercio e, a sua volta, è questa cultura della campagna « civile », che si ribalterà sulla cultura della città.

Tutto lo splendido carteggio genovesiano con Romualdo Stierlich, Giuseppe De Sanctis, Ferrante de Gemmis, e tanti altri corrispondenti dagli anni della « conversione » in poi, sono punteggiati dall'affiorare di questa nuova sensibilità per una cultura dell'integrazione e dello scambio fra città e campagna. Una cultura di « accademici lavoratori » (L.: 78)<sup>20</sup>: « scuola di filosofi, non sedili di nobiltà » (id.: 48). Una cultura che si proponga poche e precise regole

1) [...] Comunicare i più utili precetti agli ignoranti. 2) Fare [...] delle osservazioni per migliorare le derrate, l'agricoltura, le arti. 3) [...] Tradurre qualche utile libro, o comporne [...] di brevi e facili. 4) [...] Procurare che la gente bassa sapesse leggere e scrivere, ed un poco d'abbaco (Id.: 80-1).

Qui vediamo stringersi al massimo le connessioni profonde del rapporto tra proposta politica e proposta linguistica. Trasformazione della cultura contadina in direzione della cultura delle città e rinuncia della cultura delle città alla sua ideologia metafisica « riposta » dell'incomunicabilità del sapere. È un nuovo linguaggio, in sostanza, la merce di scambio per l'abbandono della mentalità arcaica della campagna barbara, della campagna precapitalistica.

Un esempio originale e stimolante è quello dell'originale e quasi paradossale proposta, contenuta nel *Piano di studi*, genovesiano di istituire una cattedra di « Agricoltura ambulante »

coll'obbligo al professore di fare ogni anno il giro per una delle provincie del Regno, e di comunicare al pubblico in piccioli e facili catechismi le principali dottrine, ed i più utili lumi pratici delle macchine nuovamente inventate, o migliorate (Galanti, 1781: 117).

<sup>20</sup> G.I. Ascoli chiamerà poi, nel suo *Proemio all'Archivio glottologico*, gli intellettuali medi « operai dell'intelligenza »; B. Croce « operai di civiltà » (1930:82).

L'interesse per la trasformazione dell'agricoltura e quello per la diffusione di un idioma nazionale comune si intrecciano strettamente in questa proposta

l'abate Genovesi voleva inoltre che in queste scuole si insegnassero le facoltà con libri fissi e stampati, e in volgare italiano: perché siccome dic'egli altrove « finché in un paese le scienze sono un gergo straniero...etc... » (id.:118).

L'immissione delle classi rurali nella vita culturale della nuova civiltà del commercio, del lusso, delle città — che abbiamo visto costituire il punto discriminante del Genovesi intorno al problema del nuovo *status* sociologico del mondo agricolo — è quindi un obiettivo chiaramente condizionato dalla possibilità di inserire queste classi nel gioco politico della comunicazione linguistica <sup>21</sup>.

Pensiero anche questo — peraltro — antico e costante nella riflessione di Genovesi. Non aveva egli forse già dal *Discorso* del 1754 individuato nella « seduttrice eloquenza » e nell'« empia poesia » dei « dialettici e metafisici » la causa dell'espropriazione delle scuole per gli « agricoltori, i pastori, i fabbri ed altrettali artefici, i quali dovevano esserne i legittimi possessori » (1754:234)?

È, tuttavia, adesso, nei documenti degli anni più tardi della sua attività di politico ed educatore, si tratta di un

<sup>21</sup> Lo Piparo (1984) ha accostato acutamente l'operazione culturale decosmiano-genovesiana a quella compiuta da J.D. Michaelis nel celebre saggio *De l'influence des opinions*, sostenendo che l'allargamento della nazione in senso linguistico costituisce l'aspetto più caratteristico degli studi settecenteschi sul linguaggio: « la proposta di Michaelis andava nella direzione della formazione di una compagine nazionale dove vi fosse nelle due direzioni circolazione tra cultura e lingua dei *savants* e cultura e lingua del *peuple* ». Il progetto decosmiano-genovesiano di una democrazia linguistica fondata sul libero accesso di tutte le classi sociali — e in particolare dei contadini — all'istruzione e alla civilizzazione linguistica si può considerare un primo effetto dell'allargamento del concetto di nazionalità linguistica in senso moderno.

pensiero divenuto più concreto e palpabile. Dalla comunicabilità in astratto — dalla polemica, quindi, contro la sottigliezza della cultura metafisica — Genovesi è passato alla comunicabilità in concreto. Una comunicabilità che ha adesso un suo preciso strumento (l'italiano) e dei nuovi soggetti sociali (i contadini, gli artigiani).

## 2. Economia e linguistica

La rivitalizzazione dell'ideologia linguistica vichiana della « comunicabilità » con i temi concreti dell'affermazione del volgare e dell'ingresso di contadini e artigiani nel circolo della vita politica e culturale della nazione, può anche essere considerato l'aspetto più notevole di quell'operazione culturale che Croce e Nicolini definirono « *genovesizzazione* » del Vico <sup>22</sup>.

La definizione della *Bibliografia vichiana*, in realtà, ha per scopo — come abbiamo già notato — la svalutazione del vichismo « contaminato » a partire dalla metà del Settecento e sino al tardo Ottocento, e la rivendicazione della genuinità del Vico idealista e storicista. Paradossalmente, tuttavia, l'utilizzazione del termine « *genovesizzazione* » — al di là e contro le intenzioni degli schemi interpretativi dello storicismo idealista — può rendere conto dei modi di mediazione e appropriamento del pensiero vichiano in un contesto profondamente mutato rispetto agli inizi del XVIII secolo e da parte di un'intellettualità — quella napoletana degli anni cinquanta — che ha scoperto nuovi, possenti strumenti speculativi.

La « *genovesizzazione* » <sup>23</sup> del pensiero vichiano si configura, insomma, come una sorta di demitizzazione e mon-

<sup>22</sup> Croce-Nicolini (1948: v.I.: 256).

<sup>23</sup> Bisognerebbe distinguere, a questo proposito, almeno tre periodi nella storia della « *genovesizzazione* » del Vico. Il primo periodo ri-

danizzazione radicale di un universo filosofico definitivamente emancipatosi dalla priorità della metafisica e della logica di stampo seicentesco: i due elementi nuovi di riflessione introdotti dal Genovesi a partire dal *Discorso*, sono, indubbiamente, il portato immediato di un fenomeno di imponente mutamento di prospettiva culturale.

È certo un problema di enorme interesse per la storiografia culturale del Settecento quello di comprendere quali siano stati, da cosa siano stati prodotti e in quali direzioni abbiano operato questi fattori di mutamento: quali siano state, insomma, le molle che hanno spinto la cultura napoletana a superare quelle che potremmo definire le insuperabili « insufficienze » vichiane.

Un dato sinora accertato — ma forse ancora non esaurientemente esplorato in tutti i suoi complessi risvolti — è quello che riguarda l'influsso della nuova, grande scienza *leader* del Settecento — l'economia politica — sul dibattito filosofico e politico del tempo.

L'area dei rapporti tra teoria del linguaggio e teoria della società e, ancor più, di quelli tra pratiche linguistiche e pratiche politico-culturali, appare uno dei terreni dove è maggiormente avvertibile il grande mutamento di prospettiva filosofico-culturale introdotta, appunto, con l'economia politica.

guarda proprio gli specifici modi di lettura genovesiana; il secondo l'accezione che utilizzerà il Cuoco e tutta la cultura napoletana dell'ultima parte del secolo (quindi Pagano, Filangieri, gli allievi diretti del Genovesi come Francesco Antonio Astore e Diego Colao-Agata, i « martiri del novantanove »); infine l'interpretazione che ne diedero gli ideologi, spesso arrivati a Cuoco per il tramite degli esuli napoletani. Il momento più importante appare, in questo contesto, il primo: perché è proprio la lettura degli « economisti » che permette una riabilitazione politica « modernista » delle dottrine filosofiche vichiane. La rilettura vichiana dal Cuoco in poi è già filtrata dallo schermo « economico » che il movimento riformatore aveva frapposto. Sul ruolo giocato dal Genovesi e dalla sua scuola nella diffusione di Vico dalla fine del Settecento alla metà dell'Ottocento, cfr. l'ottimo Moravia (1982).

Il fenomeno travalica nettamente non solo i confini locali dell'ambiente napoletano ma anche di quello italiano, riguardando tutti i grandi centri della cultura illuministica europea, ed anzi prendendo l'avvio proprio da questi.

È già stato notato — seppur marginalmente, quasi incidentalmente — come ci sia stato nel Settecento in generale un « curioso intreccio fra studi di linguistica e studi di economia » (Finzi, 1978: XXIV)<sup>24</sup>.

Nella tradizione dell'illuminismo inglese il caso di J. Locke appare il più interessante: il fondatore della semiotica empirista compose anche numerose dissertazioni sul valore della moneta e la funzione dell'interesse, e, nel suo « *Secondo trattato sul governo* », tentò un'analisi di tipo economico dell'origine della società politica.

È tuttavia soprattutto dal 1750 in poi che il fenomeno appare sorprendentemente marcato: Condillac, Turgot, Rousseau, Diderot — per citare solo alcuni tra i maggiori pensatori francesi — con scopi e interessi spesso eterogenei, dedicarono ampio spazio, nelle loro opere, sia a ricerche sull'origine del linguaggio, sull'ordine delle parole, sulla grammatica, sull'eloquenza, sulla semantica, sia ad argomenti quali prezzi, valore, funzione del commercio, costo del lavoro e del denaro, lusso e usura, etc...

Adam Smith pubblica nel 1767, quasi dieci anni prima della comparsa della sua *Inquiry* sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni, e, quindi, proprio nel periodo in cui — presumibilmente — sta riflettendo approfonditamente sull'economia, una *Dissertation on the Origin of Language*.

<sup>24</sup> Osservazioni approfondite sono ora in Formigari (1985). Secondo la Formigari il Settecento è il periodo « in cui, nel pieno del secolo dell'economia politica, emerge come centrale il tema dei rapporti di scambio e dei relativi strumenti: tra i quali, appunto, il linguaggio. E allora la circolazione e lo scambio appaiono, come sono, i requisiti fondamentali per il funzionamento della cosmopoli borghese: circolazione e scambio delle parole come delle merci, delle idee come del denaro, del sapere come del saper fare ».

In Italia economia politica e studi teorici e storici sul linguaggio si intrecciano, specie dalla metà del secolo in poi, negli scritti di Beccaria, Cesarotti, Ortes, Denina, Galiani, Genovesi, De Cosmi: ed anche in questo caso non è che una lista assai parziale <sup>25</sup>.

La spiegazione di queste strane coincidenze è da ricercarsi, principalmente, proprio nel carattere eminentemente paradigmatico che l'economia politica assume nell'ambito della cultura tardo-illuministica.

La speculazione economica pare, insomma sostituire (per motivi che più avanti cercheremo di chiarire) in questo periodo il mito dell'*esprit systématique* (Cassirer, 1932: 24) che aveva dominato incontrastato il XVII secolo o, come lo definisce lo stesso Genovesi, secolo « dell'entusiasmo metafisico », contrapponendolo al Settecento, secolo dell'entusiasmo « del commercio e del lusso », nel quale « non è possibile che le persone anche savie non siano affette dall'entusiasmo regnante » (Genovesi P.L.: 15).

Ancor più che un'inusitata coincidenza, quindi, l'intrecciarsi di economia e linguistica si configura, in realtà, come un fenomeno di assimilazione di un'area di interessi ancora — evidentemente — secondaria (la linguistica), entro le strutture di una vera e propria scienza di riferimento (l'economia politica).

Così come nel secolo precedente (e per i primi due-tre decenni del Settecento) i testi specifici, i brevi o lunghi capitoli, i riferimenti marginali sul linguaggio erano inglobati soprattutto nei trattati di logica o metafisica o, comunque, erano dominati dal *cliché* « sistematico », adesso la tematica linguistica passa — quasi obbligatoriamente — attraverso le dispute sul commercio e la circolazione dei beni,

<sup>25</sup> Per una ricognizione bibliografica più esauriente cfr. il citato articolo di Lia Formigari (1985).

sulla soddisfazione dei bisogni e sulla « pubblica felicità », si ritrova soprattutto in testi finalizzati alla prassi, alla politica come arte della razionalizzazione delle forze e delle risorse nella società civile. Il paradigma epistemologico dell'economia politica, d'altrocanto, contribuiva a rifare dalle fondamenta una nuova sociologia delle classi sociali, una psicologia, un'etica, una gnoseologia rivoluzionarie: da ognuno di questi settori la speculazione sul linguaggio poteva trarre spunti di riflessione inusitati.

Tutto ciò non poteva non comportare conseguenze notevoli. Al di là della originalità dei singoli autori — spesso scarsa, in verità — emerge dalla « linguistica dei mercatanti » un modello teorico e una serie di proposte pratiche che assumono i caratteri di una vera e propria rottura col passato, anche se, certamente, esili filamenti di continuità seguitano a permanere con esso.

Il pensiero di Genovesi pare totalmente immerso in questa impetuosa corrente. Se il « mezzo metafisico » Vico — o, come l'aveva magistralmente definito l'altro grande economista napoletano del secolo, F. Galiani, colui che « osò: tentare il guado del buio metafisico [...] sebbene vi cadesse dentro » (1799: 147-8) — lo aveva ispirato nella sua polemica antimetafisica, Genovesi riesce a tradurre in filosofia positiva i frutti della sua formazione solo riconoscendosi appieno nei quadri concettuali dell'economia politica.

Non solo la sua filosofia linguistica e la teoria del significato, ma anche le linee direttive della politica culturale che abbiamo innanzi descritto e le scelte di prassi concreta con cui aveva cercato di realizzarle, sembrano connettersi, in Genovesi, a quella scienza della ricchezza delle « culte nazioni ».

Cercheremo qui di vedere in quali direzioni si muova questa nuova filosofia linguistica genovesiana nel suo complesso intreccio con i fondamenti speculativi ed etico-politici del nuovo paradigma scientifico.

a. *Epistemologia e semantica di una « scienza di rapporti »*

Uno dei caratteri teorici distintivi dell'economia politica settecentesca — al di là delle numerose diversificazioni scolastiche — è il suo configurarsi come una « scienza di rapporti ». Tutte le entità utilizzate dall'economista — prezzo, valore, costo, etc... — non sono definibili se non in funzione di una serie di variabili interrelate: la rete di rapporti che viene a connettere queste variabili permette il « calcolo » economico.

A differenza, tuttavia, della rete di rapporti matematici che contraddistingue il mito del « calcolo » e della geometria nella cultura logico-metafisica, la rete dei rapporti economici non mette in relazioni variabili dalla dinamica « regolare » — perché, come aveva intuito Vico nel *De Antiquissima*, la regolarità, seppure « infinita » delle progressioni e dell'ordine matematico, dipende dalla « mente umana istessa » — bensì variabili dalla dinamica imprevedibile, perché funzione di continui mutamenti che scaturiscono dall'universo empirico-naturale ed empirico-sociale.

Nel primo vero trattato di economia prodotto dai riformatori napoletani — il *Della moneta* di F. Galiani (1751) — questo presupposto sta alla base della definizione del concetto di « valore »<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Proprio la teoria del valore è stata riconosciuta quasi unanimemente come l'acquisizione principale delle dottrine economiche galianee. Così è già nei giudizi di studiosi italiani quali Achille Loria, Augusto Graziani, Maffeo Pantaleoni (il quale trovava « la teoria del valore più perfetta in Galiani che nol sia in Smith e Ricardo », 1924:2).

Noti sono al proposito anche i giudizi di Marx e Schumpeter (per il quale « mai nel passato, e in seguito per più di un secolo, questa teoria era stata presentata così compiutamente e con una consapevolezza così piena della sua importanza », 1959:367). Giudizi più equilibrati in Einaudi (1953). Una buona bibliografia sul Galiani economista in Caracciolo (1963:XXXV-XXXVII).

di tanti e tanti errori, onde è circondata la nostra mente [...], non ne resterebbero se non pochissimi, quando fosse possibile a fare sì che si evitassero [...] quelli che provengono dalla *voci relative prese in assoluto* [...]: tutto quello, che sul valore della moneta hanno scritto i dotti e stabilito i principi, per lo più è stato fatto senza avvedersi che *valore è voce esprimente relazione* [...] *che l'utile è relativo*.

Sicchè, basta ch'io dica il valore essere relativo ad esprimere l'uguaglianza del bisogno di una cosa a quello di un'altra, già s'intende non essere stabilito e fisso il valore della moneta dalle leggi o dalle costumanze, né esser questo alle umane forze possibile, perché, a fissare una ragione, bisogna tener fermi ambedue i termini; e quindi, a voler fissare il prezzo della moneta, converrebbe darlo stabilmente al grano, al vino, all'olio e a tutto infine: *cosa impossibile* (Galvani, 1751: 157).

Anche per Genovesi la ragione della variazione dei rapporti che stabilisce il valore « delle cose e delle fatiche » può « ben variare all'infinito per 'l variar dei termini » (Genovesi (1765-7). Il prezzo del lavoro umano e delle merci scaturisce infatti dai « bisogni materiali » e da quelli d'« opinione »; dalla « qualità e quantità »; dalla « durazione »; dalla « permutabilità » con i metalli preziosi; dall'« uso e disuso »; dalla « opinione e stima comune »; non ultimo, dall'intervento razionale sul controllo del mercato (tasse, dazi, etc.) (id.: 11-20). Ecco spiegato il perché dell'« economico misterio »:

si può agevolmente di qui comprendere, che i prezzi, valori, stime, ec. nascendo dalla natura medesima delle cose e degli uomini, non possono avere altra più sicura regola, che la voce pubblica de' popoli (id.: 20).

I filosofi « speculativi », i metafisici di tutti gli indirizzi e scuole, stentano a ritrovarsi in questa sorta di continuo « giro » della ruota economica provocato da ragioni storico-naturali. Il procedimento logico-sillogistico per cui, date certe premesse, il meccanismo del calcolo, di qualsiasi

oggetto di studio, va poi avanti senza nessun altro strumento o intervento correttivo, diventa qui impossibile, perché impossibile dettar premesse certe, dati « assoluti », non relativi o connessi con altri.

Sono da ricercare anche in questa direzione i cardini della svolta epistemologica che Genovesi opera d'improvviso nella sua attività di filosofo. D'improvviso s'accorge di non ritrovarsi e non riconoscersi più di fronte ai vecchi problemi gnoseologici quali, ad es., l'annosa questione dell'« origine delle idee », che aveva tormentato — come Genovesi ricorda nella famosa lettera-risposta ad A. Conti proprio su quest'argomento (1746) — generazioni intere di metafisici<sup>27</sup>. Anche in seguito, nella sua *Logica per gli giovanetti*, bollerà la *querelle* sull'origine delle idee come una « questione piuttosto curiosa che utile, la quale non dee turbare la pratica de' nostri studi » (p. 45).

Sia nella versione cartesiana — che prevedeva una origine positiva innata delle idee — sia pure nella più accettabile versione dell'empirismo lockiano, era quella una disputa che non poteva risolvere il problema della relatività delle conoscenze, del soggettivismo, della evidente fenomenicità di ogni osservazione di dati ritenuti « certi»: « *il mondo non è per noi che un ordine di fenomeni* » scriveva nella citatissima lettera ad Antonio Cantelli del 20 Gennaio 1767, e ripeteva poi in molti passi della *Logica* (p. 12 e 41)<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> « Osservando le discordie de' maggiori Filosofi di ogni Secolo, le sconcezze delle loro opinioni, le assurdità poste in chiaro in tale materia, ardisco affermare, che come molte altre cose in filosofia naturale, così questa sia sopra tutte la capacità degli uomini » (Genovesi, 1745-6:4). Su questa posizione espressa nella lettera al Conti intorno alla origine delle idee, Gentile (1903) costruisce la sua tesi di un empirismo impuro e di un prekantismo genovesiano. Più di recente la questione è stata ripresa da Sanrucci (1953) e Badaloni (1968A: 118-27 e 1973:823-28).

<sup>28</sup> « Le cose di questo mondo sono infinite, e infiniti e infinitamente varj i loro rapporti e fini; e noi non ne sappiamo che pochissime, in

Le affermazioni genovesiane sull'inadeguatezza dell'ingegno umano nella ricerca di realtà oggettuali o interiori che vadano al di là di una realtà puramente fenomenica, contenute in questi scritti, non possono certo configurarsi come anticipazioni di fenomenismo o, addirittura di « prekantismo », come hanno osservato in tempi ormai lontani G. Gentile, L. Blanch, G. Capone Braga<sup>29</sup>, né tantomeno manifestazioni di quella mai sopita vena di scetticismo che accompagnò Genovesi nel corso della sua vita, ma più come atteggiamento esistenziale che come profondo convincimento gnoseologico.

Il fatto è che Genovesi, sulla spinta delle cognizioni pratiche che gli provenivano dalla scienza del suo pane quotidiano — scienza davvero radicalmente storico-naturale, qual'era l'economia politica — finiva col portare a compimento, dal punto di vista gnoseologico, quell'intuizione vichiana delle peculiarità dello statuto epistemologico delle scienze empiriche, e del rifiuto della loro cattura entro una « logica della mente umana istessa », che gli aveva per prima, spalancato le porte verso una piena comprensione della storicità di ogni conoscenza.

Se nella *Logica* e nella *Diceosina* ribadiva, quindi, la divinità del modello del sapere logico-matematico<sup>30</sup>, era per

mezzo ad un gran buio; dunque la nostra ignoranza è infinita; e il mondo è per noi un caos » (1766:8); « il più grande errore degli uomini è il non voler persuadersi, che la massima parte delle cose che si questionano, sono al di là dei termini del nostro intelletto, e che la nostra scienza non è che scienza di pochi fenomeni » (id.: 12). Cfr. anche p. 22, 41, e tutto il V capitolo della *Logica*.

<sup>29</sup> Blanch (1945:248); Gentile (1903); Capone Braga (1957:625).

<sup>30</sup> « Di tutte le scienze le matematiche sono le più evidenti [...]. Non vi ha passi oscuri nel piano della ragione: tutte le idee create da noi vi sono astratte, nette, lucide, adeguate, distinte » (Genovesi, 1766a:25); « di tutte le scienze le matematiche mostrano più la divinità della mente umana: in queste sole scienze l'uomo è creatore » (1766: II, 3, §. 6). Per il raffronto tra queste posizioni e le posizioni vichiane cfr. Zambelli (1972:289 sgg.).

riconfermarne poi l'inapplicabilità nelle scienze « mondane »

è da guardarsi da una puerile lusinga, che perché noi avremo ordinato quanto più si può alla maniera de' Geometri un corpo di Jus civile, di Teologia, o di altra facoltà dipendente da' fatti, sperienze, testimonianze, sien perciò quelle proposizioni dimostrate con certezza matematica: conciossiachè non sia il medesimo ordinare certe cognizioni al modo, che fanno i Geometri, e dar loro quella medesima certezza ed evidenza, che hanno le proposizioni di pura Geometria perché dipendendo le dimostrazioni geometriche da certe idee semplici e chiarissime, che noi uniamo per ipotesi, non escono dal campo della ragione astratta, e delle verità ideali, ne v'entra niente, che non dipenda dalle sole idee che noi possiamo formarcene per via della sperienza. Anzi le scienze medesime Fische, Meccaniche, Metafisiche, Morali, ancorchè abbiano certi fondamenti più luminosi, e da poter più facilmente trapassare nel piano della ragione ideale, nondimeno trattandovisi non solo delle verità ideali, ma delle reali principalmente e obbiettive, in poche cose possono uscire dal regno delle probabilità, se si ha da dire il vero, come credo per ogni filosofo si debba (Genovesi, 1766: 206-7).

Non poter, in fondo, che « notomizzare » la complessità del mondo materiale e sociale, era il limite rilevato già dalla *topica* vichiana. Limite che porterà Vico a identificare il *factum* col *facere*, cioè con la pragmatizzazione del processo conoscitivo, e, quindi, con la sua definitiva storicizzazione. Anche per Genovesi questi limiti sono avvertiti come *impasse* insuperabile. Essi non permettono, ad es., l'individuazione di leggi fisiche assolutamente certe, non autorizzano mai la definizione compiuta di strutture permanentemente individuabili nell'essere fisico

vi è dunque per noi un infinito Mondo ignoto sotto la cortecchia de' corpi. Gli effetti medesimi che ne conosciamo, non sono che i più grossolani, adattati alla grossezza de' nostri sensi. Di qui è dunque, che un Filosofo debb'esser preparato ad aspettarsi nascere dal fondo della materia di tanto in tanto fenomeni

sorprendenti, la cagion dei quali non gli sarà poi facile di scoprire (Genovesi, 1766: 90).

Se l'induzione produce « probabili » e la deduzione *ficta* matematici, la fondazione non metafisica delle scienze empiriche e storico-naturali non può che nascere da un procedimento « rappezzato », nel quale si generano ipotesi per tentativi. Valgano, quindi, una serie di osservanze metodologiche più pragmatiche che programmatiche, esposte dettagliatamente nel cap. III del libro V della *Logica*<sup>31</sup>.

L'insieme delle osservazioni genovesiane trascendono alquanto gli scopi principalmente didattici della *Logica*. Riflettono, in realtà, le riflessioni, ed anche le esitazioni, di una revisione in atto del paradigma dei « filosofi specolativi ». Assistiamo qui al nascere di una sorta di epistemologia senza fondamenti « positivi » ma, contemporaneamente, saldamente empiristica: un'epistemologia che ha bisogno di una nuova filosofia linguistica, di una nuova semantica.

È il grande tema della « teoria dei rapporti » che — mutuato dalla economia politica — ricorre costantemente in tutta la produzione genovesiana a partire dalla *Logica*.

La vera ignoranza — scrive Genovesi ad Alessandro Serti nel marzo del 1749 — « non è già quella di non vedere niente », ma di non saper scorgere i rapporti tra oggetto e oggetto, « il sito e l'incatenatura con gli altri oggetti » (L.: 62).

Così nella *Logica* del 1766: « [l'ignoranza è percepire idee o notizie di cose] senza però saperle paragonare insieme, per vederne i rapporti reciproci a fine di poterne giudicare » (p. 8).

È questo che distingue le « menti creatrici »: « scoprire nuovi e prima ignoti rapporti » (id.: 13). « Tutte le scienze non sono che rapporti di idee » (id.: 210), perché non esi-

<sup>31</sup> Cfr. Genovesi (1766:192-209).

stono « idee assolute », cioè idee « che non si rapportano a nessun'altra » (id.: 42)<sup>32</sup>.

All'indeterminabilità delle idee sostanziali o « assolute » si accenna anche in quello che si può considerare il secondo tomo del « corso compito di cose filosofiche in volgar lingua » del Genovesi, le *Istituzioni di metafisica per i principianti*: « nella investigazione della essenza delle cose devesi ricercare l'una e l'altra di queste cose, cioè che sia la cosa, e che non sia » (1766 b: 14).

Nel II e V capitolo della *Logica* — su cui torneremo — Genovesi avanza l'idea che, presupposta la indefinitezza e indeterminabilità assoluta della essenza delle cose, si può uscire dalla confusione solo tracciando i limiti positivi e negativi delle idee, come classi distintive delle cose formate per astrazione. La validità di queste classi è relativa a un sistema di relazioni e proporzioni da cui i singoli termini traggono valore

L'ordine del mondo nasce dall'essenze delle cose, e dai limiti di queste essenze [...]. L'essenze delle cose limitate, e messe in una catena proporzionevole formano l'ordine. In una proporzione di numeri eguali: 2.2.2.2. 3.3.3.3. ec. o vero di diseguali: 2.4.6.8.10., e 2.4.8.16.32. Ec., ogni numero ha la sua proprietà e la sua limitazione. Il 2. ha la proprietà di 2 e la limitazione di 2: per quella è 2.; per questa non è 4. Come vi è una proprietà e limitazione individuale del 2., del 3., del 6., così ve n'è una specifica di tutti i 2., di tutti i 3., di tutti i 6., da ogni altro numero maggiore o minore. Tutti i 2. formano una specie di 2. differente dalla specie di 3., di 4., di 6. (Genovesi, 1766: 333-4).

<sup>32</sup> Si può istituire, da questo punto di vista, un parallelo tra il concetto vichiano di *ingenium* e quello genovesiano di *attenzione*. Nella *Logica* Genovesi definisce l'attenzione la facoltà mentale forse più importante: « quel che distingue i libri di genio e di creazione, da infiniti Zibaldoni, è appunto l'*attenzione*. Questa o scopre nuovi oggetti non visti dagli altri; o nuove facce di oggetti per altro cognitivi; o nuovi e prima ignoti rapporti; o nuovi e non più veduti usi; o un nuovo e più netto e lucid'ordine nell'esporgli. E queste menti chiamansi menti creatrici » (1766:13).

La questione della definizione relazionale delle idee rimanda immediatamente al problema del segno linguistico.

« Senza segni (e intendo principalmente delle parole) non vi può essere un gran fatto d'idee distinte » (1766: 132). Definire le parole significa, quindi, distinguere le idee, le classi di essenze nominali con le quali ordiniamo l'universo fenomenico.

Il modello esplicativo e il filo dell'argomentazione sono quelli seguiti da Locke nel III libro dell'*Essay*. Genovesi, tuttavia, punta contemporaneamente ad una valutazione sincronica e diacronica del significato delle parole: « le definizioni delle parole si fanno con l'ispiarne la forza, e i vari sensi, con cui si sono adoperate e si adoperano tuttavia » (1766: 196-7).

In entrambi i versanti dell'indagine semantica sembrano emergere nel discorso genovesiano preoccupazioni e problematiche, se non estranee, perlomeno periferiche al pensiero lockiano. Preoccupazioni e problematiche che si rifanno tutte alla mentalità tipica dell'economista, del « mercatante ». Su tutte, una emerge con una costanza puntuale: l'idea che sia stato il *côté* linguistico del « commercio » — la mescolanza di idiomi, la circolazione delle idee, lo scambio e il prestito delle parole — a sconvolgere e contemporaneamente ad arricchire l'evoluzione delle lingue <sup>33</sup>

le nazioni dopo il primo stato post diluviano, in cui vissero timide e rinserrate, cominciarono ad ardire ad allargarsi, prima da vicina e vicina, e poi a maggior distanza di paese, sia per bisogno di traffico, sia per avidità di conquistare, sia per curiosità di conoscere. In questa comunione non fu possibile, che esse non prendessero le une dalle altre moltissime parole (1766: 33).

<sup>33</sup> È questo aspetto della linguistica genovesiana che verrà percepito dai suoi allievi (per esempio, da Colao-Agata, 1774: XXVI-XXXVI) come l'elemento di maggiore novità nello studio delle lingue. Cuoco partirà da questo aspetto per individuare le carenze del discorso vichiano (cfr. infra. § 4.3).

Col formarsi di corpi sociali più ampi, coll'estendersi dei rapporti tra i popoli, le lingue si allontanarono sempre più dalla loro prima « aria »: è una mutazione senza sosta. Per il diffondersi del commercio « noi troviamo che le presenti lingue d'Europa, e della maggior parte dell'Asia, e dell'Africa settentrionale, son piene di radici, e parole Egizie, Fenicie, Arabiche, Caldee, Greche, Latine » (ib.). Con l'avvento dei *conquistadores*, le nazioni americane « cinguettano il Portoghese, lo Spagnolo, il Francese, l'Inglese, e il Latino medesimo » (id.: 34).

Una causa fondamentale « aumentatrice delle lingue » è, quindi, la necessità economica di trovare nuovi mercati e nuove risorse.

Rispetto alle posizioni vichiane ci troviamo qui in una situazione assolutamente diversa: si esplora un dato nuovo dell'evoluzione linguistica. Della glottogonia e della linguistica vichiane viene condiviso il quadro d'insieme: origine naturale e fantastica delle parole (1766: 31); fondazione monosillabica e onomatopeica di tutti i linguaggi (ib.); etimologie « materialistiche »<sup>34</sup>. Soprattutto viene assimilata da Vico una metodologia storicistica nello studio dei fatti di lingua

si è faticato molto da due secoli in qua sulle lingue, cioè sulla scienza dei segni, nè credo che in ciò l'Italia abbia, tuttavia, chi la superi. Ma quei nostri Antiquarj, Filologi, Grammatici, Critici non eran Fisici: ignoravano quasi tutti la storia naturale e antica e moderna [...], quasi niuno era Astronomo, niuno Filosofo. Ecco perché hanno faticato molto nello studio delle lingue, e ci hanno assai poco rischiarato su la loro forza (Genovesi, 1766: 245)

[la] lingua poetica cominciò a perdere la prima energia e quell'antico entusiasmo, come i popoli si strinsero in corpi meglio formati, e divennero più umani, più filosofi: come cominciarono

<sup>34</sup> Vari esempi di queste fantasiose etimologie genovesiane sono sparse in tutta la *Logica*, ma in particolare nell'ultimo libro (pp. 248-49, 246).

ad avere dell'Arti e del Commercio. Lo studio dunque di una lingua dovrebbe andar di passo uguale, colla Storia civile, economica e naturale del popolo, che l'ha parlata. E questa diligenza è stata poco adoperata da' Filologi (id.: 247).

Ma è proprio nel momento in cui Genovesi passa a considerare l'evoluzione della mentalità primitiva che il commercio, la molla economica, la caotica dinamica della cultura delle «ricche nazioni», ha inesorabilmente cancellato, che il punto di vista della glottogonia vichiana gli appare insufficiente. Accade, infatti, che Genovesi scorga il retro della medaglia vichiana: se la natura delle lingue poetiche e favolose non era penetrabile — data la struttura fantastica e prelogica della mentalità primitiva — dal pensiero filosofico e metafisico, era anche vero il contrario, e cioè che le lingue dotte non potevano ritrovare un adeguato principio esplicativo nella riduzione del meccanismo linguistico alla sua materiale «rozzezza» originaria: «è una questione quanto inutile, altrettanto difficile, come gli uomini hanno cominciato ad articolare le voci, e formarsi le lingue» (1766: 53).

Per capire le lingue «colte» occorre un armamentario teorico adeguato a spiegare il progressivo accrescersi dell'articolazione sociale, ciò che rendeva sempre più ambiguo e oscuro, intricato, il linguaggio, il «metafisicizzarsi» delle idee: «in una nazione colta e studiosa di scienze, quasi tutte le idee diventano metafisiche» (id.: 35).

Se la linguistica vichiana era stata la linguistica dell'«inopia», quella genovesiana diventa la linguistica della copia, dell'abbondanza, della ricchezza, dell'«eccesso di civiltà» delle «colte nazioni». E se l'accettazione di un'ideologia economicista comportava la valorizzazione di ciò che — e lo vedremo meglio — era stato sinora considerato sintomo di degenerazione e corruzione — lusso, usura, emulazione, interesse, etc... — l'accettazione di una «lingui-

stica dei mercatanti » comportava la valorizzazione del contatto, della mistione, della mescolanza degli idiomi.

La variabilità linguistica assume così un ruolo centrale nel costituirsi di una dottrina economico-sociale dei segni. Genovesi gli dedica ampio spazio nella sua *Logica*. La complessificazione progressiva della lingua sembra scaturirgli da una serie complessa di ragioni che cerca di enucleare singolarmente: dalle diverse dislocazioni geografiche che gli uomini hanno ricoperto dopo il diluvio; dalla diversa educazione dei popoli; dalla pluralità e « infinità di aspetti diversi » con cui « le cose di questo mondo » hanno colpito razze diverse; dalla indeterminabilità delle combinazioni che presiedono alla composizione delle parole derivate da antiche radici; dal « caso »; dal moltiplicarsi praticamente infinito dei bisogni materiali e spirituali; dal continuo variare delle forme politiche (« governo », « leggi », « costumi ») e della morale; dall'inarrestabile processo di universalizzazione e astrazione delle scienze; da ragioni puramente fonetiche, cioè dalla diversità nelle attitudini articolatorie dei diversi popoli; dal fatto che i popoli ricevono le lingue come eredità di tradizioni precedenti; dalla fluttuazione semantica di cui è responsabile la metafora che « sempre fa una gran parte di tutte le lingue » (766: 34-36). Dalla molteplicità dialettale, poi, e dall'uso e abuso delle lingue (p. 61), su cui torneremo.

Le difficoltà, quindi, della scienza etimologica, di una semantica diacronica, appaiono insuperabili se il ricercatore non dispone di un fine senso storico nel dipanare i flussi e riflussi del commercio linguistico. L'etimologia puramente fonetica è spesso fallace consigliera. Il problema dello slittamento del rapporto tra significati e significanti è il vero problema dei passaggi di stati di lingua: si sa « che le parole passando di una in altra lingua debbano pigliar l'aria di questa seconda, e servire ai pensieri di quel popolo, di cui diventano cittadine » (id.: 251).

In qualsiasi caso, anche quando il linguista dispone di questo fine senso della storia naturale e sociale, prima ancora che linguistica, il problema del significato delle parole non è risolto, poiché al sostrato diacronico si sovrappone, nella scienza dei significati delle parole, la dimensione sincronica, come, non manca di osservare Genovesi, aveva già notato Sesto Empirico (id.: 250).

Anche sul piano dell'analisi sincronica del significato delle parole la soluzione è ricercata nella dimensione pragmatica della teoria dei rapporti, che dall'economia è rimbalzata all'epistemologia e cattura ora anche la semantica.

Le parole assumono il loro significato sincronico in relazione ai rapporti che contraggono con il contesto linguistico ed extralinguistico nel quale vengono comunemente usate

*non vi è in nessuna lingua quasi nessuna parola, ch'abbia un'idea chiaro-distinta di per sè; ma l'idee delle parole così isolate prese son tutte indefinite e confuse; nè vengono determinate che per uso dello Scrittore, e per quella limitazione che loro danno l'antecedenti, le conseguenti, la giacitura, l'aria e il tuono, con cui l'autore le pronuncia. La medesima parola unita con alcune, ti mostra un dato aspetto d'idee, con altre, un altro: più avanti, o più indietro, te ne farà vedere degli altri: detta con un tuono asseverante ha un senso: con un tuono di maraviglia, un altro: con irrisione un terzo: con interrogazione un quarto, ecc.*

*È delle parole, quel che dei colori del collo di un colombo: variano secondo il moto del sole o del colombo. È una ignoranza, dunque, fissare l'idee delle parole isolate e astratte (Genovesi, 1766: 249-50).*

[è un] assioma critico che ogni parola in ogni lingua ha, di per sè, solo un'idea vaga e indefinita, la quale non viene ad essere definita e determinata che dall'accoppiamento con l'altre e dalla materia (Genovesi, P.L.: 24).

Il fondo anticartesiano di queste citazioni — fortunatissime, per altro, e citatissime, anche rozzamente parafrasate o

copiate, per tutto l'Ottocento<sup>35</sup> — fanno ovviamente pensare ad un influsso lockiano diretto. E certo questo è un dato incontrovertibile. Non si dimentichi tuttavia che, proprio in quegli anni, Genovesi andava traducendo e postillando con una fitta serie di note per l'editore napoletano Terres<sup>36</sup>, uno degli ispiratori dell'economia politica e della sociologia settecentesca: Montesquieu.

Il brano citato appare un calco letterale della sua traduzione di un passo dell'*Esprit des lois*:

le parole il più delle volte non significano per sè stesse, ma pel tuono, col quale son pronunziate. Con frequenza ripetendo le stesse parole, non si esprime il sentimento medesimo: dipende questo significato dall'unione che hanno con altre cose (Genovesi, 1777, t. II.: 18).

b. *Etica e politica del paradigma economicista: mobilità sociale e mediazione linguistica*

Non meno importante del profondo rivolgimento teorico provocato dall'epistemologia radicalmente empirista che sottende — implicitamente o esplicitamente — il paradigma dell'economia politica, è la radicale trasformazione dei valori etici che l'accompagnò.

Possiamo anzi dire che, soprattutto nella sua fase d'avvio, il moto di ascesa degli economisti fu trainato più dalle polemiche, di ispirazione libertina, contro la shaftesburiana società della « virtù », che comprime lo spirito di emulazione, concorrenza e libera iniziativa, che da precise direttrici tecnico-teoriche.

<sup>35</sup> Cfr., ad es. Gioia (1818: sez. I. p. III; cap. VIII) che copia integralmente il primo passo genovesiano.

\* <sup>36</sup> Si tratta della celebre edizione dell'*Esprit des lois* in quattro tomi del 1777, che Genovesi commenta distesamente e a cui dedica un'appendice *Difesa* allegata in appendice al quarto tomo (pp. 79-148).

Il caso Mandeville costituisce un esempio lampante. L'opera di questo « Man of Devile » — come fu chiamato nell'ambiente inglese dei primi del Settecento dopo la pubblicazione della *Fable of the Bees* — era destinata a influenzare la cultura europea — sino a far parlare di Mandeville come di « one of the most celebrated man in the world » (Kaye, 1924, v.I.: XX) — forse ancor più che gli scritti economici di Cary, King, Child, Gee e persino di Petty e di Hume, almeno sino alla metà del secolo.

In particolare per i limiti « tecnici » della formazione economica di Genovesi — che tendeva a spostarsi dal piano strettamente economico a quello etico e politico, almeno sino agli anni della completa assimilazione dei testi della tradizione tardo-mercantilista inglese, francese e spagnola (Venturi, 1969: 569-79) — l'influsso mandevilliano e, in particolare, la stimolante contrapposizione etico-ideologica tra Mandeville e Rousseau<sup>37</sup>, doveva alla fine risultare probabilmente più incisiva della lettura dei testi canonici dell'economia settecentesca.

Non è un caso che — come ricorda ancora Venturi (1969: 571) — sia passata quasi inosservata per le mani di Genovesi una copia della principale opera economica di metà Settecento — l'*Essai sur le commerce en général* di Richard Cantillon — mentre dai più importanti scritti genovesiani, e in particolare dalle *Lezioni di commercio*, emerge, senza alcuno sforzo di esegesi filologica, la tensione profusa nel confronto diretto con tutti gli scritti dell'autore del significativo motto « private vices, publick benefits ».

Il fatto è che dietro la causticità, aggressività e apparente spregiudicatezza dell'etica mandevilliana, Genovesi aveva individuato uno strumento, contraddittorio sì, ma straordinariamente efficace nel rimuovere i pregiudizi seco-

<sup>37</sup> Sul modo genovesiano di leggere questa importantissima polemica del secolo cfr. le osservazioni di Venturi (1969: 577-78).

lari che la cultura scolastica aveva diffuso sin nelle fibre più riposte dell'ambiente e del costume intellettuale napoletano.

In fondo le revisioni della logica e della metafisica tardo-seicentesche potevano essere agevolmente riassorbite da quel « vecchio gergo di letteratura scolastica » che « istupidiva le menti » (1765-7, v.I.: 334). Ma il profondo relativismo etico che scaturiva dall'accettazione dei valori radicalmente laici e mondani del « criterio economico » — di cui Mandeville in primo luogo, ma in generale tutta la cultura economica assimilata da Genovesi, erano i più significativi portatori — restava irrimediabilmente al di fuori delle capacità di recupero della tradizione scolastica. La contrapposizione era frontale. Da una parte la definizione preventiva della virtù, e poi il calcolo delle conseguenze, la normativa comportamentale, la salvezza dell'anima. Dall'altra una libera concorrenza di valori, l'assoluto soggettivo del « vizio » che produce « virtù » e viceversa, la mondanizzazione degli interessi e dei giudizi. Sul piano sociologico, poi, l'etica economicista prefigurava il passaggio da una struttura sostanzialmente statica della società, all'era della dinamica, del mutamento, della mobilità del corpo sociale.

Il primo dei grandi miti che crolla rovinosamente è il determinismo sociologico. La ormai fatiscente creatura del Montesquieu — la famosa « teoria del clima » che stabilisce codici comportamentali, tendenze spirituali, persino assetti politici delle diverse popolazioni — è severamente condannata dal Genovesi (1765-7, v.I. 13), irrisa dal Galiani<sup>38</sup>: liquidata senza mezzi termini.

Escluso il criterio del determinismo « naturale » dei comportamenti sociali, si apre all'economia l'ampio terreno dell'analisi della contrapposizione delle forze reali che fini-

<sup>38</sup> « Tutto quello che si dice dei climi è una sciocchezza, un *non causa pro causa*, che è l'errore più comune della logica » (Galiani, *Let.*: 64). Nel *Dialetto napoletano* affermava poi che la teoria dei climi non faceva altro che tradurre « la morale in geografia » (p. 16).

sce con l'orientare i movimenti della società civile. Contrapposizione delle forze reali che significa, in primo luogo, contrapposizione delle passioni e dei « pregiudizi » da cui scaturiscono i diversi interessi. La tendenza razionalizzatrice del « secolo metafisico » ha lasciato irrisolto questo problema: non basta certo comprimere le passioni — come ha proposto l'etica mentalista — per cancellarle. La nuova generazione degli economisti ritiene anzi essenziale trarre da esse risorse impensate di creatività e vitalità politica: lasciare che si fronteggino liberamente, senza incoraggiarle, nè sopprimerle. Spesso, infatti, dietro i « pregiudizi » si cela l'« opinione »: « non è possibile di non avere pregiudizio — scrive Genovesi — perché non è possibile di avere niuna grande opinione » (1765-7, v.I.: 53). F. Galiani è ancora più deciso

per spingere una nazione al grado più elevato di perfezione, bisogna lasciare il maggior disordine mescolato con l'ordine, il più possibile di passioni in contrasto con le ragioni, il più di leggi col più d'infrazioni, il più di regole col più d'eccezioni (Lett.: 107).

Questo avanzato concetto di liberalizzazione del contrasto delle passioni e degli interessi non si risolve mai in Genovesi e Galiani in un indebolimento del senso dello stato. È, tuttavia, proprio il concetto di stato che viene a mutare con la sostituzione del paradigma economicistico al paradigma « metafisico »: si apre in esso, in questo momento, uno spazio impreveduto per la società civile.

L'apertura di questo spazio coincide con l'apertura alla civilizzazione, cioè — nell'ideologia dei « mercatanti » — alla « ricchezza delle nazioni ». È il problema genovesiano delle *Lettere accademiche su la questione se sieno più felici gl'ignoranti che gli scienziati* (1764 a), che si risolve con una risposta inequivocabile: ha torto Rousseau. La felicità è civilizzazione, ricchezza, sapienza. Con una precisazione, tuttavia: civilizzazione, ricchezza e sapienza sono attributi di una cultura di « mercatanti » e non di « metafisici »

la storia di molti letterati potrebbe con tutta l'equità, da gran tempo in qua, e tra certe nazioni, chiamarsi la storia degl'infelici [...]. Per me non è un savio chi studia ciocchè non si capisce e non serve all'uomo: chi non conosce ne sè ne gli altri: un pien di arzigogoli e di filastrocche: un ciabattino o ricamatore di ciarle: un presuntuoso, ritrosente, disprezzante, superbo: un inquieto, un invidioso, e assassino dell'altrui fama. Un che crede che perché conosce meglio che altri quattro avanzi del diluvio universale, alcun pianeta di Giove, certi pochi tratti della politica di Tiberio, alcuni de' teoremi di Archimede [...], pretende poi che il gener umano s'incurvi dinanzi a lui come al gran Lama de' Tartari: che sel rechi sugli omeri e l'adori per una divinità, come il Fo degl'Indiani. È un letterato, se volete: è un dotto: è uno studioso: ma è stolto e matto, e perciò infelice (Genovesi 1764 a: 377-8).

Un singolare ribaltamento di valutazione nel corso di mezzo secolo: per il metafisico Doria, metafisici — « veri dotti » — e ignoranti si contrappongono in blocco ai « colti pratici »; per il « mercatante » Genovesi l'ignoranza e la sapienza « metafisica » producono, assieme, l'infelicità. Felici sono solo gli « agronomi » e i « meccanici »: l'intelletto « commerciale ». È questo a soddisfare i bisogni primari dei popoli. E dopo i primari, i secondari: la ricchezza delle « culte nazioni ». Il lusso: la « presente politezza e umanità dei popoli Europei », loro « gentilezza e politezza di vivere » (1765-7, v.I.: 128 e 145).

Sul « lusso »<sup>39</sup> Genovesi — rifacendosi pure ai vari scritti di Melon, Voltaire, Montesquieu, Veron de Forbonnais, Butel Dumont, David Hume e altri più o meno noti economisti — non scrive soltanto pagine di tecnica dell'economia. Nel X capitolo delle *Lezioni di commercio* fornisce soprattutto un insuperato saggio di etica politica settecentesca, di morale sociologica da « mercatante ».

<sup>39</sup> Per una panoramica sulla questione del « lusso » nella cultura del Settecento cfr., almeno, Borghero (1974).

È indubbio che i passi che più risaltano sono quelli sulla funzione del lusso come fattore di mobilità sociale. Per Genovesi il lusso è « vivere al di sopra di quel che richiede il grado di ciascuno, e questo per distinguerci da' nostri eguali, o per agguagliarci a coloro a' quali per altro riguardo siamo inferiori » (1765-7, v.I.: 133). « Distinguerci » e « agguagliare » i ceti sociali superiori: è il principio motore di una dinamica sociologica completamente diversa da quella ipotizzata dalla generazione metafisica

quelle cagioni, che muove un particolare a volersi distinguere da un altro della medesima classe, e di emulare una superiore, muovono altresì le classi superiori a trovare sempre nuovi modi di distinguersi dalle inferiori, e fra se medesime. E quindi avviene, che dove incomincia a regnare il lusso, non vi sia giammai termine nessuno, che l'arresti; ma vi si veggono perpetuamente, come nella ruota della fortuna, le classi infime salire nello stato di mezzo; le mezzane alla cima; quei della cima scendere prima nel mezzo, poi nel piano. Questo gioco del lusso, siccome va ad abolire la schiavitù, così è il più gran, sollievo di quella parte del genere umano che patisce per la pressione dell'altra, che l'è di sopra (id.: 139).

Il lusso agisce come stimolo « agguagliatore » sia nelle campagne sia nelle città. « Ne' villaggi » manda « or sopra or sotto » le diverse stratificazioni provinciali: « contadini e pastori » dal « basso piano », possono giungere al livello di artisti e manifattori; le figure di imitazione spontanea diventano « proprietari, chirurghi, medici, notai, preti ». Nelle città, e nelle capitali specialmente, « domestici, facchini, vivandieri, venditori a minuto » emulano « artigiani, bottegai, mercanti in grosso », persino « magistrati, vescovi, nobili, governadori » (id.: 136).

Come già detto (cfr. 3.1.2.) la mobilità sociale introdotta col lusso diventa, poi, lo strumento principale dell'integrazione fra città e campagna: gentiluomini che diventano plebei, plebei che diventano contadini e viceversa (1764: 129).

I moti ascendenti e discendenti di questa dinamica sociale producono una serie di effetti a catena: in particolare una maggiore articolazione nella divisione del lavoro e un grande miglioramento tecnologico dei prodotti agricoli e manifatturieri.

Il lusso diventa il segno e la causa della complessità e della diversificazione sociale, della varietà e ricchezza degli ingegni (1765-7, v.I.: 139). Moltiplicando e accelerando la circolazione del denaro, dei beni, delle idee, il lusso — soprattutto — sviluppa enormemente « una più ampia socialità » (p. 143), una « maggior libertà nel vivere e nel conversare » (p. 145).

Il lievitare dello spirito comunicativo alimenta l'area della civilizzazione: le scienze e le arti diventano alla portata di tutti. Si rompono i monopoli della cultura.

Non ultimo, il lusso affievolisce, e sinanche spegne, non tanto il « valor militare », ma la ragione della « forza brutale » (p. 155). Sostituisce alla guerra di istinti, la guerra delle « riflessioni »: raffinare i prodotti, solleticare la curiosità, accrescere una concorrenza civile tra « popolo e popolo » (p. 140), ed anche tra classe e classe. È — specie nelle campagne, come dovrà osservare poi Adam Smith nella sua *Inquiry* — la fine dell'inquietudine e del disordine dell'assetto feudale fomentato dal timore della violenza signorile<sup>40</sup>.

Analoghe considerazioni e ugual sfondo ideologico si può riscontrare nella difesa genovesiana delle « usure ». Era stato, il binomio lusso-usura, il cavallo di battaglia del pauperismo dorianò, il nucleo duro dell'opposizione del « re-

<sup>40</sup> Cfr. Smith (1776: libro III, cap. 4, pp. 401-14): « il commercio e le manufatture gradualmente introdussero l'ordine e il buon governo, e con essi la libertà e la sicurezza degli individui, tra gli abitanti della campagna che avevano prima vissuto in uno stato quasi permanente di guerra con i vicini e di dipendenza servile dai superiori. Questo, benché sia stato l'effetto meno osservato, è di gran lunga il più importante di tutti » (p. 402).

stauratore metafisico » alla società e alla politica dei « mercatanti ».

È ora il momento del realismo dei « colti pratici »: abolire l'interesse nei prestiti di denaro coinciderebbe col frenare la mobilità del meccanismo economico, e quindi culturale. La ragione è semplice

poichè il denaro è divenuto segnale delle cose, le quali sono in commercio, non si può rendere disprezzabile senza che nell'istesso tempo se n'arresti, e ritardi la circolazione; nè si può arrestare la circolazione de' segni, senza che incagli quella de' rappresentanti, la quale è l'essenza del traffico, e 'l sostegno della vita de' popoli civili (id., v. II.: 179).

L'etica della « virtù » non si accorge così che l'interesse nei prestiti di denaro, non solo causa la sistole e la diastole della macchina economica — la successione continua accumulazione-investimento-accumulazione — ma evita altresì fenomeni pericolosi come il mercato nero e l'usura clandestina (p. 179). I rimedi che essa detta sono, quindi, peggiori dei mali che vuole combattere.

L'abbandono di un modello sociologico immobilista; la concessione di uno spazio d'azione e movimento inusitati alla società civile e, quindi, alla libera iniziativa dei singoli; la sollecitazione delle « passioni di riflessione » (Genovesi, 1765-7, v.I.: 137) quali lusso, emulazione, interesse, etc...; la liberalizzazione del caotico « giro perpetuo delle cose umane »: la revisione totale del modo tradizionale di guardare alla politica, indotto dalla nuova etica dei « mercatanti » — insomma — finisce col porre ai riformatori napoletani un nuovo problema di governabilità.

Nel secondo capitolo delle sue *Lezioni di commercio* Genovesi riflette, forse inconsapevolmente, sui limiti dell'oscuro progetto vichiano di « egemonia orfica ». Proprio parlando dell'« arte di Orfeo » (v.I.: 51) arriva a una significativa convinzione

i popoli barbari operano per sensazione, e per una energia grossolana, più che per ragione, riflessione e passioni raffinate; e di qui è che a muovergli giova lor mostrare de' piaceri sensibili, o scuoterli con certe immagini grottesche e misteriose. Ma quest'arte ha poca o niuna forza nelle nazioni savie e rischiarate: dond'è che bisogna muoverle per molle più fini (ib.).

Il commercio ha complicato la società, ne ha moltiplicato i rami della articolazione interna, ha scatenato potenzialità creative e produttive di fronte alle quali gli strumenti tradizionali del potere si dimostrano insufficienti. L'intellettualità « mercantile » pare toccare inconsapevolmente l'intuizione di una grande crescita incontrollata che si verifica proprio a cominciare dalla metà del Settecento, e che rende assai complesso il prolema delle strategie riformatrici.

La ricostruzione a posteriori della storia economica e sociale del XVIII secolo ha confermato appieno la validità e la ragione di questa intuizione

inizia nel cuore del Settecento intorno all'Italia, ma per conseguenza almeno in parte anche in Italia un *ritmo nuovo* nel processo economico, ricco di risonanze sul processo storico tutto intero, che non, trova comparazioni nel passato (Caracciolo, 1873: 516).

Quelli che per Genovesi furono agli anni della « conversione » da « metafisico » a « mercatante », risultano, ai nostri occhi, come gli anni della « inversione di tendenza » (Caracciolo, 1973: 516), rispetto al momento di maggior crisi che cade attorno al 1730-40. Da quel momento in poi il notevolissimo aumento dei livelli d'incremento della popolazione, la comparsa di un forte fenomeno di urbanizzazione, la grande resistenza del moto di ascensione demografica a epidemie e carestie (ad es., la catastrofica carestia napoletana del 1764), indicano, inequivocabilmente, l'inizio di una

nuova fase della storia italiana ed europea (Caracciolo, 1973: 518 e sgg.)<sup>41</sup>.

Davanti agli occhi dei riformatori napoletani accadono fatti incredibili e concretamente visibili: lo smisurato ingrossamento della metropoli partenopea (che suscitò i significativi commenti del Filangieri<sup>42</sup>); l'attrazione, entro la sua orbita, di ingenti masse di contadini e « provinciali »; la moltiplicazione della domanda di terra, sia da parte di contadini, sia da parte di « gentiluomini », che avverava un processo di « privatizzazione della feudalità »<sup>43</sup>; la comparsa, infine, di nuovi mestieri e mestieranti legata all'attività manifatturiera in città e in campagna.

Era stata, quindi, la stessa nuova complessità della vita sociale che aveva reso, nei fatti, inevitabile l'ascesa dell'economia politica al vertice degli interessi filosofici.

È in questo contesto che matura — quasi spontaneamente e per necessità — il nuovo progetto di egemonia dei ceti « mezzani »: il metafisico-demiurgo è diventato, nei fatti, una figura pateticamente inadeguata a gestire quelli che si possono considerare i problemi delle prime società di massa.

Alla dimensione « eroica » del lavoro intellettuale in una realtà ancora saldamente feudale, si sostituisce ora l'apologia della *mediocritas*: bisogna — scriveva Genovesi nelle

<sup>41</sup> Per quanto riguarda la situazione demografica nel Settecento napoletano e la problematica politico-sociale che ne scaturiva, cfr. Galasso (1964); Romano (1965); Villani (1968); Aliberti (1971); Petraccone (1974); Delille (1977).

<sup>42</sup> Nella *Scienza della legislazione*, definendo il modello di capitale europea come un corpo la cui « testa si è ingrandita a dismisura » e tenendo presente soprattutto la sua Napoli, affermava: « se la testa si ingrandisce troppo, se tutto il sangue vi corre e vi si arresta, il corpo diviene apoplettico, e tutta la macchina si discioglie e perisce » (pp. 330 e 318).

<sup>43</sup> Cfr. Villani (1962: 43).

*Lezioni* — «rispettare la *mediocrità* come il solo perno infrangibile della vita umana» (v. II.: 91). Dietro l'esaltazione della *mediocrità* c'è, in realtà, la ricerca di un nuovo *status* per il «ceto mezzano», per la «classe degli uomini non esercitanti arti meccaniche»

in tutti gli stati politici v'ha un ceto mezzano tra i grandi, e quei che lavorano pel sostegno della Nazione. Questa classe è d'assai più numerosa di quella de' Magnati, ma inferiore a' lavoratori. Essi sono d'ordinario i più savj; perché hanno più obbligazione di esserlo. Il loro influsso nello Stato è grande. Essi consigliano i Magnati e reggono i bassi. Ma per consigliare i Magnati, è d'uopo di esser savj; e per reggere questi, conoscere i principi dell'Arti. *Si può dire, che in ogni Nazione da' colpi di questo ceto mezzano dipende la felicità e la miseria dello Stato. [...]* Questa classe, adunque, dovrebbe'esser la meglio istruita nelle Scienze, non di parole, nè d'idee vote, ma di cose, e di calcoli di cose (Genovesi, 1765-7, v.I.: 65-6).

*In ogni paese culto, come siamo in Europa, non è mai nè la plebe nè i grandi che [...] vi danno il tuono, ma il ceto mezzano, cioè i Preti, i Frati, i Professori delle lettere, i Giureconsulti, e tutti i gentiluomini privati.* La buona educazione, cioè quella che fa delle buone teste e dei corpi robusti, dovrebbe cominciarsi da questa (id.: 94).

Gli intellettuali medi hanno «più obbligazione d'esser savi» perché non producono alcuna rendita, ma sono «necessarissimi o a difendere quei che lavorano, o a governargli, o ad istruirgli, o a solevargli» (id.: 157). Il rapporto tra civiltà e barbarie dipende da loro: «niun popolo culto potrebbe farne di meno senza di gran mali» (p. 157).

I meccanismi di selezione nel processo di formazione di questi ceti dovrebbero essere severissimi, per assicurare che sieno il «minimo possibile»

è bene che vi sieno de' gran Geometri, Fisici, Astronomi, Architetti, ec. Teologi: ma non è necessario nè utile, che sieno soverchi. Che farebbero in Italia 20000 Archimedi, Galilei, New-

ton, 20000 S. Tommasi, Patavj? È bene che vi sieno de' gran Pittori, e Scultori. Ma a che monterebbe avere 10000 Vinci, Perugini, Michelangeli, Tiziani, Giordani? Si vuole dire il medesimo delle altre (id.: 115)

non sarebbe dunque espediente al ben pubblico, che la legge favorisse progetti tali da aumentare fuori di ogni proporzione il numero degli scienziati, o di coloro, che esercitano nelle arti. Non si vuole arrestare il cocchio del genio; sarebbe colpo funesto per ogni paese: menerebbe alla barbarie, e alla spopolazione: ma non si vuol dargli pure soverchio moto di quella parte, ch'è più brillante che soda (id.: 116)

Se si esclude, quindi, l'istruzione primaria (« io non comprendo già in questa regola le scuole di leggere, e di scrivere la propria lingua », id.: 369), la direzione generale degli studi scientifici deve essere accuratamente programmata, con opportune incentivazioni o disincentivazioni (id.: 169-73).

Il rigore assoluto nella selezione di questa nuova classe intellettuale è, in realtà, determinata dal fatto che proprio da questa classe — che assicura tutta la rete di servizi sociali indispensabili in una società civile (p. 161) — è « sparsa e conservata ogni opinione » (p. 334).

Il punto è di estrema delicatezza. Lo schizzo di un progetto sociologico di « egemonia mezzana » passa attraverso un riesame delle tecniche di produzione del consenso. Consenso: appunto, produzione, diffusione, conservazione delle « grandi opinioni che governano i popoli »: « ogni politico vuol' avere per massima indubitata, che chi è signore delle opinioni degli uomini, è il vero padrone dello stato; governandosi tutti i popoli più per l'opinione che per la forza dell'armi » (id.: 329).

Ecco il fondo positivo dell'apologia della mediocrità: l'omogeneizzazione delle opinioni, il controllo del loro comporsi, la regolazione dei conflitti d'interesse, la mediazione degli opposti. È il tema, centrale in Genovesi, dell'e-

quilibrio tra la « forza concentriva » e quella « diffusiva » o, come più propriamente dirà in uno scritto postumo, *Sui fondamenti della civile società, o sulle leggi dei corpi politici* (1784), tra « socialità » e « cupidità »

togliete la socialità, non v'ha più dei corpi politici, perché manca la forza centripeta, o la gravità morale. Annullate la cupidità: non c'è più moto: gli uomini diventano delle statue immobili: l'industria, le arti, tutto sarà distrutto: l'unione stessa degli uomini non potrà sussistere (1784:7-8).

Il « ceto mezzano » ha proprio questo compito: mantenere in continuo contatto socialità e cupidità. Il linguaggio — produttore e diffusore d'opinioni — rende possibile la mediazione. Essa è realizzata laddove l'argomentazione è stata compresa, quindi comunicata. E per comprendere l'argomentazione il linguaggio deve essere accessibile, il messaggio decodificabile: « un uomo difficilmente crederà una storia, alla quale non trovi niente di simile nel magazzino delle sue idee » (Genovesi, 1764:94).

Anche lo scopo della retorica vichiana era questo. Ma Vico, come abbiamo già detto, stava al di qua della società dei « mercatanti », delle lingue e delle nazioni « ricche » e « colte ». Cioè stava al di qua del problema della complessificazione progressiva che la società settecentesca vive a partire proprio dalla metà del secolo dei lumi.

La grande novità, quindi, che viene a maturazione nella filosofia linguistica, a rimorchio dell'egemonia culturale dell'economia politica e del ribaltamento dei valori etici che ha introdotto, può essere sintetizzata in ciò: che solo nella sfera dei rapporti di mediazione politica è possibile « controllare il linguaggio ».

È, in un certo senso, la scoperta dell'« inganno » della gnoseologia empirista, della sua mancata, radicale emancipazione dal mito metafisico di una conoscenza assoluta che, se non può essere raggiunta nel campo della fede o delle « es-

senze reali », può almeno essere riaggantata nel campo delle « essenze nominali », sul piano della « ragione ».

Illusione ragionevole, che l'impatto con una realtà complessa e caotica come quella di una società borghese in via di continuo movimento ed espansione ha, tuttavia, irrimediabilmente infranto

vi sono nell'uomo tre piani, e che vanno dilatandosi a proporzione della loro elevatezza, e sono quello de' sensi, quello dell'immaginazione, quello della ragione universale. Un filosofo crederà di aver fatto un gran salto uscendo dall'inviluppo dei sensi; ma si troverà in un più vasto, ché quello delle immaginazioni. E quando sarà da quello salito al piano della ragione universale, si vedrà apparire i limiti, e non si sentirà forza d'ingegno a quella medesima proporzione: donde è necessario che s'avvolga là parimente, e in assai più ampi giri. E questo è quel che si dice in proverbio « errori di savi » (Genovesi, 1766:177).

Anche il piano della « ragione », quindi, risulta arbitrario e soggettivo come quello dei sensi e dell'immaginazione: sono tutti e tre campi della società civile.

È proprio nella *Logica* — la più matura, certo delle opere filosofiche genovesiane — che questa consapevolezza tocca i vertici di maggior lucidità. È il libro che per primo in Italia sancisce, in un certo senso, la revisione irreversibile del modello filosofico-linguistico seicentesco, utilizzando la lezione dell'« economico misterio ». Un tema centrale del secolo XVII — la « imperfezione delle lingue » — viene qui problematizzato alla luce del « trionfo del commercio ». Il problema di partenza è sempre la costituzione di una semiotica sociale.

le parole sono segnali delle idee, forme, notizie, giudizi, sentimenti, affetti dell'anima umana, per li quali segni gli uni uomini intendono, o credono d'intendere quel che passa dentro il cuore degli altri. Dunque l'essenza della parola è l'essere *phonén semantikén*, voce significante, come ben dice Aristotile; il fine il poterci capire gli uni gli altri. Se gli uomini si potessero parlare col solo

cuore, come si dice degli Angioli, non vi sarebbe bisogno di altra lingua. Allora s'intenderebbe senza oscurità, s'intenderebbe pienamente e senza errore (Genovesi, 1766:58).

L'« errore », tuttavia, è già dentro le lingue, e dipende dalla ricchezza e complessità dell'evoluzione civile innescata dal flusso e riflusso dei contatti tra i popoli.

non vi è né vi sarà mai una lingua tanto copiosa, energetica, distinta, la quale basti a spiegare perfettamente tutt'i pensieri, e affetti interni d'un uomo ad un altr'uomo, che nascono dalle cose naturali, e Civili; da' loro aspetti, intrecci rapporti, usi, cause, fini, ecc. e principalmente poiché le nazioni son venute colte e lussureggianti. I. perché questi pensieri, e la varia loro combinazione, possono andare all'infinito, ma non il possono già le lingue; poiché se crescono strabocchevolmente diventano inutili, per non potersene da tutti conoscere tutte le parole. II. perché niun suono può essere adeguato segno di quel che pensiamo o sentiamo di dentro [...]. Questa chiamasi *imperfezione delle lingue* (1766: 58-9).

Neanche l'imperfezione delle lingue è un dato « naturale », ma è il risultato e il prezzo della ricerca della « ricchezza ». Forse in una fase aurorale dell'umanità, o nelle società primitive, il linguaggio avrebbe potuto essere esente da « errori »: ma pagando lo scotto della sottomissione della società al giogo dei bisogni, alla povertà materiale e spirituale

*le lingue son più o meno copiose, secondochè la nazione è più o meno colta, letterata, dotta, scienziata, fornita di Arti e di Commercio; perché le lingue sono relative al pensare, e a' bisogni; e l'uno e l'altro vanno accrescendo colla cultura. Le lingue dei Selvaggi non son composte che di poche centinaia di parole; perché i Selvaggi pensano poco, e hanno pochi bisogni; ma quelle dei popoli colti sono copiosissime (ib.).*

Delle due vie, allora, una bisogna imboccarne: una lingua perfetta — lingua degli « Angioli » — in una società

povera; o una lingua imperfetta in una società ricca. La scelta del « mercatante » è obbligata

*il secolo d'oro delle lingue è quel medesimo, ch'è il secolo luminoso per le Scienze e Arti delle Nazioni (Genovesi, 1766:60)*

*le lingue sono come i fiumi; quanto più lungo tratto corrono per Nazioni dove si scrive, tanto diventano più copiose e piene (ib.).*

È una conseguenza inesorabile: accettare la logica della « ricchezza delle nazioni », la cupidità nell'ambito della società civile, comporta di accettare anche la radicale imperfezione delle lingue, l'ambiguità delle parole, la loro variabilità, ciò che, in termini moderni, diremmo la vaghezza e indeterminatezza semantica di ogni idioma storico-naturale.

Solo se passiamo dall'ambito della sensibilità, dell'immaginazione, della ragione universale, al piano della ragione politica, varrà allora una regola diversa. È quello che — secondo Genovesi — non aveva saputo scorgere Locke: « la logica, secondo questo filosofo inglese, è la Scienza de' segni delle nostre idee. Avrei aggiunto, e l'Arte di concatenare i segni e l'idee per farle servire alle Scienze, e le Scienze alla vita » (1766: 244).

È su questo terreno che diventa, appunto, recuperabile il « controllo » del linguaggio. Come nel caso della costruzione delle ipotesi scientifiche « l'uomo non può crear de' mondi, per lavorarvi; ma può ben crear delle idee, studiare i loro rapporti, e per una continuazione d'ipotesi farsi dei mondi intellegibili » (ib.: 207), così nel campo della ragione politica è possibile trovare una convergenza

*tutt'i corpi son per noi de' poligoni d'infiniti lati. Essi ci destano sensazioni diversissime secondo che agiscano in noi da certi lati, più tosto che da altri, in certi siti, a certe distanze, che ad altre; secondo che le loro azioni si attraversano, spezzano,*

indeboliscano, o fortificano: secondo la resistenza, o azione cospirante del nostro corpo: secondo la disposizione del principio pesante. E tutto questo cagiona tra gli uomini un'infinita varietà d'opinioni, di false idee, d'errori, per cui i Filosofi si vogliono poi scannare.

*Qual rimedio?* perché i corpi non c'ingannino non c'è n'ha nessuno nella Filosofia; perché non ci scanniamo ve ne può essere qualcuno. Il perfetto unisono ne' nostri giudizj è impossibile. Ogni uomo è come uno strumento musico composto d'infinita corde, e infinitamente delicate e mobili, capaci d'un infinita varietà di vibrazioni, onde per legge fisica del Mondo v'è un'infinita diversità di sensazioni, e quindi un'infinita dissimilitudine d'idee, onde vengono altrettanti giudizj varj e diversi; *dunque e' si vuol vedere se si può avere l'unisono nelle azioni le più importanti a mantenere l'unità del Corpo Civile. In tutto il resto è da lasciare a ciascuno la libertà di sapere, o impazzire a spese sue.* Ogni altro rimedio è peggiore del male (Genovesi, 1766:30).

È condensata in questo lungo brano tutta una filosofia e un'etica economicista: lasciare impazzire a spese proprie i singoli individui, far girare la « ruota della fortuna »; « un-gere », anzi, il « carro del traffico » (1765-7, v. II:259), col denaro, col lusso, coll'emulazione. Ma salvaguardare l'« unisono » collettivo, la « pubblica felicità », garantendò lo sgombero dei canali comunicativi

*chi dice un corpo politico, dice un corpo di tubi comunicanti. Non v'è società, dove non è comunicazione [...]. Tagliate i canali di comunicazione, e avrete non un corpo associato, ma una moltitudine di selvaggi sparsi, erranti senza leggi, senza capo, divoranti gli uni gli altri. È un gran palazzo disciolto in minuti calcinacci* (Genovesi 1765-7, v. II: 258).

L'ostruzione dei « tubi comunicativi » avviene, innanzitutto, con l'abuso della parola: l'altro grande tema, l'altra annosa *querelle* della filosofia linguistica seicentesca. Anche qui Genovesi manipola e modella Locke in modo originale.

Della dicotomia uso civile/uso filosofico del linguaggio

rivela la palese inconsistenza. È vero, infatti, che l'uso civile o ordinario delle parole è caratterizzato dall'adoperare i vocaboli « nel senso popolare », mentre l'uso filosofico richiede ad essi « un senso più rilevato » (1766-62), « una certa finezza ignota agl'idioti » (ib.). Si tratta, tuttavia, di una differenza puramente convenzionale, una differenza di quantità di rapporti che si colgono negli oggetti fisici, di maggiore o minore approssimazione e precisione definitoria, non di una differenza sostanziale: essenze nominali = uso civile; essenze reali = uso filosofico. Questo errore è dei « filosofi specolativi » e scaturisce nel momento in cui questi portarono i nomi « impertinentemente a significare l'essenze medesime delle sostanze, che loro erano ignote come a noi » (id. 63). È questo un primo generico « abuso » della lingua.

Ma all'abuso della lingua Genovesi dedica fitte pagine della sua *Logica*, confrontandosi con la chiusura del III libro del *Saggio* lockiano. A guardar bene dentro questo confronto emerge il singolare tentativo genovesiano di spostare il dibattito in direzione, diremmo impropriamente, più « sociolinguistica ». Qualcosa di analogo a quanto — come ha osservato Ricken — succedeva in Francia, dove, per i *philosophes* l'*abus des mots* si trasforma in uno strumento di confusione « destiné a tromper le peuple »<sup>44</sup>.

Anche per Genovesi c'è il pericolo che l'abuso delle parole diventi un veicolo di discriminazione sociale. Egli, in realtà, appare più tollerante di Locke nei confronti di quegli « abusi » che sono in verità legati alla « imperfezione » della lingua. A un dato, cioè, « fisiologico » per tutti gli idiomi « colti ».

L'abuso, in generale, è per Genovesi soprattutto il « non volersi spiegare » (1766:64). Anche Locke parla di « negligenze deliberate » (1690:569). Tuttavia include nella sua lista d'abusi l'« incostanza » nell'adoperare una stessa parola con diverse sfumature di significato in un medesimo

<sup>44</sup> Cfr. Ricken (1982:189 e sgg.).

discorso. Per di più usa, nel tentativo di chiarire il suo pensiero, un esempio significativo: così come ogni uomo — egli dice — nel fare i conti con un qualsiasi interlocutore non può usare un segno numerico ora al posto di uno ora al posto di un altro segno numerico, così nel discorso le stesse parole vanno usate sempre col medesimo significato (p. 571).

Genovesi registra l'abuso rilevato dal maestro della semiotica settecentesca, ma aggiunge in margine alle osservazioni lockiane: « è difficile che in veruna lingua si trovi una parola che costantemente significhi la medesima idea. Quest'abuso nasce dalla imperfezione delle lingue » (1766:65).

Da « fisiologico » quest'abuso diventa « patologico » quando scaturisce da una responsabilità intellettuale, « da una falsa eloquenza figlia del falso sapere, dell'arte di imposturare [...], il che principalmente guastò la lingua italiana nel secolo passato » (ib.).

Allo stesso modo Genovesi non accoglie l'assimilazione lockiana tra l'abuso linguistico dell'« affettazione dell'oscurità » e l'« acutezza espressiva » (Locke, 1690: 572-6). Si tratta di due fatti semiotici diversi. Vico, anzi, aveva sottolineato l'identificazione, nell'eloquenza, tra *ingenium* e « acutezza ». Per Genovesi l'« affettata oscurità, della quale molti si pregiano, benché niun vizio sia più grande di questo nello scrivere o parlare » (pp. 65-6), è soprattutto un cattivo costume letterario da « metafisico », che « è sempre un che si presume molto, [ma che] non potrebbe coprir la sua ignoranza, che con una lingua che imponga » (ib.).

C'è quindi un'attenzione particolare di Genovesi nel distinguere le caratteristiche semiotiche che ogni idioma ha acquisito fatalmente a causa del commercio sociale della lingua nel corso della sua evoluzione, e veri e propri abusi che scaturiscono da una tradizione culturale ben poco « civile ». Genovesi, ad esempio, aggiunge all'elenco un abuso che Locke non gli pareva aver preso in considerazione: quello di scrivere e leggere « supponendo esservi, delle parole perfettamente sinonime; lo che è falsissimo » (p. 67). In

altre parole tende ad evitare una delle caratteristiche più rilevanti della creatività semantica, ponendola nel settore della « fisiologia » dei linguaggi storico-naturali. Sull'altro versante di diversificazione da Locke, include nel novero degli abusi linguistici il pedantismo, ancora una volta rifacendosi alla tradizione storica italiana

delle volte la vanità dello scrittore il rende inintelligibile; Dante Alighieri, Fazio degli Uberti, il Pataffio scrivevano il XIII sec. ad uomini del XIII secolo. Boccaccio, uomo del XIV, ad uomini del XIV: Varchi del XV scriveva ad uomini del XV. Toscani scrivevano a Toscani. Erano capiti in quel tempo, da quei lettori e in quella lingua. Noi vogliamo scrivere il XVIII a quei del XII, o del XIV: e quelch'è peggio vogliamo scrivere Latino agli Italiani. Si può vedere maggior vanità.

*Le lingue si modellano sul pensare e sul costume. Il pensare e il costume di una medesima età e in una medesima nazione rendono il parlare comune e intellegibile a quella età e a quella nazione. Ma cambiata l'età e la nazione, e perciò il pensare e il costume, vien di necessità altra maniera di parlare, altra d'intendere. Dunque son falsi e ridicoli quelli che in un'età e nazione si studiano di parlare e di scrivere come quelli di un'altra (Genovesi, 1766:69).*

Se pensiamo che sono queste le parole che concludono il capitolo della *Logica* genovesiana sull'uso e l'abuso delle lingue, sarà più facile capire verso quali aree è dirottata la filosofia linguistica.

Per Genovesi l'abuso della lingua è controllabile solo nella dimensione pedagogica, nella dimensione politica dell'attività linguistica. Come acutamente rileva Lia Formigari (1984): « è in primo luogo un problema di *terapia linguistica* ».

È questo il senso ultimo di quelle che abbiamo visto essere evidenti manipolazioni del discorso lockiano: per tutto ciò che riguarda l'eterna indefinibilità e, in fin dei conti, libertà del linguaggio, non esistono « abusi linguistici », ma solo « usi »: è un riflesso speculare della

legge della tolleranza nella società civile; laddove invece il rapporto linguistico lega società civile e società politica, governati e governanti, dove, insomma, non è in questione la rovina dei singoli, ma « il primo fondamento della giustizia », allora l'uso può diventare abuso

hanno le parole il valore per pubblici patti espressi, o taciti, non altrimenti che le monete per la legge sovrana [...]; è un ladro chi spende uno zecchino per una dobbla da quattro con un ignorante (Genovesi, 1766a:156).

IV.. CULTURE NAZIONALI E CULTURE  
LOCALI: LE FONTI LINGUISTICHE DEL  
«SAGGIO STORICO SULLA RIVOLUZIONE  
NAPOLETANA DEL 1799 »



« Se la fortuna del nostro dialetto muterà sembianze, sarà allora tempo che da noi a lungo si discorrà sull'esattezza e sull'eleganza de' vocaboli e, senza aspirare ad emular le glorie dell'Accademia della Crusca, che dà leggi all'intera nazione italiana, noi le daremo nel ristretto confine della Campania e dell'Apulia ».

F. GALLANI, *Del dialetto napoletano*, 1779

« Nella scuola, nella stampa, nella intiera operosità sociale che tutta è alimentata di culta parola, si agita colà quell'intensa vita della lingua, nella quale la proposta individuale, la creazione, la disumazione, l'adesione, il rifiuto, la riforma, la diffusione, l'uso, sono avvenimenti od effetti incessanti, pei quali continua o si riproduce, in nobilissima sfera, il medesimo processo di consenso creativo, onde pur surge e si assoda e si trasforma un vernacolo qualunque ».

G. I. ASCOLI, *Proemio all'Archivio Glottologico Italiano*, 1873

## 1. *Filosofia dell'eloquenza e filosofia della transizione politica*

Gli anni che seguono al grande progetto genovesiano possono essere definiti come gli anni del fallimento della illusione riformatrice. La « prima e fondamentale riforma che la classe intellettuale mise in atto », e cioè — secondo il giudizio crociano — quella di « aver formato sé stessa » (Croce, 1925:167), fu forse, a ben guardare, l'unica vera riforma portata a termine dall'illuminismo napoletano. Si tratta, certo, di un incontestabile successo: gli economisti crearono un nuovo ceto di intellettuali capaci di autoriprodursi. E, tuttavia, la « scuola genovesiana » — come viene

ormai correntemente definita la numerosa schiera di intellettuali del centro e della periferia del Regno impegnati a diffondere e tradurre in formule locali il disegno riformatore del « Socrate italiano »<sup>1</sup> (Cuoco, S.V.: 334) — finirà col gestire una situazione di grave crisi.

Nodo centrale di questa crisi è l'incapacità della monarchia borbonica post-carolina di concretare, nella prassi, quel disegno di sistematica revisione della struttura dello stato, prospettata dai riformatori, che in altre parti d'Italia — e, in particolare, nei possedimenti asburgici — era stato, pur fra mille contraddizioni e difficoltà, felicemente avviato. L'abisso che separa lo sforzo di progettazione dai risultati concreti appare infatti — dagli anni Settanta alla fine del secolo — incommensurabile. Basti pensare che la grande programmazione di una nuova agricoltura, svecchiata nelle

<sup>1</sup> Domenico Forges Davanzati — uno tra i biografi più attenti del Genovesi — stimava addirittura trentamila allievi genovesiani (cfr. Venturi, 1977:XXXIII). La cifra, certamente esagerata, è indicativa, tuttavia, del fenomeno pedagogico genovesiano. A parte i diretti allievi napoletani è comunque certa la diffusione delle idee genovesiane in tutto il meridione italiano: in Calabria (cfr. Cingari, 1957:65-92) furono allievi diretti o indiretti del Genovesi: Pietro Clausi, Domenico Cordopatri, Giuseppe Raffaelli, Domenico Antonio Gully, Gregorio Aracri e, soprattutto, Francesco Saverio Salfi, instancabile propagandista (cfr. Salfi, 1816) della filosofia e, soprattutto delle idee pedagogiche genovesiane contro « l'apparato spaventevole di aforismi grammaticali [...] che riempivano ancora le botteghe mercenarie degli ordinari grammatici » (Salfi, 1789:8-9). In Sicilia le tesi economico-politiche del Genovesi furono ampiamente diffuse da economisti del calibro di Vincenzo Emanuele Sergio e Isidoro Bianchi. Diretto allievo di Genovesi fu poi Domenico Caracciolo che, assieme a Giovanni Agostino De Cosmi, diede luogo a un complessivo disegno di riforma politica e politico-culturale (cfr. Giarrizzo, 1980: 779-787). La realizzazione delle scuole normali di Sicilia conserva intatti i tratti delle idee pedagogico-linguistiche genovesiane (cfr. Lo Piparo, 1984). Numerosi cenni su questa funzione di apostolato genovesiano nel meridione italiano in Racioppi (1871), Persico (1924), Cutolo (1925), Monti (1926), Simioni (1925, I: 149,153), Croce (1925), Romeo (1950), oltre ai citati scritti di Franco Venturi.

pratiche di coltura e nella gestione amministrativa, e il progettato piano di livellamento e frazionamento dei latifondi — per cui tanto si erano battuti Genovesi e Filangieri<sup>2</sup> — furono realizzati limitandosi esclusivamente ad alcuni appezzamenti incolti delle Puglie e della Basilicata. Le proposte riformatrici sembrano non avere alcuna presa su larga scala: le colonizzazioni di Ustica e Ventotene, o la colonia-modello agricolo-industriale di S. Leucio, che suscitavano l'entusiasmo dei novatori, ebbero, in realtà il carattere di esperimenti « in vitro », che non incisero affatto sul contesto economico generale che permaneva profondamente arretrato. Certamente i movimenti interni — dovuti alla libera iniziativa dei « gentiluomini » — avevano agitato le acque stagnanti della provincia. Ma è la mancata volontà statale di intaccare e smantellare la struttura feudale del mondo rurale che impedisce la diffusione generalizzata di alcuni importanti ma sporadici risultati.

La soppressione del sistema dei privilegi della giurisdizione baronale non può, in questa situazione, che arrestarsi nell'anticamera delle discussioni: un caso esemplare e paradigmatico può essere considerato quello delle avanzate proposte di Melchiorre Delfico del 1790 sulla proibizione di estendere la trasmissione del diritto di giurisdizione nelle vendite dei feudi devoluti alla Corte, che non resistettero alle campagne di boicottaggio intese a ridurre al minimo l'incisività dei provvedimenti poi realmente adottati.

Questi ripetuti scacchi alla politica economico-sociale dei riformatori — unitamente ai parziali fallimenti in altri settori fondamentali come la revisione della legislazione, dei regimi fiscali, del sistema degli scambi e della circolazione commerciale, e, forse in minor misura, della pubblica istru-

<sup>2</sup> Cfr. Genovesi (1764), Filangieri (SL). Moderatamente contrarie le posizioni del Palmieri (1787). Per una prima informazione sulla controversa questione agraria e sui risultati del dibattito cfr. Villani (1962), Monti (1976).

zione — fornisce l'esatta dimensione di quello scarto tra progetti e risultati che ha recentemente indotto il Villari a definire gli economisti come « gli intellettuali più dissociati che abbia prodotto l'illuminismo », poiché « nella loro riflessione teorica è quasi sempre prefigurata una società diversa e più avanzata di quella che essi, con il loro lavoro burocratico (o « riformatore ») contribuivano a consolidare » (Villari, 1980:54).

Sotto questo punto di vista è facilmente comprensibile come a Napoli — patria dei più « dissociati » economisti settecenteschi — ancor più che in altre parti d'Italia, il terremoto politico-culturale provocato dalla rivoluzione francese e dalla sua espansione ideologica in tutta l'Europa, abbia prodotto ripercussioni profonde.

Al logoramento del rapporto tra gli intellettuali e la monarchia ferdinanda, che si trascina per tutti gli anni Ottanta e si va aggravando irreparabilmente sino alla fuga del re (1798), si sovrappone nell'ultimo periodo del secolo la grande tentazione democratico-giacobina che rappresentava una via d'uscita dalla crisi, anche se poneva profonde incognite scaturite da un modello di sviluppo assolutamente impreveduto. È ovvio, quindi, che la ricchezza del dibattito culturale di quegli anni sia strettamente connessa agli esiti delle vicende rivoluzionarie e post-rivoluzionarie: « le varietà della politica napoletana tornerebbero incredibili, disgiunte dalla cose di Francia » (Colletta, 1834:182).

Proprio sul filo delle analogie e delle differenze tra il caso-Francia e il caso-Napoli è tutto giocato il più importante documento storico di quegli anni: il *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*. La particolare interpretazione storica della rivoluzione napoletana fornita dal Cuoco non appare, d'altrocanto, come un momento di completa frattura con la tradizione riformatrice. Si trattava, al contrario, di spiegare dove i democratici *fin de siècle* avessero sbagliato nell'applicazione della filosofia politica maturata negli anni quaranta-sessanta: spiegare, cioè, come essi per-

vennero ad « una rivoluzione che dovea formare la felicità di una nazione, e che intanto ha prodotto la sua ruina » (Cuoco, 1806:15).

Gli errori principali della cultura rivoluzionaria napoletana scaturivano, secondo Cuoco, da un'alterazione dei ritmi della trasformazione civile, da un'accelerazione repentina dei mutamenti che non corrispondevano ai bisogni concreti della nazione napoletana

la nostra nazione passava [...] dalla fanciullezza alla sua gioventù. Ma questo stato di adolescenza politica è appunto lo stato più pericoloso e quello da cui più facilmente si ricade nel languore e nella desolazione. Le nazioni escono dalla barbarie accrescendo le loro forze e rendendo così la sussistenza sicura: non passano alla coltura se non accrescendo i loro bisogni. Ma i bisogni si sviluppano più rapidamente delle forze, tra perché essi dipendono dalle sole nostre idee, tra perché le altre nazioni, senza comunicarci le loro forze, ci comunicano volentieri le idee, i loro costumi, gli ordini ed i vizi loro, il che per noi diventa sorgente di nuovi bisogni; e, se allora, crescendo questi, non si pensa anche ad accrescer le nostre forze, noi non avremo mai quello equilibrio di forze e di bisogni; nel che solo consiste la sanità degl'individui e la prosperità delle nazioni (Cuoco, 1806:44).

Fu, quindi, l'influsso francese, il modello rivoluzionario dei *philosophes* ad alterare il normale corso dei cambiamenti politici e la riflessione cosciente su questi: dimostrare l'irriducibilità del caso napoletano a quello francese diventa così lo scopo principale del *Saggio*. Uno degli aspetti più interessanti dello scritto cuochiano è che questo scopo viene perseguito tramite la riflessione su una sorta di « filosofia del mutamento » che Cuoco aveva visto affermarsi nella tradizione italiana sin da Dante e Machiavelli e il cui punto di arrivo gli appariva l'asse Vico-Genovesi<sup>3</sup>.

Essa può essere sintetizzata in tre punti fondamentali:

<sup>3</sup> Cfr. Cuoco (1804).

a) non si può considerare il corpo sociale come un oggetto sottoponibile a esperimenti politici da laboratorio: i mutamenti e le innovazioni di qualsiasi genere devono innestarsi su materiali storici preparati ad accoglierli e farli propri, trovare un « antico addentellato » a cui attaccarsi (Cuoco, S.V., I.:136);

b) gli esiti della transizione tra una base politica ed un'altra sono legati alla capacità di penetrazione delle innovazioni nell'universo di cognizioni concrete ritenuto nella mente sociale della tradizione storica ricevente: ogni mutamento, per essere accolto in una realtà storica geneticamente diversa da quella da cui proviene, deve essere atteso, deve rispondere a un bisogno concreto, riconosciuto come materialmente essenziale;

c) la recezione dei bisogni « indotti » per il necessario progresso della società deve passare attraverso la mediazione di necessità progressivamente avvertite come primarie.

Contro un'artificializzazione concettuale del mondo storico si era battuto Vico. La filosofia vichiana è dominata dalla centralità della storicizzazione della categoria del politico. Il mutamento politico (come quello linguistico), in particolare, va considerato sempre in relazione alle concrete situazioni effettive nel quale interviene. Come ha egregiamente dimostrato Bobbio (1978) è questo un'assioma della concezione politica vichiana. È Vico, infatti, che rifacendosi ad una ricerca dei principi ontogenetici della conoscenza, giunge ad una visione della filogenesi delle forme politiche estremamente attenta alle fasi di transizione, alle loro modalità di realizzazione: « partendo dalla 'dignità' che 'cangian-dosi gli uomini, ritengono per qualche tempo l'impressione del loro vezzo primiero', [Vico] scopre che nella fase successiva di una forma politica non scompaiono mai del tutto e modi e forme di governare della fase precedente » (Bobbio, 1978:12).

Il problema del « mescolamento » (come lo chiama Vico) delle forme di governo, presuppone, quindi, un'analisi

della dinamica politica che privilegia il momento del confronto fra le diverse tradizioni storiche che vanno compenetrandosi e il cui esito finale dipende, appunto, dalle modalità di transizione con cui questa avviene.

L'intervento empirizzatore di Genovesi completa il quadro di riferimento cuochiano. Per Genovesi l'« astratta ragione » non è utile « se non quando è divenuta pratica e realtà », cioè quando è tanto diffusa « nel costume e nelle arti » che noi l'adoperiamo « quasi senza accorgercene » (1754:56). Laddove non esiste o non è percepita, la ragione del mutamento può essere resa evidente traducendola nella sfera dell'« operatività tecnica » (Formigari, 1984:65), cioè nel lavoro di mediazione della *ratio* dei bisogni: condizione obbligata di un felice esito del processo di trasformazione. Ciò permette di recuperare — senza perdere di vista gli scopi di palingenesi sociale — l'indiscutibile necessità di un più complesso articolarsi della società: i bisogni indotti, il lusso, qualora li si riesca a tradurre in istanza primaria, sono la via maestra di un'evoluzione civile non più soggettivamente intesa ma, diremmo di valore universale.

Proprio il « grande mutamento » è l'oggetto specifico della riflessione di Cuoco: il mutamento rivoluzionario, che occupa « quel luogo istesso che tengono i fenomeni straordinari nella storia della natura » (1806:15), mette alla prova, nel modo più drammatico, la consistenza di questo schema della tradizione italiana.

Seguendolo sino alle estreme conseguenze esso portava ad una chiara previsione negativa riguardo ai fatti napoletani. Le domande principali che l'applicazione di questo schema comportava erano infatti: coincidevano i bisogni della nazione napoletana con quelli della nazione francese? Si poteva applicare il modello centralizzatore parigino all'estrema eterogeneità della base sociale complessiva del meridione d'Italia? Erano assimilabili gli interessi particolari delle singole componenti del mosaico partenopeo alla comune intesa raggiunta dalla gran parte delle classi sociali francesi?

La risposta era chiaramente negativa. La nazione napoletana era percorsa da un duplice livello di fratture profonde. A livello orizzontale frantumata era la struttura etnica e politico-amministrativa del tessuto collettivo.

la nazione napoletana lungi dall'aver questa unità nazionale, si poteva considerare come divisa in tante diverse nazioni. La natura pare che abbia voluto riunire in una picciola estensione di terreno tutte le varietà: diverso è il suolo, la avanie del fisco, che ha sempre seguite tali verità per ritrovar ragione di nuove imposizioni ovunque ritrovasse nuovi benefici della natura, ed il sistema feudale, che ne' secoli scorsi, tra l'anarchia e la barbarie, era sempre diverso secondo i diversi luoghi e le diverse circostanze, rendevano dappertutto diverse le proprietà ed, in conseguenza, diversi i costumi degli uomini, che seguono sempre la proprietà ed i mezzi di sussistenza (id.: 82)

A livello verticale sussisteva una spaccatura culturale fra i « due popoli, diversi per due secoli di tempo e per due gradi di clima »: la « parte colta » che si immedesimava nei bisogni avanzati dei modelli stranieri, e l'« opinione del popolo » radicata nelle necessità tipiche delle campagne di provincia.

Contrariamente a quanto accadeva in Francia, in Spagna e in Germania, il rapporto fra capitale e provincia non era mediato da una rete di punti intermedi di concentrazione culturale, che garantissero il rimbalzo delle idee e contribuissero a formare uno « spirito pubblico »<sup>4</sup>: il Regno

<sup>4</sup> Cfr. Cuoco (1805: 156): « si può dire che, mentre l'individuo italiano supera o per certo eguaglia l'individuo di qualunque altra nazione, l'insieme rimane inferiore, perché mancavano i grandissimi incoraggiamenti, mancavano i grandissimi premi, il centro comune, l'estensione delle comunicazioni, la facilità della circolazione, e quel senso di gloria, il qual viene dall'unanime applauso del maggior numero ». Sulla formazione di uno « spirito pubblico » derivante dalla densità della cultura e dall'interscambio tra grandi città centralizzatrici e centri di diffusione delle opinioni cfr. anche Cuoco (1804 a, 1804 b, 1804 c).

di Napoli (e l'Inghilterra), secondo Cuoco, non hanno « che immense capitali senza una città nelle provincie » (Cuoco, L. VR.:230).

L'assieme della vita sociale rifletteva questa assoluta mancanza di compattezza nel caratteristico isolamento delle singole classi sociali. Così era in tutte le manifestazioni della vita culturale: nelle « due lingue diverse » parlate dal popolo e dagli intellettuali, nei diversi stili espressivi letterari, persino nelle forme alte e basse di divertimento (feste) e di spettacolo (teatro) che mai si intersecavano e si incrociavano <sup>5</sup>.

In questo contesto la traduzione dell'esperienza francese in termini locali si rese possibile — secondo Cuoco — solo a livello degli astratti principi della retorica rivoluzionaria, delle « vaghe parole », della più astrusa « metafisica costituzionale ». Fu tuttavia una pura coincidenza che nella Rivoluzione francese la scorza retorica della ragione universale (« le massime », p. 41) corrispondesse alla realtà dei fatti concreti (« le operazioni », ib.). L'oggetto di mutamento, in qualsiasi rivoluzione, è sempre, in realtà, la rimozione di ostacoli concreti nella soddisfazione di bisogni resisi col tempo urgenti: « se vuoi toccare il resto, offenderai il popolo inutilmente » (id.: 218).

L'origine « legale » della Rivoluzione francese consisteva proprio nella maturazione di bisogni che non riuscivano a trovare sbocco nelle consuete forme di governo (p. 38), non certo nell'aspirazione a quegli immortali « principi dell'Ottantanove » che davano la caratteristica impressione di « formola algebrica » alla carta francese dei diritti dell'uomo in confronto, ad esempio, a quella americana, assai più concreta <sup>6</sup>. I francesi, insomma, « illusero loro stessi sulla natura della loro rivoluzione, e credettero effetto della

<sup>5</sup> Cfr. Cuoco (1806 a, 1802-3: 295 e sgg.).

<sup>6</sup> Cuoco (1806: 39).

filosofia quello che era effetto delle circostanze politiche nelle quali trovavasi la loro nazione » (p. 37).

Questa illusione era destinata ad infrangersi nel momento in cui il modello francese si espandeva in altre realtà: in esse tempi retorici e tempi reali non coincidevano più e il risultato era la ridicola inefficacia del fragore della grancassa rivoluzionaria

*quanto più astratte sono le idee della riforma, quanto più remote dalla fantasia e da' sensi, tanto meno sono atte a muovere un popolo. [...]. Nel modo in cui i francesi avevano esposti i santi principi dell'umanità, tanto era sperabile che gli altri popoli si rivoluzionassero, quanto sarebbe credibile che le nostre pitture di carrozze si perfezionino per i principi di prospettiva dimostrati col calcolo differenziale ed integrale (id.: 40).*

Il discorso cuochiano non si limita, tuttavia, a questa sorta di demistificazione della retorica rivoluzionaria, a sottolineare, cioè, gli aspetti velleitari della cultura politica di fine secolo. Egli, al contrario, traduce in termini positivi le sollecitazioni interpretative di quella tradizione di pensiero politico che l'aveva spinto a criticare su basi solide l'esperienza repubblicana.

L'alternativa si legge esplicitamente nel *Saggio*

le idee della rivoluzione di Napoli avrebbero potuto esser popolari, ove si avesse voluto trarle dal *fondo stesso della nazione*. Tratte da una costituzione straniera, erano lontanissime dalla nostra; *fondate sopra massime troppo astratte, erano lontanissime da' sensi*, e, quel ch'è più, si aggiungevano ad esse, come leggi, tutti gli usi, tutt'i capricci e talora tutt'i difetti di un altro popolo, lontanissimi dai nostri difetti, dai nostri capricci, dagli usi nostri [...].

Se mai la repubblica si fosse fondata da noi medesimi; se la costituzione, diretta dalle idee eterne della giustizia, si fosse fondata sui *bisogni* e sugli usi del popolo; se un'autorità, che il popolo credeva legittima e nazionale, invece di parlargli un *astruso linguaggio che esso non intendeva*, gli avesse procurato de' beni e

liberato lo avesse da que' mali che soffriva, forse allora [...] chi sa?.. (id.: 83-6).

Il « fondo istesso della nazione »; « difetti, capricci, usi nostri »; « bisogni e usi del popolo »: Cuoco aveva scritto a lungo nella sua attività giornalistica su questi argomenti<sup>7</sup>. La nuova idea di nazione, cui si ispira il *Saggio*, si fondava su un'analisi e una definizione nuova di questi termini.

Quest'operazione di ridefinizione del lessico politico passava attraverso una revisione totale del tradizionale concetto di « eloquenza », che, proprio negli anni precedenti allo sconvolgimento politico della repubblica partenopea, aveva già impegnato gli allievi del Genovesi e tutti coloro che si proclamavano ancora « vichiani ».

Dietro l'etichetta « filosofia dell'eloquenza », che circolò come uno dei temi fissi del dibattito degli ultimi decenni del secolo, si nascondeva, in realtà uno dei grandi insegnamenti della linguistica riformatrice.

Sull'eloquenza filosofica come arma politica superiore a qualsiasi stratagemma coattivo scrivono due martiri del Novantanove: padre Ignazio Falconieri — che occupò la cattedra di eloquenza che fu di Vico — nelle sue *Istituzioni*

<sup>7</sup> Cfr. Cuoco (1802-3): « Che cosa è il costume pubblico? Quando esso si considera, diciam così, in dettaglio, il numero degli oggetti che si presentano alla nostra considerazione è sì grande che noi non vi vediamo più né rapporti né fine, ed in conseguenza nessuno o pochissimo interesse. Questa è la ragione per cui difficilissimo riesce far una descrizione di tutti i costumi di una nazione, senza che sia mancante in nessuna parte ed in molte noiosa. Ma quando tutti questi oggetti si vogliono riferire alla pubblica felicità, allora incomincia ad avere un fine, de' rapporti e quasi una nuova organizzazione ed una vita. *I costumi formano la volontà individuale di quegli uomini riuniti in società, de' quali la legge esprime la volontà generale [...], i nostri costumi sono appunto quelli per i quali e ci formiamo e soddisfacciamo i bisogni nostri. Qual'è lo stato meglio ordinato di una società civile? Quello in cui la volontà generale è sostenuta dalla volontà individuale; quello in cui i costumi privati, invece di distruggere, conservano, accrescono l'amor della patria » (p. 287-8). Queste idee sono costantemente ripetute negli scritti citati alle note precedenti.*

*Oratorie* (1975), e, soprattutto, il discepolo di Genovesi Francesco Antonio Astore, in due grossi volumi, appunto, sulla *Filosofia dell'eloquenza, o sia l'eloquenza della ragione* (1784).

Riflettendo analoghi orientamenti, dedicarono pagine importanti al tema dell'eloquenza civile il Filangieri, il Marinelli, e, sempre nell'ambito della cultura meridionale, i siciliani G. Gentile e, soprattutto, G. A. De Cosmi<sup>8</sup>.

Da tutte queste opere — alcune delle quali, attraverso le numerose riedizioni, divennero modelli di imitazione per tutto il sec. XIX — si affermarono soprattutto due concetti-chiave:

a) che l'universo di riferimento della vera eloquenza filosofica non è la precettistica retorica bensì la conoscenza effettiva della realtà naturale, scientifica, storica ed umana: da qui il *topos* classico, ripetuto a lungo nei migliori trattati ottocenteschi, che l'eloquenza non si studia nei « gabinetti » e nelle « officine » di retori e grammatici, ma « nel gran mondo, in mezzo agli affari e mercé il commercio degli uomini di talento » (Marinelli, 1811:93)<sup>9</sup>;

b) che lo scopo principale della teoria e della tecnica dell'argomentazione non è tanto quello di una neutra « persuasione », ma di far prendere possesso dei propri pensieri agli altri: cioè di ri-costruirli con i materiali conoscitivi già noti all'interlocutore<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. Filangieri (SL: V.IV), Marinelli (1811), Gentile (1794-5), De Cosmi (SR). Sullo sviluppo di una filosofia dell'eloquenza a Napoli dalla morte di Vico sino alla metà dell'Ottocento cfr. Gentile (1905). Sul peso politico del tema dell'eloquenza civile cfr. l'importante Formigari (1984).

<sup>9</sup> Così in Cuoco (1804 d): « gli uomini sono originali solo quando sentono ed espongono sentimenti proprii; [e la vera eloquenza] non si sente ne' gabinetti e nelle officine de' grammatici e de' retori, ma ne' vasti campi della natura, nella città, nella casa; non si sente senza morale privata e senza morale pubblica » (p. 97).

<sup>10</sup> Su questo punto è facile intravedere il peso della tradizione vichiana, gli effetti del suo « materialismo » retorico. Contro l'intellettualizzazione dell'eloquenza civile e il suo progressivo distacco dal senso comune, ed a favore di una « corposità » delle tecniche argomentative,

Questi due principi sono fatti propri dal Cuoco nella

scrivono, tra gli altri, Gaetano Filangieri (SL.V.IV.: 387-88: « uno degli errori del nostro secolo [...] è di *adoperare la ragione troppo denudata*, come se l'uomo non fosse che spirito. Trascurando la lingua dei segni, che parla all'immaginazione, si è trascurato il più energico dei linguaggi. Sembra che noi [...] ignoriamo che l'impressione della parola è per lo più debole; che si parla al cuore per mezzo degli occhi molto meglio che per mezzo delle orecchie; e che l'oratore ha ordinariamente detto più, quanto ha meno parlato [...]. Stretti ragionatori, noi diamo tutto all'argomento e niente all'azione. Con questo argomento noi possiamo convincere, ma non eccitare; possiamo produrre la certezza, ma non gl'impulsi; possiamo frenare, ma non muovere, teniamo l'opposto metodo: uniamo i ragionamenti alle azioni, i detti a' segni, le parole allo spettacolo »); Giovanni Agostino De Cosmi (SR: « si può dire generalmente che gli antichi trattano la morale popolarmente, e dipingono i caratteri mirabilmente; i moderni l'hanno raffinata dalla parte del raziocinio ed hanno pretesa di trattarla col rigore geometrico. Non ho difficoltà d'accordare che la lezione di questi filosofi possa illuminare la mente, e disporre nell'ordine naturale i nostri pensieri, e somministrare facilità per discorrere. Del resto il pulpito richiede un'altra sorte di linguaggio. *Un discorso asciutto, metodico, in cui tutto cade a piombo, ed ogni proposizione è visibilmente dedotta dalle sue premesse, essendo niente proporzionato alle capacità del popolo, non è capace di toccarlo. [...].* Il popolo non è avvezzo a discorrere distintamente sopra principj universali, i suoi giudizi sono intuitivi e fondati sopra l'esperienza. E infatti le cognizioni vive sono quelle che determinano la nostra volontà a volere o non volere qualche cosa »; « un discorso di puro raziocinio sarebbe superiore alle capacità del popolo. L'esempio rende sensibile e quasi sottopone all'occhio le verità astratte, e dà l'ultimo grado di forza alla persuasione »; « che cosa è dunque l'esser popolare? Consiste nella proporzione di quanto dice il Predicatore colla maniera comune e ordinaria di pensare, e sentire, che generalmente in tutti gli uomini si ritrova. Acquistare codesta proporzione; dire le cose come sono comunemente sentite, e pensate, ed eccovi aperta la strada del popolare »); Mario Pagano (D: 389: « quella eloquenza che parla più al cuore che alla mente [...] è quella delle passioni, le quali vengono eccitate dalle vive immagini delle cose. E la tropica favella è viva, vibrante, immaginosa e piena di affetti: avvegnachè per mezzo di quella, alle più vive, luminose immagini e più profondamente impresse si rapportino quelle dei meno vibranti oggetti. Questa luce altronde prestata è quella che illumina il discorso »). A questa diffusa dottrina retorico-materialista va ricondotta anche la posizione cuochiana che avanti descriviamo.

sua spietata analisi della retorica patriottica, sia negli scritti giornalistici <sup>11</sup>, sia, soprattutto, in riferimento agli abusi linguistici dei rivoluzionari napoletani nel *Saggio*

Troppo altamente si predicava [...] la nostra nuova grandezza; ed intanto si trascuravano tutte le idee individuali, le quali avrebbero dovuto sostenere questa idea unica ed astratta, che il popolo non può mai comprendere, ma deve solamente sentire (Cuoco, S.V.: 4).

Che sperare da quel linguaggio che si teneva in tutti i proclami diretti al nostro popolo? «Finalmente siete liberi»... Il popolo non sapeva ancora cosa fosse libertà: essa è un sentimento e non un'idea; si fa provare coi fatti, non si dimostra colle parole. «Il vostro Claudio è fuggito, Messalina trema»... Era obbligato il popolo a saper la storia romana per conoscere la sua felicità? «L'uomo riacquista tutt'i suoi diritti»... E quali? «Avrete un governo libero e giusto, fondato sopra i principi dell'uguaglianza; gli'impieghi non saranno il patrimonio esclusivo de' nobile de' ricchi, ma la ricompensa de' talenti e delle virtù»... Potente motivo per il popolo, il quale non si picca né di virtù né di talenti, vuol essere ben governato e non ambisce cariche! «un santo entusiasmo si manifesti in tutt'i luoghi, le bandiere tricolori s'innalzino, gl'alberi si piantino, le municipalità, le guardie civiche si organizzino»... Qual gruppo d'idee che il popolo o non intende o non cura! «I destini debbono adempirsi». «Scilicet id populo cordi est: ea cura quietos sollicitat animos». «I pregiudizi, la religione, i costumi»... Piano mio caro declamatore; finora sei stato solamente inutile, ora potresti esser anche dannoso [...].

Questo linguaggio può stare bene in bocca di un conquistatore che voglia nobilitare le sue conquiste, di un retore che parli ad un adunanza di oziosi, di un filosofo che parli agli altri filosofi; potrà essere anche il linguaggio dello storico che trasmette alla posterità i risultati degli avvenimenti: ma non deve esser mai il linguaggio di un uomo che parli al popolo e voglia muoverlo. Noi abbiamo perduta ogni idea dell'eloquenza popolare [...].

<sup>11</sup> Cfr. Cuoco (1803: 4, 1804 d: 92 e sgg., 1804 e).

*Dopo essersi or da pedanti or da eruditi or da filosofi analizzato il meccanismo del discorso, calcolata la sua forza, fissati i suoi principi per dirigerlo onde produca il massimo effetto, mi par che ancora resti a farsi un libro in cui si calcoli la forza dell'eloquenza non sull'individuo ma sulle nazioni, e si vegga il rapporto che lo stato della nazione può aver sull'eloquenza, e la natura di questa sullo stato di quella* (Cuoco, 1806:104-5).

Se esistevano, quindi, tra « le vedute dei patrioti e quelle del popolo [...] *due lingue diverse* » e « due popoli diversi », questo non aveva capito il popolo « colto »: che bisogna parlare ai bisogni, alle necessità specifiche, agli interessi immediati

che spero tu predicandoci gli antichi precetti ed i costumi semplici che non sono i nostri? Invano tu, colla tua eloquenza fulminerai il nostro lusso, i nostri capricci, l'amor che abbiamo per le ricchezze: noi ti ammireremo e ti lasceremo solo. Ma se tu ci insegnerai la maniera di soddisfare i nostri bisogni, se farai crescer le nostre forze, c'ispirerai l'amore del lavoro, schiuderai i tesori che un suolo fertile chiude nel suo seno, ci esenterai dai vettigali che oggi paghiamo per le inutili bagattelle dello straniero, ci renderai grandi e felici (id.: 262-2).

Una via nazionale alla trasformazione politica può, quindi, cominciare solo con un catasto storico dei bisogni delle particolari comunità: una sorta di censimento dei costumi definiti non attraverso schemi retorici e puramente ideali, ma tramite la loro identificazione con pratiche storicamente fossilizzate di risposta a bisogni specifici<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Bisogni e costumi sono, per Cuoco, totalmente diversi da popolo a popolo, da classe a classe, da mente sociale a mente sociale: « la mente dell'abitatore della campagna è diversa da quella dell'abitator della città: ciò che persuade il secondo non è compreso dal primo » (1804 d: 99). Nello stesso saggio Cuoco critica il progetto educativo del rivoluzionario francese Delbare proprio perché « è rimasto nei principi universali », mentre la prima necessità è quella di conoscere a fondo « ciò che il

La precisione linguistica diventa, quindi, il mezzo per un'analisi politica realistica e antiretorica dello specifico nazionale, quello che per Cuoco va davvero inteso come « base di una costituzione » (L. VR.:245). La piattaforma programmatica di uno stato reale è la conoscenza effettiva delle varietà etniche e culturali che compongono una struttura solo artificialmente omogenea.

Nei *Frammenti di lettere a Vincenzio Russo* Cuoco esprime il convincimento che la negazione da parte della cultura rivoluzionaria dell'esigenza stessa di questa molteplicità e varietà di forze locali, ha costituito la sua maggior debolezza: la oggettiva debolezza, ad esempio, del progetto di Costituzione repubblicana di Mario Pagano <sup>13</sup>.

soggetto aveva di particolare », cioè scendere « nelle classi inferiori per osservarvi quali sono i vizi, quali le virtù più frequenti al loro stato », chiedersi « da quali ragioni fisiche, politiche, economiche dipendono? quali sieno gli oggetti che circondano ne' primi anni della sua vita il figlio del misero lavoratore; oggetti ben diversi da quelli che circondano la cuna e l'infanzia dell'ozioso, molle, superbo possessore della terra, e che debbono per necessità destare idee ed associazioni diverse, diversi affetti, diversi vizi e diverse virtù? L'esistenza di tali oggetti è fatale, inevitabile; non è in poter nostro il cangiarli; appena ci è permesso di dirigerli per migliorarli. *Ma convien conoscerli* » (*ib.*). Nel *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799* questa istanza di ricognizione conoscitiva del sostrato etnico (in senso cuochiano) sta al primo posto: « se io fossi invitato all'impresa di dar leggi ad un popolo vorrei prima di tutto conoscerlo » (p. 220).

<sup>13</sup> Il progetto di costituzione di Mario Pagano, « troppo francese e troppo poco napoletano », che doveva darsi non ai gentili francesi ma « agli ozziosi lazzaroni di Napoli, ai feroci Calabresi, ai leggieri Leccesi, ai spurci Sanniti, ed a tale altra simile genia » (L.V.R.: 220), tendeva, secondo Cuoco, a disperdere la particolarità dei singoli bisogni materiali che costituivano l'essenza di ogni progetto riformatore. Cuoco insiste molto proprio sulla concretezza di queste particolarità: « perché mai, se una popolazione abbia bisogno di un ponte, di una strada, di un medico, e se tutto ciò richiegga una nuova contribuzione da' suoi cittadini, ci sarà bisogno di ricorrere all'assemblea législativa? » (Id.: 229): La debolezza del progetto di Pagano era proprio quella di voler calare un'uniformità indistinta in una realtà totalmente eterogenea. La principale diffi-

« Spesso i nostri filosofi temono tutt'i possibili, come i matematici dell'isola di Laputa » (id.: 234): sono questi « possibili », al contrario, che suggeriscono alternative diverse alla falsa dicotomia tra modello politico centralizzatore (francese) e modello politico federativo. Il modello politico centralizzatore impone la soppressione forzata delle varietà locali (« affida tutto ad uno solo — sia un re, o sia un'assemblea — e vedi se in così picciola estensione di terreno vedrai sorgere Venezia, Padova, Verona, Brescia, Milano, Bologna, Torino, Firenze, Genova [...]. Tu vedresti una o due città grandissime, popolatissime, oppresse dal lusso e dalle ricchezze, e il rimanente non esser che un deserto », p. 230); al contrario l'atomizzazione della struttura federativa impedisce sia la durata, sia la stabilità del governo (« se la molteplicità dei dettagli forma un bosco troppo folto, nel quale si smarrisce il sentiero, i principi troppo sublimi e troppo universali rassomigliano le cime altissime dei monti; donde più non si riconoscono gli oggetti sottoposti », p. 247).

Per ottenere i vantaggi di ambedue le forme statuali Cuoco suggerisce un sistema di equilibri complessi attraverso i quali attività individuale (e quindi localistica) e attività unificatrice si reggono sul fondamento di un reciproco interesse.

Si tratta di un decentramento che mostri « quanto possa l'attività nazionale sviluppata in tutt'i suoi punti » (id.: 230): una sorta di particolarizzazione ragionevole (id.: 247) è la chiave di volta di questo modello. È questo il motivo per cui il catasto storico dei costumi di una nazione — come censimento delle singole risposte e reazioni ai bisogni reali — è considerato il primo passo per l'identificazione di uno specifico politico nazionale.

coltà di un disegno riformatore viene proprio « da coloro i quali ricercano in tutte le cose quell'uniformità, che tanto si accosta all'esattezza degli uomini e tanto si allontana dall'esattezza della natura » (Id.: 234).

Conoscere a fondo l'identità e il peso economico-culturale di tutte le minoranze di cui è composto il corpo dello Stato permette di calcolare i margini di movimento dell'attività unificatrice, le sue possibilità di giocare su una serie di equilibri contrapposti: forza/consenso; interessi e volontà privati/interessi e volontà collettivi; omogeneità legislativa/eterogeneità applicativa; accumulazione e concentrazione di ricchezze/distribuzione economica; stabilità/trasformazione; etc...<sup>14</sup>.

In questa sorta di mappa degli equilibri contrapposti sulla base di un'analisi stratificata delle forze etnicamente e culturalmente diversificate, il complesso sistema cuochiano prevede anche una strutturazione dei poteri politici. Anche in questo campo emerge il rifiuto alla concentrazione e accumulazione indiscriminata. Non solo, per Cuoco, il potere esecutivo e quello giudiziario vanno separati, ma smembrati e articolati al loro interno, affidando il controllo dell'equilibrio e del funzionamento alle limitazioni reciproche imposte dal timore di sovvertimenti radicali

fate che il potere di uno non si possa estendere senza offendere il potere di un altro; non fate che tutti i poteri si ottenghino e si conservino nello stesso modo; talune magistrature perpetue, talune elezioni a sorte, talune promozioni fatte dalla legge, cósiché un uomo, che siasi ben condotto in una carica, sia sicuro di ottenerne una migliore senza aver bisogno del favor di nessuno; tutte questa varietà, lungi dal distruggere la libertà, ne sono anzi il

<sup>14</sup> La ricerca di questi equilibri contrapposti, espressa nelle *Lettere a Vincenzio Russo*, si concretizza, poi, nell'equilibrio complessivo tra fasi diverse dell'evoluzione politico-sociale: « per ottenere una buona costituzione, è necessario aver, quasi direi, un antico addentellato al quale attaccarla » (Cuoco, 1805 b: 136). Più in generale si tratta di saldare tradizione e innovazione, antico e moderno: ciò, appunto, che non hanno capito i novatori napoletani: « i riformatori chiamano "forza di spirito" l'audacia colla quale attaccano le solennità antiche; io la chiamo "imbecillità" di uno spirito che non sa conciliarle colle cose nuove » (Cuoco, 1806: 107).

più fermo sostegno, perché così tutti i possidenti, e coloro che sperano, temono un rovescio di costituzione, che sarebbe contrario ai loro interessi (id.: 329).

Varietà, policentricità, decentramento. È la risposta politica di Cuoco alle tendenze di importazione retorica dell'esperienza francese, vista come profondamente centralizzatrice e uniformatrice: è la via suggerita dalla tradizione filosofico-politica italiana alla trasformazione dello Stato <sup>15</sup>.

## 2. *Lingue e dialetti nel dibattito di fine secolo: la nazione dei «visi» e la nazione dei «culi».*

Se si escludono i già citati cenni teorico-pratici sulla filosofia dell'eloquenza a alcuni brani sulla metodologia de-

<sup>15</sup> Nella filosofia della transizione politica di Cuoco gioca un fattore determinante l'elemento temporale. I mutamenti non possono avvenire se non attraverso tempi di maturazione progressivamente sempre più lunghi quanto più radicali sono gli elementi di novità intervenuti rispetto a quelli di continuità: « quanto maggiore è la diversità tra la forma del governo distrutto e quella che si vuole stabilire, tanto più incerte, più instabili sono le idee del popolo, e tanto più difficile è ridurlo all'uniformità, onde avere e concerto ed effetto nelle sue operazioni » (Cuoco, 1806: 83). Lo smussamento dei fattori di lacerazione nelle trasformazioni politiche è sanato, appunto dall'ampiezza della durata entro la quale si instaura l'elemento di novità: « tutti gli ordini, anche i più savi, han bisogno di tempo perché il popolo vi si avvezzi, vi si affezioni; han bisogno di tempo per divenir efficaci; han bisogno di tempo per divenir utili » (1805 b: 154). Questo fenomeno è particolarmente evidente laddove manca una forza centralizzatrice egemonica: « e l'opinione pubblica, ovunque non vi è forza che possa dirigerla, ha bisogno di tempo lunghissimo » (1806: 114). Da ciò la condanna per le leggi e i provvedimenti dettati dall'«urgenza» (id.: 239), e, soprattutto, dalla indebita estensione del concetto stesso di «urgenza» politica (ib.). Nel complesso questa attenta considerazione per le modalità temporali della transizione — ripetuta in molti altri passi importanti degli scritti cuochiani — rivela la vitalità e la delicatezza che il tema del mutamento assume nella tradizione italiana che si rifà alla dottrina «genetista» delle forme politiche attribuita a Vico.

gli studi linguistici — su cui torneremo nel §. 4.3. — si può dire che Cuoco non sia mai stato interessato esplicitamente a tematiche specificamente linguistiche.

Il fatto pare anche sorprendente. Come mai proprio Cuoco che pone il problema del decentramento come fondamento del suo progetto politico, non considera l'aspetto prettamente idiomático nel suo rigoroso lavoro di ridefinizione del concetto di varietà, e minoranza etnico-culturale? Come mai i dialetti non vengono quasi mai menzionati, accanto agli usi, costumi, capricci, opinioni, entusiasmi nei quali viene scomposto il concetto di « cultura locale »? Come mai, infine, parlando dei « due popoli » della situazione rivoluzionaria partenopea, delle « due lingue » parlate dagli intellettuali e dal popolo, Cuoco non si riferisce che a entità metaforiche, a registri retorici, senza mai far cenno al conflitto lingua/dialetti?

Per rispondere a queste domande possiamo affidarci solo a pochissimi dati a nostra disposizione. In una nota importante del VI capitolo del *Saggio* Cuoco fa, infatti, un fuggevole riferimento alla questione dialettale:

il fondo delle maniere e de' costumi di un popolo in origine è sempre barbaro, ma la moltiplicazione degli uomini, il tempo, le cure de' sapienti possono ugualmente raddolcire ogni costume, incivilire ogni maniera.

*Il dialetto pugliese, per esempio, che fu il primo a scriversi in Italia, era atto, al pari del toscano, a divenir colto e gentile: se non lo è divenuto, è colpa dei nostri, che lo hanno abbandonato per seguire il toscano.*

Noi ammiriamo le maniere degli esteri, senza riflettere che questa ammirazione appunto ha recato pregiudizio alle nostre: esse sarebbero state eguali, e forse superiori a quelle degli esteri, se le avremmo coltivate. Una nazione che si sviluppa da sé acquista una civiltà eguale in tutte le sue parti, e la coltura diventa un bene generale della nazione. Così in Atene la femminuccia parlava colla stessa eleganza di Teofrasto ed il ciabattino giudicava Demostene. [...]. La coltura straniera porta in una nazione divisioni e non uniformità, e quindi non si acquista che a spese della forza. Quali

sono oggi le nazioni preponderanti in Europa? Quelle che non solo imitano ma disprezzano le altre. E noi volevamo far la repubblica indipendente incominciando dal disprezzare la nostra nazione! N.B. A scanso di ogni equivoco, questa nota, poco più, poco meno, vale per tutta l'Italia » (Cuoco, 1806:91).

In questo passo il giudizio di Cuoco sul dialetto appare articolato su due versanti: è giudizio positivo se riferito al dialetto come struttura linguistica, come strumento idiomatologico potenzialmente identico al volgare toscano; è giudizio negativo se riferito alle vicende storiche del singolo dialetto (pugliese, cioè meridionale), anzi di dialetti italiani (riguardando la nota « tutta l'Italia »).

Il ragionamento di Cuoco appare assai lineare: se i dialetti, e in specie quelli meridionali, fossero stati nutriti da ed entro una cultura nazionale consapevolmente percepita come contrapposta alle lingue e culture straniere, toscano compreso, avremmo avuto un volgare dialettale nel quale un'intera comunità si sarebbe riconosciuta, legittimandone l'uso negli uffici più disparati. Poiché, al contrario, non ha ricevuto le « cure de' sapienti », « l'incivilimento » dei costumi e delle maniere, è stato abbandonato ed ha vissuto un'esistenza marginale rispetto al volgare trionfante.

L'aver vissuto alla periferia della vita civile nazionale ha man mano ridotto, quindi, il dialetto al rango di idioma « plebeo »: lingua di quei lazzari che rappresentavano, agli occhi del Cuoco, la caricatura del giacobinismo importato dalla Francia, da cui nulla poteva aspettarsi la repubblica rivoluzionaria. L'adesione al dialetto dei lazzari avrebbe significato per Cuoco l'adesione alla rivoluzione dei Paggio, dei Pagliuchella, di Michele « 'o pazzo », più volte deprecata come una parodia della retorica giacobina d'altralpe <sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Nella prima edizione del *Saggio*, ad esempio, si individua nell'ascesa dei « lazzari » alle più alte sfere del potere politico e militare uno dei più gravi errori commessi durante i moti rivoluzionari: « si volle far vedere al popolo che le vie alle cariche erano ormai piane ed aperte, ma

Questa interpretazione del passo di Cuoco acquista consistenza se consideriamo l'aspra polemica avviata dal 1779 in poi tra il partito galiano e i seguaci della corrente ultrademocratica e poi filo-giacobina di Luigi Serio.

Il 1780, infatti, è l'anno di nascita della « *querelle linguistica* » (Scafoglio, 1981:14). Senza risparmio di colpi si contrappongono da quell'anno le due tesi nettamente contrastanti sul dialetto napoletano: quella sostenuta dal *Dialetto napoletano* (1779) di Galiani ipotizzava un « *volgare illustre* » sulla base di una *koiné* dialettale; quella del *Vernacchio* (1780) di Serio teorizza l'uso rivoluzionario della lingua « de li frenare, li soggettare, li piscivinole, li merciajuole, li chianchiere, e li lazzarune » (Serio, 1780:67).

Vincenzo Cuoco pare rifarsi esplicitamente alla tesi galiana:

i vari dialetti dell'Italia meridionale, sono tra tutti gli altri dialetti italiani, atti all'armonia: verità riconosciuta da tutti gli scrittori, dai primi severissimi pittagorici fino allo scherzevole autore del *Dialetto napoletano*, e cioè dell'abate Ferdinando Galiani che pubblicò quel libriccino nel 1779 (Cuoco, S.V., v I.: 257-8).

Il collegamento Cuoco-Galiani va comunque ben oltre questa notazione marginale, che pure attesta un dato filologico non trascurabile. Dietro il libro del Galiani sul dialetto napoletano si può scorgere una connessione di motivazione culturali comuni col Cuoco e legate alle ragioni di affermazione della cultura politica riformatrice.

non se gli fece comprendere che l'unica era quella del merito e della virtù. Si vollero innalzare delle persone da nulla: si vide municipe di Napoli Pagliuchella e capo di brigata Michele il pazzo (uomini del popolaccio. Non intendo offenderli, quando dico che erano inetti alle cariche loro date e che non godevano veruna opinione). Così Caligola fece console il suo cavallo. Si rese vile la carica; ed il popolo invece di applaudire alla popolarità del governo, rise della sua insulsaggine » (Cuoco, A.: 274).

Il *Dialetto napoletano* va considerato qualcosa di più che non uno « scherzevole » libretto, come lo stesso Galiani — con fine ironia — amò definirlo. Esso nasce, al contrario, da un'intensa attività di studi linguistico-dialettologici, maturati all'interno di quell'« Accademia dei Filopatridi » diretta, oltre che da Galiani, da Gianvincenzo Meola, Pietro Napoli-Signorelli e Carlo Vespasiano, forse anche co-autori del *Dialetto napoletano*. Da questa attività dei Filopatridi, oltre al libro del Galiani, scaturì anche una serie di opere lessicografiche dialettali di grande importanza, e una delle migliori grammatiche dialettali del tempo (Oliva, 1779)<sup>17</sup>. Non fu, quindi, il *Dialetto napoletano*, uno scritto composto nei ritagli di tempo, ma un'opera che coronava un lungo lavoro di specializzazione di studi linguistici orientati verso il dialetto.

Al di là di questo pur importante dato esterno — di grande rilievo e novità nel panorama settecentesco — il libro del Galiani appare la concretizzazione pratica di importanti aspetti della linguistica riformatrice. Di colpo Galiani cancellava la « metafisica » delle lingue, le « ingegnose teorie » del clima che « convertono la morale in geografia » (1779:18). Come Genovesi, Galiani pensa che le lingue siano né più né meno che « l'organo de' pensieri de' più vivaci ingegni » (id.: 8), e che lo studio di esse debba badare soprattutto all'aspetto storico della grammatica e della lingua comune e letteraria (id.: 9).

<sup>17</sup> Del Galiani — anche se terminato da Francesco Mazzarella Faraò dopo la morte dello stesso Galiani — è l'importantissimo *Vocabolario delle parole del dialetto napoletano, che più si scostano dal dialetto toscano, con alcune ricerche etimologiche sulle medesime*, pubblicato in due tomi nel 1789 dall'editore Porcelli di Napoli. Sull'attività linguistico-dialettologica dei « Filopatridi » napoletani guidati dal Galiani qualche cenno in Cortelazzo (1980: 112). Sulla contrapposizione tra i « Filopatridi » e il sedicente giacobinismo linguistico del Serio nel contesto del dibattito sul dialetto di fine secolo, cfr. Malato (1970), Scafoglio (1981, 1982), Arena (1982).

Alla descrizione analitica delle forme grammaticali dialettali e alla storia delle loro modificazioni diacroniche è dedicato tutto il primo capitolo del libro. In esso la tendenza principale appare l'attutimento delle contrapposizioni fra volgare toscano e varietà napoletano-meridionali; lo sforzo di scorgere, al di là delle singole particolarità fonetico-morfologiche (su cui pure il Galiani si diffonde ampiamente), un comune tronco sintattico (pp. 33-4).

Quest'atteggiamento che mira ad evitare una sorta di purismo dialettale, è riscontrabile anche nello studio del lessico, nel quale Galiani adotta una metodologia di tipo contrastivo, forte delle sue esperienze lessicografiche sul versante tosco-napoletano. Ricordando come « siano moltissime le parole del nostro dialetto che non si scartano punto né poco dal generale italiano », ammonisce il pedantismo dialettale, sottolineando polemicamente come « non è mai delitto, parlando il dialetto, servirsi di qualche parola che appartenga al solo generale italiano » (p. 37). Il pericolo avvertito dal Galiani è che il purismo dialettale possa spingere nella direzione opposta da quella da lui auspicata, rafforzando, al contrario, una sorta di folklorizzazione idiomatica che releghi in ambito dialettale solo gli usi basi delle varietà locali: « chi sa che molti non sianvi, ai quali sembri che ogni voce sconcia, goffa, dissonante sia per sé stessa napoletana? » (p. 39).

Di fronte alla enfaticizzazione dei sedicenti abissi espressivi del lessico dialettale, propugnati dalla scuola del Serio, la preoccupazione di Galiani è, innanzitutto, quella di tentare una moderata standardizzazione delle varietà locali meridionali a partire dall'ortografia, considerando la produzione scritta elemento costitutivo ed essenziale di una « nazionalizzazione » del dialetto. A tale proposito egli condanna « l'ortografia barbara e mostruosa » (p. 41) dei poeti dialettali del Seicento che, confondendo « i pregi del dialetto [...], la dovizia delle parole proprie, la vaghezza delle immagini, l'energia delle espressioni » con la « caricatura », la « goffagine » e la « durezza di alcune pronunzie », giunsero

al risultato di « farci parer goffi al resto dell'Italia e dell'Europa » (ib.). La « stomacosa ortografia » del folklore letterario dialettale arrivò a « spaventar tutti, e fin gli stessi Napoletani, dal leggere le cose scritte » (ib.).

Le proposte galiane — soppressione della trascrizione del nesso *sc* col nesso *sb* (p. 41); abolizione del raddoppiamento iniziale, spesso semplice raddoppiamento sintattico comune anche al toscano e a tutte le varietà italiane (p. 43); sanzione dell'impossibilità di regolarizzare l'arbitraria commutazione (« metafonìa », p. 45) di *b* con *v* — vanno tutte nella direzione di uniformazione all'ortografia « che più s'accosta alla comune italiana » (ib.).

Solo in tal modo, secondo Galiani, il dialetto, appoggiandosi su una standardizzazione italiana comune già conosciuta in tutti i paesi, si renderà « assai più agevole e chiaro agli stranieri che lo leggeranno » (p. 46). La prospettiva del volgare illustre napoletano come idioma scritto « europeo » rifugge, quindi, consapevolmente da un'ideologia della contrapposizione frontale col volgare comune

ben lungi dall'innalzare lo stendardo della ribellione e della discordia tra 'l napoletano e l'italiano, noi crediamo non potersi far meglio quanto il cercare di raddolcire il nostro dialetto, d'italianizzarlo quanto più si può, di renderlo simile a quello che i nostri ultimi re, gli Aragonesi, non sdegnarono usare nelle loro lettere e diplomi e nella legislazione (Cuoco, 1779:46).

Il riferimento alla politica linguistica aragonese — per quanto discutibili e, spesso, infondati fossero i dati storici e le documentazioni a disposizione del Galiani<sup>18</sup> — rivelano, tuttavia, aspetti assai rilevanti del *Dialetto napoletano*. Nello

<sup>18</sup> Per una precisa ricostruzione degli errori e delle omissioni galiane cfr. le ottime note esplicative al *Dialetto napoletano* di Malato (1970: 101 e sgg., note n° 210-220). Cfr. anche le osservazioni di Sansone (1950).

schizzo di storia della lingua napoletana — che occupa il più del libro — è tracciata una schematizzazione cronologica ben precisa. L'ascesa del dialetto napoletano si protrae dalle origini sino al XVI secolo per iniziare una vertiginosa parabola discendente che tocca il suo minimo storico nel Seicento.

A fondamento della ricostruzione, Galiani pone la tesi dantesca della *ingens sylva*, rilevandovi la possibilità di rivendere la primogenitura meridionale della formazione del volgare nazionale.

La scarsa considerazione che la cultura letteraria napoletana aveva di sé, impedì, tuttavia, l'affermazione definitiva, ottenuta, al contrario, dall'intellettualità toscana che diede luogo soprattutto a una rigogliosa produzione scritta.

La sanzione data dalla scrittura alla legittimazione dell'egemonia linguistica, appare al Galiani il fatto saliente:

«L'aver noi negletto di scrivere nel nostro dialetto; l'esserci occupati dal decimoterzo secolo fino al decimosesto a scrivere in latino o ad imitare i toscani, ci ha fatti decadere da quel primato al quale ne' tempi di Dante [...] sembravamo essere i più vicini» (p. 77).

Ma se la scrittura è il primo segno di vera maturazione nazionale di una lingua, la tappa finale deve essere considerata la scrittura pubblica, ovvero l'estensione dell'uso scritto nei tradizionali domini civili dell'amministrazione, della giurisprudenza, della burocrazia. È questo allargamento della prospettiva linguistica, che si estende a livello istituzionale, a determinare il giudizio del Galiani sulla politica linguistica del periodo aragonese: giudizio positivo sino alla deformazione dei fatti storici, ma esemplificativo della posizione galianea.

Il periodo aureo del dialetto napoletano cade, infatti proprio sotto la guida di Alfonso d'Aragona che, «conoscendo quanto l'uso d'un proprio linguaggio giovi a radicar ne' nostri cuori quel nobile sentimento di amor nazionale»,

deliberò l'innalzamento del volgare meridionale alla stregua di « *lingua nobile della nazione* » (p. 100). Non più il dialetto come lingua letteraria di soli poeti, ma come idioma nel quale scrivono « *le leggi, le grazie e i privilegi, le arringhe del sovrano alla nazione e gli omaggi della nazione al sovrano, i giuramenti di fedeltà, gli ordini, i rescritti, e que' che oggi chiamiamo 'dispacci', tutto infine quel più grande delle cose umane a cui le parole si adoperano* » (pp. 100-1).

Di questo nuovo linguaggio dialettale « usato negli atti pubblici della nazione e del re » e « dalla legislazione » (pp. 101-2), Galiani si attarda a descrivere le fonti, elencando una serie di atti comprendenti grazie, donativi, testi parlamentari, lettere di corrispondenza politica, manoscritti di sedute processuali, provvedimenti di municipalità, etc... fornitigli dal lavoro di ricognizione storiografica compiuto dal Meola<sup>19</sup>.

L'apogeo aragonese del dialetto illustre napoletano tende a calare dopo la metà del Cinquecento. La decadenza è sancita con il *Pentamerone* e il *Cunto de li cunti* del Basile, intellettuale di « chiassi e taverne »: « da quel tempo in poi cadde il dialetto nostro nell'oblio dell'abiezione e, quel che fu peggio assai, trovassi confinato alla sola oscena scurrilità » (p. 128).

Il secolo del barocco affonda in un folklorismo idiomatistico localistico talmente estremizzato che non solo « scomparve per sempre il dialetto nostro dagli atti pubblici della nazione » (p. 128), ma che, addirittura causò un'alterazione della struttura linguistica e lessicale « tale e tanta che tutti finora l'hanno confusa colla nascita di esso » (p. 129)<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. Galiani (1779: 104-5) e le relative note di Malato (1970).

<sup>20</sup> La posizione di Galiani (durissima nei confronti del Basile e dello Sgruttendio, pp. 132 e sgg.) appare totalmente ribaltata in Serio (1780) che rivendica la originalità assoluta del « barocco popolare naturale », cioè, secondo la lettura di Scafoglio (1982: 20), di un barocco « non indotto, non disceso dall'alto, non legato alle sperimentazioni letterarie

I danni provocati da questo terremoto linguistico-culturale sono irreparabili. Galiani rileva nella storia culturale del Settecento napoletano una sorta di impotenza a cambiare le abitudini contratte nel corso dei secoli; annota il risultato dei ritardi accumulati nella formazione di un volgare illustre locale: gli appaiono ritardi irrecuperabili.

Lo splendore culturale del nuovo corso che si è aperto alla fine del Seicento con i D'Andrea, i Giannone, i Vico, i Gravina, e poi col fiorire della cultura del pieno Settecento attraverso una schiera di nomi illustri che Galiani cita minuziosamente (pp. 147-8), rinnegando un dialetto ormai « unicamente atto a promuovere il riso colle buffonesche e bassissime lepidezze » (p. 139), ha determinato la risoluta adozione di un volgare toscano, quasi per reazione cruscante e dotto (p. 150).

In questa situazione il dialetto « restò qual'era prima, niente più coltivato, niente ripurgato o dalle laidezze o dalle goffagini » (p. 151). Relegato nella scena comica, alle commedie e ai drammi sacri e profani del teatro popolare, ai drammi in musica buffi, e persino nelle rappresentazioni bilingui (italiano-dialetto) a essere usato per le parti più ridicole e volgari, il napoletano del Settecento sembra ormai destinato definitivamente a coprire gli spazi della cultura più bassa (p. 153).

Com'è evidente il discorso del Galiani riferito agli anni tra il 1750 e il 1780 è più un discorso di commiato dal progetto di un volgare illustre a sfondo dialettale, che un discorso di sua rivendicazione. Egli ricostruisce le vicende politiche del napoletano senza nostalgia, ma giudicando fatti ormai avvenuti per trarne conclusioni di ordine generale: mira soprattutto a definire lo *status* che differenzia sempre un'idioma con aspirazioni nazionali da un dialetto senza

degli intellettuali colti del secolo XVII e comunque congeniale alla sensibilità e all'indole delle classi subalterne ».

storia<sup>21</sup>. *Status* che non è definito da fattori interni, strutturali, né da questioni di origini. Il criterio discriminante sta nei parlanti che usano una lingua e la diffondono, nella capacità di dar vita a produzioni scritte letterarie e pubblico-istituzionali, nella qualità della cultura scientifica che sa generare. Solo se il dialetto napoletano avesse avuto questa sorte sarebbe potuto diventare veicolo di quei « sublimi [...], eleganti [...], delicati concetti » che sono « que' soli, che ci familiarizzano co' suoni delle voci di qualunque lingua » (id.: 106) e che permettono, quindi, la traduzione da e in altre lingue nazionali.

Da questo punto di vista non esiste alcuna contraddizione fra la posizione genovesiana e quella di Galiani. Entrambi partono dall'idea che solo il vigore della società civile può far scaturire la « nobiltà » e la legittimità di un volgare nazionale. Le diverse prospettive da cui guardano i due autori sono uniformate da un identico metro culturale e progetto politico che non può non coincidere con quello della borghesia riformatrice degli economisti.

In questo contesto il rozzo attacco di Luigi Serio al libro dello « Strunzillo » (Galiani è così chiamato) è perfettamente fondato e giustificato. *Il Vernacchio. Risposta a lo Dialetto Napoletano* (1780), più che per le puntuali e, a volte, anche corrette puntualizzazioni specificamente linguistiche, appare, da questo punto di vista, un testo di fonda-

<sup>21</sup> Cfr. Galiani (1779: 148 e sgg.). È da notare che il termine del ciclo di decadenza linguistica e l'inizio della vigorosa ascesa del volgare toscano nella nuova cultura settecentesca napoletana è configurato, vichianamente, come un momento di ritorno alla « favella muta »: « allo splendore di questa nuova luce di scienze e di sapere [nel primo Settecento napoletano] la nazione vide con altro occhio sé stessa e n'arrossì. [...] Fu il suo stesso linguaggio quello che maggiormente la percosse e la ricoprì d'umiliazione e di rossore. Quasi si vergognò d'aver parlato [...]. Poco mancò che non restasse mutola in tutto. Ma per non perdere il maggior contrassegno dell'uomo, qual'è la favella, fu risoluto abbracciar con fervore, non già il comune italiano, ma il pretto stringato idiotismo toscano » (Galiani, 1779: 148-9).

mentale importanza per comprendere a fondo quanto di politico fosse nascosto nei dibattiti di fine secolo sul dialetto e, soprattutto, per riconsiderare l'aspra condanna che il Cuoco decretò della rivoluzione del Novantanove.

Tutto il libro del Serio è pervaso proprio da quella tendenza retorica alla folklorizzazione delle culture locali che impedì — secondo la diagnosi del Cuoco — di contrapporre al disegno centralizzatore francese un progetto inusuale di politica nazionale autoctona fondata su un reale policentrismo <sup>22</sup>.

L'intransigente populismo linguistico del *Vernacchio*, spinto sino alla provocazione più smaccata e triviale, non può essere assolutamente accostato alle reali preoccupazioni degli ultimi riformatori napoletani riguardo a problemi concreti quali quello della comunicazione tra le classi sociali del Regno. L'operazione culturale che Eleonora Fonseca Pimen-

<sup>22</sup> Ad avvalorare le tesi linguistiche di Galiani e le conseguenze politiche tratte da Cuoco, vale la pena richiamare un passo del *Vernacchio* che esemplifica la concezione populistico-folkloristica del Serio: « tutte a Napule simmo pe nnatura Polecenelle. Ogne guaglione quanno vò pazzià, se mette na cammisa longa longa, e facenno doje pertosa a no schiaccio de carta, co non poco de sputazza se l'azzecca nfronte, e dice ca fa Polecenella: p'accojetà no peccerillo che chiagne la vajassa, o lo criato fegne de piglià no sciuliaculo, e cchillo se fa nitto nfatto na crepata de riso: ognuno che te vò dicere na cosa, accomenza decenno: *Mo te faccio ridere* se vedemmo n'ommo auto, lo chiamammo luongo ciavano, perteca, scala de vennegna, o scinne da cavallo; e si lo vedimmo curto e siccio, lo chiamammo peuzillo, gialante pideto, muzzone de fescena, zi pichillo, Strunzillo, o scazzamauriello; e si è curto e chiattoillo, tappero de votta, vottazziello d'alice salate, o ciccillo ncoppa a la votta; e se tiene lo scartiello, lo chiamammo strummolo a tre pizze, sconcioglio, e posa lo piecoro. Nzomma si vaje facenno buono lo cunto, nuie altre napoletane simmo cchiù portate a fa li buffune che li poete » (1780: 59). L'apologia de « lo puopolo vivo, e non lo muorto », che non è popolo di « mercante, duttore, prievite, miedece, notare » e « mmanco [d'] artesciane, cortisciane, surdate » (p. 67) ma esclusivamente popolo di « lazzare de lo mercato [...] che banno pe li barchette allupanno sorbette, e ghiettanno lecchiette pe ffa ridere le sbriffie » (p. 58), pare anticipare già la grande e infausta stagione della demologia folklorica del periodo romantico.

tel, e altri illuminati repubblicani, promuovono nel *Monitore napoletano* per indurre — attraverso l'adozione di traduzioni dialettali — alla collaborazione politica lazzari e giacobini, rifugge totalmente dai toni neoarcadici e dalle provocazioni del Serio<sup>23</sup>.

Tra le gazzette dialettali e i fogli bilingue (toscano-napoletani) dell'età repubblicana da un lato, e il populismo idiomatico dei «lazzare de lo mercato» dall'altro, corre la stessa differenza riscontrabile tra la prospettiva politica riformatrice e quella del capo lazzaro Michele Marino.

La tesi del Serio, e le sue posizioni polemiche nei confronti del Galiani non risultano, d'altrocanto, casi isolati. Il *Dialecto napoletano* suscitò la reazione di un intero fronte culturale, come ci testimoniano le lettere di Michele Sarcone, di Giuseppe Cestari, e tutta l'attività dell'«Accademia Filantropica» e dell'«Accademia nazionale del Regno» — frontalmente contrapposte ai «Filopatridi» galianei — che sono state recentemente considerate<sup>24</sup>.

Il Serio, quindi, sembra essere il rappresentante più appariscente di un movimento filo-dialettale animato, più che da preoccupazioni politico-linguistiche concrete, da un'ideologia populista fortemente marcata e consapevolmente contrapposta al progetto di egemonia borghese del riformismo economista<sup>25</sup>.

È una contrapposizione che risulta evidente allo stesso Galiani che, con ironia persino superiore a quella dello stesso Serio la schematizzava come contrapposizione tra la «nazione dei visi» e la «nazione dei culi», i cui rappresentanti «parlano e si rispondono tra loro unicamente co'

<sup>23</sup> Sulla politica linguistica giacobina durante la rivoluzione napoletana, a parte i cenni nel classico Croce (1948), cfr. Scafoglio (1981).

<sup>24</sup> Cfr. Malato (1970: 331-40), Arena (1982: 44-5).

<sup>25</sup> Scafoglio (1982: 29) parla del Serio come della «punta di un iceberg» del giacobinismo populista, che si opponeva alle correnti giacobine dominanti «più decisamente classicentriche e per certi versi antipolari».

vernacchi, non avendo per la infelicità dell'organo né altra combinazione d'idee, né altra articolazione di parole » (*Lettera di risposta al Serio*, in Malato, 1970:333)<sup>26</sup>.

È la stessa contrapposizione istituita da Cuoco tra Paggio, capo dei Lazzari del mercato, e Mario Pagano, filosofo e vittima della reazione del Novantanove: « ma intanto Paggio e non Pagano, era l'uomo del popolo, il quale bestemmia sempre tutto ciò che ignora » (Cuoco, 1806:6).

### 3. *Il primato della filosofia storica delle lingue e la fine della « nazione » come simulacro retorico*

Se il dibattito degli anni Ottanta sul dialetto può costituire una delle tante fonti del progetto e della filosofia politica di Cuoco, il retroterra, teorico entro cui era maturata quella « *querelle* linguistica » può fornirci indicazioni preziose per ricomporre un aspetto importante del quadro di insieme entro il quale si formò il *Saggio storico*.

È lo stesso Cuoco a fornirci lo spunto di questo collegamento in un articolo del febbraio 1804 sul « *Giornale italiano* », *Giambattista Vico e lo studio delle lingue come documenti storici*. In questo breve scritto Cuoco sembra avvertire un mutamento radicale di clima nel metodo e nei fini degli studi linguistici del tempo.

Il risultato delle ricerche che sono in corso in questo campo « sarà la distruzione di tre quarti di quella parte delle nostre cognizioni che noi chiamiamo 'erudizione' » (S.V.,I.:78). Il metodo che soppianterà grammatici e metafisici

<sup>26</sup> Il tema scurrile del « vernacchio », utilizzato dal Serio prima e dal Galiani poi, era in realtà un tema molto di moda nella Napoli Settecentesca. Nicolò Capasso — sulla scia della grande notorietà raggiunta a Napoli dall'anonimo *Art de péter* — aveva dedicato un intero poemetto satirico-burlesco all'arte del vernacchio (Capasso, 1786, pubblicato postumo). Lo stesso Galiani conosceva le opere del Capasso e le aveva lodate proprio nel suo *Dialetto napoletano*.

sici della lingua è il metodo storico che Cuoco intravede nelle fatiche degli studiosi tedeschi, danesi, svedesi, e che « il nostro Denina » raccoglie e commenta (ib.). Questo metodo dimostra che « le lingue che abbiamo creduto primitive incominciano ad apparire dialetti di lingue più antiche » (ib.), che le etimologie possono avere storie complesse e quasi insospettabili, che la molteplicità delle diverse forme idiomatiche può essere ricercata solo attraverso la ricostruzione dei flussi e dei contatti tra i popoli.

Il riferimento ad una nascente linguistica storica in fasce ci è fornita dalla citazione delle ricerche del « celebre Jones nel Bengala », il primo sostenitore del sanscrito come lingua originaria.

Il merito di questo metodo innovatore viene ascritto a Vico che, nell'epoca delle teorizzazioni teoriche di Locke, Condillac, Du Marsais,

*« per la via de' fatti applicava lo studio delle lingue alla storia delle nazioni ed all'analisi della mente del genere umano. Vico è il primo in Europa il quale dalle parole di un popolo abbia saputo scoprire le sue idee e dalla sua lingua abbia scoperto la sua filosofia; Vico dalle parole ha conosciuto i costumi, i governi, le vicende, la cronologia: Vico è il primo autore di questa 'scienza nuova' »* (Cuoco S.V., I.:80).

Che Vico appaia il fondatore di una nuova filosofia delle lingue legata alla storia delle società e delle nazioni non è solo il riconoscimento di un vichiano ortodosso. È soprattutto un dato oggettivo, almeno a scorrere i testi specificamente teorici<sup>27</sup> di filosofia linguistica dell'ultimo scorcio del Settecento napoletano, che mostrano in modo schiacciante l'influsso onnipresente del Vico.

<sup>27</sup> E comprendiamo in questi anche il già citato *Dialetto napoletano* del Galiani che conserva tracce di vichianesimo già notate da Croce e Nicolini nella *Bibliografia vichiana* (v.I.: 262). Sul vichianesimo di Galiani cfr. Nicolini (1918) e il recente Martone (1985).

Il « celebre Giambattista Vico » (p. XI), tacciato ingiustamente di oscurità da chi non lo aveva capito (p. CCV), è il punto di riferimento costante ed esplicito dell'allievo di Genovesi Diego Colao-Agata, autore di un *Piano: ovvero ricerche filosofiche sulle lingue* (1774)<sup>28</sup>.

In questo notevole testo — totalmente trascurato dalla critica — la filosofia linguistica è considerata « istoria dell'uomo dipinta ne' linguaggi » (p. CCI). Dipanando pazientemente la fitta tela favolista dei miti vichiani, Colao Agata traduce i principi universali della « storia ideal eterna » in termini di concreta storia delle lingue romanze e finanche euro-asiatiche<sup>29</sup>.

Analizzando il passaggio dalle lingue « madri » alle lingue « figlie » l'Agata applica il modello esplicativo di tipo sostratico vagheggiato da Gravina e Vico, portando le loro intuizioni filosofiche su un piano « scientifico-filologico-istorico », percepito come modello addirittura « immortale » di studio delle lingue<sup>30</sup>.

Le esemplificazioni storiche si appoggiano su un modello tipologico che, rifuggendo da spiegazioni prettamente deterministiche, classifica le lingue sulla base della loro maggiore o minore attitudine a equilibrare i fattori che rendono possibile la flessibilità e vaghezza semantica e i fattori che garantiscono la stabilità fonetico-ortografica e, quindi, la conservazione della struttura interna, o « carattere » delle lingue, pur nel loro evolversi<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. i riferimenti a Vico (Colao-Agata, 1766: XI-XII, LI, LIX, CXCIII, CCI, CCV) e Genovesi (1, XXII-XXIII, XXIV, XXVI-XXVII, XXXIII, CXXXI, CXXXIII, CLXXVII, CLXXVII, CXCVI, CXCVII, CCIII). Nella *Bibliografia vichiana* Croce e Nicolini dichiarano che nel *Piano* si scorge « l'efficacia vichiana » (v.l.: 239).

<sup>29</sup> Cfr. Colao-Agata (1766: capp. I-VI).

<sup>30</sup> Cfr. pp. XXXVI-VII, XLIV, LVI, CXXXIX. Alle teorie graviniane del mutamento linguistico sono dedicate le pagine XXVII-XXIX. Cfr. anche le importanti osservazioni a pagina XLII.

<sup>31</sup> Cfr. pp. CXX e sgg.

Analogamente all'Agata il già citato Francesco Antonio Astore (1784) individua nel « dottissimo », « sublime ed oscuro » Vico la fonte delle nuove prospettive della filosofia linguistica<sup>32</sup>. Nel ripetere e articolare la tesi di Vico e Genovesi (suo maestro)<sup>33</sup> sull'origine del linguaggio e sul principio della sua evoluzione, Astore ripercorre, dalla sua prospettiva di « filosofia dell'eloquenza », le tappe che dalla « eloquenza silenziosa », al monosillabismo, alle prime parole « materiali », giunge all'ampiezza del dominio retorico nelle moderne società civili<sup>34</sup>.

Come dal linguaggio « algebra naturale e poetica » si giunga alle intricate espressioni di un'« algebra metafisica » attraverso la millenaria storia dei mutamenti linguistici è l'oggetto del *Discorso sull'origine e natura della poesia* di Mario Pagano, vate vichiano di fine secolo e filosofo-martire degli eventi rivoluzionari<sup>35</sup>.

Il nesso teorico storia della lingua - storia delle nazioni si trova poi, più o meno stancamente ripetuto, in F. Longano (1791), A. Jerocades (1792), G. Filangieri (SL), M. Delfico ed altri minori rappresentanti della cultura napoletana<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> I riferimenti a Vico e Genovesi non si contano nel libro di Astore. Vedi in particolare le pagine relative all'origine del linguaggio come origine dell'eloquenza (pp. 6, 13, 17, 25, 111, 194, 232-3); sull'accordo tra ordine naturale delle idee (prima la fantasia e poi la ragione) e l'eloquenza (pp. 44-47, 77-79, 107-8, 121-22); sull'eloquenza civile come eloquenza materiale (p. 35); sulla storicità delle lingue e di ogni tipologia linguistica (pp. 15-16, 413-36); sulla popolarità della lingua e l'identità di lingua filosofica e lingua nazionale (p. 513); sui rapporti fra *ingenium* ed eloquenza (pp. 403-16) e memoria ed eloquenza (p. 427, 432); etc..

<sup>33</sup> Per i dati biografici che attestano l'insegnamento diretto genovesiano, cfr. Cortese (1975: 483).

<sup>34</sup> Sull'importanza dell'opera dell'Astore per la diffusione della filosofia dell'eloquenza italiana ed europea nella cultura ottocentesca italiana e, in particolare, per la formazione desanctisiana, cfr. il fondamentale Muscetta (1984).

<sup>35</sup> Cfr. in particolare i capp. II-X del *Discorso*.

<sup>36</sup> Del Delfico, in cui il senso della storicità del linguaggio spesso si confonde con la natura biologico-materiale dell'attività espressiva (storicità, quindi, di tipo naturalistico), cfr. (1813, 1814, 1815, 1818).

Un fatto non certo casuale è che quasi tutti gli autori citati, che si riconoscono in un comune e generico fondo vichiano, siano passati attraverso l'insegnamento genovesiano, il più delle volte direttamente impartito.

Il binomio Vico-Genovesi o, per dirla proprio con le parole di Cuoco, la « scuola vichiano-genovesiana », sembra costituire un polo d'attrazione per tutta la cultura italiana dalla fine del secolo sino all'età degli ideologi. Come dimostra egregiamente S. Moravia (1982), l'integrazione fra lo storicismo vichiano e l'empirismo militante di Genovesi permise una penetrazione profonda della cultura meridionale nella « *antistorica* cultura lombarda » (p. 309), nel vicino Veneto ed in alcuni importanti centri di pensiero, quali, ad. es., il Collegio Alberoni di Parma (ib.).

Nomi quali Monaco, Stellini, Romagnosi, Gioia, Lauberg, Salfi, per non parlare di Carlo Cattaneo, Ugo Foscolo e Giacomo Leopardi, testimoniano la proficuità della lettura genovesiana del Vico<sup>37</sup>: « se il Vico andava perseguito e verificato sul terreno della storia positiva, se i problemi da risolvere concernevano l'influenza del commercio e della vita civile sul progresso umano, l'opera del Genovesi costituiva un punto di riferimento di grande importanza » (Moravia, 1982:320).

Dal punto di vista della teoria, del metodo e della prassi linguistica, l'influsso dell'asse Vico-Genovesi e, più in generale, della cultura linguistica napoletana, è testimoniato in modo evidente in molti e disparati centri della penisola. Il caso più interessante è, forse, quello piemontese.

Le testimonianze principali sono concentrate nell'attività dell'« Accademia dei Filopatridi » (omonima della galiana).

<sup>37</sup> Sul « bisogno di storia » che la linguistica italiana a cavallo tra il Sette e l'Ottocento manifesta rifacendosi ad un'ispirazione vichiano-genovesiana, cfr. Gensini (1985 b). Sul rapporto Vico-Genovesi/Leopardi cfr. il già citato Gensini (1984).

Al suo interno l'interesse per l'opera di Genovesi è documentata dalle continue citazioni del Galiani-Napione che nel *Saggio sopra l'arte* storica dichiarò che il filosofo napoletano si era occupato di filosofia linguistica « più brevemente ma con non minore ingegno » di Locke e Leclerc, arrivando a porlo, in questo campo di studi, allo stesso livello di Condillac, Du Marsais, Michaelis (Napione, 1802:2) <sup>38</sup>.

Opere di taglio linguistico vengono prodotte in quest'ambiente da F. Grassi, che cerca di individuare il carattere « nazionale » che permette di distinguere lingue e dialetti <sup>39</sup>,

<sup>38</sup> « In questo secolo, dietro la scorta dei Le Clerc, dei Locke, dei Leibnitz, nomi grandissimi, i Genovesi, i Du Marsais, i Condillac, i Michaelis, i Cesarotti ed altri sottili ingegni hanno creduto di dover esaminare filosoficamente la natura delle lingue [...]. Laonde questa materia di grammaticale e letteraria, che al più era, è diventata filosofica, e diventar dovrebbe eziandio politica, mercè il giovamento che può arrecare alla civile società » (Galeani-Napione, 1802: v.L., p. 2). Cenni del Napione a Genovesi anche in Napione (1818, t.I.: 106-7; B.: 277-29).

<sup>39</sup> Si tratta del saggio del 1784 *Sopra le lingue e i dialetti*, discusso in una seduta dell'Accademia piemontese dei Filopatridi, nel quale si scorrono vivi gli echi delle *Lezioni* genovesiane (peraltro specificamente dibattute in alcune sedute dell'Accademia, cfr. Calcaterra, 1943: 17) e di Vico, come si evince chiaramente da alcuni passi importanti: « le lingue coltivate, arricchite del nobile deposito delle scienze, e della politezza, eternizzate dai lavori divini d'ingegni illustri, passano gloriose alle straniere nazioni, che le apprendono le ammirano e le citano [...]. Quindi è che quei popoli che aspirano ad aggrandirsi, procurano sempre di formarsi una lingua, che raffinata nell'esercizio del foro, e nella trattazione degli affari pubblici; ingentilita dalle civili adunanze; accresciuta dai maestri delle scienze, e delle arti; nobilitata dai poeti storici ed oratori; e castigata sempre dai critici e grammatici, servisse ad essi per cattivare gli animi di coloro, che aggiungere volevano al loro dominio. Così fecero i Greci ed i Latini; e così tra l'odierne nazioni i Francesi e gl'Inglese. Ed io per me sono di parere che, come dicesi di Ercole, che più conquiste facesse coll'aurea catena, che uscivagli di bocca, che colla tremenda clava [...], così gli antichi più colle lingua loro estendessero l'impero, che colla forza » (p. 114); « dee la legge determinare [...] degl'interessi [...] di tutta la società in generale, come di ciascun individuo in particolare: onde fa

e, soprattutto, da Tommaso Valperga di Caluso — il tutore dell'Alfieri — che costituisce un caso di particolare interesse per il nostro schema ricostruttivo.

Il Caluso, infatti, non solo si definiva profondamente « vichiano » ma decise di introdurre e propagandare il Vico in Piemonte solo dopo aver conosciuto — durante un lungo periodo di trasferimento a Napoli dal 1761 al 1769 — le opere di G. V. Gravina e soprattutto i testi di Galiani e Genovesi <sup>40</sup>.

Sia gli scritti di estetica, sia, in particolare, il trattatello *Della lingua italiana: qual facoltà se ne richieda a scriver libri* (1791), conservano tracce inequivocabili di quell'apprendistato culturale napoletano. A parte gli interessanti approfondi-

d'uopo che [...] discenda sottilmente ai più minuti ritagli: [...] che spaziando per le campagne, nelle miniere, nelle fucine, nelle fabbriche d'ogni sorta, nei fondaci, e botteghe dei mercatanti di diversa categoria, e nelle officine dei differenti artefici discerna i materiali, differenzi le opere; determini le misure e le forme; noti gli ordegni, gli ingredienti e gli artifizi [...] per la perfezione di qualche ramo di commercio, o di manifatture. Ora se la legge concepita nella lingua, che al popolo altresì è familiare, enuncia sè stessa con quella nobile semplicità, che distingue ogni cosa col proprio vocabolo, il popolo instrutto la intende; e senza pretesto la eseguisce [...]. Che ne avrebbe al contrario se in una lingua fosse scritta la legge, ed il popolo parlasse in un'altra?» (p. 115). Cfr. anche il rapporto fra lingua-scienza (p. 116), lingua-agricoltura (ib.), lingua e scuola: « converrebbe fissare per base fondamentale del piano di educazione che la lingua Greca, e Latina debbonsi studiare per erudizione; le moderne forestiere per iscelta, e per ornamento; la nostra italiana per necessità: le prime da chiunque voglia; l'ultimo da chiunque sia. Havvi cosa più ridicola invero, che il vedere la gioventù destinata per le fabrili, o tessitrici, o cuoiaie, o pel traffico, a boccheggiare vocaboli Latini, o Greci nelle scuole; quando nulla o poco imparano della proprio lor lingua?» (p. 125).

<sup>40</sup> Per i dati biografici che attestano il lungo periodo napoletano della formazione calusiana, cfr. Delsedime (1975: 827) che riconosce « innegabile la presenza della *Scienza Nuova* negli scritti « estetici » del Caluso, e il merito, ch'egli s'acquistò successivamente presso i suoi corregionali, di aver introdotto il Vico in Piemonte e di averne fatto anzi materia di studio nelle adunanze dalla Sampaolina, cui fu ascritto dalla fondazione (1776) ».

dimenti della dottrina vichiana dell'*ingenium* e, in particolare, del nesso tra ingegno e genio retorico-comunicativo <sup>41</sup>, nel trattatello calusiano, come nel saggio di Grassi sui rapporti fra lingua e dialetti, la parte più rilevante è la ricerca dei principi motori della storia linguistica e quella delle pratiche istituzionali che possono decretare la fortuna degli idiomi. Accanto a temi prettamente pratici, quali la standardizzazione dell'ortografia, dei veicoli di uniformazione nella trascrizione dei suoni, della grammatica, emergono questioni più ampiamente politico-culturali: la popolarità e nazionalità della letteratura e del lessico scientifico, la dinamica della mobilità linguistica nell'oscillazione tra rinnovamento e tradizione, soprattutto il ruolo della lingua scritta negli usi letterari e civili <sup>42</sup>.

Un taglio ancor più marcatamente « politico » è poi rinvenibile nella recezione della lezione genovesiana all'interno della cultura siciliana.

L'irripetibile esperienza pedagogica delle scuole normali di Sicilia è certamente da mettere in connessione con il progetto politico che G. A. De Cosmi maturò attraverso la meditata assimilazione degli scritti genovesiani. In particolare — come ha dimostrato Lo Piparo (1984) — il nesso propriamente genovesiano tra democrazia rurale e democrazia linguistica trovò uno sbocco istituzionale per il fortuito incontro tra De Cosmi e il vicerè Domenico Caracciolo — altro allievo del Genovesi — tracciando il solco di un'esperienza pedagogica matura la cui realizzazione andò forse al di là degli stessi esperimenti del riformismo napoletano.

Il Piemonte e la Sicilia — le due facce della recezione della linguistica napoletana sembrano emblematicamente riassumere il fatto storiografico fondamentale: l'irradiazione di una nuova concezione della filosofia delle lingue passava

<sup>41</sup> Cfr. pp. 167 e sgg.

<sup>42</sup> Cfr. pp. 151-166.

solo attraverso la definitiva mondanizzazione e politicizzazione esplicita della originale concezione vichiana.

È solo attraverso questa consapevolezza, suffragata dai dati minimi qui forniti, che è possibile, adesso, ritornare alla fondamentale posizione che Cuoco occupa a cavallo della cultura italiana tra il Sette e l'Ottocento.

Cuoco, come si è detto prima, considerava Vico il fondatore e promotore di quella nuova filosofia linguistica che del rapporto storia delle lingue-storia delle nazioni fa il suo oggetto specifico

*Vico il primo, e finora il solo, stabilisce delle norme sicure, perché dimostra la legge colla quale si forma il linguaggio, non dell'individuo, il che è stato detto da molti, ma delle nazioni, il che era stato detto da niuno* » (Cuoco, S.V., II.:63)<sup>43</sup>.

Allo stesso modo Vico è riconosciuto da Cuoco come il punto di arrivo della grande tradizione filosofico-politica italiana, che ha in Gravina (« uno degli uomini più grandi che abbia l'Italia », S.V.:128), Campanella e Machiavelli le sue tappe più importanti (ib.: 126-9).

Il nesso istituito da Cuoco tra Vico linguista e Vico politico e la posizione di preminenza che gli assegna nella storia del pensiero italiano, non gli impediscono, tuttavia, di cogliere il limite principale della filosofia vichiana. Limite

<sup>43</sup> Assai importante ci pare il fatto che questo giudizio sul Vico venga formulato nel *Rapporto al re Gioacchino Marat e progetto di decreto per l'organizzazione della pubblica istruzione* (Cuoco, 1809) e sia utilizzato per far passare l'istituzione di una cattedra universitaria di « filologia universale ». Parecchie altre pagine sono dedicate a Vico in questo scritto importante in cui, fra l'altro — e forse non casualmente — si propone di concedere agli studi linguistici in generale uno spazio del tutto preponderante. Altro importante giudizio su Vico linguista in Cuoco (1804 h: 308): « prima che Condillac avesse sviluppato la teoria di Locke sulle parole, Vico avea visto che le parole non solo erano la veste ma anche gl'istrumenti de' pensieri, e dalla lingua d'una nazione tentò indovinare qual dovea essere la sua filosofia ».

che non riguarda il pensatore (S.V. I: 343), ma il suo ambiente e il tempo in cui visse: « a Vico altro noi non dobbiamo che l'idea e il metodo » (ib.: 341).

Il disegno teorico vichiano — valido e profondo come orientamento generale — va tuttavia applicato ad una realtà sociale cangiante che, specie nella cultura di fine Settecento, è dominata da quei fattori di mutamento che sono stati scatenati dall'intersecarsi dei contatti, dei conflitti e degli scambi economici tra le nazioni moderne.

da un secolo in qua noi ci siamo molto occupati di talune nazioni che non conosceamo prima. I viaggi e le cognizioni astronomiche ci hanno dato il modo di conoscer meglio anche le antiche [...]. Queste nazioni hanno influito a vicenda su di loro, ed hanno sempre alterato lo sviluppo di tante nazioni, che abbandonate a sé stesse, ne avrebbero avuto uno diverso. Vico ha attribuito ben spesso allo sviluppo individuale di una nazione ciò che era l'effetto di un'azione esterna. Egli ha trascurato le due cause di guerra e di commercio, che pure tanto hanno operato sullo spirito umano. Egli sapeva più la storia di una nazione che quella dell'umanità (Cuoco, S.V., I.:341).

Ciò che è sfuggito ai principî di Vico è che

i popoli non sono isolati sulla terra. Essi agiscono l'uno sull'altro, e lo sviluppo naturale di ciascheduno di essi si accelera, si ritarda, si turba dalla vicendevole azione e reazione. Qual'è l'influenza della guerra? Quale quella del commercio? Quale, finalmente, l'influenza di quello spirito d'imitazione, che può quanto la guerra ed il commercio, cangiar le idee, i costumi, le leggi de' popoli? Finalmente qual'è l'influenza che ha sulle leggi positive de' popoli quella parte dell'organizzazione sociale che chiamasi « Costituzione »? Qual'è l'influenza di ciò che chiamar si può « spirito predominante di una nazione »: cosa che è più facile a conoscersi che a definirsi, e che è il risultato del clima, del suolo, della costituzione, delle leggi, dell'industria, della religione, de' costumi? » (Cuoco, S.V., I.:337).

Se dovesse essere riassunta con una formula, la critica di Cuoco al Vico potrebbe essere quella di non essere egli mai stato un « mercatante ». Anche Cuoco, quindi, reinterpreta Vico attraverso lo schermo genovesiano <sup>44</sup>.

La cultura economicista che ha trovato in Genovesi il suo maggior rappresentante, pare venga assimilata da Cuoco nei più profondi recessi della sua filosofia politica <sup>45</sup>. Ciò spiega non solo perché egli rilegga Vico in termini genovesiani, ma anche perché vuol rendere — attraverso Genovesi — la filosofia vichiana uno strumento attuale, rifiutandone i residui universalistici, la « soverchia metafisica di Vico » (S.V., I.:343).

Le conseguenze di queste considerazioni pare possano aiutarci a comprendere meglio il significato della revisione

<sup>44</sup> Tipicamente genovesiana è, ad esempio, l'osservazione che Cuoco muove alle etimologie vichiane: « in queste ricerche Vico è molto ingegnoso e molto esatto. Ma, quando si paragonano due parole di due lingue diverse, ancorché abbiano lo stesso suono e la stessa idea, questa rassomiglianza non proverà nulla, quando dalla storia non apparisca che le due nazioni hanno avuto tra loro un vicendevole commercio d'idee, e che quella che viene espressa colla parola, è stata comunicata dall'una all'altra nazione. Allora l'etimologia non è che la conseguenza della storia » (Cuoco, 1806 c: 344). Il disconoscere l'evoluzione che l'economia, il commercio e, quindi, la circolazione delle idee e delle parole, provoca nella trasformazione delle forme politiche, diventa il maggior errore di Vico: « quello che in Vico vi è di più inesatto è la soverchia rassomiglianza che ritrova tra la prima barbartie e la seconda, che egli chiama « ricorrente ». La prima era cagionata dalla natura, la seconda è l'effetto della corruzione; ma l'uomo quale sorte dalle mani della natura non è simile all'uomo che avanza alla corruzione della specie. Che s'intende mai dire quando si dice che tutti e due sono barbari? » (id.: 342). Per Cuoco, tuttavia, « ad onta di questi difetti, più de' tempi che dell'uomo, Vico rimane ancora solo. Egli non cessa di essere uno de' più grandi geni di cui debba gloriarsi l'Europa. Nessuno di coloro che, dopo di lui, si son posti nella stessa carriera può stargli a fronte » (ib.).

<sup>45</sup> Basti guardare gli scritti di Cuoco sull'economia meridionale (S.V., v. II: 167-290).

del concetto stesso di « nazione » che — come abbiamo visto nel §. 4.1. — sorregge il *Saggio storico*.

Il problema della creazione di un modello nazionale policentrico, fondato sulle caratteristiche reali, e non folkloriche, delle culture locali, è espresso, nel suo vario, complesso intreccio di componenti, tra i quali la tematica filosofico-linguistica ha un posto importante, in un frammento del 1806, la *Prefazione a una storia dell'umanità* che riassume proprio il giudizio complessivo di Cuoco su Vico

togliamo di mezzo ogni parola troppo generale, che potrebbe cagionare un equivoco. La natura non si rassomiglia mai a sé stessa: è l'uomo che per conservare le sue osservazioni, forma le classi ed i nomi, e siccome le sue misure non si estendono quanto la natura, tenta di ridurre la natura alle misure sue. Egli si forma così una metafisica chimerica, che crede esser la legge della natura. Egli trascura di osservarla, e la natura ad ogni momento confonde i suoi calcoli. Subito che l'uomo ha formato nella sua testa, una classe di esseri a cui ha date poche caratteristiche delle più apparenti, le attribuisce un nome, e riposa indolente sul suo nome e sulla sua classe. Egli crede di saper tutto e non sa nulla: vi sono mille altre qualità individuali in tutti gli esseri che egli ha accozzati nella sua stessa classe, che, se le sapesse, rigetterebbe tutte le sue classificazioni.

*Ogni stato, in cui una nazione si ritrova, è diverso dallo altro; ogni stato deve avere un nome diverso e merita un'osservazione particolare. Questo stato è un complesso di tante qualità morali e fisiche, che bisogna conoscere ad una ad una per potere definire lo stato medesimo.*

Gli Ateniesi non sono mai stati simili ai Romani. Quando Vico mi dice che tutti e due erano colti, non mi dice nulla, perché questa parola o non ha senso, o, avendone, ne ha uno erroneo che mi porterebbe a credere simili due cose tra di loro dissimilissime. Questa soverchia metafisica di Vico ha fatto sì che egli abbia trascurati i dettagli, che solo potean rendere utili le sue ricerche. Non ha analizzato le nazioni, le ha considerate un « corso », per cui passano dalla cultura alla barbarie ed indi ritornano alla cultura. Ma all'infuori di questa gran verità, egli non ci dice quasi altro e, dopo i suoi primi passi, rimane molto altro cammino da

farsi per giungere alla cognizione dell'uomo e delle nazioni » (S.V., I.:342-3)

In questo brano del 1806 è riassunta tutta la filosofia linguistica del *Saggio storico* che, pur non affrontando mai problemi linguistici in modo specifico, appare come l'applicazione concreta più matura della cultura linguistico-civile del Settecento napoletano.

È infatti, per Cuoco, il problema stesso della definizione di un modello politico in un preciso momento storico e in una specifica situazione culturale — in uno « stato » — ad apparire in primo luogo un problema di filosofia politico-linguistica.

Se questo modello non vuole essere un simulacro retorico ma un progetto strettamente aderente alla realtà storico-etnico-culturale, allora i termini di cui esso è composto devono riferirsi a entità individuate nel loro particolare.

Se una nazione non deve essere un organismo artificiale, e se le diverse realtà locali da cui è costituita non vanno costruite su esemplificazioni folkloriche, allora bisogna conoscere a fondo, di queste ultime, il sostrato etnico e culturale, le qualità « morali e fisiche », « ad una ad una ». Così definendo i nomi nel rispetto delle « cose » storiche, definirà la nazione medesima.

Nel *Saggio storico* la filosofia linguistica è ormai divenuta pratica reale di un progetto politico definitivamente antiretorico.

## Abbreviazioni bibliografiche\*

- ABBAGNANO N., 1952, *Prefazione alle Opere di G.B. Vico*, in G.B. Vico, *La Scienza Nuova e opere scelte*, a cura di N. Abbagnano, Torino 1952, pp. 1 e sgg.
- AGRIMI M., 1984, *Ontologia storica del linguaggio in Vico*, in *TPL.*, Bologna 1984, pp. 37-60.
- AJELLO R., 1976, *Arcana Juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*. Napoli 1976.
- ALIBERTI G., 1971, *Economia e società da Carlo III ai Napoleonidi in S.N.*, Napoli 1971, vol. VIII, pp. 75-164.
- AMENTA N., 1717, *Osservazioni sopra l'opera di D. BARTOLI « Il Torto e il Diritto del non si può », dato in giudizio sopra molte regole della lingua italiana*, Napoli 1717.
- 1723 *Della lingua nobile d'Italia e del modo di leggiadramente scrivere in essa nonché di perfettamente parlare* Napoli 1723, vol. I-II.
- APEL K.O., 1963, *L'idea di lingua nella tradizione dell'Umanesimo da Dante a Vico*, Bolona 1975.
- ARATA F., 1978, *A. Genovesi, Una proposta di morale illuminista*, Venezia-Padova 1978.
- ARENA G.A., 1982, *Lingua, dialetto e classi sociali nel pensiero di Luigi Serio*, in *Serio, 1780*, Napoli 1982, pp. 33-46.
- ARISTOTELE Poet., *Poetica*, ed. ital. a cura di C. Gallavotti, Milano 1974.
- ARNAULD A., NICOLE, P., *Log., Logica, o arte di pensare*, in *Id., Grammatica e logica di Port-Royal*, a cura di R. Simone, Roma 1969, pp. 82-392.
- ASCOLI G.I., 1873, *Proemio all'« Archivio Glottologico »*, in « *Archivio glottologico italiano* », 1873, pp. V-XLI.

---

\*Le sigle non esplicitate all'interno delle citazioni rimandano alla voce corrispondente nell'ordine alfabetico.

- ASTORE F.A., 1783, *La filosofia dell'eloquenza o sia l'eloquenza della ragione*, Napoli 1783, vol. I-II.
- AUROUX S., 1980, *Histoire de la linguistique française*, in « *Langue Française* » (numero monografico a cura di S. Auroux e J.C. Chevalier), 1980.
- BACONE F., *De dignitate ed Augumentis Scientiarum* in *Id., Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino 1975, pp. 129-362.
- BADALONI N., *Introduzione a G.B. Vico*, Milano 1961.
- 1968, *Vico nell'ambito della filosofia europea*, in AA.VV., *Omaggio a Vico*, Napoli 1968, pp. 233-66.
- 1968a, *A. Conti, Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano 1968.
- 1973, *La cultura dal primo Settecento all'Unità*, in AA.VV., *Storia d'Italia* Einaudi, Torino 1973, vol. III, pp. 699-985.
- 1974, *Introduzione alle Opere Giuridiche di G.B. Vico*, in G.B. Vico, *Opere Giuridiche*, Firenze 1974, pp. XIV-XLI.
- BARBA G., 1734, *Dell'arte e del metodo delle lingue*, Roma 1734 vol. I.
- BARETTI G., 1763, *La Frusta Letteraria*, in *Id., Opere scelte*, a cura di B. Maier, Torino 1975, vol. I.
- BARTOLI D., 1655-1668, *Il Torto e il Diritto del Non si può*, Napoli 1712-1728.
- BATTAGLIA S., 1963, *Il problema della lingua dal Baretti al Manzoni*, Napoli 1965.
- BATTISTINI A., 1983, Recensione a D.P. Verene, « *Vico's Science of Imagination* », Ithaca & London, 1981, in « *Intersezioni* », 1983, pp. 691-4.
- BERTHÈ DE BESAUCÈLE L., 1920, *Les cartésiens d'Italie*, Paris 1920.
- BLANCH L., 1945, *L'abate A. Genovesi*, in « *Museo di scienza e letteratura* », Nuova serie, 1945 pp. 18 sgg.
- BOBBIO N., 1978, *Vico e la teoria delle forme di governo*, in « *Bollettino del centro di Studi vichiani* », 1978, pp. 5-27.
- BONO S., 1955, *Studi intorno a P.M. Doria*, in « *Rassegna di Filosofia* », 1955, 214-32.
- BORGHERO C., 1974, *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, Torino 1974.
- BOULLIER F., 1854, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris 1854.
- CACCIATORE, 1986, *Vichismo e illuminismo tra Cuoco e Ferrari* in TLI, pp. 43-92.
- CALCATERRA C., 1943, *Le adunanze della «Patria società letteraria»*, Torino 1943.
- 1945, *Ideologismo e italianità nella trasformazione linguistica della seconda metà del Settecento. Ricerche nuove*, Bologna 1945.
- CALUSO DI VALPERGA T., 1791, *Trattatello della lingua italiana: qual facoltà se ne richiesse a scriver libri*, in Calcatterra, 1945, Bologna 1945, pp. 139-71.

- CAPASSO N., 1786, *Lo Vernacchio e altri sonetti*, Roma 1961.
- CAPONE BRAGA G., 1942, *La filosofia francese e italiana del Settecento*, Padova 1942, vol. II.
- CAPONE BRAGA G., 1954, Voce « Genovesi », in *Enciclopedia filosofica*.
- CARACCILO A., 1963, *Introduzione a F. Galiani, Della Moneta*, Milano 1963, pp. XI-XLIII.
- 1973, *La storia economica dal primo Settecento all'unità*, in *Storia d'Italia* Einaudi, 1973, vol. III, pp. 511-698.
- CASINI P., 1973, *Introduzione all'Illuminismo: da Newton a Rousseau*, Bari 1973.
- CASSIRER E., *Filosofia delle forme simboliche*, Firenze 1976, vol. I.
- 1932, *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze 1977.
- CASTELVETRO L., 1570, *Poetica d'Aristotele*, a cura di W. Romani, Bari 1978, vol. I e II.
- CHEVALIER J.C., 1968, *Histoire de la syntaxe. La naissance de la notion de complément dans la grammaire française (1530-1750)*, Genève-Paris 1968.
- CHOMSKY N., 1966, *Cartesian Linguistic: A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York 1966.
- 1977, *Intervista su linguaggio e ideologia*, a cura di M. Ronat, Bari 1977.
- CINGARI G., 1957, *Giacobini e sanfedisti in Calabria nel 1777*, Reggio Calabria 1957.
- CITO G., 1728, *Osservazione sul libro di D. BARTOLI « Il Torto e il Diritto del non si può »*, Napoli 1728.
- COLAO AGATA D., 1774, *Piano, ovvero ricerche filosofiche sulle lingue*, Napoli 1774.
- COLLETTA P., 1834, *Storia del Reame di Napoli*, Torino 1975.
- CONTI V., 1978, *P.M. Doria: dalla repubblica dei togati alla repubblica dei notabili*, Firenze 1978.
- CORSANO A., 1954, *Vico e la semantica*, in « *Rivista di Filosofia* », 1954, pp. 399-sgg.
- 1956, *G.B. Vico*, Bari 1965.
- CORTELAZZO M., 1980, *I dialetti e la dialettologia in Italia (fino all'Ottocento)*, Tubingen 1980.
- CORTESE N., 1975, Voce « Astore », in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma 1975, pp. 483-485.
- COSTA G., 1970, *Vico e Locke*, in « *Giornale critico della Filosofia italiana* », 1970, pp. 344-6.
- 1977, *Le antichità germaniche nella cultura italiana da Machiavelli a Vico*, Napoli 1977.
- CROCE B., 1911, *G.B. Vico*, Bari 1962.
- 1925, *Storia del Regno di Napoli*, Bari 1972.
- 1930, *Il Manzoni e la questione della lingua*, in *Id., A. Manzoni, saggi e discussioni*, Bari 1930.

- 1948, *La rivoluzione napoletana del 1799*, Bari 1948, vol. I-II.
- CROCE B.,-NICOLINI F., 1947-8, *Bibliografia vichiana*. Edizione accresciuta e rielaborata, Napoli 1947-8, vol. I-II.
- CUOCO V., 1784g, *Giambattista Vico e lo studio delle lingue come documenti storici*, in Cuoco, S.V., Bari 1924, vol. I, pp. 78-80.
- 1802-3, *Dalla « Statistica della Repubblica italiana »*, in S.V., Bari 1924, vol. I, pp. 275-98.
- 1803, *Programma. A Francesco Melzi d'Eril vicepresidente della Repubblica italiana*, in S.V., Bari 1924, vol. I, pp. 3-12.
- 1804, *Gli scrittori politici italiani*, in S.V., Bari 1924, vol. I, pp. 125-9.
- 1804a, *Recensione alla « Biblioteca di Campagna »* diretta da G.B. Gagliardi, in S.V., Bari 1924, vol. I, pp. 246-7.
- 1804b, *La necessità delle grandi capitali*, in S.V., Bari 1924, vol. I, pp. 130-4.
- 1804c, *Lo spirito pubblico*, in S.V., Bari 1924, vol. I, pp. 115-24.
- 1804d, *Educazione popolare*, in S.V., Bari 1924, vol. I, pp. 93-102.
- 1804e, *Eloquenza ecclesiastica*, in S.V., Bari 1924, vol. I, pp. 89-92.
- 1804h, *La filosofia di G.B. Vico. Due abbozzi d'una lettera a Giuseppe Degérando*, in S.V., Bari 1924, vol. I, pp. 303-24.
- 1805a, *Il Regno d'Italia*, in S.V., Bari 1924, vol. I, pp. 149-58.
- 1805b, *La rivoluzione francese e l'Europa*, in S.V., Bari 1924, vol. I, pp. 134-44.
- 1806, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, Bari 1976.
- 1806a, *La gloria letteraria e il gusto*, in S.V., Bari 1924, vol. I, pp. 222-32.
- 1806c, *Prefazione a una « Storia dell'umanità »*. Frammento, in S.V., Bari 1924, vol. I, pp. 339-46.
- 1809, *Rapporto al re Gioacchino Murat e progetto di decreto per l'organizzazione della pubblica istruzione*, in S.V., Bari 1924, vol. II, pp. 3-122.
- A., *Appendice al Saggio storico...*, in 1806, Bari 1976, pp. 269-86.
- S.V., *Scritti vari e pagine sparse*, Bari 1924, vol. I-II.
- V.R., *Frammenti di lettere diretti a Vincenzio Russo*, in 1806, Bari 1976, pp. 217-65.
- CUTOLO A., 1925, *Antonio Genovesi: profilo.*, Napoli 1925.
- D'AGOSTINO M., 1985, *Latino, italiano e vernacoli nella catechesi siciliana del Settecento*, in STLTNL.
- 1987, *La piazza e l'altare: momenti della politica linguistica della chiesa siciliana (600-700)*, Palermo 1987.
- DE COSMI G.A., 1796-1805, *Elementi di filologia italiana e latina*, Palermo 1796-1805, vol. I-II.
- ST., *Scritti retorici*, a cura di A. Pennisi, in « A.S.S.O. », 1987.
- DE GIOVANNI B., 1954, *La classe dirigente in G.B. Vico*, in « Rivista internazionale di filosofia del diritto », 1954.

- 1958, *Filosofia e diritto in Francesco D'Andrea. Contributo alla storia del previchismo*, Milano 1958.
- 1970, *La vita intellettuale a Napoli fra la metà del Seicento e la restaurazione del Regno*, in *Storia di Napoli*, Napoli 1970, vol. VI, t.1, pp. 401-535.
- DE MAURO T., 1963, *Storia linguistica dell'Italia unita*, Bari 1972.
- 1965, *Introduzione alla semantica*, Bari 1971.
- 1968, G.B. Vico: *dalla retorica allo storicismo linguistico*, «*La Cultura*», 1968, pp. 167-83.
- 1971, *Senso e significato*, Bari 1971.
- 1972, *Parlare italiano*, Bari 1972.
- 1980, *Discutendo di ricerca linguistica italiana: ut eam civilis scientiae partem dicamus*, in *Id.*, *Idee e ricerche linguistiche nella cultura italiana*, Bologna 1980, pp. 5-25.
- 1982, *Minisemantica*, Bari 1982.
- DELFINO M., 1813, *Ricerche su la sensibilità imitativa*, in *Id.*, *Opere*, Teramo 1903, vol. III, pp. 473-97.
- 1814, *Memorie sulla perfettibilità organica*, in *Id.*, *Opere*, Teramo 1903, vol. II, pp. 503-28.
- 1815, *Seconda memoria sulla perfettibilità organica*, in *Id.*, *Opere*, Teramo 1903, vol. II, pp. 533-50.
- 1818, *Nuove ricerche sul bello*, in *Id.*, *Opere*, Teramo 1903, vol. II, pp. 190-297.
- Opere, Opere complete*, a cura di G. Pannella e L. Savorini, Teramo 1903.
- DELILLE G., 1977, *Agricoltura e demografia nel Regno di Napoli nei secoli XVIII e XIX*, Napoli 1977.
- DELLA VOLPE G., 1954, *Poetica del Cinquecento*, Bari 1954.
- DELSEDIME P., 1975, *Voce «Caluso»*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1975, pp. 827-33.
- DI CESARE D., 1985, *Le fonti dell'ingegno di M. Pellegrino e la teoria vichiana della metafora* in STLTLNL.
- 1985a, *Vico e la metafora*, in STLTLNL.
- DI FAZIO G., 1981, *Salvatore Ventimiglia e il rinnovamento della catechesi nell'Italia del Settecento*, in «*Orientamenti sociali*», 1981, pp. 63-102.
- DORIA P.M., 1709, *Educazione del principe*, in *Doria, 1709-10*, Augusta 1709.
- 1709-1710, *La vita civile, con un Trattato della educazione del principe*, a cura di J. Bernardi, Torino 1852.
- 1710, *La vita civile*, in *Doria, 1709-10*, Augusta 1710.
- 1724, *Introduzione ai Discorsi critici filosofici di P.M.*, *Doria*, Venezia 1724.
- 1728, *La filosofia di Paolo Mattia Doria, con la quale si schiarisce quella di Platone*, Napoli 1728, vol. I e II.

- 1732-3, *Difesa della metafisica degli antichi filosofi contro il signor Giovanni Locke*, Napoli 1732-3, vol. I-II.
- 1733, *Risposte (...) alle Riflessioni di F.M. Spinelli (...) sui « Discorsi critici filosofici » di P.M. Doria*, Napoli 1733.
- 1739, *Il Capitano Filosofo*, Napoli 1739.
- C.M., *Il Commercio mercantile. Ragionamento nel quale si dà l'idea dell'origine e dell'essenza del Commercio e si dimostrano gli utili e li danni che quello ha cagionato*, in *Doria, Man.*, Lecce 1981, vol. IV, pp. 277-410.
- Com., *Del Commercio del Regno di Napoli*, in *Doria, Man.*, Lecce 1981, vol. I, pp. 141-208.
- Man., *Manoscritti napoletani*, Lecce 1981-2, vol. I-V.
- Rel., *Relazione dello stato politico, economico e civile del Regno di Napoli, nel tempo ch'è stato governato da i Spagnoli, prima dell'entrata dell'Armi tedesche in detto Regno*, in *Doria, Man.*, Lecce 1981, vol. I, pp. 49-140.
- DROIXHE D., 1978, *La linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800). Rationalisme et révolutions positivites*, Genève 1978.
- DURANTE M., 1982, *Dal latino all'italiano moderno*, Bologna 1982.
- EINAUDI L., 1953, *Galiani economista*, in *Id.*, *Saggi bibliografici e storici intorno alle dottrine economiche*, Roma 1953.
- ERMINI A., 1930, *Nuovi studi sulla « Frusta letteraria » del Barretti*, in *« Atti dell'Accademia degli Arcadi »*, Nuova Serie, 1930, pp. 235 sgg.
- FALCONIERI L., 1795, *Istituzioni oratorie*, Napoli 1795.
- FARDELLA M., 1697, *Lettera del sig. abbate M.A. Fardella (...) al sig. N.N. in cui si dimostra quanto sia presentemente corrotta, ed allontanata dal suo primo istituto l'arte di parlare*, in *« La Galleria di Minerva »* Venezia 1697, pp. I-XVI.
- FERRARI G., O.C.G.V., *Opere complete di G.B. Vico*, a cura di G. Ferrari, Milano 1835-7, vol. I-VII.
- FILANGIERI G., SL. *La scienza della legislazione*, Napoli 1785.
- FINOLI A.M., 1947, *Osservazioni sulla lingua degli economisti italiani del Settecento*, in *« Lingua nostra »*, 1947, pp. 108-12.
- FINZI R., 1978, *Introduzione a A.R.J. Turgot, Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, Torino 1978, pp. XV-LX.
- FOCHER F., 1986, *Le premesse illuministiche del vichismo lombardo*, in *TLL*, pp. 93-108.
- FOGARASI M., 1976, *Storia di parole, storia della cultura*, Napoli 1976.
- FORMIGARI L., 1983, *La parola fra potere e consenso. Teorie linguistiche e progetti di egemonia in Italia da Genovesi a Gramsci*, in *AA.VV.*, *Linguaggio, persuasione, verità*, Padova 1984, pp. 55-66.
- 1984, *Filosofia linguistica, eloquenza civile, senso comune*, in *TPL*, Bologna 1984, pp. 61-81.

- 1984a, *Militant Linguistics of Reforms in Italy*, « TOPOI », V-VI, n. 2, 1985, pp. 207-214.
- 1985, *Parola, moneta, potere*, in STLTNL.
- 1985a, *Giambattista Vico. La signoria della lingua*, in corso di stampa.
- FUBINI M., 1946, *Stile e umanità di Giambattista Vico*, Bari 1946.
- 1975, *Dal Muratori al Baretti*, Bari 1975.
- GALANTI G.M., 1781, *Elogio storico del sig. abate Antonio Genovesi, pubblico professore di civile economia nella Università di Napoli*, Firenze 1781.
- GALASSO G., 1964, *Lo sviluppo demografico del Mezzogiorno prima e dopo l'unità*, in *Id.*, *Mezzogiorno medievale e moderno*, Torino 1964, pp. 303 sgg.
- GALEANI-NAPIONE G.F., 1773, *Saggio sopra l'arte storica*, Torino 1773.
- 1802, *Dell'uso e dei pregi della lingua italiana*, Firenze 1813, vol. I.
- 1818, *Vita ed elogi di italiani illustri*, Pisa 1818.
- Bibl., *Del modo di ordinare una biblioteca scelta italiana*, in *Calcaterra, I Filopatridi*, Torino 1950, pp. 219 e sgg.
- GALIANI F., 1751, *Della moneta*, Milano 1963.
- 1779, *Del dialetto napoletano*, Roma 1970.
- Let., *Dialogo sulle donne e altri scritti*, a cura di C. Casea, Milano 1979.
- GAMBINI E., 1910, A. GENOVESI, la sua filosofia e l'istruzione a Napoli nel sec. XVIII, Vicenza 1910.
- GARIN E., 1966, *Storia della filosofia italiana*, Torino 1966, vol. I-II.
- GENOVESI A., 1745, *Lettera del signor abate A. Conti nobile veneto ad Antonio Genovesi e risposta del Genovesi*, s.l. 1945-6, pp. 3-28.
- 1754, *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, in *Genovesi, A.L.*, Milano 1962, pp. 229-78.
- 1756, *Ragionamento sul commercio in universale*, in *Genovesi, S.*, Torino 1977, pp. 92-100.
- 1758, *Meditazioni filosofiche sulla religione e la morale*, Napoli 1758.
- 1764, *Prefazione all'« Agricoltore sperimentato » di Cosimo Trinci*, in *Genovesi, Scritti*, Torino 1977, pp. 120-32.
- 1764a, *Lettere accademiche su la questione se sieno più felici gl'ignoranti che gli scienziati*, in *Genovesi, L.*, Milano, pp. 359-566.
- 1756-7, *Lezioni di Commercio, o sia d'economia civile*, Bassano-Venezia 1788, vol. I-II.
- 1766, *Logica per gli giovanetti*, Venezia 1789.
- 1766a, *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Milano 1973.
- 1766b, *Istituzioni di metafisica per i principianti*, Benevento 1838.
- 1777, *Difesa dello « Spirito delle leggi » del signor di Montesquieu*, in *Montesquieu, C.L.d.S.*, *Spirito delle leggi del signore di Montesquieu, con le note dell'abate A. Genovesi*, Napoli 1777, vol. IV, pp. 79-148.

- 1784, *Sui fondamenti della civile società, o sulle leggi dei corpi politici*, in « *Scelta Miscellanea* », 1784, pp. 3-31.
- A.1., *Prima Autobiografia e lettere*, a cura di G. Savarese, Milano 1962.
- P.L., *Postille autografe inedite alla « Logica » di Antonio Genovesi*, a cura di A. Potolicchio, Napoli 1962.
- S., *Scritti*, a cura di F. Venturi, Torino 1977.
- Studij, *Dialogo: Studij*, in *Monti*, 1923, Città di Castello 1923, pp. 122-28.
- GENSINI S., 1981, *Immaginazione, linguaggio, conoscenza: un nesso teorico vichiano nella filosofia dell'uomo di Giacomo Leopardi*, in « *Le forme e la storia* », 1981, pp. 581-609.
- 1984, *Linguistica leopardiana*, Bologna 1984.
- 1984c, *La semiotica di Condillac e la tradizione teorico-linguistica italiana*, Roma 1984.
- 1985, « *Linguaggio* » e « *bisogno di storia* » nel primo Ottocento italiano: la posizione di Ugo Foscolo, in *STLTNL*.
- 1986, *Motivi linguistici in Arcadia. La polemica con Bouhours e l'identità dell'Italiano*, in *L'identità dell'Italiano. Momenti di storia linguistica in Italia fra Sei e Ottocento*, Marietti, Milano 1987, pp. 3-35.
- GENTILE GIU., 1794-5, *Saggio filosofico sull'eloquenza*, Siracusa 1794-5, vol. I-II.
- GENTILE G., 1903, *A Genovesi*, in *Id.*, *Dal Genovesi al Galluppo*, Firenze 1903, pp. 1-22.
- 1905, *Il figlio di G.B. Vico e gli inizi dell'insegnamento di letteratura italiana nella Regia Università di Napoli con documenti inediti*, in « *Archivio storico per le province napoletane* », 1905, vol. XXIX-X.
- GERINI G.B., 1898, *P.M. Doria filosofo e pedagogista*, Asti-Firenze 1898.
- GIANNONE P., 1730, *Per l'edizione milanese de' Villani e della Napolitana di Passavanti*, in *Ricuperati*, 1965, 1965, pp. 405-18.
- GIARRIZZO G., 1968, *La politica di Vico*, Giarrizzo, 1981, Napoli 1981, pp. 53-122.
- 1980, *Illuminismo*, in *AA.VV.*, *Storia della Sicilia*, Napoli 1980, vol. IV, pp. 713-815.
- 1981, *Vico. La politica e la storia*, Napoli 1981.
- 1981a, *La Storiografia meridionale del Settecento*, in *Giarrizzo, 1981*, Napoli 1981, pp. 175-240.
- GIGLI G., 1717, *Vocabolario cateriniano*, Lucca 1722.
- GINZBURG C., 1979, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *AA.VV.*, *Crisi della ragione*, a cura di A. Gargani, Torino 1979, pp. 57-106.
- GIOIA M., 1818, *Elementi di filosofia*, in *Id.*, *Opere principali*, Lugano 1838, vol. XV.
- GRASSI F., 1784, *Sopra le lingue e i dialetti*, in *Calcaterra, 1945*, Bologna 1945, pp. 101-26.
- GRAVINA G.V., 1690, *De lingua etrusca dialogus*, in *Gravina, SCT.*, Bari 1973, pp.5-22.

- 1692, *Discorso sopra l'Endimione*, in *Gravina, SCT.*, Bari 1973, pp. 49-74.
- 1694-9, *Regolamento degli studi di nobile e valorosa donna*, in *Gravina, SCT.*, Bari 1973, pp. 175-95.
- 1708, *Della ragion poetica, libri due*, in *Gravina, SCT.*, Bari 1973.
- 1715, *Della tragedia*, in *Gravina, SCT.*, Bari 1973, pp. 503-92.
- SCT., *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Bari 1973.
- HJELMSLEV L., 1943, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Torino 1968.
- HOBBS T., *L. Leviatano*, Bari 1974.
- JEROCADES A., 1792, *Bacone e Vico, ovvero disegno delle parti della filosofia corrispondenti alle parti della filologia, secondo il piano di Bacon e di Vico*, 1792.
- JULIARD P., 1970, *Philosophie of Language in Eighteenth-Century France*, ed. italiana a cura di A. Verri, Bologna 1974.
- KAYE F.B., 1924, *The Fable of the Bees: or Privat Vices, Publick Benefits. By Bernard Mandeville With e Commentary Critical, Historical and Explanatory by F.B. Kaye*, London 1924.
- LAMY B., 1675, *La Rhétorique ou l'art de parler*, Paris 1687.
- LO PIPARO F., 1979, *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Bari 1979.
- 1982, *Materialisme et linguistique chez Leopardi*, in « *Historiographia Linguistica* », 1982, pp. 361-87.
- 1983, *Sur l'histoire de la transformation de mot en signe (texte de la conférence au Centre de Recherches sémiologiques de l'Université de Neuchtel, 24/6/1983)* e (ora in) « *Le Forme e la Storia* », 1983, pp. 1-12.
- 1984, *La nazione, la campagna, la scienza e la lingua. Note sulla politica linguistica nella Sicilia del secondo Settecento*, in *TPL*, Bologna 1984, pp. 303-32.
- 1984a, *Dalla grammatica filosofica all'estetica*, in AA.Vv., *Francesco De Sanctis nella storia della cultura*, a cura di C. Muscetta, Bari 1984, vol. I, pp. 121-54.
- 1984b, *Due paradigmi linguistici a confronto*, in AA.Vv., *L'unità della cultura in memoria di Lombardo Radice*, Bari 1985, pp. 95-1008.
- LOCKE J., 1690, *Saggio sull'intelletto umano*, Torino 1971.
- LONGANO F., 1791, *Philosophiae rationalis elementa*, Napoli 1791, vol. I.
- MALATO E., 1970, *Introduzione e note ai testi e commento del « Dialetto napoletano » di F. Galiani*, in *Galiani, 1779*, Roma 1970, pp. 329-51.
- MARAZZINI C., 1984, *Piemonte e Italia. Storia di un confronto linguistico*, Torino 1984.
- MARINELLI A., 1811, *Filosofia dell'eloquenza*, Napoli 1811.
- MARTINELLI M., 1975, *Voce « Barba Giovanni »*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma 1975, p. 13.
- A. MARTONE, 1986, *Eredità linguistiche vichiane in F. Galiani*, in corso di stampa.

- MARTUSCIELLI D., 1820, *Elogio di G.B. Vico*, in *Id.*, *Biografia degli uomini illustri del Regno di Napoli*, Napoli 1820, pp. 1 sgg.
- MASTELLONE S., 1962, *Note sulla cultura napoletana al tempo di Francesco D'Andrea e G. Valletta*, in « *Critica storica* », 1962, pp. 369-97.
- 1965, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze 1965.
- 1969, *Francesco D'Andrea politico e giurista (1648-1698). L'ascesa del ceto civile*, Firenze 1969.
- MAUGAIN G., 1909, *Etude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ*, Paris 1909.
- MIGLIORINI B., 1960, *Storia della lingua italiana*, Firenze 1978.
- MIGLIORINI B. - BALDELLI I., 1966, *Breve storia della lingua italiana*, Firenze 1966.
- MODICA G., 1983, *La filosofia del senso comune in Giambattista Vico*, Caltanissetta-Roma 1983.
- MOMIGLIANO A., 1955, *Ancient History and the Antiquarians*, in *Id.*, *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1955.
- MONTI A., 1976, *Il movimento riformatore e le campagne italiane nel Settecento*, Firenze 1976.
- MONTI G.M., 1923, *Per la storia dell'Università di Napoli*, Napoli 1923.
- 1926, *Due grandi riformatori del Settecento: A. Genovesi e G.M. Galanti*, Firenze 1926.
- MORAVIA S., 1982, *Vichismo e ideologie nella filosofia italiana dell'età napoleonica*, in *Id.*, *Filosofia e scienze umane nell'età dei lumi*, Firenze 1982, pp. 307-54.
- MUSCETTA C., 1984, *De Sanctis e i generi letterari*, in AA.VV., *Francesco De Sanctis nella storia della cultura*, a cura di C. Muscetta, Bari 1984, vol. I, pp. 363-384.
- NERI D., 1984, *Teoria della scienza e forma della politica in Thomas Hobbes*, Napoli 1984.
- NICOLINI F., 1918, *Giambattista Vico e Ferdinando Galiani*, in « *Giornale storico della letteratura italiana* », 1918, pp. 10 sgg.
- 1932, *La giovinezza di Giambattista Vico*, Bari 1932.
- 1940, *Introduzione e commento a G.B. Vico, Scritti vari e pagine sparse*, Bari 1940.
- 1951, *Un grande educatore italiano: Celestino Galiani*, Napoli 1951.
- 1953, *Di una recente antologia vichiana*, in « *Bollettino dell'archivio storico del Banco di Napoli* », 1953, pp. 148-161.
- OLIVA F., 1779, *Grammatica della lingua napoletana*, in *Galiani*, 1779, Roma 1970, 210-326.
- OTTAVIANO C., 1943, *L'unità del pensiero cartesiano e il cartesianesimo in Italia*, Padova 1943.
- PAGANO M. D., *Discorso sull'origine e natura della poesia*, in *Id.*, *Opere filosofico-politiche ed estetiche*, Capolago 1837.

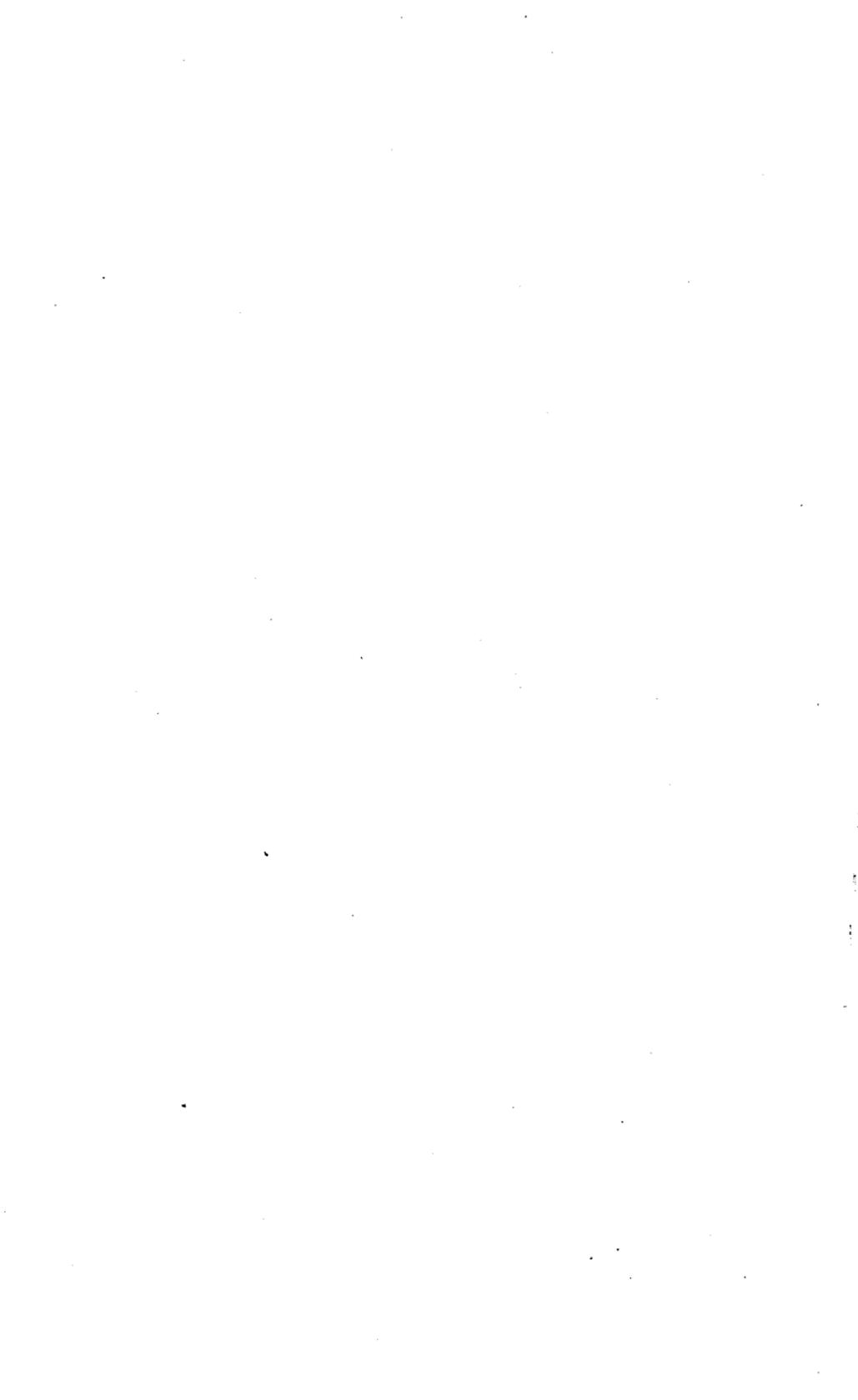
- PAGLIARO A., 1961, *Lingua e poesia secondo G.B. Vico*, in *Id., Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze 1971, pp. 297-444.
- PALMIERI G., 1787, *Riflessioni sulla pubblica felicità relativamente al Regno di Napoli*, Napoli 1787.
- PANTALEONI M., 1924, *In occasione della morte di Pareto: riflessioni*, in « *Giornale degli economisti* », 1924, pp. 1-12.
- PASCAL B. O., *Oeuvres complètes*, Bologna-Paris 1954.
- PENNISI A., 1980, *Filosofia del linguaggio e filosofia civile nel pensiero di Antonio Genovesi*, in « *Le forme e la storia* », 1980, pp. 321-80.
- 1982, *I presupposti ideologici della teoria della storia linguistica di B. Terracini*, in AA.Vv., *Ideologia, filosofia e linguistica*, Roma 1982, vol. II, pp. 517-57.
- 1984, *Grammatici, metafisici, mercatanti. Riflessioni linguistiche nel Settecento meridionale*, in *TPL.*, Bologna 1984, pp. 61-82.
- 1985a, « *Calcolo* » vs « *Ingenium* » in *G.B. Vico: per una filosofia politica della lingua*, « *Bollettino di studi vichiani* », a. XVI, pp. 345-363.
- 1985b, « *Numerare* » e « *discorrere* » nella tradizione italiana del *verumfactum*, in AA.Vv., *Le vie di Babele*, Marietti, Milano 1987.
- 1985c, *Retorica e politica negli inediti decosmiani*, « *A.S.S.O.* », 1987.
- PERGAMINI G., 1613, *Trattato della lingua*, Napoli 1725.
- PERSICO T., 1924, *L'insegnamento di Antonio Genovesi e i suoi effetti nella società napoletana*, in « *Atti dell'Accademia Pontaniana* », 1924, vol. LIV, pp. 87-100.
- PERUZZI E., 1961, *Una lingua per gli italiani*, Torino 1961.
- PETRACCONE C., 1974, *Napoli dal Cinquecento all'Ottocento*, Napoli 1974.
- PRIETO L., 1964, *Principes de noologie*, L'Aja 1964.
- QUONDAM A., 1970, *Intorno ad alcune recenti pubblicazioni di storia della cultura napoletana tra Sei e Settecento*, in « *La Rassegna della letteratura italiana* », 1970, pp. 336-54.
- 1970a, *Dal Barocco all'Arcadia*, in *SN.*, Napoli 1970, vol. VI, t. 2, pp. 809-1094.
- RACIOPPI G., 1871, *Antonio Genovesi*, Napoli 1871.
- RAK M., 1974, *La fine dei grammatici. Teoria e critica della letteratura nella storia delle idee del tardo Seicento italiano*, Roma 1974.
- RICKEN U., 1978, *Grammaire et philosophie au siècle des Lumières*, Lille 1978.
- 1982, *Théorie linguistique et théorie sociale en France au siècle des Lumières*, in AA.Vv., *Ideologia, filosofia e linguistica*, Roma 1982, vol. I, pp. 177-208.
- RICUPERATI G., 1965, *La difesa dei « Rerum Italicarum Scriptores » di L.A. Muratori in un inedito giannoneiano*, in « *Giornale Storico della Letteratura Italiana* », 1965, pp. 388-418.
- 1968, *La prima formazione di Pietro Giannone. L'Accademia di Medina-coeli e Domenico Auliso*, in AA.Vv., *Saggi e ricerche sul Settecento*, Napoli 1968, pp. 64-171.

- 1972, *A proposito della Accademia di Medinacoeli*, in «*Rivista Storica Italiana*», 1972, pp. 57 sgg.
- ROMANI W., 1978, *Nota critico-filologica alla Poetica d'Aristotele di L. Castelvetro*, in *Castelvetro, Poet.*, Bari 1978, vol. II, pp. 375-418.
- ROMANO R., 1965, *Prezzi, salari e servizi a Napoli nel sec. XVIII (1734-1806)*, Milano 1965.
- ROMEO R., 1950, *Il Risorgimento in Sicilia*, Bari 1973.
- ROSIELLO L., 1967, *Linguistica illuminista*, Bologna 1967.
- ROSSI P., 1968, *Linguisti d'oggi e filosofi del Seicento*, in «*Lingua e stile*», 1968, pp. 1-20.
- 1969, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa 1969.
- 1979, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano 1979.
- 1986, *Le nuove scienze e la scienza nuova*, in TLI, pp. 7-20.
- ROTTA S., 1961, *Idee di riforma nella Genova settecentesca*, in «*Il movimento operaio e socialista in Liguria*», 1961, pp. 225 sgg.
- 1978, *Nota introduttiva a P.M. Doria*, in AA.Vv., *La letteratura italiana, storia e testi*, Milano-Napoli 1978, vol. 44, t. 5, pp. 837-70.
- SALFI F.S., 1789, *Elogio di G. Gervino con un breve saggio del metodo normale*, Napoli 1789.
- 1816, *Voce « Genovesi »*, in *Biographie universelle*, Paris 1816, vol. XVII, pp. 86 sgg.
- SALVIATI L., 1584, *Degli Avvertimenti della lingua sopra 'l Decamerone*, Napoli 1712.
- SALVINI A.M., 1724, *Annotazioni critiche alla « Perfetta poesia italiana » di L.A. Muratori*, in L.A. Muratori, *Della perfetta poesia italiana*, Milano 1821, vol. III.
- SANSONE M., 1950, *Volgare illustre italiano e volgare illustre napoletano nel « Dialecto napoletano » di F. Galiani*, in Id., *Studi di storia letteraria*, Bari 1950, pp. 55-93.
- SANTUCCI A., 1953, *Il problema della conoscenza nella filosofia dell'abate Genovesi*, in «*Il Mulino*», 1953, pp. 680-710.
- SAVOCA G., 1974, *Le discussioni sulla lingua nel Settecento*, in AA.Vv., *La letteratura italiana: storia e testi*, Bari 1974, vol. VI, t. 2.
- SCAFOGLIO D., 1981, *Lazzari e giacobini. La letteratura per la plebe (Napoli 1799)*, Napoli 1981.
- 1982, *Nazione e popolo nella questione del dialetto a Napoli nel Secondo Settecento*, in *Serio, 1780*, Napoli 1982, pp. 7-32.
- SCAGLIONE A., 1976, *Ragione contro retorica: la rivolta degli stilisti nel Settecento in Italia e in Francia*, in «*Spicilegio Moderno*», 1976, pp. 54-64.
- SCHIAFFINI A., 1950, *Aspetti della crisi linguistica italiana nel Settecento*, in Id., *Momenti di storia della lingua italiana*, Bari 1950, pp. 71-115.

- SCHUMPTER J.A., 1959, *Storia dell'analisi economica*, Torino 1959, vol. I.
- SERIO L., 1780, *Lo Vernacchio. Risposta al «Dialecto napoletano» dell'abate Galiani*, Napoli 1982.
- SIMIONI A., 1925, *Le origini del Risorgimento politico dell'Italia meridionale*, Messina-Milano 1925, vol. I.
- SIMONE R., 1974, *Teoria linguistica e storia della linguistica*, in AA.Vv., *Teoria e storia degli studi linguistici*, Roma 1974, pp. 1-40.
- SMITH A., 1776, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Milano 1977, vol. I-II.
- SN., 1970-1, *Storia di Napoli*, Napoli 1970-1, vol. VI-II.
- SORRENTINO A., 1927, *La retorica e la poetica del Vico*, Torino 1927.
- SPINELLI F.M., 1733, *Riflessioni di F.M. Spinelli (...) sui Discorsi critici filosofici di P.M. Doria, etc...*, Napoli 1733.
- SPINOZA B., DIE, *De intellectus emendatione*, edizione italiana a cura di A. Carlini, Milano 1959.
- Etica, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Ferngani, Torino 1972.
- STLFNL, *Storiografia linguistica e tradizioni nazionali. Atti dei convegni sulla storiografia linguistica a Mistretta (Marzo 1984) e Messina (Ottobre 1984)*, in corso di stampa presso gli Editori Riuniti.
- SUPPA S., 1971, *L'Accademia di Medinacoeli. Fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Napoli 1971.
- TARSKY A., 1969, *La concezione semantica della verità e i fondamenti della semantica*, in L. LINSKY, *Semantica e filosofica del linguaggio*, Milano 1969, pp. 25-74.
- TERRACINI B., 1937, *Sostrato*, in AA.Vv., *Scritti in onore di A. Trombetti*, Milano 1937, pp. 321-64.
- 1957, *Conflitti di lingua e di cultura*, Venezia.
- 1963, *Lingua libera e libertà linguistica*, Torino 1970.
- TESSITORE F., 1976, *Momenti del vichismo giuridico-politico nella cultura meridionale*, in «*Bollettino del Centro studi vichiani*», 1976, pp 76 sgg.
- TIMPANARO S., 1965, *Carlo Cattaneo e Graziadio Isaia Ascoli*, in *Id.*, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa 1969, pp. 229-35.
- TLI, *La tradizione illuministica in Italia*, Palermo 1986.
- TPL., 1984, *Teoria e pratiche linguistiche nell'Italia del Settecento*, Bologna 1984.
- TRABALZA C., 1908, *Storia della grammatica italiana*, Milano 1908.
- VECCHIO S., 1982, *Il Circuito semiotico e la politica. Linguaggio, nazione e popolo nella Rivoluzione francese*, Acireale 1982.
- VENTURI F., 1959, *Alle origini dell'illuminismo napoletano. Dal carteggio di B. Intieri*, in «*Rivista storica italiana*», 1959, pp. 416 sgg.

- 1969, *La Napoli di A. Genovesi*, in *Id.*, *Settecento riformatore. Dal Muratori al Baretti*, Torino 1969, vol. I, pp. 523-64.
- 1977, *Introduzione a A. Genovesi, Scritti*, in *Genovesi, S.*, Torino 1977, pp. VII-L.
- VERENE D.P., 1981, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca & London 1981.
- VICO G.B., 1699, *Prima orazione inaugurale*, in *Vico, O.F.*, Firenze 1971, pp. 705-18.
- 1700, *Seconda orazione inaugurale*, in *Vico, O.F.*, Firenze 1971, pp. 718-32.
- 1701, *Terza orazione inaugurale*, in *Vico, O.F.*, Firenze 1971, pp. 732-45.
- 1704, *Quarta orazione inaugurale*, in *Vico, O.F.*, Firenze 1971, pp. 746-57.
- 1705, *Quinta orazione inaugurale*, in *Vico, O.F.*, Firenze 1971, pp. 758-70.
- 1707, *Sesta orazione inaugurale*, in *Vico, O.F.*, Firenze 1971, pp. 770-85.
- 1708, *De nostris temporis studiorum ratione*, in *Vico, O.F.*, Firenze 1971, pp. 788-855.
- 1710, *De Antiquissima italarum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, in *Vico, O.F.*, Firenze 1971, pp. 55-131.
- 1712, *Risposta di Giambattista Vico all'art. X del tomo VII del « Giornale dei Letterati d'Italia »*, in *Vico, O.F.*, Firenze 1971, pp. 145-69.
- 1720, *De uno universi iuris principio et fine uno*, in *Vico, O.G.*, Firenze 1794, pp. 41-345.
- 1721, *De constantia iurisprudientis*, in *Vico, O.G.*, Firenze 1974, pp. 353-732.
- 1728-1730, *Discoverta del vero Dante, ovvero Nuovi principi di critica dantesca*, in *Vico, S.V.*, Bari 1940, pp. 79-82.
- 1737, *Le Accademie e i rapporti tra la filosofia e l'eloquenza*, in *Vico, S.V.*, Bari 1940, pp. 33-37.
- A.C., *L'Autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, a cura di F. Nicolini, Bari 1929.
- Aut., *Autobiografia e Lettere*, a cura di Mario Fubini, Torino 1970.
- Diss., *Dissertationes*, in *Vico, O.G.*, Firenze 1974, pp. 822-925.
- I.D., *Institutiones oratoriae*, in *Ferrari, O.C.G.V.*, Milano 1835, vol. VII, pp. 1-135.
- O.F., *Opere filosofiche*, a cura di N. Badaloni, Firenze 1971.
- O.G., *Opere giuridiche*, a cura di N. Badaloni, Firenze 1974.
- S.V., *Scritti vari e pagine sparse*, a cura di F. Nicolini, Bari 1940.
- Sin., *Sinopsi del Diritto universale*, in *Vico, O.G.*, Firenze 1974, pp. 3-16.
- SN., *La scienza nuova (giusta l'edizione del 1744)*, a cura di F. Nicolini, Bari 1978, vol. I-II.
- SNP., *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti (Scienza Nuova Prima, 1725)*, in *Vico, O.F.*, Firenze 1971, pp. 169-33.

- V., *Versi d'occasione e scritti di scuola*, a cura di F. Nicolini, Bari 1941.
- VIDAL E., 1953, *Il Pensiero civile di P.M. Doria negli scritti inediti, con il testo manoscritto del « Commercio del Regno di Napoli »*, Milano 1953.
- VILLANI P., 1962, *Mezzogiorno tra riforme e rivoluzione*, Bari 1962.
- 1968, *Documenti e orientamenti per la storia demografica del Regno di Napoli*, in *Annali dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea*, Roma 1968, vol. XV-XVI.
- VILLARI L., 1980, *Teoria economica e rapporti sociali*, in AA.Vv., *Immagini del Settecento in Italia*, Bari 1980, pp. 54-61.
- VITALE M., 1955, *Sommario di una storia degli studi linguistici romanzi*, AA.Vv., *Preistoria e storia degli studi romanzi*, Milano-Varese 1955, pp. 12 sgg.
- 1965, *Leonardo Di Capua e il capuismo napoletano*, in « *Acme* », 1965, pp. 89-159.
- 1978, *La questione della lingua*, Palermo 1978.
- VIVALDI V., 1925, *Storia delle controversie linguistiche in Italia da Dante ai nostri giorni*, Catanzaro 1925, vol. I.
- WEINBERG B., 1970, *Nota critica generale ai « Trattati di poetica e retorica del Cinquecento »*, a cura di B. Weinberg, Bari 1970, vol. I, pp. 541-61.
- WITTGENSTEIN L., 1953, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1953.
- 1956, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Oxford 1956.
- ZAMBELLI P., 1972, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli 1972.
- 1973, *Il rogo postumo di P.M. Doria*, in AA.Vv., *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, Bari 1973, pp. 149-98.
- ZAZO A., 1927, *L'istruzione pubblica e privata nel napoletano (1767-1866)*, Città di Castello 1927.
- 1929, *A. Genovesi e il suo contributo alle riforme scolastiche nel napoletano (1767-1769)*, in « *Sannium* », 1929, pp. 41-68.



## INDICE

<i>Premessa</i>	7
<i>Introduzione</i>	11
I. Linguistica razionalista e restaurazione metafisica	
1. Cultura e ideologia politica della « restaurazione metafisica »	23
2. Mente e linguaggio	31
a. La « lingua nobile d'Italia »	31
b. Vaghezza semantica e pedagogia linguistica	36
c. Il linguaggio come « geometria naturale »	43
d. Logica, lingua, linguaggi	54
3. La crisi del paradigma metafisico: « il vero sta dentro le favole »	58
II. Le radici politiche della filosofia linguistica di G.B. Vico	
1. Filosofia dell'immaginazione e umanesimo civile nel primo Vico	77
a. Immaginazione, mente, corpo, nelle <i>Orazioni inaugurali</i>	81
b. Il fondamento semiotico del <i>verum-factum</i>	87
2. Semantica, retorica, comunicazione	93
3. Chi è Orfeo?	111
4. La fenomenologia del mutamento linguistico nella <i>Scienza nuova</i>	120
III. La linguistica dei « mercatanti »	
1. Genesi di un progetto riformatore di politica culturale: continuità e rotture	137
a. Una questione (politica) della lingua	143
b. Una cultura dell'integrazione fra città e campagna	154

---

2. Economia e linguistica	161
a. Epistemologia e semantica di una « scienza di rapporti »	166
b. Etica e politica del paradigma economicista: mobilità sociale e mediazione linguistica	178
IV. Culture nazionali e culture locali: le fonti linguistiche del « Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799 »	
1. Filosofia dell'eloquenza e filosofia della transizione politica	201
2. Lingue e dialetti nel dibattito di fine secolo: la nazione dei « visi » e la nazione dei « culi »	219
3. Il primato della filosofia storica delle lingue e la fine della « nazione » come simulacro retorico	232
<i>Abbreviazioni bibliografiche</i>	245

Fotocomposizione: De Petrillo & Lattuca - Napoli - Tel. 45.97.82  
Stampa: Grafitalia srl - Cercola (Napoli) - Settembre 1987  
ISBN 88-7042-766-8

