UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FILARETE ON LINE
Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

MARIA ASSUNTA DEL TORRE

Le origini moderne della storiografia filosofica

Firenze, La Nuova Italia, 1976
(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 79)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;

- l'opera non sia usata per fini commerciali;

- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.

Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5) all'indirizzo http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode.

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.

PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO

LXXIX

SEZIONE A CURA
DELL'ISTITUTO DI STORIA DELLA FILOSOFIA

23

MARIA ASSUNTA DEL TORRE

LE ORIGINI MODERNE DELLA STORIOGRAFIA FILOSOFICA

LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

Proprietà letteraria riservata
Printed in Italy
© Copyright by 1976 « La Nuova Italia » Editrice, Firenze
1ª edizione: dicembre 1976

INDICE

INTRODUZIONE p. 1

CAPITOLO I - DALLA STORIA DELLA FILOSOFIA COME « GENERE LETTERARIO » ALLA " HISTORIA PHILOSOPHICA " 7

1. - Confini cronologici 7
2. - Alle origini della storia della filosofia nell'età moderna 8
3. - La storiografia filosofica del XVII secolo 16

CAPITOLO II - PRATICA STORIOGRAFICA E MOTIVI TEORICI TRA SEICENTO E SETTECENTO 42

1. - Sincretismo ed eclettismo 42
2. - Leibniz e Bayle 56
3. - Primi scritti teorici 65

CAPITOLO III - LA " HISTORIA CRITICA PHILOSOPHIAE " DI JAKOB BRUCKER 69

1. - La diffusione dell'opera 69
2. - Problemi di metodo 77
3. - Partizione e struttura 92

CAPITOLO IV - ANDRÉ FRANÇOIS BOUREAU-DESLANDES E LA SUA " HISTOIRE CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE " 103

1. - Gli interessi del « citoyen et philosophe » 103
2. - La storia dell'« Esprit humain » 112
3. - Il problema della periodizzazione 126
4. - Oltre la storia critica 137

BIBLIOGRAFIA 143

INDICE DEI NOMI 151

Alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, che mi permette di verificare attraverso l'insegnamento della Storia della storiografia filosofica l'interesse dei giovani per questa disciplina e che ha prontamente accolto in questa Collana il risultato della mia ricerca, desidero esprimere il piú vivo ringraziamento.

INTRODUZIONE

Lo spostamento ai primi secoli dell'età moderna dei limiti temporali delle origini della Storia della filosofia come disciplina autonoma che si definisce in rapporto al proprio oggetto, è conseguenza della tesi, da tempo corrente entro la letteratura filosofica, che essa si trovi già affermata tra Settecento e Ottocento nella sua dimensione critica e nella coscienza acquisita di un processo organico ed evolutivo del pensiero. Questa tesi, sviluppatasi in parallelo col rifiuto della lunga egemonia dello storicismo romantico, ha sostegno e riceve conferma dall'analisi dei lenti, successivi passaggi che segnano la via del nuovo « genere » determinandone modifiche e trasformazioni in corrispondenza al rapporto che i secoli della modernità andavano istituendo con il passato.

Verificare la validità di questa affermazione sulle concrete e diverse forme in cui si è espresso il rapporto della filosofia con il proprio passato significa percorrere lo svolgimento cronologico di quei secoli secondo un'ottica particolare; occorre riconsiderare l'epoca che s'inizia con l'Umanesimo e si compie nell'Illuminismo alla luce di un'ipotesi di ricerca suggerita da questo interesse connesso ai problemi della nascita e dello sviluppo della storiografia filosofica.

Non si tratterà di andare alla ricerca di un « precorrimento », categoria, questa, da usare con estrema cautela notando gli elementi di continuità, ma anche di discontinuità, che segnano le modifiche intervenute a caratterizzare ogni epoca rispetto alle precedenti, ma di dare rilievo secondo il particolare taglio dell'indagine a quei dati che possono venire finalizzati al definirsi della Storia della filosofia in senso moderno.

Per un lato potrà venire delineato il modo in cui la pratica storiografica filosofica è venuta acquisendo le strutture necessarie a costi-

tuirsi come disciplina fondata su precise norme metodologiche e rivolta ad un oggetto definito. Per altro lato ne potrà risultare qualche precisazione sulla filosofia dell'età moderna, sulla sua tensione al recupero delle dottrine filosofiche dell'Antichità non solo entro lo sviluppo speculativo, ma anche in relazione alla richiesta emergente dalle concrete istituzioni culturali e politiche che si andavano trasformando.

Tracciare un capitolo di Storia della storiografia filosofica implica l'individuazione di un campo d'indagine che ha confini ristretti rispetto alla produzione complessiva di opere filosofiche nel periodo dato, che si arricchisce però di una problematica propria riferita alla struttura, alla partizione, alla metodologia, ai contenuti, al concetto di filosofia che reggono le opere da considerare entro i confini fissati. Nella specificità del suo oggetto, la Storia della storiografia filosofica delinea il processo di maturazione e sviluppo del genere e, al tempo stesso, lo propone come documento dal quale ricavare migliore conoscenza di quell'aspetto non certo irrilevante di un'epoca, che è il suo modo di riferirsi al passato definendo la tradizione. Due aspetti complementari che pare fondato ritenere non separabili in una corretta accezione della disciplina che rischierebbe, altrimenti, o l'irrigidimento in una troppo accentuata schematizzazione formale, o una riduzione semplificante a rassegna di modalità interpretative di certi testi o di certi Autori.

La Storia della storiografia filosofica ha anche un proprio ambito teorico: definire la Storia della filosofia attraverso la sua storia. I dati offerti dalla produzione storico-filosofica si presentano come testimonianza del modo diffuso secondo cui ciascuna epoca ha elaborato teoricamente, in forme proprie, il passato, e insieme del modo in cui la pratica storiografica ha risposto alla richiesta culturale della società della medesima epoca. Nella peculiarità dei propri interessi e dei propri strumenti, che la separano e la differenziano dall'operare teorico, essa definisce il suo oggetto e ne fissa il carattere di storicità nella forma meglio rispondente alle istanze di volta in volta emergenti. Un'opera storico-filosofica assolve nel suo tempo al compito primario di informazione sul passato e sulla tradizione, di stimolo pratico ed etico, di orientamento ideologico; in tempi successivi assolve piuttosto al compito di proporsi come elemento di riflessione sulla storicità della filosofia. Questo secondo compito si realizza su tempi lunghi, quando, in un diverso contesto, essa in certo modo decade dal suo compito primario per il mutare delle istanze teoriche e della richiesta culturale, e si propone per una diversa analisi. Una riflessione sugli scritti di Storia della filo-

sofia, non rapportati ad un modello ideale, o assolutizzati entro una filosofia della storia, ma l'un l'altro raffrontati notando le successive modificazioni e la stretta connessione con l'età che li ha prodotti, potrà dunque far emergere una concezione « aperta » della Storia della filosofia che si muove liberamente articolandosi in corrispondenza alla richiesta dei tempi.

Aperta ma non indeterminata, perché la Storia della storiografia filosofica, mentre spiega e motiva i cambiamenti avvenuti entro il genere di cui traccia la storia e nota le successive acquisizioni metodologiche e teoriche, permette di evidenziare il permanere di un contenuto qualificante entro le diverse formulazioni storiografiche. Un contenuto che è costituito dall'attività svolta entro le istituzioni del proprio tempo da quegli uomini che si sono inseriti nel processo della storia con l'elaborazione di dottrine filosofiche formulate in opere che riflettono la problematica speculativa in cui sono sorte; opere a cui la Storia della filosofia guarda non come ad un oggetto dato una volta per sempre, ma continuamente passibile di riesame e di nuove letture.

Diversi i problemi che di volta in volta le opere storiche in quelle dottrine hanno evidenziato, diversi i collegamenti che hanno messo in luce tra di esse e le concezioni teologiche, la religione, l'economia, la società, le scienze, la politica che vi hanno corrisposto nel tempo; diversa la funzione che di volta in volta hanno assegnato alla filosofia e al filosofo entro un'epoca determinata, e cosí via esemplificando, secondo il concetto di filosofia e di cultura che di volta in volta ha sorretto e richiesto la loro stesura. È la diversità su cui posa quella libertà che è garanzia dello sviluppo stesso della Storia della filosofia che, peraltro, non sovrappone o sostituisce al proprio oggetto specifico gli elementi alternamente emergenti entro la dinamica della società e della cultura.

La Storia della storiografia filosofica può allora indicare come la Storia della filosofia si sia qualificata in epoche precedenti la nostra, e ciò non per offrire modelli, ma per dare fondamento, anche teorico, alla vivace discussione che investe oggi la storiografia filosofica, in crisi di identità.

Del resto, nel momeno stesso in cui il genere si fondava, poco oltre la metà del diciasettesimo secolo, con il *De scriptoribus historiae philosophicae* di Giovanni Jonsio, l'Autore ne individuava la valenza per una definizione della filosofia stessa nella sua storicità. Il *De scriptoribus* jonsiano trova spiegazione nel moltiplicarsi di scritture a ca-

rattere storico-filosofico verificatosi nei secoli ad esso piú prossimi; la loro disparità di forma e contenuto suggeriva la necessità di una rassegna che permettesse di determinare l'oggetto proprio e la funzione di opere che proponevano ad un'età pienamente conscia della propria alterità rispetto alle precedenti, la filosofia antica nella sua ricchezza di problemi e di soluzioni.

Nella molteplice e varia produzione storiografica dei primi secoli dell'età moderna, come nelle opere piú organiche che vi si sono sostituite via via che al lavoro pratico si accompagnava la riflessione sulla specificità del genere e la sua organica strutturazione, è possibile rintracciare la progressiva configurazione di quei caratteri che si trovano del tutto acquisiti alla pratica storiografica nelle « storie » di Deslandes e di Brucker, a metà del diciottesimo secolo.

In quest'arco temporale la Storia della filosofia si afferma e si definisce come vaglio critico del passato da considerare alla luce della categoria unificante di razionalità; un primo passo compiuto, dal quale muoveranno i progressi, come le involuzioni del « genere » tra Illuminismo e Romanticismo.

Compiendo questo primo passo esso consegue la propria autonomia, senza disgiungersi dal contesto in cui opera. Anzi, il capitolo di Storia della storiografia filosofica che si tenterà di tracciare, potrà contribuire, nell'ambito specifico e circoscritto dell'indagine, a segnare la connessione tra la nascita del nuovo genere e la *Weltanschauung* che vi corrisponde. La rivolta antidogmatica e antiaristotelica del quindicesimo e del sedicesimo secolo che oppone alla visione unitaria del vero proposta dalla Rivelazione, la varietà delle « sette » filosofiche entro cui la ragione liberamente sceglie la via d'accesso alla verità; la coscienza di vivere una nuova età che si esprime nel concetto di « rinascita »; l'idea di una molteplicità di concezioni filosofiche, risultato del libero uso della ragione, che l'eclettismo propone nel diciasettesimo secolo rifiutando ogni forma di sincretismo e superando lo scetticismo; le conquiste stesse che la ragione andava compiendo elaborando una nuova filosofia e una nuova scienza; la critica delle tradizioni, e però la giustificazione del processo di svolgimento del pensiero in una concezione unitaria e progressiva della ricerca umana; tutto questo potrà ricevere miglior luce quando se ne sarà individuata l'avvenuta decantazione nelle forme di scrittura storiografico-filosofica che ne esprimono la definitiva acquisizione entro le strutture sociali.

Gli studi di Storia della storiografia filosofica di cui si dispone non sono numerosi, e par superfluo ricordare che di una Storia della filosofia è possibile parlare a partire almeno dal momento in cui i filosofi greci hanno incominciato a considerare e a discutere le posizioni filosofiche precedenti alle loro, e quelle dei loro contemporanei.

Se Antonio Banfi, fin dal 1933 ha proposto, nel suo saggio intitolato *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, uno strumento essenziale per la delineazione di quella storia, se nel 1950 Mario Dal Pra ha approfondito la disamina sull'Antichità proponendone i risultati in *La storiografia filosofica antica*, volume ormai raro edito per gli editori Bocca, solo di recente sono stati pubblicati, in Italia e fuori, alcuni studi di carattere generale (tra i quali spicca per l'ampiezza dell'indagine e la ricchezza d'informazione l'*Histoire de l'histoire de la philosophie* di L. Braun), o specifico per il periodo che qui interessa, di cui è stato possibile fruire; salvo omissioni, deprecabili quanto possibili, sono stati di volta in volta indicati.

Un interesse per la Storia della storiografia filosofica si manifesta oggi anche attraverso l'edizione di volumi che raccolgono pagine significative delle opere storiografiche del passato, o saggi interpretativi coordinati all'analisi di qualche nodo particolarmente significativo dello sviluppo del pensiero (il Rinascimento, ad esempio), o di tali interpretazioni espositivi. Esso sembra essere, almeno in parte, sostenuto e ravvivato da quell'analisi teorica sul senso e il valore della tradizione e della interpretazione nella Storia della filosofia che è presente nella cultura contemporanea trovando il suo punto di riferimento nell'ermeneutica di Hans Georg Gadamer.

Ricerche specifiche nel campo della Storia della storiografia filosofica stanno d'altronde conquistando in Italia un loro spazio in ambienti qualificati e non mancano di stimolare nuovi interessi.

Nel proporre i risultati di quest'analisi della progressiva affermazione del genere nella sua accezione moderna si auspica di poter fornire qualche punto di riferimento per ulteriori studi.

Capitolo I

DALLA STORIA DELLA FILOSOFIA COME « GENERE LETTERARIO » ALLA " HISTORIA PHILOSOPHICA "

1. - Confini cronologici.

Si collocano nel secondo decennio del diciottesimo secolo quegli scritti che testimoniano di una prima esplicita formulazione dei problemi che appartengono alla storiografia filosofica: che cos'è la storia della filosofia? Quale la sua utilità? Quale il suo interesse, il suo scopo? [1]. Alla presa di coscienza dei problemi si accompagna la trasformazione del « genere » storia della filosofia che alle compilazioni antiquarie ed erudite sostituisce un'analisi delle dottrine, delle opinioni, delle filosofie del passato riferite alla loro comune matrice, la ragione umana, piuttosto che ai singoli autori o alle scuole. Il Boureau-Deslandes [2] e il Brucker [3], a secolo appena piú inoltrato, esprimono nel titolo

[1] Ci si riferisce in particolare ai seguenti scritti, comparsi in rapida successione di tempo: E. Gerhardus, *De studio historiae philosophicae*, Ienae 1705 (riedito nel 1711 col titolo di *Introductio praeliminaris in historiam philosophicam*); Ch. A. Heumann, *Einleitung zur historia philosophica*, in *Acta philosophorum, das ist gründliche Nachrichten aus der historia philosophica*, Halle 1715, I, pp. 1-412; J. Jonsius, *De scriptoribus historiae philosophicae libri IV nunc denuo recogniti atque ad praesentem aetatem usque perducti. Cum praefatione Struvii*, Ienae 1716, di cui è importante, qui, la Prefazione di B. G. Struvius (è del 1659 la prima edizione di J. Jonsius, *De scriptoribus historiae philosophicae libri IV*, Francofurti).

[2] A. F. Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie; où l'on traite de son origine, de ses progrès, et des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*, Amsterdam 1737, in tre volumi (la seconda edizione, del 1756, è in quattro volumi).

[3] J. Brucker, *Historia critica philosophiae, a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsiae 1742-44, in cinque volumi (la seconda edizione, del 1766-67, è in sei volumi).

stesso delle loro opere, l'avvenuta acquisizione della dimensione critica della storia della filosofia. *Historia critica* significa non solo distacco dall'ossequio alla tradizione e alle autorità, ma uso preciso di una categoria su cui fondare saldamente l'analisi delle passate formulazioni del pensiero.

Nelle opere di Deslandes e di Brucker cogliamo l'espressione compiuta di un primo momento della storiografia filosofica che giunge a definirsi nei propri contenuti e nella propria metodologia fissando contemporaneamente i propri legami con l'ambiente sociale e culturale cui appartiene.

Ma fissare entro l'ambito cronologico dei primi decenni del diciottesimo secolo l'inizio della storiografia filosofica nell'età moderna non significa sottovalutare o tacere quelle forme in cui i primi secoli di quell'età hanno trasmesso la tradizione filosofica dell'Antichità. Né significa trascurare gli apporti fondamentali che il pensiero filosofico ha recato in quei secoli alla formulazione teorica del proprio rapporto con il passato, e neppure voler ignorare l'incidenza che lo sviluppo e la trasformazione della società civile e della vita politica hanno avuto sul diverso uso che si è fatto del pensiero classico.

Anzi, il lento processo di sviluppo del genere storia della filosofia e le modificazioni che esso subisce, vanno colti evidenziando gli elementi di continuità come di discontinuità all'interno di un « genere » che risente solo mediatamente delle trasformazioni di quella cultura di cui, pure, è espressione. La storia della filosofia giunge, effettivamente alla piena consapevolezza dei suoi problemi e si definisce nei decenni del primo Settecento, ma questo non accade all'improvviso, né in forma miracolosa, né sembra cadere dal cielo, ma, anzi, essere saldamente collegato a quanto accadeva in terra.

2. - Alle origini della storia della filosofia nell'età moderna.

Gli uomini del Medio Evo erano vissuti nella dimensione stessa dell'Antichità. I Commentari, gli estratti, le *Sententiae* che essi scrissero immettevano nel presente quanto veniva assimilato di una tradizione di cui il Cristianesimo si era appropriato trasformandola, ma non separandosi da essa. Gli Autori dell'Antichità erano vivi nel discorso medievale e, proprio per questo, soggetti ad un tipo di lettura, interpretazione e anche modificazione dei loro scritti che li rendeva partecipi di una realtà culturale ancora operante. La dimensione del

distacco dall'Antichità è creazione degli uomini dell'Umanesimo e del Rinascimento; al mondo classico essi guardarono come a modello; i testi degli Autori furono oggetto di profonda revisione filologica perché occorreva ricollocarli nella loro autenticità prima ancora di assumerli come esempio. La tradizione manoscritta su cui si trovarono ad operare gli umanisti richiese quell'imponente lavoro filologico che sta alla base della cultura moderna. Quanto su tale opera abbia inciso la rinnovata conoscenza delle lingue antiche, quanto vi abbia contribuito l'apporto dei manoscritti giunti alla cultura occidentale attraverso il mondo arabo e il mondo bizantino, quale impulso vi abbia dato la scoperta della stampa, è ampiamente noto e discusso [4]. Qui occorre chiedersi quali risultati di questo lavoro debbano essere considerati nel tentativo di cogliere i primi passi compiuti dalla storia della filosofia nei tempi moderni.

Essi si possono raccogliere secondo due linee: per un lato il lavoro, dapprima puramente filologico e poi di imitazione, compiuto sulle fonti biografiche e dossografiche dell'Antichità; per altro lato l'opera di edizione e di diffusione dei testi e del pensiero dei grandi filosofi del mondo antico sostenuta dall'appassionata adesione degli uomini del Rinascimento all'uno o all'altro dei modelli cui dava loro adito la scoperta dell'Antichità. I dati che possiamo ricavare su questa duplice linea possono fornire un certo numero di risposte al quesito che oggi ci poniamo sulle origini moderne della storia della filosofia; ma la domanda a cui rispondevano, allora, le opere a cui ci riferiamo era diversa. Nel primo caso esse fornivano una struttura, uno schema fisso su cui fondare l'erudizione, nel secondo erano strumento polemico di una filosofia che si rinnovava. Era ancora la scolastica che chiedeva quelle compilazioni erudite strettamente collegate ad una funzione didattica, erano invece forme nuove di vita culturale e civile che chiedevano al pensiero antico la convalida del proprio fondamento.

Le fonti biografiche e dossografiche riprese nel periodo umanistico-rinascimentale [5] furono, in un primo momento, oggetto di accurata re-

[4] Un'ampia « Bibliografia critica generale » dedicata all'argomento « Umanesimo e Rinascimento » si trova in *Grande Antologia filosofica*, Marzorati, Milano 1964, vol. VI, pp. 1-61, a cura di M. Schiavone; piú specifico per l'aspetto filologico, nella stessa *Grande Antologia filosofica*, C. Vasoli, *Il problema dei rapporti tra filosofia e filologia*, vol. XI, pp. 1-68, con larga bibliografia. Per aggiornamenti bibliografici è prezioso strumento la « Bibliographie internationale de l'Humanisme et de la Renaissance » che si pubblica a Ginevra dal 1966.

[5] Alcune di queste opere come *Contro i dommatici* di Sesto Empirico, o *Le*

visione filologica, ma immediatamente anche tradotte, divulgate, imitate. Preminenti tra esse per numero di edizioni e per diffusione gli scritti di Plutarco, di Sesto Empirico, di Clemente Alessandrino, Diogene Laerzio, Stobeo [6]. Basti ricordare che delle *Vite* (Περὶ βίων δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφία εὐδοκιμησάντων) di Diogene Laerzio si ebbero, nel corso del XVI secolo sicuramente tre edizioni rispettivamente nel 1533, nel 1583 e nel 1594 [7]. Con queste opere venivano presentati dei modelli che orientavano la storia della filosofia anziché verso l'analisi dei testi filosofici, che per altre vie si stavano recuperando, verso la ripresa di un metodo compilativo che dava al nascente genere delle basi legate a formule decadenti.

In linea di continuità e ad imitazione di questi scritti dell'Antichità, proponendo ancora le vite dei filosofi, la successione nelle scuole, le opinioni delle diverse « sette » filosofiche, si sviluppa nel corso dei primi secoli dell'età moderna una vasta produzione con caratteri omogenei che solo lentamente vanno trasformandosi. Appartengono al XV secolo l'*Epistola de nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia* attribuita a J. B. Buonosegnius [8], e *De vita et moribus philosophorum* di J. C. Arzignano [9]. Appartengono al secolo successivo, tra numerose altre, opere come la *Tabula compendiosa de origine, successione, aetate et doctrina veterum philosophorum ex Plutarcho, Laertio, Cicerone et aliis ejus generis scriptoribus a G. Morello Tiliano collecta* [10] e la *Bibliotheca philosophorum classicorum authorum chronologica, in qua veterum philosophorum origo, successio, aetas et doc-*

vite di Diogene Laerzio, erano conosciute anche nel Medio Evo, ma non avevano suscitato particolare interesse, né erano state imitate, per quanto sinora sappiamo, almeno fino all'inizio del XIII secolo, quando Walter Burleigh scrisse il *De vita ac moribus philosophorum* (pubblicato successivamente a Colonia nel 1472).

[6] Per le edizioni di *Sulle opinioni dei filosofi*, *Contro i dommatici*, *Stromata*, etc., cfr. J. E. Sandys, *A History of classical Scholarship*, Cambridge 1908.

[7] J. E. Sandys, op. cit., vol. II, pp. 105, 208, 351.

[8] L'edizione è del 1888 in « Archiv für Geschichte der Philosophie », Bd. I, a cura di L. Stein, sul manoscritto della Biblioteca Laurenziana di Firenze, datato 1458. Ma di recente P. O. Kristeller, a seguito di accurata analisi filologica ha attribuito lo scritto a Bartolomeo Scala (*Dizionario biografico degli Italiani*, XV, Roma 1972, pp. 255-6).

[9] Un primo manoscritto, del 1463, e uno successivo, più ampio, del 1475, sono presenti presso la Biblioteca Marciana di Venezia, Codex Latinus 158 e 159.

[10] Lutetiae 1547.

trina compendiose ab origine mundi usque ad nostra aetatem proponitur di J. J. Frisius [11].

I titoli stessi denunziano spesso le fonti assunte come modelli; si tratta sempre di compilazioni di carattere generale nelle quali si osserva via via aumentare la cura per la precisa determinazione dei quadri cronologici entro cui collocare le notizie sempre piú minuziose che l'erudizione permetteva di raccogliere e che la stessa erudizione chiedeva che facessero parte del bagaglio mnemonico dell'uomo colto. Sono forme storiografiche che corrispondono ad una esigenza scolastica, ma che meritano tuttavia di essere menzionate perché con esse si immettono nell'età moderna alcuni schemi destinati a permanervi a lungo. Primo tra essi il quadro cronologico: esso si riferisce esclusivamente al pensiero antico, per lo piú fino al I secolo d. C., e ciò corrisponde all'uso e all'imitazione delle fonti biografiche e dossografiche, ed anche al tipico atteggiamento di stacco che il Rinascimento pose tra se stesso e l'Antichità; i secoli medievali non troveranno spazio in queste opere se non assai tardivamente [12]. Quanto alle origini della filosofia, viene quasi sempre ripreso il tema patristico delle sue origini orientali. La filosofia greca che Diogene Laerzio, seguendo Aristotele, aveva assunto come punto di partenza della sua esposizione, viene presentata alla luce della filosofia perenne cristiana che affonda le sue radici nel mondo orientale. Si ha quindi, in queste opere, un implicito scadimento della filosofia greca presentata come una fase di allontanamento dalla verità anticipata dalle filosofie orientali e resa esplicita dal Cristianesimo. È un tema che permarrà in alcune trattazioni di storia della filosofia fino alle soglie del XIX secolo.

È ancora il tema patristico di una filosofia eterna alla quale commisurare la validità delle diverse dottrine filosofiche che contribuisce ad accentuare la diversità, e spesso la contraddittorietà, delle « sette » entro la filosofia greca; ed è lo stesso tema della *perennis philosophia*

[11] Tiguri 1592.

[12] J. J. Frisius porta la sua cronologia relativa ai filosofi fino all'inizio del XII secolo, ma occorre volgersi ad opere che appartengono al XVII secolo per trovare i secoli del medioevo inseriti nel quadro complessivo di opere storiografiche come quella di G. Hornius, *Historiae philosophicae libri VII, quibus de origine, successione, sectis et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur*, Lugduni Batavorum 1655; o per trovare opere specificamente volte allo studio delle scuole medievali come quella del 1672 di J. de Launoy, *De scolis celebrioribus a Carolo Magno et post Carolum Magnum in Occidentem instauratis.*

a condizionare opere storiografiche volte allo studio di una singola ' setta '.

Tuttavia, specialmente in questo ultimo genere di opere, l'impegno critico-filologico che porta via via alla restaurazione dell'autenticità delle fonti è in stretto rapporto con l'interesse e l'adesione dei loro autori ai contenuti dottrinari della « setta » di cui fanno storia.

Questo sposta l'interesse su quella seconda linea, indiretta ma feconda, del lavoro storico filosofico compiuto nei secoli umanistico-rinascimentali. A quanti hanno lasciato documento di un interesse specifico a diffondere e sostenere una ' setta ' [13] si uniscono tutti coloro che animati dalla volontà di partecipare alla disputa sorta in difesa del « vero » Platone e del « vero » Aristotele, o tesi alla ricerca delle « concordanze » tra i due massimi sistemi dell'Antichità [14], hanno compiuto opera di editori e di traduttori [15]. È evidente che un Valla, un Trapezunzio, un Ficino o un Lipsio si mossero sul terreno di un rinnovamento teorico della cultura filosofica e cercarono i propri modelli nel pensiero classico (modelli cui forse furono meno fedeli di quanto non credessero) senza esplicito intento storiografico. Ma, e da piú parti lo si è ormai rilevato [16], su questa linea ricaviamo oggi, meglio che dalle compilazioni

[13] Si può esemplificare ricordando, rispettivamente in relazione all'Epicureismo e allo Stoicismo, *De Voluptate ac vero Bono* di Lorenzo Valla e *Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres* di G. Lipsio.

[14] All'origine della polemica sulla preminenza del pensiero di Platone e di Aristotele troviamo lo scritto di Giorgio Gemisto Pletone che sostiene la superiorità del platonismo: Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται (intorno al 1440), e la successiva violenta confutazione a favore di Aristotele di Giorgio di Trebisonda (Trapezuntius): *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis* (del 1455).

[15] Basti far cenno all'opera di traduzione in lingua latina dei *Dialoghi* di Platone condotta a compimento intorno al 1468 da Marsilio Ficino.

[16] « Al Rinascimento e agli studi umanistici si deve un piú libero e profondo risveglio della tradizione filosofica dell'antichità. La scoperta e la traduzione dei testi e dei commenti antichi, il rinnovarsi diretto dell'esegesi, indipendentemente da ogni presupposto accordo col sistema teologico, l'interesse per correnti filosofiche sino allora trascurate, le polemiche vivaci tra platonici ed aristotelici e tra le scuole aristoteliche, l'esigenza di trovare nella tradizione gli elementi per una visione della realtà corrispondente alle nuove forme di vita, tutto ciò concorse ad avviare tale tradizione, traendola fuori dall'irrigidimento scolastico, permettendole di aprirsi a nuovi sviluppi sia teoretici che pratici » (A. Banfi, *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, in « Civiltà Moderna » V [1933]; ora in Banfi A., *La ricerca della realtà*, Firenze 1959, vol. I, pp. 101-167, da cui si cita, p. 109. E cfr. Bréhier E., *Histoire de la philosophie. Tome premier. L'Antiquité et le Moyen Age, Introduction*, Paris 1938, pp. 1-37, p. 14. Cfr. anche Garin E., *La storia "critica"*

erudite e dai Commentari, pur rimasti a lungo presenti nella tradizione scolastica, le indicazioni di una modificazione avvenuta nei riguardi della trasmissione della tradizione classica.

Il metodo filologico che caratterizzava questo lavoro degli esponenti del pensiero umanistico-rinascimentale permetteva di esporre il contenuto di dottrine anche lontane dalla ortodossia distinguendo, sul piano formale, l'esposizione della dottrina dalla adesione ad essa. Non soltanto, l'adesione era spesso mediata, sul piano teorico, dall'accettazione della subordinazione delle dottrine filosofiche alla filosofia perenne: era possibile soltanto scegliere entro la filosofia classica quella dottrina che poteva essere seguita come « via » per l'accesso alla vera filosofia. Ma detto tutto questo, rimane che questo modo di considerare le dottrine degli autori classici segna una prima forma di rottura con la dogmatica e mette in luce elementi importanti per la trasformazione del rapporto della filosofia con il proprio passato. La dogmatica, in realtà, permane negli schemi formali, ma avviene uno sgretolamento interno che dà spazio sempre maggiore a giudizi piú liberi e articolati che rispondono alle nuove esigenze culturali e morali della società del tempo. Quella stessa pluralità delle « sette » che la dogmatica riduceva ad una molteplicità di vie per accedere all'unica verità rivelata si prestava a qualche sviluppo. La scelta stessa della « via » per il conseguimento della vera filosofia implicava un giudizio personale che derivava, oltre che dai principi ortodossi, da un'analisi libera ed accurata delle fonti del pensiero classico; non solo, quella via da percorrere poteva venire ricavata accogliendo elementi di « sette » diverse. Alla tradizione classica si guardava già formulando giudizi che segnavano anche un primo distacco dalla sua autorità: spesso i « settari » furono assai meno fanatici di quanto si sia portati a pensare. Spesso la restaurazione dell'autenticità delle varie posizioni filosofiche che avveniva attraverso la critica filologica dava luogo ad un rinnovato interesse per l'eclettismo, risultato di un libero uso della ragione che separa, distingue, sceglie entro la tradizione classica stessa. Il conseguimento di una forma di autonomia rispetto alla dogmatica cristiana procede di pari passo con quello di autonomia di fronte alla tradizione classica.

Di piú, quando, alle soglie del XVII secolo, l'opera di R. Goclemius [17] aprendo ad un nuovo sviluppo della storiografia filosofica, rac-

della filosofia nel Settecento, in *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970, p. 257).

[17] R. Goclemius, *Conciliator philosophicus*, Marpurgi 1609.

coglie per argomenti le contraddizioni dei filosofi per conciliarle valutandole secondo un'unità di misura già razionale piuttosto che religiosa o settaria [18], riprende [19] il tema del sincretismo che troviamo presente negli autori del Quattro e Cinquecento in opere orientate a fini diversi da quello storiografico. Se ci rifacciamo, ad esempio, al sincretismo dei platonici fiorentini, possiamo cogliere in Marsilio Ficino la utilizzazione dell'eredità del mondo classico per percorrere la via alla verità, al seguito della ragione, sotto la guida del platonismo, in unità con la adesione alla *philosophia perennis* del Cristianesimo. Alla stessa *philosophia perennis* aderisce Giovanni Pico della Mirandola tracciando insieme l'idea di una verità filosofica universale di cui è partecipe ogni pensatore, ogni scuola, nonostante gli apparenti contrasti. Si è visto in questo sincretismo che tende a cancellare le differenze tra le sette « una pietra miliare verso le piú tarde teorie della tolleranza religiosa e filosofica » [20], ma da esso deriva anche una modificazione dell'atteggiamento della filosofia verso il suo passato nello sforzo di assimilarlo a sé. È un tratto decisivo che verrà recepito a livello di opere storiografiche per molti versi ancora appartenenti al genere dossografico-erudito, ma già orientate ad individuare nella ragione il punto di riferimento per la valutazione e per la conciliazione delle « sette » [21].

Agisce analogamente sulla successiva trasformazione del genere storia della filosofia la polemica umanistico-rinascimentale contro l'aristotelismo, identificato con la scolastica. Alcuni degli esiti conseguiti sul terreno dottrinale dall'Aristotelismo quattro-cinquecentesco in direzione naturalistica e materialistica si presentano a noi, oggi, come risultato positivo di una diversa « lettura » dei testi del *Philosophus*; lettura suggerita dall'acquisizione dei « Commentari » greci [22] e dalla ripresa

[18] Già su questa via si era posto G. Lipsio nella sua opera di diffusione dello stoicismo, cfr. M. Dal Pra, *Giusto Lipsio*, in « Rivista di storia della filosofia » IV (1946), pp. 163-188.

[19] Il modello formale era fornito dal *Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum* scritto da Pietro d'Abano nel 1403, edito a Venezia nel 1483.

[20] P. O. Kristeller, *Eight Philosophers of the Renaissance*, Stanford University Press California, 1964, p. 61 (trad. it. *Otto pensatori del Rinascimento Italiano*, Milano - Napoli, Ricciardi, 1970, p. 68).

[21] Sulla distinzione tra sincretismo ed eclettismo si dovrà dire a proposito della *Historia critica* di Brucker dove si rende esplicita la differenza che in questa fase di sviluppo della storiografia è ancora indeterminata.

[22] Significativi quelli di Alessandro di Afrodisia (I-II sec. d. C.); il commento

di temi averroisti [23] che contribuí a rompere gli schemi dogmatici della scolastica. In questo senso essi ci si presentano come testimonianza di un atteggiamento rinnovato e critico nei riguardi dell'*Auctoritas* del *Philosophus*, ma agli occhi dei contemporanei essi fornivano l'occasione per alimentare la polemica antiaristotelica, tanto in ambiente cattolico quanto in ambiente protestante.

Particolarmente vivace, questa polemica, nell'ambito degli studi di logica, dove il rinnovamento della disciplina portava al rifiuto del *Philosophus* come suo inventore e muoveva alla ricerca di fonti diverse [24], si estendeva al complesso della dottrina scolastica e diventava il segno della modernità. Nelle opere storico-filosofiche del XVII secolo la polemica si presenta decantata, ma vi penetra a sostegno della necessità di una revisione dei tradizionali repertori eruditi, una revisione, appunto, libera dal dogmatismo della scolastica, attenta al rapporto del pensiero col suo passato, già sensibile ad una esigenza critico-conoscitiva, piuttosto che puramente filologica.

Polemica antiscolastica, sincretismo, eclettismo, settarismo, operarono all'interno della filosofia dei primi secoli dell'età moderna contribuendo con efficacia alla trasformazione delle sue posizioni teoriche. Se ad essi noi guardiamo considerandoli, quali sono, forme diverse di un medesimo movimento di rifiuto della dogmatica secondo angolazioni diverse, non potremo mancare di coglierne la rilevanza per una successiva ridefinizione della storiografia filosofica che si fonda sul nuovo rapporto istituitosi tra la filosofia e il suo passato.

Ma agli occhi degli uomini del Rinascimento la storia della filosofia si presentava ancora ed esclusivamente sotto l'aspetto di quelle opere erudite compilate ad imitazione di quelle dell'Antichità. I piú avvertiti tra loro ne deprecavano lo scadimento rispetto ai modelli classici e ne prospettavano un miglior piano di svolgimeno; non giunsero, tuttavia, a teorizzare un modo diverso per cogliere storicamente il nesso

al I libro *De Anima*, tradotto da Gerolamo Donato nel 1495 diede luogo alla disputa sull'immortalità dell'anima che raggiunge il suo culmine intorno al *De immortalitate animae* di P. Pomponazzi, del 1516.

[23] L'edizione delle traduzioni latine dei *Commentari* di Averroè uniti alle opere di Aristotele è frequente nel Rinascimento, a partire dal 1472.

[24] « Ergo cum logicae artis haereditas tanta tamque copiosa nobis adeunda sit, eorum parentum, a quibus descripta posteris est, nomina, studia, instrumenta, monumenta cognoscamus: exploremus verum sit, necne, quod Aristoteles de se nobis persuadere voluit, cum se primum logicae inventorem praedicavit » (Ramus Petrus, *Animadversionum aristotelicarum libri XX*, Parisiis, apud A. Wechelum, 1556, p. 2).

tra la molteplicità delle filosofie del passato e il loro presente. « Mi dispiace — dice Montaigne [25] — che non abbiamo una dozzina di Laerzi, ovvero che egli non sia o piú esteso o piú inteso. Poiché non guardo con minor interesse le vicende e la vita di quei grandi maestri dell'umanità che la varietà dei loro precetti e delle loro idee ».

È un tipo di interesse che deriva a Montaigne dai limiti precisi della storiografia filosofica umanistico-rinascimentale, per la quale non viene proposto rinnovamento alcuno, neanche da parte di chi, come Michel de Montaigne, aveva coscienza di muovere alla conquista di un mondo completamente autonomo nei riguardi dell'Antichità.

3. - La storiografia filosofica del XVII secolo.

Dai limiti della storiografia filosofica umanistico-rinascimentale è costretto anche Francesco Bacone quando, nel piano delle scienze tracciate nel *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), considera ancora la storia della filosofia come storia delle « sette » e la colloca entro la trattazione della storia letteraria, come suo completamento. Ma l'impegno posto da Bacone, in tutta la sua opera, nel ricercare le cause del fallimento del sapere tradizionale di contro al quale egli instaura una nuova cultura, non manca di incidere sulla formulazione di alcune indicazioni essenziali per la stesura di una storia della filosofia da lui ancora posta tra i *desiderata*. Sono indicazioni che si debbono rilevare per poter seguire il lento approccio che avverrà, nel corso del XVII secolo, alla teorizzazione di un rapporto critico tra la filosofia e il suo passato [26]. Alla storia letteraria universale che ha il compito di pre-

[25] Michel de Montaigne, *Essais*, texte établi et annoté par A. Thibaudet, « Collection de la Pléiade », XIV, Paris 1933 (trad. it. Milano, Mondadori, 1970, vol. I, p. 537).

[26] La presenza di una « storia della filosofia » intrecciata alla polemica antiaristotelica negli scritti di Bacone è stata efficacemente evidenziata (Paolo Rossi, *Francesco Bacone, dalla magia alla scienza*, Bari, Laterza, 1957, cap. II, pp. 114-205) e conferma il valore che hanno oggi, per noi, gli scritti polemici considerati come documenti di un processo di sviluppo della storiografia avvenuto tra il XVI e il XVII secolo. Anche dalla posizione antiaristotelica di T. Campanella sono rintracciabili indicazioni relative ai filosofi della Magna Grecia (*Defensio telesianorum* o *Apologia pro philosophis Magnae Graeciae*) e prospettive di un allargamento dell'interesse storico-filosofico agli autori contemporanei (*Syntagma de libris propriis*, Articulus V, *De ordine legendi libros philosophorum*) (cfr. N. Badaloni, *Tommaso Campanella*, Milano, Feltrinelli, 1965, p. 109 e p. 245). Qui tuttavia interessa porre l'accento sulle proposizioni baconiane riferite ad una tradizionale scrittura di opera storico-filosofica.

sentare il quadro delle scienze e delle arti che fiorirono in tempi e luoghi diversi « adjiciantur — dice Bacone [27] — etiam sectae, et controversiae maxime celebres quae homines doctos tenuerunt; calumniae quibus patuerunt; laudes et honores quibus decoratae sunt ». E di seguito, specificando: « notentur authores praecipui, libri praestantiores, scholae, successiones, academiae, societates, collegia, ordines... ». Sembra ancora una compilazione erudita, legata a schemi tradizionali; ad essa però presiede già un criterio nuovo, *quasi anima* di tutta la storia « civile » di cui costituisce la « dignità »: è la ricerca del legame degli avvenimenti con le loro cause [28]. Non si tratta piú di scrivere una raccolta di opinioni sulle quali, magari, formulare giudizi di lode o di biasimo, ma di fornire una circostanziata informazione circa l'ambiente in cui le diverse opinioni vennero a formarsi spiegandone il collegamento: « *plane historice res ipsae narrentur, judicium parcius interponatur* » [29]. Qui Bacone fornisce l'indicazione teorica per applicare alla storia della filosofia i criteri da lui usati nella lotta contro le *Auctoritates*: occorre collocare ogni dottrina del passato nel suo determinato mondo storico per evidenziarne, assieme al valore, i limiti.

Accanto a questa prima indicazione di carattere già pragmatico, occorre ricordarne una seconda, riferita al contenuto specifico della storia della filosofia, al modo cioè in cui esporre le opinioni dei filosofi. Le fonti indicate da Bacone sono quelle tradizionali; ci si dovrà servire delle « biografie », come dello scritto di Plutarco sulle opinioni dei filosofi, come delle citazioni di Platone o delle confutazioni di Aristotele. Tuttavia, questo lavoro, da compiere *cum diligentia et judicio* [30], dovrà essere condotto in maniera che ogni dottrina possa emergere nella sua unità e ben distinta dalle altre [31]. In questo modo, osserva

[27] F. Bacone, *De dignitate et augmentis scientiarum*, Liber secundus, cap. IV, in *The Works of Francis Bacon*, ed. by J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath, London 1857-1874 (F. Frommann, Stuttgart 1963), vol. I, p. 503.

[28] « Ante omnia etiam id agi volumus (quod civilis Historia decus est, et quasi anima) ut cum eventis causae copulentur; videlicet ut memorentur naturae regionum ac populorum, indolesque apta et habilis, aut inepta et inhabilis ad disciplinas diversas; accidentia temporum quae scientiis adversa fuerint aut propitia; zeli et mixturae religionum, malitiae et favores legum; virtutes denique insignes, et efficacia quorundam virorum erga litteras promovendas, et similia » (*ibidem*).

[29] *Ibidem*.

[30] Op. cit., liber tertius, cap. IV, p. 563.

[31] « Attamen hic moneo, ut hoc fiat distincte, ita ut singulae Philosophiae seorsum componantur et continuentur; non per titulos et fasciculos (quod Plutarchus fecit) excipiantur » (ivi, p. 564).

Bacone [32], ogni filosofia si presenta compatta e i diversi principi si sostengono reciprocamente. Ecco suggerito allo storico uno spostamento del centro di interesse dai dati dell'erudizione al contenuto delle dottrine che espone; non è piú il contenuto di una sola dottrina esposto in funzione di una sua difesa, ma il contenuto di tutte le dottrine esposto perché esse possano essere conosciute nella loro integralità. È una forte anticipazione sulla trasformazione della storiografia da storia dei filosofi e delle scuole in *historia philosophica.*

C'è infine, in Bacone, l'importante indicazione della necessità di allargare l'ambito cronologico nell'esposizione delle dottrine filosofiche. Occorre, egli dice [33] esporre insieme alle opinioni degli autori del passato, quelle di autori a noi piú vicini come Paracelso, Telesio, Patrizi. È il superamento dei modelli storiografici dell'Antichità, è un tratto nuovo che collega diversamente la storia della filosofia ai suoi contenuti. Il passato non si presenta piú come un modello remoto, né come oggetto di polemica; esso diventa oggetto di conoscenza per il completo possesso degli elementi che costituiscono la totalità del nuovo sapere.

Ad apertura del XVII secolo la convinzione di vivere una nuova età spinge, dunque, Bacone a considerare il lavoro storico come strumento per intendere le ragioni del fallimento della cultura del passato; muovendo dalla medesima convinzione Cartesio rifiuta il passato opponendo alla storia la verità. Non conta, per lui, conoscere quanto gli altri hanno pensato, conta soltanto sapere quanto si può acquisire attraverso la scienza [34]. Non soltanto, c'è anche il rischio, aggiunge Cartesio [35], che leggendo i libri degli Antichi, resti in noi qualche traccia dei loro errori. L'oscurità del discorso degli Antichi, l'ambiguità di cui hanno avvolto quanto di vero hanno pur conosciuto, la molteplicità, infine, delle loro opinioni riportate dagli storici, conducono inevitabilmente, per Carte-

[32] *Ibidem.*

[33] « Neque vero ex hoc *Placitorum philosophiae Kalendario* nuperas theorias et dogmata excludo; sicut illa Theophrasti Paracelsi... aut Telesii Cosentini... aut Patricii Veneti » (*ibidem*).

[34] « Circa objecta proposita, non quid alij senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidenter possimus intueri, vel certo deducere, quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur » è l'enunciato della III regola (*Regulae ad directionem ingenii*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1908, vol. X, pp. 349-488).

[35] « ... interim valdem periculosum est, ne quae forsitam errorum maculae, ex illorum (*dei libri degli Antichi*) nimis attenta lectione contractae, quantum libet invitis et caventibus, nobis adhaereant » (ivi, p. 366).

sio, all'argomento scettico [36]; infine, anche se avremo letto tutte le opere di Platone e di Aristotele, non per questo avremo conquistato la scienza [37].

L'attacco di Cartesio è radicale, l'erudizione storica perde per lui ogni valore di conoscenza; non per questo è mancata una influenza da parte della filosofia cartesiana sul processo di trasformazione della storiografia filosofica erudita, ormai in atto nei primi decenni del XVII secolo. Al di là di una generica indicazione della connessione esistente tra filosofia e storia della filosofia nello sviluppo di un'età, si sono individuati [38] punti specifici di raccordo. In primo luogo l'esigenza di rigore propria della filosofia cartesiana ha portato ad una accentuazione del rigore filologico nel campo della erudizione e ad uno sviluppo e perfezionamento del metodo di analisi filologica; l'erudizione incomincia a proporsi come disciplina scientifica. Ma si va oltre: il razionalismo cartesiano propone alla storiografia erudita un criterio per operare nell'ambito di sua competenza delle scelte orientate. Si accetterà, cioè, dalla tradizione solo ciò che la ragione ritiene possibile che sia accaduto, rifiutando il meraviglioso, il fantastico, o magico. È un criterio che accentua l'interesse della storiografia erudita per i contenuti delle opere degli autori del passato e che spinge ad intervenire selettivamente su di esse. Sono soltanto prospettive, ben s'intende; i passi compiuti concretamente all'interno della storiografia filosofica vanno considerati con estrema cautela. Soltanto quando il criterio di razionalità entrerà a far parte della pratica storiografica come elemento teorico esplicito si potrà parlare di una *historia critica.*

Ogni rigida periodizzazione è arbitraria, una netta scansione dei momenti di trasformazione del « genere » storia della filosofia nell'età moderna è ostacolato dalla compresenza nelle opere del « genere » di elementi che rimangono a lungo collegati con la tradizione filologico-erudita e di elementi che derivano invece dall'applicazione di nuovi criteri di scelta e di valutazione suggeriti dalla trasformazione della cultura e della società. Nel corso del XVII secolo, peraltro, si verifica, rispetto ai secoli umanistico-rinascimentali, una trasformazione di cui furono pienamente coscienti i protagonisti stessi che ben avvertirono la

[36] « ... quia tamen vix quicquam ab uno dictum est, cujus contrarium ab aliquo alio non afferatur, semper essemus incerti, utri credendum foret » (ivi, p. 367).

[37] *Ibidem.*

[38] L. Braun, *Histoire de l'Histoire de la Philosophie*, Paris 1973, pp. 61-62.

differenza tra il proprio secolo e i precedenti [39]; trasformazione che si riflette nelle opere storiografico-filosofiche sulle quali incide il discorso teoretico, via via che la filosofia prende coscienza di essere oggetto della propria storia. I temi baconiani e cartesiani che si sono ricordati indicano, nel campo circoscritto che qui interessa, quella rottura nei riguardi della dogmatica e della tradizione che i due pensatori hanno completamente espresso nelle loro opere ad inizio del secolo; sono temi che introdussero ad un modo diverso di scrivere storia della filosofia. In forma analoga, e in maniera ben piú diretta, a secolo avanzato, Leibniz e Bayle incideranno sulla definizione del « genere » in senso moderno.

Ma occorre riferirsi, in maniera preminente, alle opere storiografiche specifiche, che furono numerose nel corso del secolo, cercando di rendersi conto se, e in quale misura, esse si siano trasformate in risposta ad una mutata richiesta della società cui si rivolgevano. Era ancora una società di « dotti » e di « eruditi », ma su di essa incominciavano ad agire istanze nuove. Al termine dello sviluppo secentesco di queste opere si colloca il « *monumentum* » di Brucker.

E, ancora, si deve tenere conto del materiale che ci viene fornito dagli scritti che continuano la tradizione polemica umanistico-rinascimentale apportandovi, tuttavia, modifiche sostanziali. La rivoluzione scientifica aveva, infatti, fatto maturare nuove concezioni generali della realtà che muovevano alla ricerca di basi storiche alternative alla tradizione scolastico-aristotelica per la difesa delle nuove teorie. In tale ricerca si andava sostituendo al tono polemico una piú pacata disamina critica del passato per saldarlo alle nuove concezioni della realtà respingendo, insieme, gli errori di quella tradizione su basi di conoscenza storica. Spesso in questa disamina critica troviamo coinvolti i *recentiores*; tanto nel caso che, in alcuni di loro, si ravvisi il rinnovarsi degli errori della tradizione scolastico-aristotelica, quanto nel caso che, da

[39] Il Bayle, a fine secolo, ne ha limpida coscienza quando, in nota alla « voce » Aconcio, evidenzia la differenza tra la cultura del suo secolo e quella del Rinascimento: « Je croy que le XVI siècle a produit un plus grand nombre de savans hommes que le XVII. Et neammoins il s'en faut beaucoup que le premier de ces deux siècles ait eu autant de lumieres que l'autre. Pendant que le regne de la Critique et de la Philologie a duré, on a vu par toute l'Europe des prodiges d'érudition. L'étude de la nouvelle philosophie, et celle des languages vivantes ayant introduit un autre goût, on a cessé de voir cette vaste et cette profonde litterature, mais en recompense il s'est repandu dans la Republique des Lettres un certain esprit plus fin, et accompagné d'un discernement plus exquis: les gens sont aujourdhui moins savans et plus habiles » (P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1695-7, T. I, p. 88).

altri, si riprenda la critica ad essa. È la via pratica percorsa nell'allargamento dei termini cronologici del « genere ».

La trasformazione della storiografia filosofica si svolge entro queste linee di sviluppo teorico, pratico e polemico seguendo un orientamento uniforme che porterà a sostituire al sapere dei grammatici e dei filologi, cioè alla storiografia erudita, i lumi di una storiografia critica attraverso la quale la filosofia conduce l'analisi del proprio passato fino a saldarlo col presente in forma pragmatica; insieme a Bucker si propone all'attenzione il Boureau-Deslandes.

Le profonde mutazioni svoltesi sul piano della società, della cultura, della scienza non mancano di riflettersi, se pur in maniera attenuata, su quella trasformazione.

Per esemplificare attraverso il richiamo a qualcuna delle opere piú significative [40] merita subito notare che, entro la produzione storiografica « pratica » s'incontrano, a metà secolo ravvicinate nel tempo, tre opere che si prestano ad alcune riflessioni sui diversi esiti cui era giunto il « genere », sono quelle di Th. Stanley [41], di G. Horn [42], di G. Jonsio [43].

La *History of Philosophy* di Stanley appartiene ancora a pieno titolo alla storiografia erudita di cui applica la metodologia a raccogliere e ordinare dalle fonti classiche le « vite » dei filosofi. Letterato e filologo sensibile ai motivi umanistico-rinascimentali, l'Autore [44] concentra la sua indagine storica sull'analisi delle dottrine dei filosofi dell'Antichità. La sua *History* si arresta con l'esposizione dell'Epicureismo, ma, entro quel limite cronologico, considera separatamente ed ordina-

[40] Si tratta di opere ampiamente diffuse nella cultura del tempo di cui si fa menzione nei ricordati scritti di Banfi, Garin e Braun. Una piú attenta analisi ne viene svolta da M. Dal Pra (*Thomas Stanley storico della filosofia*, in « Rivista di storia della filosofia » II [1947], pp. 152-163 [36-47], e *Giovanni Jonsio*, in « Rivista di storia della filosofia » III [1948], pp. 159-169) e da M. Rak (*La parte istorica*, Napoli, Guida, 1971, il cui III capitolo è intitolato « Il genere *Historia philosophica* tra il 1655 ed il 1716 » e dedica ampio spazio a Stanley, Horn, Jonsio).

[41] Thomas Stanley, *The history of Philosophy*, London 1655.

[42] Georgius Hornius, *Historiae philosophicae libri VII, quibus de origine, successione, sectis et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur*, Lugduni Batavorum 1655.

[43] Johannes Jonsius, *De scriptoribus historiae philosophiae libri IV*, Francofurti 1659.

[44] Per la vita (Cumberlow 1625 - Londra 1678), le opere ed una completa analisi della *History*, cfr. M. Dal Pra, *Thomas Stanley...*, cit.

tamente le singole dottrine presentando una trattazione estesa a tutte le filosofie del mondo classico, organicamente disposte entro una classificazione per scuole, senza trascurare, peraltro, le filosofie orientali [45]. La fortuna e la diffusione dell'opera fu duratura [46] ed essa conservò a lungo un suo valore, tanto che Hegel farà iniziare proprio dalla *History* la rassegna di storia della storiografia posta nella *Introduzione* alle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* [47]. I motivi immediati del suo successo si possono individuare nella ricchezza di informazione fondata sempre su testimonianze ricavate dalla letteratura greca e latina e dagli scritti dei Padri, esposta in forma letteraria elegante. La *History* forniva in primo luogo i dati biografici dei singoli autori passando successivamente ad esporre ampiamente ed articolatamente il contenuto delle loro dottrine, spesso riportando detti celebri e sempre citando con « frammenti » filologicamente accertati. A questa ricchezza dell'apparato filologico-erudito si aggiungeva la completezza dell'informazione: a differenza delle molte storie « settarie » diffuse nell'epoca [48], la *History*

[45] Questa la suddivisione dell'opera:

P. I - *De iis qui Sapientes audiebant.*
» II - *De Philosophis Ionicis.*
» III - *De Socraticis.*
» IV - *De Philosophia Academica.*
» V - *De Philosophia Peripatetica.*
» VI - *De Philosophia Cynica.*
» VII - *De Philosophia Stoica.*
» VIII - *De secta Italica.*
» IX - *Heraclitus.*
» X - *Xenophanes, Parmenides, Melissus, Zeno, Leucippus, Democritus, Protagoras, Anaxarchus.*
» XI - *Sectam Scepticorum complexa.*
» XII - *De secta Epicureorum.*
» XIII - *De Chaldaeis.*
» XIV - *De Persarum Philosophis.*
» XV - *De Sabaeorum Philosophis.*

[46] Alla prima edizione londinese del 1655 ne seguirono parecchie altre: nel 1687, 1702, 1743. La traduzione latina condotta da Goffredo Olearío viene edita a Lipsia nel 1711 e dà all'opera una risonanza europea. Un'altra importante edizione latina si ha, nel 1731, a Venezia *apud Sebastianum Coleti.*

[47] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Berlin 1833, trad. it. Firenze, Nuova Italia, 1964[3], vol. I, p. 128. La intenzione apologetica nei riguardi del Cristianesimo attribuita da Hegel allo Stanley è ripresa da A. Banfi (op. cit., p. 111) ma viene respinta da M. Dal Pra (op. cit., p. 39) e da E. Garin (op. cit., p. 269). Ed è correzione da accogliere.

[48] Si è ricordato l'impegno di G. Lipsio per la diffusione dello Stoicismo tra

esponeva le dottrine dei diversi filosofi, entro la classificazione per scuole, con eguale rigore e scrupolo di verità: i contemporanei vi colsero il grande valore informativo e la organicità della compilazione. A questi motivi si richiamava nel 1711 l'ignoto estensore della vita di Stanley preposta all'edizione latina della *History* [49] per sottolineare la superiorità dell'opera, che veniva presentata nella lingua dei dotti, non solo su quelle scritte in precedenza, ma anche su quante erano state scritte in tempi successivi. E a spiegazione del successo dell'opera egli aggiungeva un ulteriore elemento: essa presentava al lettore degli « *exempla* » di comportamento piú convincenti di qualunque « *praeceptum* » [50]; ancora un motivo legato al genere « vite » con valore di modelli.

Colte in questi termini le ragioni del successo dell'opera stanleyana presso i contemporanei, non si esauriscono le possibilità di scorgervi, oggi, ragioni d'interesse diverse da quelle e tali, forse, da meglio spiegare il motivo della sua lunga penetrazione tra Sei e Settecento, e oltre.

Alcuni rilievi sono già possibili muovendo dall'ordine espositivo seguito nella *History*. L'esposizione parte dalla figura di Talete e si svolge nelle successive parti, fino alla dodicesima dedicata all'Epicureismo, riferendo intorno ai singoli filosofi raggruppati per scuole: Ionica, Socratica, Academica, etc... L'esposizione della cultura del mondo orientale viene svolta nelle parti terminali della *History* che, cronologicamente si arresta con l'esposizione del mondo classico [51]. È subito evi-

XVI e XVII secolo, piú vicino a Stanley l'impegno di Gassendi per la diffusione dell'Epicuresimo.

[49] *Vita et scripta Thomae Stanleii Equitis*, in *Historia philosophiae vitas opiniones resque gestas et dicta philosophorum sectae cuiusvis complexa auctore Thomas Stanleio ex anglico sermone in latinum translata...*, Lipsiae apud Thomas Fritsch, 1711.

[50] « Est semper duplex homines instituendi ratio, quarum altera praeceptis, exemplis altera nititur. Prior ieiuna est, minusque foecunda, nec nisi languide vim exerit. Altera vivida magis est et vi maiore is hominum agit animos, excitans mentem, quae inclinans ad imitanda ea, honesta quae sunt, et excellentia, et a vilibus atque improbis rebus avertens. Philosophos igitur quidem, virorumque a publicorum negotiorum turba semotorum honestum otium et meditationes Stanleius nobis delineavit: summaque industria vitas eorum, opiniones de bono et malo, meditationes de universa rerum natura, de principiis rerum cogitata, vitae humanae, morumque, et reipublicae gerendae explicatas rationes ipsorumque mores et ingenia digessit, oculisque nostris subiecit » (in *Vita et scripta...*, cit., riportato in M. Rak, op. cit., p. 89).

[51] Cfr. lo schema dell'opera in nota 45. La parte dedicata al pensiero orientale verrà tradotta separatamente (J. Clericus, *Historia orientalis philosophiae*, Amsterdam 1690) e ripresa nell'edizione del 1711 conservando la traduzione di J. Le Clerc.

dente una modifica sostanziale rispetto alla tradizione storiografica patristico-scolastica che dava largo spazio ed esponeva preliminarmente ampie analisi dei valori di sapienza e di verità presenti nel mondo orientale, sottolineandone la successiva decadenza nel pensiero greco. Privilegiando, invece, l'esposizione del pensiero greco Stanley si stacca nettamente da quella storiografia e applica al suo lavoro di storico della filosofia i criteri che gli derivano dalla sua appassionata adesione al mondo di cultura rinascimentale. Osserva Garin [52] che il concetto di Rinascita ha in Stanley un'accezione « conservatrice », tale cioè da promuovere in lui la ricerca degli elementi fondanti di ogni filosofia nella tradizione classica. Anche il limite cronologico della storia stanleyana ha la sua motivazione in questa lettura « rinascimentale » del passato piuttosto che in un'adesione al tema apologetico della storiografia del cristianesimo che vedeva cessare lo sviluppo del pensiero filosofico nel momento in cui alla filosofia veniva a sostituirsi la verità rivelata. In realtà, pur rimanendo esterna ai suoi interessi diretti, la filosofia della prima metà del XVII secolo, già si presentava a Stanley in una ricchezza di motivi nei quali egli non poteva non ravvisare temi fortemente innovatori rispetto alla tradizione classica; e tuttavia gli sembrò importante fornire a quella filosofia la possibilità di una compiuta conoscenza delle dottrine del passato, come una ricerca delle proprie radici. *Exempla*, certo, come videro i suoi contemporanei, ma anche già strumento per meglio possedere le linee conduttrici della nuova filosofia, per individuarne i caratteri specifici attraverso il raffronto con un passato sempre piú accuratamente individuato come tale; strumento, infine, per suggerire indirettamente uno sviluppo progressivo della filosofia che attraverso la piú approfondita conoscenza del passato è in grado di manifestare l'originalità del presente. Ma l'attività di storico della filosofia non fu, in Stanley, anche attività filosofica: letterato e filologo egli si servì del genere *historia* per la esposizione della vita e della dottrina di chi si è dedicato alla cultura e alla scienza, senza, s'è visto, assumere posizione settaria. Le dottrine dei singoli filosofi raggruppate per scuole, esposte oggettivamente, forniscono però qualcosa di piú che una semplice compilazione erudita. Intanto, la completa ed articolata esposizione delle singole dottrine [53] accentuava

[52] Op. cit., p. 270.

[53] Cosí, ad esempio, si articola l'esposizione della vita e della dottrina di Talete: *Eius patria et parentes, natales, itinera, vita Mileti transacta, nomen Sapientis ei datum, philosophia eius* (sect. I *Aquam esse principium rerum*, II *De Deo*,

l'interesse per i contenuti del discorso filosofico svoltosi nel passato spostandolo dai puri dati biografici e bibliografici propri della storiografia erudita; ancora, la completezza della esposizione dava della singola dottrina una conoscenza compatta, « integra » come voleva Bacone; infine, esporre ogni dottrina, ben distinta nella sua unitarietà, entro uno schema di raggruppamenti compiuti sulla puntuale analisi di contenuti dottrinari piuttosto che secondo tradizionali successioni di scuole, significava già intervenire filosoficamente sulla materia da esporre. Un modo di intervenire che partiva dalla disposizione esteriore della materia, ma immediatamente ne investiva il contenuto: i fatti, raccolti in modo di fissare le dottrine dei filosofi saldamente collocate nel loro mondo culturale e storico[54], le dottrine, liberate con scrupolo filologico da errate o inesatte interpretazioni, colte nella loro autenticità, dinnanzi alle quali lo storico interviene solo per esaltarne l'autonomo significato filosofico e correlarle con altre entro le strutture storiografiche fissate. Questo era un modo di operare filosoficamente sui contenuti del discorso storico senza nulla togliere alla sua oggettività, sfuggendo anzi, nel rispetto dell'autonomia delle singole dottrine, ad ogni tentazione di sincretismo o di eclettismo [55] come alla formulazione di giudizi derivati da convinzioni religiose o settarie.

Partecipe della piú agguerrita tradizione filologica, Stanley seppe fruire del materiale testuale già disponibile per un'opera compilativa che fa parte della storiografia erudita, ma ne rinnova la struttura. Egli avvertí, infatti, l'istanza di superare gli schemi tradizionali e tentò un rinnovamento nella disposizione del materiale raccolto interrogando i testi in funzione del loro contenuto e della loro possibilità di venire collegati ad altri testi, ad altri contenuti: un modo di intervenire già filosofico.

Nello stesso anno 1655 viene pubblicata a Leiden la *Historia Phi-*

III *De Demonibus*, IV *De Anima*, V *De Mundo*), *geometria eius* (Sect. I *Propositiones ab eo inventae*, II *Pyramidum ab eo inventa altitudo*), *astronomia eius* (Sect. I *De Sphaeris coelestibus*, II *De Sole, luna, stellis*, III *De eclipsibus*, IV *De Anno*, V *Praedictiones astrologicae*), *Sententiae eius, Rei Publicae gerendae prudentia, scripta, discipuli, mors.*

54 Osserva il Rak (op. cit., p. 86) che il modello di *Philosophus* proposto da Stanley è quello di colui che pratica lo *studium sapientiae* piuttosto che quello del Sapiente.

55 Sull'aggiunta di una parte *De philosophia eclectica* nell'edizione veneziana del 1731 compiuta da autore ignoto, cfr. M. Dal Pra, op. cit., pp. 46-7; cfr. anche qui, p. 45 ss.

losophica di G. Horn [56]. Alla cultura letteraria e filologica, collegata ai temi del Rinascimento italiano, che aveva sorretto il discorso storico filosofico di Stanley suggerendo una linea di continuità tra pensiero classico e mondo moderno, non esplicitata, tuttavia, nella sua trattazione storica, fa riscontro, nell'opera di G. Horn, una cultura filologica collegata alla tradizione di studi biblici fiorenti in Olanda che permette a quella linea di continuità di rendersi esplicita nella narrazione storica. Era infatti, questa filologia di cui G. Horn [57] è partecipe, sorretta da una coscienza critica e non limitata e rinchiusa nell'analisi del testo, aperta alla possibilità di selezionare i testi, di verificarne la tradizione, di collocarli in una prospettiva storica, di individuare, infine, rispetto ad essi, i caratteri originali del presente.

Della differenza esistente tra il proprio secolo « filosofico » e il periodo rinascimentale « filologico » è del resto pienamente conscio lo stesso Horn fin dalle prime pagine della sua *Historia* [58], nel corso della quale emerge, poi, esplicita, la preminenza del suo interesse per la distribuzione organica delle dottrine filosofiche entro uno specifico schema, nettamente distinto dai tratti tipici delle opere a carattere enciclopedico. Questa *Historia philosophica* è, e vuole essere, la realizzazione del piano suggerito da Bacone [59], ma è inoltre caratterizzata da alcuni tratti originali ed innovatori.

L'organizzazione interna e la partizione cronologica della *Historia*, che non possiede, anche per la sua rapidità di esposizione e la sua tecnica quasi in forma di *Catalogus*, i caratteri di precisione, eleganza ed esaustività espositiva proprio della stanleyana *History*, sono determi-

[56] Georgius Hornius, *Historiae philosophicae libri VII*, Lugduni Batavorum 1655.

[57] Incerta la data della nascita, intorno al 1634, morto nel 1670. *Professor historiarum* prima a Hardewik e poi a Leiden.

[58] « Renascentibus literis *Philologia* in pretio erat et *Crisis*. Ut quisque ingenio maximae promtus, ita ad emendandos et illustrandos authores priscos animus applicabat. Id studium coepit in Erasmo Roterodamo, excelsissime floruit sub Scaligero, Casaubono, Lipsio; in Salmasio et Heinsio defecit, paucis quibusdam superstitibus, cum quibus plane desiturum videtur. Huic succedit nostra aetate Periodus Philosophica, quae a Ludov. Vive, Francisco Patritio et Petro Ramo initium sumsit, exculta est a Thoma Campanella, Petro Gassendo, Helmontio, Renato des Cartes, Th. Hobbes, aliisque, qui vel veterum obliterata dogmata revocarunt, vel nova excogitarunt » (op. cit., *Lectori*, p. 7).

[59] « Quam (*la storia filosofica*) inter desiderata hodieque illi, qui ἐγκυκλοπαεδείαν affectant, recensere solent » (op. cit., *Lectori*, p. 6). E cfr. E. Bréhier, op. cit., p. 14.

nate dalla differenza fissata da G. Horn tra *philosophia vetus* [60] e *philosophia nova* [61]. Desueta, la filosofia antica, non per questo dimenticata dalla nuova filosofia. Trattare, nella sua opera di storico, della *philosophia vetus* significava per Horn ricostruire il mondo dell'antichità nelle sue concezioni filosofiche e religiose, quelle in cui il presente trovava le proprie matrici. Il presente, la filosofia *nova*, vissuta nell'ambiente scientifico e protestante nord europeo, imponeva una revisione critica del passato che andasse oltre l'esaltazione della classicità, caratteristica del Rinascimento, per giungere a spiegare la ricchezza delle proprie conquiste riconoscendosi in una tradizione piú articolata, continuativa e filologicamente verificata. Essa si poneva come storia operante, in connessione con la filosofia del passato, non poteva ancora porre se stessa come oggetto di indagine storica.

Ecco allora i sette libri della *Historia philosophica* tracciare lo schema cronologico che inizia con la filosofia antidiluviana (o *Sapientia primigenia*) per concludere con la filosofia scolastica che comprende le discussioni dei Lullisti e dei Ramisti, ma l'ultimo libro, fuori da preoccupazioni di cronologia, considera quali siano le condizioni dello svolgimento dell'attività filosofica [62].

All'esaltazione della grecità, proposta dall'ancora rinascimentale Stanley qui corrisponde un recupero di temi religiosi e filosofici appartenenti al mondo pre-greco, proposti tuttavia attraverso un'analisi filologica che tende a stabilirne la tradizione autentica, indipendentemente da quella propostane dalla cultura cattolica [63]. Al limite cronologico tradizionalmente fissato ai confini dell'antichità classica, e accettato da Stanley, si sostituisce uno svolgimento organico di quelle dottrine che

[60] « *Veterem* voco illam quae nunc in desuetudinem, magna sui parte, abiit. Eam definio limitibus superioris saeculi, quo in Philosophia Scholastica et Gabriele Biel expiravit » (op. cit. *Lectori*, p. 7).

[61] « *Nova* est, quam hodie ingenia Philosophantium, in diversas scissa sectas, excoliunt » (*ibidem*).

[62] Cosí il contenuto dei sette libri: il I dedicato alle origini della filosofia, cioè alla filosofia antidiluviana, dalla sapienza adamica al diluvio; il II alla vera e propria *Sapientia veterum* da Noè a Mosè, ed è quello su cui piú direttamente incidono gli studi biblici coltivati dai filologi olandesi; il III tratta della filosofia greca e il IV della *Philosophia* barbara, giudaica e romana; il V svolge il discorso sulla filosofia cristiana e araba; il VI sulla filosofia scolastica divisa in tre età: *vetus*, *media* e *nova*. Il VII libro, infine, considera le condizioni dell'attività filosofica: i luoghi ove essa si è svolta, i mezzi attraverso cui si esprime, la figura del Filosofo e la sua funzione.

[63] Cfr. M. Rak, op. cit., p. 70 ss.

hanno accompagnato lo sviluppo della civiltà cristiana e della civiltà araba nei secoli che segnarono l'immediato precedente dell'età moderna.

L'interpretazione filosofica che G. Horn proponeva di quella tradizione di cui si era fatto storico viene posta in luce dal modo in cui egli compie la sistemazione e la distribuzione del materiale già raccolto dal lavoro dei filologi; non c'è, da parte sua, nessuna particolare cura o attenzione per il contenuto delle dottrine di cui tratta sommariamente, né emerge la sua adesione ad una di esse [64]. C'è, piuttosto, l'esplicita volontà di individuare i nessi tra il passato e la filosofia *nova* tracciando percorsi diversi da quelli suggeriti dalla tradizione culturale cattolica; c'è l'interesse evidente di definire la figura del Filosofo e la sua funzione attraverso lo sviluppo del processo storico. Sostituire alle tradizionali *Auctoritates* una rassegna globale dello sviluppo storico della filosofia nel mondo delle *Sapientiae*, nel mondo orientale, greco, romano, cristiano, arabo, medievale-scolastico, significava fornire ai contemporanei una esposizione della filosofia *vetus* dalla quale era possibile ricavare, piuttosto che dei « modelli », dei suggerimenti operativi. Trovando indicate tradizioni diverse da quella delle *Auctoritates*, i filosofi e scienziati moderni dovevano potersene servire per realizzare una cultura diversa fruendo della propria libertà. Diventava anche possibile, tenendo conto di alcune riflessioni da condurre sulla scorta di nuovi dati storici, e collegamenti, cogliere l'incidenza della struttura sociale nel determinarsi della cultura. La definizione della figura del Filosofo era chiesta fin dal momento in cui Bacone aveva auspicato una storia separata delle « sette » filosofiche e Stanley l'aveva individuata in colui che pratica lo *studium sapientiae*, piuttosto che nel Sapiente; Horn ne delinea piú concretamente la funzione in collegamento con la società di cui fa parte.

In epoche e culture diverse, diversi furono — egli osserva [65] — i nomi di cui ci si servì per indicare il filosofo, ma il suo ruolo, la sua funzione, è sempre di controllo dell'attività conoscitiva e, implicitamente, del potere politico, religioso, economico. All'occasionale indicazione di tale ruolo del filosofo espressa in alcuni momenti significativi

[64] Braun (op. cit., p. 67) fa cenno ad un sincretismo di Horn che si fonderebbe sull'indifferenza filosofica, quasi scettica dell'autore. È riflessione che si può fare limitandosi al riferimento offerto dalla semplice esposizione delle dottrine, ma occorre anche tenere conto del taglio espositivo dell'opera.

[65] « De nominibus philosophorum illud monendum est, ea omni aevo varia fuisse » (op. cit., VII, I, p. 325).

dello svolgimento della filosofia *vetus* [66], Horn accompagna, alla conclusione dell'opera, quella esposizione analitica dello sviluppo dell'attività filosofica dalla quale emergono dati piú precisi. Si considerano infatti, in questo VII libro della *Historia*, gli ambienti in cui si verificò lo svolgimento di un'attività filosofica, la condizione sociale di coloro che svolsero tale attività, il modo in cui i filosofi parteciparono della vita pubblica, il loro rapporto economico con l'ambiente in cui operarono e anche il modo in cui espressero il loro pensiero e lo comunicarono agli scolari e lo trasmisero. Un'analisi quasi sociologica che ci autorizza ad individuare oggi, senza troppo forzare il testo, una sollecitazione di Horn ai suoi contemporanei perché prendessero coscienza della profonda connessione del filosofo con l'ambiente in cui opera e imparassero a servirsi della filosofia *nova* per rinnovare, assieme al sapere, la gestione del potere economico, politico e religioso. Ma anche ad una lettura meno orientata, questa *Historia philosophica* si presenta come una revisione della tradizionale storiografia cattolica che si esprimeva ancora secondo la tradizione dei Commentari, ampiamente diffusi nella cultura secentesca [67], proponendo uno schema di continuità del pensiero come sviluppo storico preciso, che avviene attraverso cesure e differenziazioni, ed escludendo in tal modo altri schemi di continuità atemporale. Questo tipo di storiografia filosofica segna, entro il processo di lenta modificazione del genere, uno spostamento in direzione ideologica a sostegno di una nuova cultura che si appoggia al passato, ma da esso si differenzia, né è disposta a subirne l'autorità.

Quella vasta produzione del genere storiografico filosofico sviluppatasi intorno alla metà del XVII secolo, della quale si è qui richiamato solo qualche spunto attraverso opere particolarmente significative e diffuse, proponeva ormai il problema della definizione del genere, richie-

[66] Nel secondo libro, ad esempio, si fa notare come nel mondo delle Sapienze le caste dominanti si fossero impossessate della filosofia, avvolgendola nel mistero, per servirsene per affermare ed accrescere il loro potere; nel terzo libro si osserva come, presso i Greci, attraverso la *eloquentia* la filosofia abbia potuto diffondersi in una comunità piú ampia.

[67] Di Benito Pereira, ad esempio, il Gesuita spagnolo (1535-1610) maestro presso il Collegio Romano di retorica, filosofia, teologia e Scrittura Sacra, fu pubblicato fino al 1685 il *Commentariorum et dissertationum in Genesim*, edito per la prima volta a Roma tra il 1591 e il 1598, che contiene anche trattazioni di cosmologia e psicologia. L'opera filosofica piú famosa dello stesso Pereira, *Physicorum sive de principiis rerum naturalium libri XV* contiene nel III libro, in relazione al problema cosmologico, un compendio di storia della filosofia antica; essa comparve a Roma nel 1592, ma fu riedita fino al 1618.

deva una rassegna dei tradizionali strumenti storiografici dalla quale risultasse anche chiarito l'oggetto specifico di questa *historia philosophica.*

Edito per la prima volta [68] nel 1659, il *De scriptoribus historiae philosophicae* di Giovanni Jonsio [69] offriva una prima risposta a tali quesiti fornendo alcune indicazioni metodologiche per definire l'ambito della storia della filosofia.

Gli interessi culturali in cui prese forma l'idea di Jonsio di fornire ai contemporanei uno strumento per conoscere la vera filosofia dell'antichità classica, liberandola cosí dalle interpretazioni, spesso errate, che ne aveva fornito la tradizione scolastica, erano quelli della filologia e della erudizione giunti ormai ad altissimi livelli di acquisizione testuale e già in grado di disporre il materiale entro schemi variamente fissati: cronologici, alfabetici, sistematici. L'analisi delle fonti indirette, dei repertori quindi e delle *historiae*, che permettevano di individuare e collocare correttamente i testi dell'antichità di cui non si possedeva fonte diretta (o se ne possedevano fonti diverse e contrastanti), aveva un preciso posto in quella erudizione. Questo ambiente di cultura germanica protestante [70] era peraltro animato, nelle sue ricerche erudite, dall'impegno di ritrovare, attraverso lo studio storico antiquario, l'autenticità degli Autori classici per collocarli esattamente nel loro tempo storico togliendoli dal limbo atemporale in cui erano stati collocati, come *Auctoritates*, dalla tradizione cattolica, che veniva a sua volta storicamente collocata nel tempo. Nella lotta condotta contro la tradizione e l'autorità, in particolare quella aristotelico-tomista, questa cultura ha un proprio spazio.

Il Jonsio muove da una tesi antiscolastica e antiaristotelica nel senso che egli intende stabilire l'autentico pensiero di Aristotele per farlo conoscere nella sua esattezza, liberandolo dalle arbitrarie interpretazioni del cattolicesimo; di parecchi temi aristotelici, peraltro, egli si serve, e lo si noterà, fin dalle prime pagine del *De scriptoribus*. Que-

[68] Dell'importante successiva edizione jenese del 1716, ampliata da Ch. Dorn e presentata da B. G. Struve, si dovrà dire separatamente.

[69] Nato a Rendsburg nel 1624, morto a Francoforte nel 1659 poco dopo aver concluso il *De Scriptoribus.*

[70] Per la collocazione di Jonsio in questo ambiente culturale cfr. M. Dal Pra, op. cit., pp. 160-161.

st'opera, nella quale il Jonsio allarga a tutta l'antichità il proprio iniziale campo d'indagine [71], ha un fine preciso che viene cosí enunciato:

De scriptoribus historiae philosophicae eo fine agimus, ut ipsa historia philosophica inde notior reddatur et tandem quae fuerit vera antiqua philosophia innotescat [72].

Si trattava dunque di far conoscere gli autori che hanno scritto di storia della filosofia e ciò viene realizzato entro uno schema cronologico e descrivendo le loro opere, la loro vita, il periodo storico cui ciascuno appartenne. Separate cosí le diverse interpretazioni storiografiche, ormai chiaramente individuate, dalle dottrine di cui esse trattarono, è possibile, secondo Jonsio, una precisa conoscenza del pensiero degli Antichi, definitivamente svincolata dalla tradizione e dalle *Auctoritates*. Il *De Scriptoribus* è limitato cronologicamente, tanto per le dottrine, quanto per la loro tradizione storiografica, agli autori del mondo classico [73]. Ciò per un lato richiama, a metà del XVII secolo, un uso pienamente rinascimentale di concepire il passato; per altro lato, tuttavia, questa limitazione esprime la natura stessa di questa storiografia antiquaria che trovava la propria determinazione nell'oggetto dell'indagine piuttosto che proporsi essa stessa come filosofia collegata al passato e operante nel presente. Jonsio definisce l'oggetto della ricerca storico-filosofica, non definisce ancora il suo problema [74].

La linea del discorso di Jonsio traccia confini molto precisi: la storia della storiografia filosofica è di aiuto a conoscere la storia della filosofia, questa aiuta a conoscere la filosofia che è « *divina res et ardua* » cui si arriva, appunto, « *certis gradibus* » [75]: strumento, quindi, per accedere alla problematica filosofica. Entro questi confini, tuttavia, si possono cogliere diverse indicazioni che segnano passi importanti entro

[71] Aveva avviato le sue ricerche sin dal 1652 quando scrisse, ad Amburgo, una « Dissertatio » che trattava « de historia peripatetica partis primae prima, in qua recensentur qui Aristoteli fuerunt homonymi et unde ejus recta peripatetica fuerit appellata indicatur ».

[72] Op. cit., L. II, cap. VIII.

[73] Rapida e sommaria la rassegna di opere storiografiche medievali e moderne con cui si chiude questa edizione del 1659 del *De scriptoribus* ben richiamata dal Rak (op. cit., pp. 98-99). Essa sarà riformulata e ampliata a cura dello Struve e del Dorn nella edizione del 1716.

[74] Ma l'edizione del 1716 del *De scriptoribus* darà occasione allo Struve e al Dorn per ben piú ricco discorso in questo senso.

[75] Op. cit., pp. 213-14.

un genere che va acquistando consapevolezza critica dei propri metodi e contenuti. Quanto ai contenuti, Jonsio individua nella definizione di filosofia il necessario punto di riferimento per decidere chi possa dirsi filosofo, e, di conseguenza, chi abbia scritto storie di filosofi (di cui s'ha da trattare), perché ancora di *historia de vitis et scriptis philosophorum* qui, umanisticamente, si tratta. In questa analisi preliminare su ciò che s'intende per filosofia Jonsio segue Aristotele accogliendone l'accezione piú ampia del termine, quella che identifica *philosophia* e *scientia* come conoscenza dell'universale fondata sulla ragione. Filosofi sono coloro che si sono occupati delle scienze liberali: poeti, matematici, giuristi e teologi, e, piú specificamente coloro che la « tradizione » indica come filosofi; essi hanno posseduto la scienza universale, in loro essa si è particolarizzata, determinata. E poiché, ancora aristotelicamente, Jonsio ritiene che mentre la scienza si volge all'universale la storia si volge al particolare [76], storico della filosofia è chi riferisce sulle vite e sulle dottrine dei singoli filosofi nei quali la filosofia si è determinata nella sua molteplice particolarità [77].

Quanto al metodo si presentano due rilievi importanti: in primo luogo c'è da tenere conto della varietà dei modi in cui lo storico può guardare al particolare. C'è chi dei filosofi espone solo le dottrine, chi, assieme alle dottrine ne narra la vita, chi la vita soltanto; c'è chi fornisce gli elenchi degli scritti dei filosofi, chi l'elenco dei loro scolari; chi procede ad esporre tutta la storia della filosofia, chi tratta di una setta, chi di un solo filosofo; c'è infine chi tratta della fortuna di un filosofo o del suo modo di insegnare; lo storico della *historia philosophica* terrà conto di tutti [78]. Il secondo rilievo metodico ha particolare riferimento alle storie della storia della filosofia. Fermo restando che in esse dovranno trovare posto tutti gli autori che, come s'è appena detto, si sono occupati nelle forme piú disparate del « molteplice determinato » della filosofia, resta da dire che non si dovranno tralasciare forme indirette di informazione storica come quella fornita, ad esempio, dalla Commedia, spesso rivelatrice sui protagonisti della cul-

[76] « Historia dicit quod sit scientia, et philosophia cur sit. Illa singularia, haec universalia considerat » (op. cit., p. 2).

[77] Pur avendo individuato il duplice significato di « storia della filosofia » (« Significat autem historia philosophica vel historiam alicuius scientiae philosophicae, vel historiam de vitis, libris philosophorum... », in op. cit., p. 2) la scelta operativa andò a favore del secondo.

[78] Op. cit., p. 3.

tura classica [79]. Un compito immane quello dello storico della storia della filosofia alle cui difficoltà (non ultima quella di definire i *nomina* sia dei filosofi che dei loro storiografi) Jonsio propone di ovviare con l'uso scrupoloso degli strumenti ormai raffinatissimi della filologia, mentre alla completezza dell'informazione si provvederà servendosi dei dati complementari da ricavare entro diverse forme di indagine storica.

Quasi in sordina, entro una tradizione erudita il cui orgoglio consisteva nel ridare lustro ad una tradizione resa opaca dallo scolasticismo, per rivalutarla, in apparenza, ma in realtà segnandone il tramonto definitivo per l'evidente sua alterità di fronte ad un modo ormai rinnovato di intendere la scienza e la filosofia, Jonsio segna, con questa sua opera la nascita del nuovo genere: la storia della storiografia filosofica. Le sue implicazioni teoriche sono appena individuate; occorrerà piú di mezzo secolo perché Struve e Dorn, nella edizione del 1716 del *De Scriptoribus*, ne svolgano alcune componenti. Tuttavia un primo punto è acquisito, un problema è posto: dare una rassegna degli storici della filosofia significa da una parte definire ciò che s'intende per filosofia, ma d'altra parte vuol dire impegnarsi nella definizione della sua storicità.

La storiografia « pratica » nel cuore del XVII secolo è venuta svolgendosi secondo componenti diverse che ne segnano la trasformazione: è oramai definitivamente accolto l'uso di una forma narrativa che compone entro schemi cronologici e dottrinari l'esposizione complessiva del pensiero dell'Antichità (con già qualche interesse ai « recentiores »).

Queste opere di storiografia filosofica vanno diffondendosi anche nelle scuole sostituendo la storiografia riferita ad una singola setta e, piú ancora, l'insegnamento svolto attraverso i Commentari dominante tra Cinquecento e Seicento [80]. Spesso sostenuta da un motivo polemico antiscolastico, questa nuova storiografia seicentesca esprime un lento progressivo distacco anche dal rinascimentale entusiasmo per l'Antichità cui si incomincia a guardare secondo una dimensione critica, anche della tradizione che l'aveva trasmessa. I vari modi di considerare i confini

[79] « Quemadmodum ad personae alicuius historiam plane tradendam, non modo virtutum, sed vitiorum etiam enarratio requiritur: sic et Comici prisci et Scriptorum nostrorum numero eximendi non erunt, vitiorum in Poetis et Philosophis observatores diligentissimi » (op. cit., p. 27).

[80] Si pensi alla diffusione che ebbe nelle scuole, in tutta Europa, il *Cursus Conimbricensis* edito tra il 1592 e il 1606 su impulso di Pietro de Fonseca per lo *Studium generale* di Coimbra (il Colegios das Artes) fin dal 1555 controllato dai Gesuiti.

cronologici e le scansioni della storia della filosofia, il suddividere e raggruppare gli autori secondo schemi diversi, l'affermarsi, infine, con l'opera di Jonsio, di una trattazione che considera direttamente il modo in cui l'Antichità è giunta ai tempi moderni attraverso una tradizione storiografica, sono elementi indicativi di una libertà conquistata da parte di chi scrive *historiae philosophicae* nei confronti di un materiale oramai reso disponibile dal lavoro filologico.

Questi autori di Istorie erano ancora legati, s'è visto, ad una tradizione erudita ed erano portati a compiere delle analisi piuttosto che a formulare dei giudizi sui contenuti; tuttavia, il taglio secondo cui essi proponevano il materiale era già indicativo di una scelta che rispecchiava il diverso modo di guardare alla tradizione e alla cultura. Aveva profondamente inciso su di loro la coscienza di essere partecipi di un processo di trasformazione in corso, tanto sul piano culturale quanto su quello politico; rivoluzione scientifica e guerre di religione segnavano il secolo e aprivano prospettive nuove nei riguardi della dogmatica e della tradizione; non a caso il rinnovamento del genere « si precisa nell'ambito di una incrinatura sostanziale del sapere cristiano e dei rapporti di potere tradizionali all'interno dei singoli stati ed in rapporto all'autorità del clero cattolico » [81].

Piú evidenti appaiono questi temi quando si passi a considerare qualche motivo ricorrente negli scritti che continuano la tradizione « polemica » rinascimentale incidendo indirettamente sulla trasformazione e sviluppo del genere storia della filosofia nel Seicento. La « polemica » rinascimentale viene ad intrecciarsi con temi « libertini » che determinano l'orientamento di molte analisi, anche storiografiche, di molte scelte e di certe « letture » degli autori antichi [82]. La via, infatti, attraverso cui i libertini « eruditi » della prima metà del secolo cercavano la loro emancipazione da quelle « superstizioni » religiose di cui giudicavano vittima la società dell'epoca e dalle quali facevano derivare il potere politico dei despoti, era quella di un'analisi dell'antico pensiero

[81] M. Rak, op. cit., p. 66. Ma per la trasformazione delle prospettive culturali del periodo cfr. N. Badaloni, *La cultura*, Parte I, *La ragione signorile di fronte all'immaginazione*, in *Storia d'Italia*, III, Torino, Einaudi, 1973.

[82] Rimane fondamentale per lo studio del libertinismo il lavoro di R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, Paris 1943. Occorre aggiungervi J. S. Spink, *French Free - Thought from Gassendi to Voltaire*, London 1960 e il piú recente S. Bertelli, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze 1973.

classico pagano a cui collegare una moderna, libera interpretazione della realtà. Questa analisi avveniva attraverso mediazioni rinascimentali (di Montaigne e di Charron specialmente) ma, piú spesso, recuperando direttamente i testi degli autori antichi. Qui, naturalmente il lavoro non è piú filologico ed erudito, ma piuttosto finalizzato e selettivo: entrano negli scritti libertini nomi e dottrine raramente considerati nella tradizione storiografica dell'epoca, sono presenti i « *recentiores* » sia perché polemici nei riguardi di certe *Auctoritates*, sia perché sostenitori di dottrine che rinviano a fonti diverse da quelle tradizionali.

Si pensi, ad esempio, al *Theophrastus redivivus*, il manoscritto libertino conservatoci in un esemplare presso la Bibliothèque Nationale di Parigi (Fonds Latin 9324) datato 1659, che è servito come punto di riferimento, fino al diciottesimo secolo inoltrato, per tutta una letteratura clandestina ampiamente diffusa [83]. L'anonimo autore dei sei trattati che compongono il manoscritto si propone di sostenere il valore del metodo empirico per la vera scienza [84], svincolata da ogni istanza metafisica, e già nel frontespizio, intorno al titolo [85] pone in risalto un « albero » di autori che hanno negato il principio stesso della metafisica: *Hi omnino negaverunt Dominum et dixerunt non esse ipse.* I nomi degli autori si diramano, da un punto iniziale dov'è collocato il nome di *Theophrastus* ad un punto terminale dov'è collocato quello di *Theophrastus redivivus*, secondo due linee: l'una, a sinistra di chi legge, comprende, tra altri, Protagora, Platone, Epicuro, Cicerone, Galeno, Pomponazzi e Bodin, l'altra, a destra, Aristotele, Luciano, Seneca, Sesto Empirico, Cardano e Vanini. Notiamo, per un verso, collocati nel novero degli Atei Platone e Aristotele altrove considerati come *Auctoritates* dell'ortodossia filosofica cristiana, per altro verso il collegamento

[83] È stato studiato da J. S. Spink nel saggio comparso nella « Revue littéraire de France » del 1937 (pp. 248-255) intitolato *La diffusion des idées matérialistes et anti-religieuses au début du XVIII siècle: le " Théophrastus redivivus ".*

[84] « Scientia vero et cognitio quae a sensibus oritur, vera semper est, et de illa apud nos constat, neque in dubium unquam revocatur. Igitur quod de Diis et aliis ad illos pertinentibus in hisce tractatibus dicturi sumus, non authoritatibus, non humanis scientiis neque opinionibus metienda et dijudicanda sunt, sed sola ratione vera et naturalis ab ipsis sensibus orta ». Cosí si legge al f. 22 del « Theophrastus redivivus » nella copia parigina.

[85] Il titolo, nella sua completezza è il seguente: « Theophrastus redivivus sive historia de iis quae dicuntur de Deis, de Mundo, de Religione, de Anima et de Inferis et Daemonibus, de contemnenda morte, de vita secundum naturam. Opus ex Philosophorum opinionibus constructum et doctissimis Theologis ad diruendum propositum ».

tra antichità e tempi moderni evidenziato dalla presenza di *recentiores*. Di piú, la cesura posta dal Medio Evo (ancora in via di definizione storica) tra antichità e tempi moderni è posta in rilievo, anche graficamente, da uno spazio vuoto che sulle due linee è posto rispettivamente tra Galeno e Pomponazzi e tra Sesto Empirico e Cardano: il predominio religioso nei « secoli bui » è, in certo modo, visualizzato. Cosí si veniva suggerendo una diversa lettura del passato.

Oppure, si pensi alle raccolte dei dialoghi dello scettico e raffinato Oratius Tubero, sotto il cui nome si cela l'Autore, il libertino La Mothe Le Vayer [86]. L'ideale che questi dialoghi rispecchiano ed esaltano è quello dell'Antichità classica nettamente separata dalla morale cristiana, capace di proporre una morale naturale entro la quale è possibile all'ateo vivere felice: tema questo destinato, si sa, ad un'ampia diffusione e ad un proprio sviluppo nella seconda metà del secolo, quando anche questi dialoghi godranno di una rinnovata fama. L'occasione per una rassegna e un raggruppamento di nomi di Filosofi viene offerta, ad esempio, nel dialogo *De la divinité*, quando si considerano le difficoltà che s'incontrano per dimostrare l'esistenza di Dio. Troviamo anche qui citati, tra coloro che non hanno creduto nella esistenza di Dio, Aristotele e Protagora, Sesto Empirico e Cardano ai quali si accompagnano i nomi di Anassagora e Averroé [87]. Ancora un modo di raggruppare secondo uno specifico criterio selettivo, ancora certi nomi di « recentiores » collegati all'antichità secondo accostamenti che autorizzano qualche collegamento tra libertinismo francese e aristotelismo padovano cinque-seicentesco [88].

Alcuni spunti, per quanto qui interessa, si possono ancora riprendere dagli scritti di G. Naudé, il piú noto forse tra i libertini « eruditi ». Consideriamo, ad esempio, la chiarezza con cui l'autore dell'*Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement supçonnés de Magie* ha individuato la portata storica dell'antiaristotelismo in relazione alla rivoluzione scientifica. Esiste, egli osserva nel XII capitolo

[86] Edite nel 1630 e 1631, riedite nel 1671 sotto il titolo *Cinq Dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero.*

[87] Il corrispondente passo del dialogo è riportato in *Les libertins au XVII^e siècle, textes choisis et présentés par A. Adam*, Paris 1964, p. 128.

[88] Ma per una messa a punto della questione cfr. P. O. Kristeller, *The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought*, in « Journal of the History of Philosophy », 1968, pp. 233-243, già comparso in lingua spagnola in « Notas y Estudios de Filosofía », Tucumán (Argentina) 1953, pp. 1-14.

(« Des genies qui l'on attribue à Socrate, Aristote, Plotin »), un gruppo di « novateurs qui se grossit de jour à autre sous la conduite de Telesius, Patrice, Campanella, Verulamio, Iordan Brun » che si propone di « ruiner ce grand bastiment qu'Aristote et plus de douze mil qui l'ont interprété se sont efforcéz de bastir par une si longue suite d'années »; e, prosegue, « peut être le pourront ils bien faire, non point tant par l'évidence et la force de la raison, que pour avoir pris l'occasion du cercle et de la révolution de toutes choses qui la (la *filosofia di Aristotele*) conduit insensiblement à son déclin » [89]. Oppure consideriamo l'arricchimento e la trasformazione del genere biografico avvenuti nelle prefazioni scritte da Naudé per l'edizione degli *Opuscula moralia et politica* di A. Nifo (1645) e per il *Liber de propria vita* di G. Cardano (1643). Il Naudé si rifà indubbiamente a quel genere, nel tono apologetico delle sue prefazioni, ma lo arricchisce nella direzione di un piú accurato disegno storico da cui non è assente l'attenzione per l'ambiente in cui operò l'autore, con la compiutezza dell'elenco dei suoi scritti e il riferimento ai loro contenuti sui quali viene formulato un giudizio positivo; tutti elementi che preludono ad una narrativa storica, in certo modo monografica. Ma, ciò che piú conta, il genere viene applicato ad autori recenti suggerendo la necessità di rivolgere l'interesse al passato prossimo collegandolo agli interessi del presente. E su questo punto sarà significativo, come si vedrà, il discorso leibniziano.

L'attenzione per il presente, collegato ad un diverso passato, viene appunto portata a maturazione entro la polemica antireligiosa libertina, ancora individualistica e collegata ad una critica sotterranea delle istituzioni politiche, partita da un rifiuto della superstizione per una revisione della tradizione.

Ai toni polemici rinascimentali si possono collegare anche quelle opere che, spesso sviluppatesi nel clima libertino, si collegano all'antiaristotelismo: sono scritti in cui la revisione della tradizione viene compiuta a sostegno della ricerca di un fondamento per la nuova fisica.

La fisica pre-aristotelica, in particolare quella corpuscolare, compare lungo il Seicento al centro di precise ricerche volte a recuperare un fondamento filosofico ed un supporto storico alla nuova dimensione della scienza. Già nella prima metà del secolo gli scritti di Gassendi sono esemplari: il suo antiaristotelismo si esprime nella difesa dell'ato-

[89] *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement supçonnés de Magie*, Paris 1625, p. 303.

mismo epicureo. La continuità tra *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* (1624) e *De vita, moribus et placitis Epicuri libri octo* (1649) era già evidente ai suoi contemporanei e, sulla testimonianza di uno di loro, accolta in un repertorio di larga diffusione come quello di Daniel Morhof già alla fine del secolo [90].

In questa tradizione di studi si colloca Joannes Chrysostomus Magnenus, un francese che insegnò all'università di Pavia e che in quella città pubblicò, nel 1646, il *Democritus reviviscens sive de atomis* che ebbe varie edizioni lungo tutto il XVII secolo.

Difficile, e forse non necessario, seguire passo a passo lo sviluppo di questi scritti moltiplicatisi nel corso del secolo, in ambienti diversi. Limitiamoci a richiamare, in forma esemplificativa, la tardo secentesca vallettiana *Istoria filosofica* di recente analizzata compiutamente [91]. Abbiamo con essa il documento di un uso innovatore della scrittura storica [92] volta a sostenere, contro l'autorità aristotelico-scolastica la nuova scienza e i nuovi quadri sociali entro cui essa andava sviluppandosi. L'ambiente culturale napoletano in cui questo scritto di Giuseppe Valletta venne maturando è emblematico per individuare la formazione di gruppi intellettuali i cui componenti, provenienti da diverse aree di interesse (giurisprudenza, medicina, filologia, funzioni pubbliche) sono guadagnati definitivamente alla scienza moderna e individuano nell'aristotelismo, antico e contemporaneo, non solo la causa di ogni eresia in metafisica, ma anche la causa degli errori sul terreno scientifico. Occorre allora, a fondare la nuova scienza e a difenderla, un nuovo di-

[90] Cosí nel *Polyhistor literarius philosophicus et practicus* del 1682 il Morhof riferiva a proposito delle opere di Gassendi: « Ceteros quinque libros (delle *Exercitationes paradoxicae*) nimirium in libros Physicorum, de corpore simplici, de mixtis in Metaphysicam et moralem Aristotelis philosophiam, teste Honorato Fabri, ex consilio amicorum suppressit. Quam telam suam cum non posset absolvere et vituperare Aristotelem amplius sine dedecore, ad alterum extremum delapsus, Epicurum laudare, ejusque Philosophiam illustrare coepit ». (Riprendiamo il passo dalla trad. francese di J. S. Spink, *French Free Thought*, Paris 1966, p. 106).

[91] Giuseppe Valletta, *Istoria filosofica*, 1697-1703, di recente edita in G. Valletta, *Opere filosofiche*, a cura di M. Rak, Firenze 1971. Cfr. M. Rak, op. cit., parte I. Ma di pari interesse i *Circuli pisani* di Glaudio Berigardo (1ª ediz. 1641) considerati di recente da M. Bellucci, *Un commento al "De anima" del secolo XVII*, in *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, Bari 1973, pp. 83-95; e da M. Soppelsa, *Genesi del metodo galileiano e tramonto dell'Aristotelismo nella scuola di Padova*, Padova 1974, pp. 92-112. Per una piú ampia rassegna di queste opere secentesche cfr. E. Garin, *Da Campanella a Vico*, in op. cit., pp. 99-117.

[92] M. Rak, op. cit., p. 14 ss. Ma per questo aspetto in particolare cfr. E. Garin, *Giuseppe Valletta storico della filosofia*, in op. cit., pp. 207-222.

segno storico, quello che emerge dalla *Istoria* valletiana: Pitagora e Democrito e, sulla traccia di Gassendi, l'atomismo epicureo, costituiscono il punto di partenza per una successione di autori, anche moderni (Giovanni Pico della Mirandola, F. Patrizi, Telesio, Bacone e Campanella), che in opposizione ad Aristotele hanno segnato il progresso della ricerca scientifica. Di contro a questa successione (di tendenza platonizzante) si delinea invece una successione di autori (che comprende anche Pomponazzi, Cesalpino, Cardano e Vanini) i quali, al seguito di Aristotele hanno perpetuato nel tempo gli errori di fisica e di metafisica del Maestro. Il principio selettivo è qui una verità di ordine scientifico che investe anche le scelte etiche: l'autorità oscurantista che difendeva la tradizione aristotelica-scolastica doveva venire battuta sul terreno morale, oltre che su quello scientifico: in questo senso si tornava al platonismo e la polemica cinquecentesca finiva col coinvolgere i « recentiores ». Era un attacco a fondo sferrato dalla nascente borghesia colta all'autorità non solo religiosa, ma politica e culturale, in difesa della nuova concezione della natura e della società.

Analogo uso innovatore della scrittura storica si riscontra nel mondo di cultura protestante quando si considerino quelle opere volte alla critica dell'autorità scolastica aristotelico-tomista [93], cioè alla Chiesa di Roma. Sono ancora opere polemiche, il cui discorso tuttavia, proprio perché ricco di precisi riferimenti alla tradizione scolastica viene quasi a confondersi con il discorso storico. Si individua infatti, ancora oggi, nello scritto di Adam Tribbechow *De doctoribus scholasticis* [94], ad esempio, uno dei primi documenti storiografici riferiti all'analisi del Medio Evo, anche se è ormai acquisito che rientra nel novero di quelle opere che presentano il Medio Evo come età negativa [95] rispetto alla « rinascita », ormai pienamente dispiegata ed assimilata all'età moderna nel momento in cui il Tribbechow stende la sua polemica contro il peripatetismo scolastico.

La funzione che il Tribbechow attribuiva alla sua opera era quella di individuare nella tradizione cattolica tutti gli errori da essa com-

[93] L'avere in comune l'oggetto della polemica rese spesso queste opere alleate di quelle sorte in area libertina.

[94] Adam Tribbechow, *De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia liber singularis*, Gissae 1665, riedito da Ch. Heumann nel 1719 a Jena.

[95] Cfr. M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, trad. it. Firenze 1944, vol I, pp. 7-8.

piuti nell'interpretare Aristotele fondandosi su quelle critiche che gli autori quattro-cinquecenteschi, da Erasmo a Campanella, avevano mosso alla scolastica [96]. I « recentiores » compaiono in questo scritto polemico già come *Auctoritates* su cui basare la critica dell'autorità cristiano-tomista.

Lo svolgimento della polemica tocca alcuni punti nodali: i dottori scolastici si sono serviti di un linguaggio « barbaro » e hanno stravolto il senso del « vero » Aristotele, hanno instaurato un rapporto equivoco tra ragione e rivelazione, la loro cultura filosofica generale non è che ripetizione di quella araba. Il fine che la polemica si proponeva era quello di scalzare la dittatura culturale della Chiesa di Roma e, con essa, il prestigio del Papato, sostituendovi un Protestantesimo culturalmente e politicamente piú avanzato. Si voleva un passaggio di potere non solo religioso e culturale, ma economico e politico, e questo elemento, entro l'opera di Tribbechow, è oggi a noi facilmente individuabile. Per quanto riguarda il suo contenuto siamo invece portati a porre l'attenzione sui mezzi di cui l'autore si serve a sostegno del suo discorso, cioè la sua partizione interna della scolastica in periodi cronologicamente definiti, il collegamento istituito tra la scolastica e la filosofia araba, l'avvenuto inserimento dei « *recentiores* » nel processo di sviluppo storico. In questo senso il *De doctoribus scholasticis* è un documento per la storia della storiografia filosofica.

La prospettiva, allora, secondo cui si può considerare oggi il complesso di opere, qui richiamate per esempi, permette di affiancarle alle piú specifiche opere storico-filosofiche che si vennero moltiplicando nel corso del XVII secolo. A qualificare questa prima fase della storiografia filosofica nell'età moderna concorrono i diversi elementi che sono venuti emergendo. Essi possono venire cosí ripresi: in primo luogo l'acquisita padronanza degli strumenti filologico-eruditi che permette di disporre il materiale secondo scelte o selezioni diversamente orientate secondo la richiesta di una società che sapeva di vivere un'età di rinnovamento. Assieme a quella, il rinvio al passato in funzione del presente non piú da esso separato, ma collegatovi attraverso la mediazione dei « *recentiores* ». Aggiungiamovi un'analisi del passato alla ricerca di tradizioni alternative a quella aristotelico-tomista compiuta tanto sotto l'impulso della irreligiosità libertina, quanto sotto l'impulso della dila-

[96] Cfr. E. Garin, *La polemica antiscolastica di Adamo Tribbechovio*, in op. cit., pp. 195-205.

gante filosofia cartesiana e fisica meccanicista, quanto, infine, sotto l'impulso del Protestantesimo che politicamente e culturalmente, oltre che sul terreno religioso, si oppone alla Chiesa romana.

Esisteva una diffusa richiesta di indagini storiche applicate alla filosofia che si veniva delineando entro una società alla ricerca dei mezzi per spiegare a se stessa la nuova civiltà che aveva costruito; doveva essere possibile proporsi modelli nuovi che permettessero non tanto di dominare quella nuova civiltà, quanto piuttosto di conoscerla nelle sue componenti e ascendenti storiche. Le storie « per sette » avevano ormai dato i loro frutti, sincretismo ed eclettismo stavano per venire considerati come momenti di approccio alla *historia critica*. All'*ars critica* come filologia e critica del testo stava per sostituirsi la *critique*, lo sforzo cioè di cogliere l'*esprit* degli autori antichi; alla critica dei testi, la critica e la discussione del loro significato [97]. La storia della filosofia doveva incominciare ad interrogarsi sulla sua natura.

Questi gli elementi del contesto che andrà considerato per intendere come esso abbia reso possibili le due « storie critiche » di Boureau-Deslandes e di Brucker.

[97] Sarà ancora il Bayle, in nota alla « voce » Aconcio del *Dictionnaire* (II, p. 88), ad affermare: « ... on peut dire à la louange de nôtre siècle, que nous connoissons dèjà mieux le caractere des Auteurs anciens, et que nous sommes plus entrez dans leur esprit que ceux qui nous ont precedez ».

Capitolo II

PRATICA STORIOGRAFICA E MOTIVI TEORICI TRA SEICENTO E SETTECENTO

1. - Sincretismo ed eclettismo.

Tra XVII e XVIII secolo, assieme al moltiplicarsi di scritti di carattere storico-filosofico, si ha il ripetersi delle edizioni delle « storie filosofiche » piú significative [1]. Sulla spinta delle richieste poste dai mutamenti di ordine politico, religioso, sociale, che qualificarono il periodo e che corrispondono alla trasformazione in atto in campo scientifico e in campo filosofico, la pratica storico-filosofica viene maturando il suo progressivo distacco dall'erudizione e dal genere biografico. Allo stesso modo, il lento venir meno, per corrosione interna, del principio di Autorità allontana sempre piú le opere del « genere » dalle formule storiografiche « ortodosse » legate a schemi medievali in forma di « commentari », come le allontana da una storiografia « settaria ».

L'accento viene a porsi sulla ricerca di un centro unificatore, sostitutivo del principio di Autorità, a cui coordinare lo sviluppo della storia filosofica; viene a porsi sull'istanza di cercare i punti di raccordo tra le diverse « sette » filosofiche, sia sottoponendole alla dogmatica religiosa, sia sottoponendole ad una scelta razionale in forme di sincretismo e di eclettismo [2].

Le opere storiografiche dell'epoca corrispondono, com'è ormai un

[1] Cfr. L. Braun, op. cit., p. 367 e ss. dove è tracciato un utile *Index chronologique*.

[2] Documentano questo orientamento eclettico gli scritti, ad esempio, di Christian Thomasius (*Introductio ad philosophiam aulicam*, Lipsia 1688) e di Franciscus Buddeus (*Sapientia veterum, id est dicta illustriora septem Graeciae sapientium explicata*, Halae 1699 e *Analecta historiae philosophiae*, Halae 1706).

dato acquisito, ai diversi ambienti in cui vengono a maturarsi e ne rispecchiano le specifiche istanze [3]: alcune sono ancora indicative degli ultimi esiti della filologia e della erudizione applicate alle ricerche storico-filosofiche [4]. Ma l'interesse preminente che qui preme rilevare è quello per l'eclettismo e il sincretismo di cui troviamo riscontro nelle edizioni settecentesche delle due importanti opere di Stanley e di Jonsio [5].

Già nel corso del Cinquecento, s'è visto, sincretismo ed eclettismo erano presenti entro una filosofia che si misurava di fronte alla ritrovata Antichità; ora tuttavia, agli albori del XVIII secolo, è la narrativa storico-filosofica a considerare gli sforzi di conciliazione verificatisi nel concreto svolgimento della storia, valutandoli positivamente e spesso proponendoli come efficaci modelli su cui orientare l'analisi storiografica. Quando, in un momento immediatamente successivo, il Brucker, nella sua *Historia critica* [6], analizza e nettamente distingue sincretismo ed eclettismo, affronta e chiarisce una questione ampiamente dibattuta intorno a lui, in corrispondenza allo smorzarsi delle polemiche e al determinarsi di un nuovo concetto della cultura sorto entro la Repubblica delle Lettere, al cadere del XVII secolo.

[3] A difesa della scolastica e contro il cartesianesimo, ad esempio, le opere di Giovanni de Benedictis, o Benedetto Aletino (*Philosophia peripatetica*, Neapoli 1688). Contro il cartesianesimo anche l'opera di Pierre Daniel Huet (*Censura philosophiae cartesianae*, Parigi 1699) che ha implicazioni scettiche. Di una difesa del cartesianesimo è invece esempio lo scritto di Pierre Sylvain Regis, *Histoire de la philosophie*, del 1691, mentre l'opera di Abraham Graevius (*Specimen philosophiae veteris in quo nova quaedam ostenduntur*, Franekerae 1673) è esempio di uno sforzo di mediazione, compiuto in ambiente protestante, tra peripatetismo e cartesianesimo.

[4] Esemplare in quest'ambito il già ricordato *Polyhistor* di D. Morhof in cui si propone una storia letteraria-filosofica che fa posto a tutto ciò che può presentarsi come documento di uno sviluppo estrinseco della filosofia (testi e loro edizioni, periodici, descrizioni di biblioteche, scuole e maestri, etc.).

[5] Si fa riferimento alla traduzione latina della *History* di Stanley, nell'edizione veneziana in tre volumi del 1731, che ha questo titolo: *Historia philosophiae vitas, opiniones, resque gestas et dicta philosophorum sectae cujusvis complexa auctore Thomas Stanlejo ex anglico sermone in latinum translata, emendata, variis dissertationibus atque observationibus passim aucta et tribus tomis digesta. Accessit vita auctoris*, Venetiis MDCCXXXI apud Sebastianum Coleti.

L'opera di Jonsio nell'edizione del 1716 ha questo titolo: *De scriptoribus historiae philosophicae libri IV nunc denuo recogniti atque ad praesentem aetatem usque perducti. Cum praefatione Struvii*, Ienae 1716.

[6] J. Brucker, *H. C.*, II, pp. 189 ss. (Si indica con la sigla *H. C.* l'edizione del 1766-67, da cui si cita).

Sembra, infatti, di poter collegare fondatamente questo tema della « conciliazione » tra le « sette », presente nelle opere pratiche di storia della filosofia, con quel moto di cultura europea che trovò origine e sostegno nella libertà culturale, nella tolleranza religiosa e nell'indipendenza politica olandesi. La Repubblica delle Lettere [7], a fine secolo, aveva protagonisti diversi da quelli che ne avevano costituito la prima generazione, erudita ed elitaria. Il concetto stesso di « dotto » espresso dai Giusto Lipsio, Giuseppe Giusto Scaligero, Ugo Grozio, Daniel Heins (Hensius) che avevano illustrato l'Università di Leida agli inizi del secolo [8], era venuto trasformandosi. Erano entrati a far parte della Repubblica letteraria, sul finire del XVII secolo, uomini che rappresentavano la nuova classe mercantile e che trovavano titolo di nobiltà proprio nella loro appartenenza alla Repubblica delle Lettere. I frequenti viaggi dei nuovi « dotti », i loro contatti con altri paesi, altre culture, diverse confessioni religiose, favoriti, questi, specialmente dopo la revoca dell'editto di Nantes (1685), dalla presenza nei Paesi Bassi degli intellettuali ugonotti e degli studiosi di tutta Europa [9], avevano determinato il carattere cosmopolitico di una cultura entro cui venivano a conciliazione le diverse posizioni filosofiche e dottrinarie che, con i loro contrasti, avevano caratterizzato il secolo. Gli scambi epistolari, le relazioni di viaggio, le comunicazioni scientifiche, si andavano sostituendo alle ricerche erudite ed erano gli strumenti di cui la nuova classe al potere si serviva per attenuare e mediare le opposte posizioni religiose e culturali. Il nuovo ceto di « dotti », che nella Repubblica delle Lettere esprimeva gli interessi politici ed economici della classe in ascesa dei banchieri e dei mercanti, era tesa alla realizzazione di un'operazione culturale che per un lato smorzasse i conflitti interni ai singoli stati,

[7] P. Bayle, op. cit., I, p. 88.

[8] P. Dibon, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, T. I: *L'enseignement philosophique dans les Universités à l'époque précartésienne 1575-1650*, Paris - Amsterdam 1954. Per un'analisi riferita agli aspetti culturali piuttosto che strettamente filosofico-accademici, cfr. J. Huizinga, *Hollandische Kultur des siebzehnten Jahrhunderts*, Jena 1933; trad. it. *La civiltà olandese del Seicento*, Torino 1967.

[9] Nell'*Album studiosorum academiae Lugduno-Batavae MDLXXV-MDCCCLXXV*, Hagae Comitum 1875, si trovano i *Nomina studiosorum* che furono presenti in Olanda nel periodo che qui interessa; citato da S. Bertelli, op. cit., nota p. 305. Per l'analisi complessiva del periodo resta fondamentale P. Hazard, *La crise de la Conscience européenne, 1680-1715*, Paris 1935; trad. it. *La crisi della coscienza europea*, Torino 1946, Milano 1969[2].

per altro lato favorisse equilibri nuovi tra gli stati europei [10]; entro tali equilibri poteva trovare spazio l'espansione della borghesia.

Le opere di narrativa storico-filosofica che appartengono allo stesso periodo muovono anch'esse alla ricerca di un nuovo equilibrio incentrato su forme di « conciliazione » e rispecchiano l'orientamento della nuova cultura; è possibile considerare la stessa narrativa storico-filosofica in queste sue forme eclettiche e sincretiste come uno dei mezzi di cui ci si servì per diffondere un modo diverso di usare il passato in funzione del presente, valorizzando anche quei momenti della storia filosofica, e quelle scuole, che avevano proposto soluzioni di conciliazione tra sette opposte e proponendole come nuovi *exempla*; era un mezzo efficace, ad alto livello culturale, per far cadere barriere e preclusioni. Sono possibilità da considerare e vagliare con prudenza, né possono essere assunte con certezza senza un'esauriente verifica dei testi. Sono peraltro già indicativi in merito alcuni dati che possiamo ricavare dalle due opere a larga diffusione di Stanley e di Jonsio nelle riedizioni rivedute e aumentate.

Compare a Venezia, nel 1731, un'edizione della traduzione latina dell'opera di Stanley emendata ed arricchita di osservazioni e di « dissertazioni » delle quali ultime, qui, interessa in particolare quella aggiunta alla fine dell'opera e intitolata *De Philosophia eclectica* [11].

L'ignoto estensore dei sette capitoli che compongono questa dissertazione non esita a biasimare il silenzio di Stanley sull'eclettismo e s'impegna in un'analisi di questa scuola per la quale è evidente la sua personale adesione. Non si tratta quindi di un'aggiunta di poco conto, per colmare una lacuna, ma di un intervento deciso per arricchire la Storia stanleyana, disimpegnata sul piano teorico, della trattazione di una scuola sulla quale si è orientata una scelta filosofica. Non si tratta

[10] Un'analisi della linea di sviluppo e della funzione della Storia in quest'ambito culturale viene svolta da S. Bertelli che coglie la trasformazione del « genere » entro la produzione storiografica legata agli interessi dell'ortodossia (cattolica e protestante) che si scontra con i temi dell'ateismo e del libertinismo. « È questo scontro tra ortodossi (tra quanti, cioè, portarono avanti il discorso nei ranghi della corrente « barocca » ligi all'ortodossia della propria religione) e libertini e ribelli, che ho cercato qui di individuare nell'esame delle differenti posizioni storiografiche. È un abbozzo della storia dell'ascesa, dell'affermarsi e del tramontare delle correnti storiografiche ortodosse e anche, al contrario, la storia della sconfitta, della successiva circolazione latomica, infine del risorgere dei valori « rinascimentali » sotto nuove spoglie. Un filo rosso unisce Machiavelli e il suo *Principe* a Spinoza e al suo *Tractatus theologico-politicus...* » (S. Bertelli, op. cit., p. XVII).

[11] Th. Stanley, op. cit., pp. 343-361.

nemmeno di un ritorno a forme di storiografia settaria [12], ma piuttosto di una precisa indicazione per la scelta della via della mediazione tra le sette, alla luce della ragione e in conformità con la Rivelazione: una scelta filosofica che corrisponde alla tolleranza religiosa e alla visione cosmopolitica della cultura. In questa fase del suo sviluppo la storiografia filosofica pratica assimila al suo interno il problema delle contraddizioni dei filosofi e ne propone la soluzione evidenziando positivamente quei momenti della storia filosofica che di quelle contraddizioni segnarono il superamento.

Il discorso che l'ignoto autore svolge entro questa analisi dell'Eclettismo è volto in gran parte all'esposizione dello sviluppo storico della scuola [13] e non mancano in esso giudizi positivi a proposito dei singoli suoi esponenti, pagani e cristiani; ma l'intero quinto capitolo [14] considera globalmente il metodo e la dottrina degli Eclettici [15], mentre particolare attenzione viene riservata, nei capitoli iniziali alla definizione della scuola stessa [16] e dell'esatto significato del nome di Eclettico [17], e

[12] È l'autore stesso della *Dissertatio* a negare, per l'eclettismo, la definizione di « setta » (Th. Stanley, op. cit., p. 345).

[13] La scuola, fondata da Potamone, include, tra altri, secondo l'autore, Ammonio Sacca, Plotino, Origene, Porfirio, Giamblico, Proclo; ebbe come sua diramazione la stessa tarda scuola platonica, trovò tra i Padri della Chiesa il suo piú deciso sostenitore in Clemente Alessandrino.

[14] È intitolato « Eclecticorum philosophandi methodus et doctrina ».

[15] È, quella eclettica, una scuola che si propone di sottoporre ad esame tutte le altre, e proprio per questo essa si proporrà come *studium praecipuum* la *doctrina logica* e sua *magna cura* sarà lo studio della dottrina *de interpretatione*, attraverso la quale assolvere al fondamentale impegno dell'eclettismo, quello di *conciliare* quelle *philosophorum sententiae* di cui compie l'analisi (p. 357). « Verum — si prosegue — cum non ex verbis tantum perturbatio existat mentem in veritate cognoscenda impediens, sed res ipsae quoque veniant diiudicandae », gli Eclettici si premureranno di fissare dei criteri di verità: il primo è quello di ragione (« Qui quicquid clare, distincte, atque evidenter repraesentatur, id verum esse oportere censebat »), il secondo è fondato sull'esperienza (« ... non video, quid intelligi possit aliud, nisi clara impressio in mentem per sensus facta », p. 358). L'analisi della scuola eclettica continua con l'esposizione della fisica e dell'etica, traccia l'indicazione delle componenti essenziali entrate nell'eclettismo come parti costitutive di esso (Sapienza Platonica e Pitagorica, Egiziana e Caldaica e non pochi elementi del Cristianesimo) per fornire, infine, un prezioso suggerimento sulla libertà che è intrinseca di colui che fa professione filosofica di eclettismo (« ... non facile Eclecticum cum Eclectico ita consentientem invenias, ut doctrinae eorum σύστημα inde confici quaeat », p. 359).

[16] L'eclettismo di Potamone viene presentato come la reazione allo scetticismo le cui pericolose incertezze erano il risultato dell'altrettanto pericolosa iattanza dei

nei capitoli finali all'ampia possibilità di assimilazione della filosofia eclettica nella filosofia del cristianesimo [18].

Forma e contenuto di questa dissertazione si pongono ben oltre la ricerca erudita, sia in riferimento agli autori, che in riferimento ai testi: fonti e documenti sono, ovviamente, citati e presenti, ma entro un discorso sciolto al quale risultano funzionali. Sono inoltre assenti, in essa, le formule del fanatismo settario, mentre il rispetto dell'ortodossia non impone giudizi troppo restrittivi. Viene quindi proposta al lettore, entro il disegno complessivo dello sviluppo della storia filosofica, l'analisi di una scuola di cui vengono anche, e soprattutto, posti in

dogmatici. Viene subito, però, fatto riferimento ai contemporanei che *nostra aetate* hanno rinnovato i pericoli dello scetticismo (e si citano La Mote Le Vayer e Glanwill) superabili solo con l'eclettismo: ciò permette di illustrare i caratteri dell'eclettismo non tanto in relazione ai tempi del suo primo porsi, quanto come dottrina universalmente valida. Infatti (p. 346): « Paratior igitur ad Scepticismum retundendum nulla existit via, quam ut veterum Philosophorum sententiae et opiniones accurate inspicerentur, fundamenta atque principia, in quibus consentirent, dignoscerentur, clarius dicta obscurioribus praeferrentur, atque adeo, in quibus certitudo obtineri possit, ostenderetur: reliqua vel inutilia vel non satis certa seponerentur, vel saltem, ut magis probabiles adoptaretur, quod certis fundamentis, in quibus omnes consentiunt, maxime conveniens videretur ». Baluardo contro lo scetticismo, non lo è da meno, l'eclettismo, contro l'Epicureismo: « Sic igitur Scepticismi nervos incidere schola Eclectica conata fuit. Sed neque minus fortiter Epicureorum cornua obvertit » (p. 346). Una dottrina, allora, che agli eccessi della dogmatica, come a quelli dello spirito critico, o delle passioni, contrappone l'equilibrio della ragione.

[17] Sulla traccia di G. Lipsio (op. cit.), di Vossius (*De philosophia et philosophorum sectis libri duo*, Hagae comitis 1658), si afferma che la filosofia *Eclectica* significa una filosofia *electiva*, che si viene a determinare sulla base di scelte libere ed individuali, consone ad una forma di *delectatio*, ma sempre derivanti dall'applicazione del *judicium*: il termine latino di « Miscelliones » non può servire ad indicare gli Eclettici « ... graecum nomen ἐκλεκτικῶν delectum significat cum judicio, latina vox potius incertitudinem sententiae et confusionem judiciorum... » (p. 345).

[18] Se è vero, osserva l'ignoto Autore, che nessuna dottrina filosofica può essere completamente assunta entro i misteri della religione cristiana, è anche vero che, sulla traccia di Clemente Alessandrino e di Lattanzio, il filosofo cristiano potrà aderire all'eclettismo, anche se sa che la verità può venirgli soltanto da Dio. Per assurdo, usando le parole del cristiano Lattanzio, « si existisset aliquis qui veritatem sparsam per singulos, per sectasque diffusam, colligerit in unum, ac redigeret in corpus: IS PROFECTO NON DISSENTIRET A NOBIS » (p. 359). È vero anche che attraverso l'eclettismo sono penetrate nel cristianesimo dottrine come quella platonica, aristotelica e pitagorica che hanno dato origine alle eresie e agli errori, ma è pur vero che molte delle *praeclarae doctrinae* che si trovano negli scritti dei filosofi eclettici, sottoposte al vaglio della Rivelazione, sono penetrate intatte nella filosofia cristiana (pp. 360-367).

luce i contenuti teorici dei quali si propone una valutazione positiva, nel rispetto della priorità della Rivelazione sulla ragione.

Entro il confine posto da tale priorità, quei contenuti si presentano come il vertice a cui l'uomo può giungere in una sintesi di elementi razionali, volta a volta colti e scelti dalla stessa ragione.

Diversi, ma analogamente significativi, i dati che possiamo ricavare dalla riedizione del 1716 del *De scriptoribus* di Jonsio. Vi attesero, per la revisione e l'aggiornamento il Dorn, per la presentazione al lettore lo Struve.

Rileviamo per primo il dato connesso al tema dell'eclettismo che si coglie, ad apertura di libro, sul frontespizio. Vi leggiamo, infatti, la dedica di Dorn a Francesco Buddeo delle sue « *accessiones* » all'opera di Jonsio [19].

Il Buddeo, « *praeceptor noster venerandus* », dice il Dorn [20], fu a sua volta autore di numerose opere storico-filosofiche, di cui il Dorn riporta i titoli per esteso [21], e maestro assai seguito nell'ambiente protestante germanico del primo Settecento. Il suo orientamento eclettico era sostenuto dall'impegno di appropriarsi di quanto nel molteplice della storia della filosofia si presentasse come elemento di verità. L'erudito studioso luterano e Maestro delle Arti liberali G. C. Dorn, persuaso dallo Struve a porre mano alla riedizione e aggiornamento dell'opera di Jonsio [22], si attenne rigorosamente all'insegnamento del suo Maestro. Personalmente non impegnato nella discussione filosofica, egli fece proprio l'orientamento eclettico del Buddeo applicandolo all'analisi storico-filosofica ed assumendolo come la forma piú elevata di pensiero a cui fosse giunto il suo tempo quando « *cultior, haec est eclectica philosophia, sola sapienti viro digna, locum obtinuit* » [23]. Nella riedizione sette-

[19] *Magnifico, summe reverendo / atque excellentissimo viro / IOANNI FRANCISCO BUDDEO, / theologo atque polyhistori magno, scientiae / divinioris doctori, et in ienensi academia pro/fessori egregio, necnon serenissimi duci saxohilberghusani a consiliis sanctioribus civium/que litteratorum: qui in ducato gothano et / altenburgensi sunt nati, ephoro longe gravissimo, / domino suo ac patrono / maximo, / Jonsii has accessiones / dat, dicat, dedicat / obsequentissimus auctor.*

[20] J. Jonsius, op. cit., L. III, p. 205.

[21] *Ibidem*, L. III, p. 206.

[22] « Dignum itaque eruditisque perutilem laborem suscepit Clarissimus Io. Christophorus Dornius, Liberalium Artium Magister, atque in hoc studiorum genere haut parum versatus, dum meis aliorumque suasionibus hoc daret, ut hunc laborem recognosceret, atque ad nostra usque tempora continuaret » (*ibidem*, p. 2, « *Lectori benevolo s. d. B. G. Struve* »).

[23] *Ibidem*, L. III, p. 112.

centesca l'opera di Jonsio assume, nella revisione del Dorn, un accento eclettico che la caratterizza rispetto al suo tempo e la differenzia dall'edizione del 1659. Ma parecchi altri sono gli elementi da rilevare in questa opera, e tutti di vivo interesse, per cogliere la trasformazione avvenuta, nell'arco di circa cinquant'anni, nel modo di considerare la storia della filosofia. Era avvenuto uno stacco netto dalla consuetudine di riferirsi, nella storia, al solo mondo classico; tutto il passato era entrato a far parte della storia, lo stesso presente aveva coscienza di parteciparvi. La storiografia aveva istituito, col Cellarius [24], la categoria « Medio evo »; le opere storico-filosofiche riferite alla filosofia scolastica di quell'età erano ormai ampiamente diffuse [25]; nell'ambiente protestante si aveva coscienza di un autentico rinnovamento della cultura e della filosofia avvenuto con la Riforma ed il tema della « rinascita » circolava di frequente; delle filosofie contemporanee, a partire dall'uso di trattare nelle istorie filosofiche dei « recentiores », si era iniziato a fare analisi storica; l'attenzione degli storici della filosofia si era spostata dall'interesse per le vite e per le opere dei filosofi all'interesse per i contenuti dei loro scritti.

Lo Struve, quando si rivolge « *lectori benevolo* » introducendo all'edizione jenese dell'opera di Jonsio, di tutto ciò ha piena cognizione [26] e problematizza la storia della filosofia nel momento stesso in cui affronta il tema del suo sviluppo e della sua trasformazione nel tempo. Egli traccia infatti uno schizzo del processo di formazione del « genere » storia della filosofia nel corso dei secoli che rispecchia le prospettive dell'epoca per il modo di periodizzare e di organizzare i dati storici.

Egli, cioè, sistema entro quadri storici ben determinati la produzione storiografica di cui il testo di Jonsio, completato dal Dorn [27], for-

[24] L'opera di Cristoforo Keller (Cellarius), *Historia medii aevi a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam deducta*, è del 1688. Con essa, ripetutamente ristampata, si diffuse l'uso del termine Medio Evo.

[25] In ambiente protestante quelle di tono polemico come quella di Tribbechow, in ambiente cattolico quella del De Launoy, ad esempio, o del De Benedictis.

[26] « Egregium sane disciplinis singulis accessisset adiumentum, postquam earum historia penitius fuisset pertractata, nemo forsam dubitat » (J. Jonsius, op. cit., « *Lectori benevolo* », p. 1). Lo Struve, del resto, aveva contribuito ad arricchire la storiografia filosofica con la sua *Bibliotheca philosophica in suas classes distributa*, Jenae 1704.

[27] Il Jonsio, nell'edizione del 1659, limitata nel suo contenuto agli autori classici, aveva tuttavia tracciato, alla fine del III libro, quell'elenco sommario di una quarantina di Autori piú recenti di cui s'è detto (cfr. nota 73, p. 31). Osserva però il Dorn: « Forte tenuitas atque infirmitas valetudinis impedivit quo minus ultimam

nirà l'esposizione. Già gli Antichi, egli osserva citando a testimonianza gli storici greci e latini, avevano acceso la viva fiaccola della trasmissione del pensiero filosofico lasciando memoria scritta delle dottrine filosofiche attraverso la narrazione delle vite dei filosofi e riportando i loro detti [28]. Ma l'antistoricismo scolastico, l'atemporalità della filosofia scolastica, il dogmatismo delle sue interpretazioni del pensiero classico che implicava la rinuncia alla ricerca storica, la barbarie scolastica, insomma, anche in riferimento alla lingua, sono denunziati dallo Struve nelle brevi parole che contrappongono il « buio » medioevale alla fiaccola dell'Antichità [29]. La metafora della luce e delle tenebre trova immediata ulteriore applicazione nel quadro storico tracciato dallo Struve quando viene posto in evidenza il rinascere dell'interesse per la storia del pensiero in concomitanza al sorgere della *lux evangelica* di cui fu portatrice la Riforma.

La lotta dei primi riformatori contro l'aristotelismo scolastico fu vincolata dai limiti della loro cultura, essa stessa scolastica [30]; fu la ricerca storica a permettere il superamento di tali limiti sostituendo all'autorità di Aristotele l'analisi e il confronto delle dottrine dei filosofi antichi e il loro confronto con il pensiero contemporaneo:

postquam autem collapsa Aristotelis maiestate, in ipsam veritatem penitius inquireretur, non desuerunt inter eruditos, qui veterum Philosophorum placita, historiam, vitas, scriptaque plenius indagarent, eademque vel renovarent vel illustrarent, et cum nostrae aetatis philosophorum traditis conferrent [31].

Passo, questo, assai significativo per cogliere l'adesione dello Struve all'eclettismo che qui trova espressione nella positività del superamento

operi manum imponeri licuerit » (J. Jonsius, op. cit., p. 3). La parte piú significativa del lavoro del Dorn è costituita dai capitoli XX-XXXIX del III libro in cui viene esposto lo sviluppo della storia della filosofia dal Medio Evo fino al mondo contemporaneo.

[28] « Ipsi veteres Philosophi quantum in eadem (*nella storia*) situm sit momenti adgnoscentes, iamdum in exponendo Philosophorum placitis praeiverunt. Testis est Plutarchus, Palladius, Iamblichus, Diogenes Laertius, Eunapius, Hesychius, Philostratus, ipsaeque romanae eloquentiae parens, Cicero, qui veterum Sapientum, vel vitas vel dicta satis prolixe exposuerunt posteritati facem accendentes clarissimam » (J. Jonsius, op. cit., p. 1).

[29] « Eandem (*fiaccola*) equidem Scholastici restrixerunt, sibi saltem sapientes, nugasque pro veritate venditantes » (*ibidem*).

[30] « Aristotelis dogmatibus constricti, extra illud haud sapientes, in solis terminis haerentes » (*ibidem*).

[31] *Ibidem*.

dello scolasticismo e dell'allargamento dell'interesse storico a tutte le dottrine del passato, commisurate alle filosofie del presente nella ricerca della verità. Ma è anche il passo dal quale parte la successiva collocazione entro quadri « nazionali » delle istorie filosofiche prodotte nei tempi moderni.

Il profilo storico cronologico ormai acquisito di età *antiqua, media* e *nova*, aveva permesso la collocazione delle forme storiografiche del passato entro lo schema scandito dall'alternarsi di luce [32] e tenebre; ma volgendosi a considerare le forme della storia della filosofia nell'età *nova*, lo Struve recepí la portata europea e le caratteristiche nazionali dell'interesse per la storia delle dottrine filosofiche del passato nel loro nesso con i temi delle filosofie del presente. Sulla traccia delle « *accessiones* » del Dorn egli allora raggruppa i nomi di coloro che scrissero *historiae philosophicae* [33] nei tempi « moderni non in relazione agli archetipi seguiti (biografie, dossografie, etc.), ma in relazione agli ambienti socio-politici-culturali in cui maturarono. Belgio, Francia, Germania, Inghilterra, Italia, videro fiorire le opere di maggior rilievo, mentre hanno un posto a parte le opere di « storia della storia della filosofia », questa appunto di Jonsio, e quelle del Fabricius [34].

La presentazione dello Struve alla nuova edizione del *De scriptoribus* non lascia dubbio sulla coscienza che l'autore aveva della trasformazione in atto, dopo la Riforma, entro la produzione storico-filosofica. Il discorso filosofico non è piú soltanto erudito o antiquario, per vite o per scuole, ma è teso ad istituire un legame preciso tra la filosofia del presente e le dottrine del passato. Per un lato la « verità stessa » su cui indaga la storia della filosofia viene in luce attraverso l'analisi delle diverse dottrine del passato e determina lo sviluppo di quella « *cultior philosophia* », l'eclettismo, che il Dorn giudica per parte sua la sola degna del Sapiente; per altro lato è la storia della filosofia ad esprimere

[32] La natura di questa « luce » non risulta chiaramente definita, posta com'è ora in relazione con la ragione, ora con la religione.

[33] *Historia philosophica* è indicazione da intendere in senso molto lato; nella rassegna infatti trovavano spazio opere appartenenti ai generi letterari genericamente volti allo studio dell'Antichità, collaterali alle specifiche storie della filosofia che pure, agli inizi del '700, avevano acquisito una precisa connotazione.

[34] Gli scritti di Johannes Albertus Fabricius ampiamente diffusi e piú volte ristampati ponevano a disposizione i testi degli scrittori di storia dell'antichità greca e latina: *Bibliotheca latina*, Hamburgi 1696; *Bibliotheca graeca*, Hamburgi 1705.

i nessi che nei diversi ambienti politici, religiosi e sociali si istituiscono tra la filosofia del presente e quella del passato.

Del resto, gli accenni dello Struve trovano concreto fondamento in quei capitoli che il Dorn aggiunge al terzo libro dell'opera di Jonsio per completarla con una parte riferita appunto agli scritti di storia della filosofia nel Medio Evo e nell'età « *nova* », fino ai contemporanei [35]. « *Collapsa Aristotelis maiestate* » attraverso l'indagine storica, fu possibile rinnovare l'indagine storica stessa, osserva lo Struve; e a questa frase incisiva fanno riscontro nel testo del *De Scriptoribus* importanti capitoli in cui il Dorn assume come elemento di cesura tra Medio Evo e nuova Repubblica delle Lettere quella « παλιγγενεσία *litterarum saeculo XV facta* » con la cui analisi si apre il capitolo XXI del III libro [36].

Entro la suddivisione per nazioni (dove non manca un preciso riconoscimento al primato dell'Italia nella palingenesi letteraria) e sulla base cronologica delle successioni alla sede imperiale, il Dorn fa ancora scorrere il filo conduttore del riferimento ad Aristotele e all'aristotelismo per coordinare secondo contenuti le diverse opere di storia della filosofia di cui fornisce notizia. Solo entrando a parlare degli scritti dei contemporanei esso viene meno, in concomitanza con la completa trasformazione della cultura che in essi si riflette e di cui lo stesso Dorn è partecipe. Ma in riferimento alle opere storiografiche dei secoli XV e XVI e dell'inizio del XVII l'antiaristotelismo protestante, che non è piú (come era stato per Jonsio) impostato sul recupero del vero Aristotele di contro all'Aristotele della Scolastica, ma radicale ed esplicita negazione dell'« autorità » del Filosofo, si manifesta evidenziando la portata di quelle opere che hanno portato avanti la lotta contro di essa. La polemica antiaristotelica del Valla, la disputa per la difesa di Platone contro Aristotele e di Aristotele contro Platone coprono un

[35] Una compiuta analisi di questi capitoli viene svolta da M. Rak, op. cit., p. 117 ss.

[36] Cosí suona il testo del primo paragrafo: « Nunc ad recentiora tempora rei publicae litterariae pervenimus: ad ea videlicet, quibus iterum nobiliora excitata fuerunt ingenia, quae egregias artes, linguas atque scientias excoluerunt sic, ut accedente demum insigni ille, et omnibus saeculis depraedicando typographiae invento, posterior aetas cultissimis olim saeculis anteferri jure meritoque possit. Fuerunt autem Itali primi, qui litteras amoeniores per barbarorum ferociam, et monachorum sorditiem misere amissas restituerunt, in primis autem Florentini » (J. Jonsius, op. cit., L. III, pp. 112-113).

ampio spazio entro il XXI capitolo [37], come nel XXIII le posizioni di Ramo e dei Ramisti [38]. Sono ancora scritti antiaristotelici, quelli di Francesco Patrizi, a venire considerati in apertura del XXV capitolo [39], e anche venendo a dire, col XXXI capitolo, degli scritti di storie filosofiche che appartengono al XVII secolo, il metro per valutarli è dato dal modo in cui essi si rapportano ad Aristotele e all'aristotelismo. Abbiamo, ad esempio, con l'esposizione delle *Exercitationes* di Gassendi [40] il richiamo ad un « luogo » classico della polemica antiaristotelica libertina, come lo è quello, immediatamente successivo, a Naudé. Per altro verso, ecco un autore di storie filosofiche dell'aristotelismo come il De Launoy, ricordato come colui che si è lasciato « infettare » dall'aristotelismo; e Réné Rapin [41] presentato come colui che preferí Aristotele ad ogni altro [42]. Avanzando tuttavia a considerare gli scritti appartenenti agli ultimi decenni del XVII secolo e al secolo suo, il Dorn sente farsi sfuggente questo suo criterio di valutazione; non sono piú i paralleli tra Platone ed Aristotele ad incidere su di essi, ma piuttosto quel confronto in atto tra Antichi e Moderni che mette in discussione tutto ciò che appartiene all'Antichità per confrontarlo con il nuovo discorso filosofico e scientifico del mondo moderno [43]. È vero che fino

[37] Questi i titoli di alcuni paragrafi: *Laurent. Valla Aristotelem reprehendit, philosophiae cum bonis litteris incrementum; Bellum philosophicum Platonicos inter et Aristotelicos exortum; Platonem Bessarion, Florentiae duces aliique viri docti admirantur. Platoni tandem Stagiritae praefertur. Aristotelicae philosophiae fata* (L. III, *passim*).

[38] Cosí il paragrafo 3 di quel capitolo: *Petrus Ramus, auctor novae sectae, cujus fata describuntur. Injurius in Aristotelem, pro philosophia sua scribit contra alios. Fortuna philosophiae Aristotelicae in Academia parisiensi, et passim in Germaniae scholis crevit* (L. III, p. 119).

[39] Cosí il paragrafo 1: *Franc. Patricius, Platonis admirator, et Anti-Peripateticus, edidit discussiones Peripateticas, Zoroastris oracula, et Aristotelem exotericum, cum eo confundi solet aliud ejusdem nominis* (op. cit., L. III, p. 137).

[40] « P. Gassendus contra Aristotelis Exercitationes scripsit, quarum liber primus editus, caeteri suppressi fuerunt, et cur? Vitam Epicuri, Mathematicorum et Peirescii descripsit » (ivi, p. 175).

[41] È il padre Gesuita che con la sua opera di erudito partecipò alla *querelle* sugli antichi e sui moderni parteggiando per gli antichi e sostenendo la Metafisica di Aristotele; non fu tuttavia insensibile ad un uso « critico » dell'erudizione. Qui il Dorn ha presente *La comparaison de Platon et d'Aristote, avec le sentiment des Pères sur leur doctrine*, edita a Parigi nel 1671.

[42] Ivi, cap. XXXI *passim*.

[43] Nel XXXIX ed ultimo capitolo del III libro il Dorn dedica alcuni paragrafi

all'ultimo capitolo delle sue « *accessiones* » al testo di Jonsio il Dorn ricava dalle opere che considera (e sono per lo piú opere appartenenti al « genere » letterario ed erudito) i dati che si riferiscono ad una valutazione del pensiero degli antichi e conta ancora, quindi, vedere se i diversi autori si schierano con Aristotele o gli preferiscono altri [44], ma gli risulta sempre piú difficile restringere l'interesse per quelli scritti alla sola rilevazione dei « dati » riferiti agli autori del mondo classico, come gli risulta arduo stabilire quali scritti dei suoi contemporanei debbano e possano essere definiti come storie filosofiche, per entrare nella sua rassegna [45]. Egli aveva sott'occhio il successo di opere ormai famose come quelle di Th. Stanley e di G. Horn e non poteva sfuggirgli che con esse si era istituito un nuovo tipo di *historia philosophica* che dava rilievo ai contenuti del discorso teorico degli Autori, nelle loro opere, facendo emergere il « filosofico » sullo « storico » in senso erudito. Con esse la storiografia filosofica offriva alla nuova cultura un filo conduttore per un discorso teorico, calato nei tempi storici e liberato dall'atemporalità del dogmatismo, che univa, nelle differenze, l'antico al moderno. D'altra parte, nell'opera a cui il Dorn attendeva a dare completamento, l'oggetto della ricerca storico-filosofica era stato definito da Jonsio in maniera puramente formale, sfuggendo alla definizione teorica del suo oggetto e lasciando cosí la massima latitudine al campo entro cui selezionare gli scritti che dovevano trovare spazio in una rassegna di scrittori di storie filosofiche. Il Dorn, in definitiva, si attenne alla linea indicata dal Jonsio [46] e in questi capitoli aggiunti alla sua opera per aggiornarla sino ai contemporanei ammassa una congerie di scritti diversissimi nella forma (biografie, libelli, compilazioni erudite, cataloghi, storie per sette, etc.) senza preoccuparsi di porre in rilievo quelle opere, come appunto quelle di Stanley e di Horn (per rimanere agli esempi qui citati) che ben avevano caratterizzato il definirsi « pratico » di un genere specifico. Dei criteri del Jonsio, d'altronde, egli avvertí i limiti

ad opere connesse con i temi della *querelle*, ad esempio quelle di Fontenelle, nel paragrafo 7 (ivi, p. 228).

[44] Fontenelle, ad esempio, « Aristotelem mirum in modum perstringit, atque adeo voluptuosissimum praefert Anacreontem » (*ibidem*).

[45] « Atque haec de praecipuis Historiae Philosophicae scriptoribus, de quorum constat aetate, dicta sufficiant! Alios historicorum plures, qui nunc in numerum referri potuissent, indicabunt Acta, Diaria et Ephemerides eruditorum, quae hinc inde variis idiomatibus in Germania, Gallia, Italia, Belgio et Anglia a quinquaginta et amplius annis tenus hac eduntur » (ivi, p. 230).

[46] Cfr. M. Rak, op. cit., p. 121.

e tentò una riorganizzazione, ancora formale, del materiale, individuando i settori nazionali della cultura europea e cogliendo nelle successioni alla sede imperiale un riferimento cronologico scandito su dati oggettivi. Il Dorn, come lo Struve, aveva in mente una scansione cronologica legata alla cultura occidentale che era ormai acquisita sul piano della storiografia e che applicata formalmente a coordinare le scritture di storia filosofica faceva subito emergere la trasformazione avvenuta dai secoli del Rinascimento (o dalla Riforma) in avanti, all'interno di quella produzione. Notando il progressivo distacco degli autori di storie filosofiche dalla autorità di Aristotele, il Dorn finiva col trovarsi di fronte al definitivo suo superamento entro la produzione a lui piú vicina; il fenomeno era generale [47] ed investiva tutta la cultura europea considerata per nazioni. Pur avendo coscienza del valore che aveva assunto ai suoi tempi la *cultior philosophia*, quell'eclettismo, cioè, inteso come unico atteggiamento filosofico degno del sapiente, il Dorn non pensò di far ruotare intorno a questa sua convinzione un'analisi della produzione storiografico-filosofica contemporanea. Venendogli meno l'elemento coordinatore di cui s'era servito fino a quel momento, egli preferí ritirarsi sulle posizioni jonsiane ed immise nella sua rassegna quella congerie di scritti di cui s'è detto. Gli mancò, d'altra parte, la capacità, o la volontà, di proporsi il problema di fondo cui già Jonsio era sfuggito, ma che adesso si andava proponendo con urgenza sempre maggiore: quello di definire il « genere » in relazione al contenuto piuttosto che alla forma. Su quella definizione sarebbe stato possibile coordinare una selezione del tutto innovatrice delle scritture storico-filosofiche, coerente con quanto era richiesto in quel momento da chi si volgeva ad esse per conoscere quelle « verità » che ancora i filosofi antichi potevano proporre all'analisi critica dei moderni. Ma quella definizione del genere difficilmente poteva essere richiesta all'erudizione di un Dorn o di uno Struve che trovava la propria ragione di essere

[47] Merita d'essere ricordata un'opera che appartiene a quella cultura napoletana in cui già s'è visto fiorire, alla metà del XVII secolo, un interesse per la ricerca storico-filosofica sostenuto da una cultura scientifica nettamente antiaristotelica. Si tratta della *Historia Philosophiae Synopsis sive de origine et progressu Philosophiae: de Vitis, sectis et systematis omnium Philosophorum libri IV... ab Ioh. Baptista Capasso Phil. et Med. Doct. Neapolitano*, Neapoli, Typis Felicis Muscae, A. MDCCXXVIII. È un'opera che, sviluppando entro il Settecento un tema secentesco, s'inserisce nel clima di rinnovamento del genere « storia filosofica » per l'accento che pone sullo sviluppo progressivo della filosofia attraverso le diverse « sette » filosofiche.

nel restauro dell'antico piuttosto che nel suo superamento, né poteva verificarsi attraverso la pura pratica storiografica. Essa stava per prendere corpo sulla base di altre sollecitazioni, presenti nella filosofia tardo secentesca, alle quali occorre riferirsi per individuare i molteplici elementi che convergono sulla definizione della *historia critica.*

2. - Leibniz e Bayle.

All'analisi del contenuto dei testi filosofici aveva prestato particolare attenzione Jakob Thomasius che aveva insegnato presso l'Università di Lipsia nel periodo in cui Leibniz vi compiva i propri studi [48]. Egli era mosso soprattutto dal desiderio di uscire dalle secche di una didattica ancora scolastica e priva di ogni stimolo, sostituendovi un interesse di natura storica [49] e superando, quindi, in maniera definitiva gli schemi dell'erudizione. Si è tuttavia portati a credere che Leibniz abbia visto nel suo Maestro piú di quanto questi realmente potesse dare, quando nella lettera che gli indirizza nell'aprile del 1669 [50] lo esorta a scrivere una storia della filosofia, e non dei filosofi [51], ed auspica che essa arrivi a trattare delle concezioni filosofiche dei pensatori piú recenti affinché i giovani imparino a seguire il filo di continuità nello sviluppo del pensiero [52].

È Leibniz stesso, piuttosto che l'erudizione di scuola, a fornire l'indicazione della preminenza dei contenuti dei testi filosofici e ad indicare come collocarli nella loro dimensione storica attraverso un giudizio valutativo da esercitare sui testi stessi e sul quadro storico in

[48] Cade infatti nel 1655 la prima edizione, a Lipsia, dell'opera *Schediasma historicum quo varia discutiuntur ad historiam tum philosophicam tum ecclesiasticam pertinentia,* e Leibniz concluse il suo corso di studi nel 1666. (L'opera sarà ristampata sempre a Lipsia nel 1699 a cura di Christian Thomasius col titolo *Origines historiae philosophicae et ecclesiasticae*).

[49] Il Braun rileva (op. cit., p. 91) che egli proponeva ai suoi scolari temi di discussione sul pensiero classico come *De dogmate Thaletis quod aqua sit principium omnium rerum.*

[50] G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften,* Berlin, a cura di C. J. Gerhardt, 1880, vol. IV, pp. 162-174.

[51] « Tu non Philosophorum sed Philosophiae historiam dabis » (ivi, p. 163).

[52] « Utinam vero ad recentiorem hanc aetatem stylum filumque producas, et admoneas inconsultam juventutem nostram neque omnia neque nihil novatoribus tribuenda esse » (ivi, p. 163).

cui essi vanno collocati, per ricavare quei contenuti specifici che qualificano lo sviluppo della *philosophia* attraverso le « dottrine ».

Assieme quindi all'incidenza che hanno avuto sulla formazione della critica storico-filosofica il pensiero di Leibniz e la sua visione pluralistica del mondo, non si può ignorare l'apporto preciso dato da Leibniz all'analisi di problemi specificamente pertinenti alla metodologia della storiografia filosofica, ai suoi strumenti, alla sua periodizzazione; attraverso una forma storiografica attenta fino allo scrupolo all'analisi critica, egli suggeriva la via per ricostruire le diverse dottrine in cui la *philosophia* ha espresso la sua molteplice verità.

Gli strumenti della filologia e della diplomatica acquisiti alla critica storica attraverso il lavoro erudito dei Padri bollandisti di Anversa e dei Benedettini di san Mauro [53], applicati da Richard Simon all'analisi storica del Vecchio Testamento [54], in parallelo coll'affermarsi di una *reductio ad hominem* del testo sacro impostata da Spinoza nel *Tractatus theologicus politicus* [55], fanno parte del clima culturale in cui Leibniz studia ed opera, ed egli ne usa liberamente nella sua opera di storico. La scrupolosa analisi testuale e la collocazione dei testi nel loro contesto storico, in sede di analisi delle dottrine filosofiche, è la via concretamente indicata da Leibniz per ritrovare la verità che ciascuna di esse esprime. Al contenuto dei testi e alla definizione della loro autenticità presiede il criterio del « possibile », secondo cui è la ragione a decidere, sulla base dell'indagine filologica, l'appartenenza o meno di un'opera ad un certo autore o ad un certo ambiente storico [56].

È evidente che gli strumenti di cui Leibniz, come vedremo, forni-

[53] I sei libri *De re diplomatica* di Mabillon, editi nel 1681, segnano l'affermazione teorica di questa critica erudita.

[54] La sua *Histoire critique du Vieux Testament* è del 1678.

[55] Osserva A. Banfi (*Spinoza e il suo tempo*, Firenze 1969, p. 107) che col *Tractatus* del 1670 Spinoza intese « storicizzare la Bibbia » dando inizio ad un tipo di « critica storico-filologica e non dogmatico-filologica ».

[56] Questo criterio di selezione dei testi filosofici dell'Antichità, che si aggiunge al procedimento erudito, si collega per un lato all'influenza del razionalismo cartesiano sulle scienze dell'erudizione, ma per un'altro lato si collega all'incidenza della scienza moderna che, nel XVII secolo, proponeva una visione della natura sottomessa a leggi precise di causa ed effetto che portavano alla netta distinzione tra possibile e impossibile. Il « senso dell'impossibile », cioè la facoltà di distinguere tra ciò che sempre e dovunque è impossibile e ciò che possibile è, mancò completamente agli uomini rinascimentali che diedero tanto spazio al « magico » al « fantastico » all'« irrazionale »; esso compare assieme alle conquiste della rivoluzione scientifica.

sce precisa indicazione per lo svolgimento di quell'analisi del passato che egli vede sorretta dagli interessi filosofici del presente, non possono venire considerati senza tenere presente che « l'esplorazione e la conquista del mondo storico » [57] trovano il loro impulso fondamentale nella concezione teorica leibniziana di unione, di identità e continuità entro la struttura monadica dell'essere. Come non va dimenticata la contrapposizione che Leibniz fa delle indagini storiche, volte alla ricerca del probabile, alle certezze geometriche cartesiane. Al cartesiano perentorio rifiuto della storia, del resto, egli muove la sua critica nella « Introduzione » al testo di Nizolio, che è lo scritto piú ricco di indicazioni in merito all'argomento che qui interessa, quando osserva:

habeo ex narratione doctissimorum virorum, ipsum illum magnum Cartesium non mediocriter confusus fuisse, cum esset ei monstratum, complura ejus philosophemata, quae noviter inventa credebantur, in Platone et Aristotele aliisque veteribus, quorum tamen ille contentum praeferebat, tum in naturalibus, tum in ethicis clare tradita contineri... [58].

La ricerca storica sulle molteplici dottrine impostata da Leibniz corrisponde ad una forma di eclettismo, ma la nota emergente del suo interesse per il passato sembra piuttosto doversi individuare nel dialogo che egli ritiene indispensabile tra filosofia del presente e tradizione, nella ricchezza delle sue espressioni, per l'esigenza di intendere quanto il presente debba al passato, e in qual misura sia, invece, innovatore [59].

Tra le molte indicazioni che Leibniz fornisce, nella sua Introduzione all'opera di Nizolio, per una nuova forma di storia della filosofia, merita richiamarne alcune, e si può iniziare ricordando proprio quella

[57] Cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932; trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1936, p. 319.

[58] *Marii Nizolii de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri IV*, Francofurti MDCLXX, in G. W. Leibniz, op. cit., vol. IV, p. 154.

[59] Sembra fortemente riduttivo arrestarsi, come fa il Braun (op. cit., p. 92), all'indicazione sommaria fornita in merito da Leibniz nei passi dell'*usus veteris philosophia* (G. W. Leibniz, op. cit., vol. VII, pp. 152-3) dove la conoscenza della filosofia del passato ha funzione propedeutica ad uso dei giovani. In realtà, solo a considerare le pagine che precedono quei passi, ci si rende conto che l'analisi che Leibniz compie della filosofia corpuscolare (ivi, pp. 145-7), della concezione platonica di Dio e dell'anima (ivi, pp. 147-8), della dottrina di Aristotele (ivi, pp. 149-50) e dell'etica stoica (ivi, pp. 151-2) non ha semplice funzione didattica o informativa, ma muove da un'istanza di verifica sul passato di quanto il presente ancora discute o accetta per vero.

motivazione che egli adduce per la edizione di quel testo: essere in esso ben evidente come alcune « novità » dei tempi presenti, già fossero discusse dai dotti del passato [60]. Del resto, compito della filosofia non è tanto quello di cancellare il passato, superandolo, quanto piuttosto di conservarlo emendandolo [61]. E questa funzione connettiva riconosciuta alla storia della filosofia resta valida anche se, qui, Leibniz, è impegnato soprattutto a difendere un aristotelismo rinnovato [62], caratteristico della cultura protestante secentesca e che abbiamo riscontrato presente anche in Jonsio.

Vi sono, peraltro, in questa Introduzione, cenni precisi sul valore che assumono per lo sviluppo della filosofia le edizioni delle opere di Autori che hanno segnato momenti di cesura o di crisi nella trasmissione della cultura: ben l'intese, osserva Leibniz, un Naudé [63] che pubblicò in Francia opere di Nifo, Cardano e Campanella, ma lo spunto è comune a tutta la cultura europea. L'opera di Nizolio, che è opera di rottura e segna un momento significativo della critica all'aristotelismo, offre a Leibniz occasione per una riflessione sulla differenza tra cultura italiana umanistico-rinascimentale e cultura secentesca del mondo protestante: scintilla di luce razionale la prima, luce piú certa la seconda, tappe entrambe di un cammino che ha portato alla liberazione dal dogmatismo scolastico [64]. Questo paragone tra Cinquecento e Seicento che sommessamente qui Leibniz avanza e che conviene ricordare di fianco alle piú note e diffuse affermazioni di Bayle, offre anche occasione per rilevare nel testo alcuni punti riferibili a categorie storiografiche definitivamente acquisite e qui proposte in sede di periodizzazione storico-filosofica, assieme all'enunciazione di alcuni temi caratterizzanti le diverse categorie storiografiche, destinati a diventare canonici. In Leibniz, ad esempio, l'antiaristotelismo, coincidente con la lotta antiscolastica tanto viva nella cultura protestante, è presente e gli deriva anche dall'insegnamento del Thomasius che, degli scolastici, era stato critico

[60] Ivi, p. 151.

[61] *Ibidem.*

[62] Ivi, p. 155.

[63] Ivi, p. 154.

[64] « Accessit illius seculi ratio, in quo veritas incipiebat tantum velut per rimam sese estendere et scintillis quibusdam emicare, instar facularum ignearum quae inter maculas solares monnunquam ebulliunt, et favillarum quae cum fumo subvolant. Nostro tempore largior lux, et vel hoc saltem in confesso est, Aristotelem errare posse » (ivi, p. 137).

severo [65]. Questo tuttavia non gli impedisce di separare, nel giudizio, gli scolastici suoi contemporanei che « *hoc unum faciunt, ut allegata opinionum cumulent, et innumeras frivolas quaestiones excogitent, et unum argumentum in multa partiantur* » [66], dagli scolastici dell'età medievale che, lungi dal disperdersi soltanto in vuote discussioni, furono in grado di elaborare dottrine feconde come il Nominalismo [67]. Ecco allora la « *media aetas* », posta ormai come categoria storiografica a dividere la luce dell'Antichità dall'età « nova », assumere con Leibniz un'articolazione interna secondo componenti che la sottraggono all'uniformità della lunga serie dei « secoli bui » e al giudizio assolutamente negativo che formulerà su di essa il secolo dell'Illuminismo.

La funzione di cesura dei secoli medievali è tuttavia pienamente accolta da Leibniz quando, nelle pagine dedicate a porre in luce i meriti del testo di Nizolio, viene a tracciare il quadro storico dei secoli moderni [68]. E qui si può scegliere per raccogliere le indicazioni salienti! La lotta umanistica contro la barbarie scolastica allinea, nel quadro leibniziano, i nomi di Dante, Petrarca, Valla, Filelfo, mentre non vengono trascurati i nomi di Leone X e Francesco I per la protezione che essi concessero agli umanisti. A dare corpo alla « rinascita » filosofica si aggiungono immediatamente i nomi dei dotti giunti in Italia a far conoscere i testi autentici di Platone e Aristotele [69] e si individuano i termini del dibattito tra aristotelismo e platonismo sviluppatosi intorno ad essi. Il quadro si allarga dall'Italia alla cultura europea e non manca l'individuazione della portata che ebbero per la nuova cultura la scoperta della stampa e la diffusione delle traduzioni dei testi classici [70].

Se vogliamo aggiungere a queste pagine, ricavate da un testo ad impianto storiografico, alcuni passi tratti dalla lettera al Thomasius, scritta da Leibniz per esortarlo a scrivere quella storia della filosofia che comprendesse i « recentiores », vedremo completarsi il quadro leibni-

[65] « Ac primum de Aristotele. Nam Scholasticos ejus sensum mire depravasse cui magis est cognitum quam tibi, vir Clarissime (*Thomasius*), qui bonam partem huius generis errorum primus produxisti? » (G. W. Leibniz, op. cit., vol. IV, p. 164).

[66] Ivi, p. 157.

[67] Ivi, pp. 157-8.

[68] Ivi, p. 151 ss.

[69] « Tum vero philosophiae simul et eloquentiae exquisitiori e Graecia subsidio venere Theodorus Gaza, Georgius Trapezuntius, Emanuel Chrysoloras, et Bessario poeta Cardinalis » (ivi, p. 152).

[70] Ivi, pp. 156-7.

ziano dell'età « *nova* » di un nuovo dato. I filosofi contemporanei, infatti, vengono qui considerati in relazione a Cartesio [71], per affinità o per differenza; la filosofia cartesiana diventa, insieme all'aristotelismo dei Riformati, un parametro di valutazione storica, una posizione teorica da cui muovere per valutare le altre.

Quella storia della filosofia allargata ai « recentiores », che si doveva ancora scrivere, ha qui delineato il proprio schema. Bacone, in principio del secolo, aveva contrapposto al rifiuto cartesiano dell'analisi del pensiero del passato, l'uso di quell'analisi per intendere le ragioni del fallimento di una tradizione di pensiero all'emergere dei tempi moderni; Leibniz, negli anni in cui il cartesianesimo aveva già rivelato molte delle sue implicazioni, propone l'alternativa della ricerca storico-filosofica: ricerca del « probabile » di contro alla ricerca del « certo », e, entro quel probabile, recupero del passato all'unità del pensiero nella molteplicità delle sue determinazioni; per questa strada la storia dei Filosofi poteva diventare storia della Filosofia.

La filosofia del tardo Seicento muove alla ricerca della propria identità attraverso il recupero del proprio passato e, dinnanzi alle molteplici dottrine, tenta, s'è visto, attraverso eclettismo e sincretismo, la formulazione di una *cultior philosophia* che ha sullo sfondo una tolleranza intellettuale non disgiunta da quella religiosa. Tenta anche, con Leibniz, uno sforzo unificatore retto dalla *vis* teoretica che assimila all'unità del pensiero la sua molteplicità determinata. Ma nella ricerca della verità le molte soluzioni parziali fornite dalle scaltrite tecniche di indagine storica non hanno la possibilità di venire assunte come compiute e definitive: « ... la verità non è né raggiunta una volta per tutte, né garantita: è *le désespoir* dello storico e del filosofo » [72]. Lo scetticismo è la risposta a quella disperazione della verità, e tra Seicento e Settecento esso si sviluppa tanto in ambito cattolico quanto in ambito protestante con esiti non indifferenti per la definizione della *historia critica*. La generazione di pensatori che si è formata nella seconda metà del diciassettesimo secolo e ha operato già entro il Settecento, annovera tra i suoi esponenti, assieme a Pierre Bayle, un Fon-

[71] « Cartesianos vero eos tantum appello, qui Cartesii principia sequuntur, ex quo numero magni illi viri Verulamius, Galilaeus, Gassendius, Hobbius, etc. prorsus eximi debent, quos vulgus Cartesianis confundit, cum tamen vel Cartesio aequales vel etiam superiores aetate et ingenio fuerint, me fateor nihil minus quam Cartesianum esse » (G. W. Leibniz, op. cit., vol. IV, p. 163).

[72] E. Garin, op. cit., p. 267.

tenelle e un Daniel Huet. Impegnati a rendere esplicito e a dispiegare nella concreta ricerca storica il messaggio del libertinismo erudito, tesi allo smantellamento definitivo di ogni autorità tradizionale, essi approdarono, con altri, ad uno scetticismo diversamente accentuato.

L'*Histoire des Oracles* di Fontenelle, comparsa nel 1686, si proponeva la divulgazione di un'analoga opera del Van Dale [73] entro una cerchia di persone piú ampia di quella dei « letterati » per mettere in crisi, attraverso la critica razionale, la credenza negli oracoli da parte dell'antichità e, anche, una grande parte delle tradizioni legate alle religioni rivelate [74]. L'uso critico della storia, in quest'opera tendeva alla corrosione dei fondamenti d'una tradizione fondata sull'autorità, senza peraltro sostituirvi una diversa possibilità di certezza.

Il *Traité de la faiblesse de l'esprit humain* di Daniel Huet [75], è la conclusione scettica di un'attività svolta entro le forme della ortodossia cattolica ad analizzare i rapporti tra fede e ragione [76]. Sulla fede cattolica di D. Huet sembra tuttavia aver avuto il sopravvento quel razionalismo critico da lui assimilato in gioventú entro quella cerchia di studiosi che comprendeva un Pierre Dupuy e un Gabriel Naudé, appartenenti all'Accademia Puteana. La storia infatti, egli conclude, rivela soltanto la debolezza dell'uomo e il dubbio scettico è lo sbocco di un'attività che egli aveva in gran parte dedicato a contrastare la filosofia cartesiana [77].

Contro una storia intesa come analisi concreta dei fatti e critica erudita, cumulo di notizie contraddittorie dalle quali i razionalisti non sembravano riuscir a trarre altro che conclusioni negative sfociando spesso a forme di pirronismo storico, si levò il *Discours sur l'histoire universelle* di Bossuet [78] che, con un ritorno al dogmatismo, tentò di

[73] A. Van Dale, *De oraculis ehtnicorum dissertationes duae*, Amstelaedami 1683.

[74] Allo scritto di Fontenelle fece seguito, assieme alle polemiche, una fioritura di scritti che ne riprendono il tema sia in Francia che in Inghilterra; basti ricordare l'opera di J. Toland, *Christianity not Mysterious; or a treatise schowing that there is nothing in the Gospel contrary to Reason*, edita a Londra nel 1696. Ma su Fontenelle cfr. G. Lissa, *Fontenelle tra scetticismo e nuova critica*, Napoli, Morano, 1974.

[75] L'opera fu scritta intorno al 1690, ma comparve in edizione postuma nel 1722.

[76] Oltre all'opera sua piú vicina al genere storico-filosofico già ricordata, ricordiamo di lui le *Alnetanae quaestiones de concordia rationis et fidei*, Caen 1690.

[77] Cfr. S. Bertelli, op. cit., pp. 334-5.

[78] B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, 1681.

porre freno alla critica razionalista richiamando e riproponendo concretamente il disegno universale e provvidenzialistico della storia. Il superamento dello scetticismo doveva, tuttavia, avvenire dall'interno, la nuova funzione della storia critica doveva emergere dall'assunzione dei canoni della ricerca razionale per la trasformazione in positivo della polemica contro il passato e contro la tradizione. Solo valorizzando la critica era superabile la bayleiana « disperazione » della verità e la filosofia poteva porsi in grado di vedere nella sua storia i momenti delle successive conquiste della verità da parte della ragione. Il cammino da percorrere presentava ancora delle difficoltà: su questo cammino s'incontra, appunto, Bayle.

Sia pure la verità inattingibile nella sua pienezza, abbia pure la ricerca svolta dagli uomini esiti soltanto probabili: resta alla ragione critica la possibilità di operare sui dati offerti dalla storia, non per coglierví la verità ultima, ma per misurarne la coerenza, verificarne la veridicità, arrivare attraverso di essi alla conoscenza di quel probabile di cui la ragione potrà essere giudice. La storia, che è somma di singoli fatti da verificare attraverso l'analisi critica e filologica, è oggetto preciso di conoscenza; il dubbio applicato alla ricerca storica è il mezzo per la individuazione dei fatti certi. Il dubbio metodico cartesiano trasferito sul piano dell'analisi dei fatti storici [79] è il segno distintivo della critica bayleiana. Pierre Bayle si applicò a considerare i fatti storici attraverso la critica della tradizione che li ha trasmessi: in questo ambito di ricerca egli si servì di tutti gli strumenti dell'erudizione e della filologia per arrivare all'individuazione del « falso » piuttosto che del « vero », del contraddittorio entro la tradizione, di quanto cioè permetteva di giungere indirettamente all'individuazione dei fatti certi [80].

Lo scetticismo di Bayle, quel pirronismo che egli proponeva come il partito del saggio [81], e il suo radicale antidogmatismo stanno alla ra-

[79] Ernst Cassirer ne evidenziò l'importanza nel capitolo dedicato all'analisi della « conquista del mondo storico » di *Die Philosophie der Aufklärung* (op. cit., trad. it., p. 183 ss.).

[80] La struttura stessa del *Dictionnaire historique et critique* (1ª ediz. in due voll., Rotterdam 1695-97) ha reso possibile il cumulo di notizie ed annotazioni disposte entro uno schema che rimane limpido entro le singole « voci ».

[81] « Un homme qui se tient bien ses gardes ne croit guerre touchant la vie d'un particulier les traditions de deux siècles: il demande si les faits qu'on conte ont été mis par écrit au tems de leur nouveauté; et si on lui dit que non, mais que la mémoire s'en est conservé de per en fils et de vive voix, il sait bien que

dice di quella piena libertà che egli arroga alla propria critica. La nuova « *critique* » è superamento dell'*ars critica* [82] intesa, questa, come critica dei testi, critica erudita e filologica alla quale, peraltro, Bayle fa ricorso nelle sue forme piú progredite, applicandola anche a testi filosofici tradizionalmente accettati nella storiografia [83].

La « *critique* » è critica testuale nel senso che considera il contenuto del testo, il significato, lo spirito di quanto in esso è espresso, opera quindi un giudizio sui contenuti. Che poi la « *critique* » venisse esercitata non solo sulle opere dell'antichità, ma anche sulle opere dei contemporanei, è per noi una conferma del fatto che, a fine secolo, per la filosofia come per le altre espressioni della cultura, lo stacco dall'antichità era stato nettamente superato: le verità che gli antichi avevano proposto nelle loro opere erano oggetto delle discussioni dei moderni e l'autorità della tradizione non impediva piú in alcun modo la libera discussione su quanto il presente proponeva di originale e su quanto pensava di poter ritenere delle molteplici verità del passato. E che la « *critique* » fosse esercitata anche a livello di ampia diffusione, come testimoniano le « Nouvelles de la république des Lettres » e la « Bibliothèque universelle et historique » rispettivamente rette da Bayle e da Le Clerc [84], è una conferma di quella vivacità degli interessi della società del tempo e della libertà, in essa, della circolazione delle idee.

La pratica storiografico-filosofica, non direttamente esercitata dal Bayle, anzi da lui criticata nelle sue forme correnti non sempre aderenti ai canoni dell'erudizione piú progredita, ebbe, tuttavia, nel *Dictionnaire*, un orientamento preciso per un diverso operare. La storia critica è già valutazione filosofica e le applicazioni di essa nelle « voci » del *Dictionnaire* [85] aprono ad una diversa maniera di accostarsi alle dottrine filosofiche, offrono riflessioni che caratterizzano i diversi periodi storici individuandone i temi salienti, invitano all'esercizio della critica su tutti

le Pyrrhonisme est le party de la sagesse » (*Dictionnaire*, vol. II, p. 1087, voce « Esope, auteur des Apologues »).

[82] Cfr. E. Garin, op. cit., pp. 260-1.

[83] Il Braun (op. cit., p. 105) rileva che Bayle non accetta un testo di Archelao nella « lezione » di Diogene Laerzio, che pure è filologicamente corretta, perché riporta opinioni assurde.

[84] J. C. Le Clerc fu autore (1696) di una *Ars critica, seu de interpretatione veterum scriptorum* di cui è importante l'edizione del 1700, arricchita e ampliata,

[85] S'è avuto occasione di ricordare le voci « Aconcio » e « Esopo »; altre, tra le piú significative possono essere ricordate: « Crisippo », « Epicuro », « Manichei », « Rorarius », « Simonides », « Zabarella », « Zenone », ad esempio.

gli aspetti del passato, colti nella loro pluralità. La molteplicità del vero che emerge dagli articoli del *Dictionnaire*, lo scettismo stesso che lo percorre, se non rispondono alla domanda di chi cerca una verità definitivamente colta per appagarsi di una ricerca conclusa, suggeriscono però allo storico e al filosofo quell'ansia della ricerca, che si rinnova dinnanzi ai documenti dell'umana ragione, che è già illuminista.

Il criterio di razionalità è entrato a far parte della operazione storiografica pratica; una *historia critica* filosofica dovrà assimilarlo a sé, teorizzandolo per autodefinirsi.

3. - Primi scritti teorici.

La teorizzazione dell'uso critico della ragione in ambito storiografico e la definizione della storia della filosofia in relazione al suo oggetto avviene nel mondo di cultura germanica sotto lo stimolo del rinnovamento della didattica coincidente con la trasformazione dell'interesse per la filosofia e per il suo passato. L'analisi della utilità, degli scopi e del fine della storia della filosofia trova piú precisa espressione, piuttosto, nella tradizione francese, in relazione all'uso della cultura sul piano della vita politica, mondana, sociale.

Le premesse teoriche che Brucker e Deslandes esplicitano nelle pagine introduttive delle loro opere storiografiche [86] ne forniscono, rispettivamente, il documento piú avanzato.

Ma entro il quadro d'assieme di quella situazione in cui la *historia critica* viene a maturazione trovano la loro collocazione anche alcuni scritti teorici che avviarono la discussione sui problemi relativi ad una ridefinizione del « genere » storia della filosofia. E prima ancora di definirlo, occorreva stabilirne l'utilità: a chi e a che cosa poteva servire quell'esposizione storica dello sviluppo delle dottrine filosofiche, dall'antichità ai tempi piú recenti, che la pratica storiografica metteva a disposizione attraverso le sempre piú raffinate tecniche dell'erudizione e che la filosofia valutava alla luce di una nuova dimensione della razionalità? Una delle prime risposte al quesito si trova nello scritto settecentesco di Ephraïm Gerhard *Introductio praeliminaris in historiam philosophicam* [87] dal quale possiamo ricavare motivi di interesse per la

[86] J. Brucker, *H. C.*, I, pp. 3-45; A. F. Boureau - Deslandes, *Hist. cr.*, I, pp. I-XLI (indichiamo con la sigla *Hist. cr.* l'edizione del 1756, da cui si cita).

[87] È il titolo della 2ª edizione jenese del 1711 di una dissertazione già edita a Jena nel 1705 col titolo *De studio historiae philosophicae.*

storia della filosofia che in parte rispecchiano l'interesse del tempo per l'erudizione e, in parte, ancora la presenza del legame della cultura con la tradizione religiosa. La storia della filosofia, vien rilevato infatti, è utile ai giuristi e ai medici per la miglior conoscenza delle loro discipline che ebbero stretta connessione con la filosofia [88]; aiuta anche ad essere brillanti in società [89]; serve a meglio intendere le dottrine dei Padri della Chiesa che attinsero al pensiero antico [90]. Ma alcuni dei paragrafi finali [91] individuano motivi di interesse piú vicini alla sensibilità del tempo: la storia della filosofia informa sulle origini del pensiero moderno facendosi strumento pedagogico ed aiuta a meglio conoscere la filosofia stessa. Anche se espressi in maniera del tutto formale e non approfonditi [92], i temi che la storiografia pratica aveva già reso operanti sono qui enunciati in forma teorica.

Una risposta piú approfondita al quesito sull'utilità della storia della filosofia e, insieme, una disamina della natura della filosofia di cui si fa storia, dalla quale dipende l'individuazione dell'oggetto stesso della storia della filosofia e l'articolazione del suo sviluppo storico, sono contenute nello scritto di Christoph August Heumann: *Einleitung zur historia philosophica* che è del 1715 [93] e si pone in apertura degli *Acta Philosophorum* che tra il 1715 e il 1723 raccolsero, in 18 fascicoli, contributi di non poco conto per lo sviluppo della storiografia filosofica.

L'autore (1681-1764) appartiene a pieno titolo alla tradizione della cultura erudita germanica per la sua attività di docente e per la sua vasta produzione letteraria [94]; il suo interesse a definire l'utilità della storia della filosofia e la specificità del suo oggetto emerge dal contesto in cui s'era trovato ad operare. I vertici raggiunti dalla critica filologica nel recupero dei testi dell'Antichità, il rifiuto, ormai corrente, di una filosofia ufficiale di tipo scolastico, l'orientamento eclettico della cultura filosofica, la presenza, in quella cultura, di una nuova classe sociale interessata a servirsi di essa anche per fini pratici e politici, la mutazione in atto della « pratica » storico-filosofica, chiedevano una nuova definizione per un « genere » già, di fatto, trasformatosi.

[88] E. Gerhardus, op. cit., paragrafi XX-XXIII.
[89] Ivi, paragrafo VII.
[90] Ivi, paragrafi VII-XIX.
[91] Ivi, paragrafi XXVI-XXVIII.
[92] Cfr. L. Braun, op. cit., p. 102.
[93] Ch. A. Heumann, *Einleitung zur historia philosophica*, Halle 1715.
[94] Cfr. L. Braun, op. cit., p. 101.

Riprendendo il tema della funzione pedagogica, propedeutica, dello studio della storia, Heumann individua nella storia della filosofia lo strumento piú efficace per rendere gli uomini indipendenti dalla Autorità e considera ottimale la posizione dell'eclettico, raggiungibile attraverso la conoscenza storica delle diverse dottrine filosofiche. Ma l'utilità della storia della filosofia ha un preciso risvolto pratico: essa serve non solo alla formazione dell'erudito, ma anche, e soprattutto alla formazione dell'uomo saggio e virtuoso[95]. Altri spunti per cogliere l'utilità della storia della filosofia sono indicati nella funzione che essa svolge quando permette di individuare le opere di maggior interesse o quando fornisce i mezzi per provare la continuità tra filosofia classica e cristianesimo [96]. Temi ampiamente presenti intorno a lui, la cui esplicita formulazione, tuttavia, è di rilievo anche perché introduce ad analoga formulazione di problemi che, presenti pure essi nella cultura dell'epoca, assumono qui un particolare vigore. È infatti considerando gli aspetti della « critica » che fa da supporto alla storia della filosofia che emerge il tema di una definizione del « genere » in collegamento ai suoi contenuti piuttosto che alla sua forma. Critica filologica e critica razionale garantivano l'autenticità delle fonti e la loro coerenza; la critica filosofica dovrà garantire dei suoi contenuti. Tale critica implica una definizione della Filosofia di cui s'ha da fare storia. Ed è certo importante per lo sviluppo della storia della storiografia filosofica che, qui, il discorso di Heumann rispecchi la fiducia illuminista nella ragione proponendo una definizione della filosofia che coordina alla verità di ragione, ormai conquistata, e al conseguimento dell'utile, l'analisi dei momenti di verità (o di errore) che appartengono al passato. La Filosofia, qui intesa come ricerca e studio di verità utili, fondate sulla ragione e da essa sempre verificabili [97], fornirà alla storiografia filosofica settecentesca il parametro essenziale a cui coordinare le prorie ricerche. Ma importante ci sembra anche l'indicazione qui espressa da Heumann del legame che esiste tra la storia della filosofia e il suo oggetto specifico: si istituisce con questo il circolo di filosofia e storia della filosofia che animerà di sé ogni futura problematizzazione della storiografia filosofica.

All'inizio del XVIII secolo, assieme alla trasformazione della pra-

[95] Ch. A. Heumann, op. cit., pp. 20 e 38.

[96] Cfr. L. Braun, op. cit., p. 109.

[97] Ch. A. Heumann, op. cit., I, p. 95.

tica storiografica, assieme alla nuova coscienza del rapporto del presente col passato e al definirsi della nuova « critique », prendono quindi forma questi primi espliciti interrogativi sulla natura della storia della filosofia. Nelle risposte ad alcuni quesiti di fondo convergono peraltro i risultati dei vari aspetti del processo di sviluppo culturale. Alla domanda: che cos'è la storia della filosofia, si risponde che essa è l'analisi e la lettura dei testi degli Autori del passato intesi nel loro spirito di verità. Alla domanda: qual è l'utilità della storia della filosofia, il suo interesse e il suo scopo, si dà una risposta che, per un lato tien fermo al discorso teorico della filosofia e mette in luce l'importanza del riscontro della verità elaborata dalla filosofia del presente sulle verità enunciate nel passato; per un altro lato guarda all'impegno morale, pratico, e individua nel passato esempi da assimilare al presente. Queste risposte, che preludono alla formulazione della *historia critica*, sottintendono l'idea che le opinioni, come le dottrine e le filosofie del passato, vanno commisurate alla filosofia del presente rapportando questa, come quelle, all'unica radice di verità che è data dalla ragione umana. La *historia critica* muove a considerare il passato della filosofia fondandosi sulla valutazione che ne dà la ragione.

Capitolo III

LA "HISTORIA CRITICA PHILOSOPHIAE" DI JAKOB BRUCKER

1. - La diffusione dell'opera.

Sulla *Historia critica* di Brucker che, edita tra il 1742 e il 1744 [1], aveva subito avuto larga circolazione anche in Francia, dove era tenuta in grande stima dai « *célèbres Auteurs de l'Encyclopédie* », esprimeva, già nel 1756, ampie riserve André François Boureau-Deslandes nell'*Avertissement* preposto al quarto volume della sua *Histoire critique* [2]. Compilativa, prolissa, indigesta, noiosa (specialmente nella parte dedicata alle « *folies et absurdités* » dei popoli antichi), la *Historia critica*, a giudizio del Deslandes, era risultato di letture fatte senza discernimento e mancava di ogni riflessione da parte dell'Autore [3]. Non estraneo, probabilmente, a questo giudizio di Deslandes, il risentimento per le critiche che Brucker aveva mosso, nella *Dissertatio praeliminaris* del primo volume della sua *Historia critica*, ai tre volumi della *Histoire critique* comparsi nel 1737. Manca in essi, osservava il Brucker, la conoscenza

[1] A Lipsia dove uscirà anche la 2ª edizione (1766-67) che è quella da cui citiamo indicandola con *H. C.*

[2] La prima edizione, anonima, era comparsa nel 1737, in tre volumi. Qui citiamo dalla 2ª edizione indicandola con *Hist. cr.*

[3] « Cet ouvrage loué par les uns et blamé par les autres, est d'un Allemand nommé Jaques Bruckerus. Pour mois, si s'osois être d'un sentiment contraire a celui des célèbres Auteurs de l'Encyclopédie, je dirois que c'est une compilation indigeste partagé en cinq gros volumes en 4°, plutôt qu'un ouvrage réfléchi. Bruckerus a lû sans beaucoup de discernement, et il a écrit sans nulle bienseance, et quoique Messieurs de l'Encyclopédie assurent que son ouvrage donne lieu à beaucoup penser, je prendrai, moi, la liberté de leur dire que plus de la moitié en est d'une diffusion et par consequent d'une inutilité dont rien n'approche » (*Hist. cr.*, IV, pp. 4-5 non numerate).

approfondita delle fonti antiche, la chiara individuazione delle fonti specificamente filosofiche e risulta evidente nell'opera la superficialità dell'Autore che confonde tra loro erudizione e filosofia [4]. Al dichiarato contrasto tra i due storici [5] fa da sostegno il diverso modo di impostare e documentare il discorso storico-filosofico, e ciò in relazione alla diversa formazione e al diverso ambiente culturale e sociale in cui, rispettivamente, Brucker e Deslandes, si erano trovati ad operare e in relazione al pubblico a cui le loro opere si rivolgevano; esponente l'uno di una linea di continuità tra Seicento e Settecento attraverso l'erudizione e la critica poste a fondamento dell'insegnamento, l'altro degli interessi di una classe emergente che cerca nella storia della filosofia un suggerimento utile per il comportamento concreto. Entrambi, tuttavia, risentono profondamente dell'« *esprit* » dell'epoca nuova, entrambi hanno coscienza dei problemi connessi con la pratica storiografica per i quali propongono soluzioni diverse, forse, ma non contrastanti, entrambi, infine, sono impegnati nella ricerca di un criterio unificante per li discorso storico-filosofico che viene posto in connessione col discorso teorico e con la prassi morale. Per questo le loro opere permettono di far risultare che, in parallelo con lo svolgersi dell'opera divulgativa compiuta, anche per la storia della filosofia, attraverso l'*Encyclopédie*, si delinea, nel cuore del XVIII secolo, una precisa tradizione storiografica che assimila ed elabora i temi della « *nouvelle critique* ». Essa segna attraverso Brucker e Deslandes tappe precise del suo processo di sviluppo. Quale che sia stato il giudizio che formularono sui loro scritti i contemporanei e l'uso che ne fecero gli Enciclopedisti per la stesura

[4] « Verum ille (DESLANDES) non consultis fontibus, sua tantum literarum ordine in eorum gratiam congessit, qui solidam scientiarum notitiam subterfugientes, superficiaria tantum eruditione superbire cupiunt »; e prosegue: « ... si iis praesidiis, quae ad tantum opus perficiendum requiruntur, fuisset instructus, si ab alienis, quae numero apud eum illa superant quae historiae philosophicae propria sunt et domestica, abstinuisset, si eruditionem in genere cum philosophia non confundisset, judiciumque adhibuisset in detegenda veterum philosophorum mente cum eloquentiae veneribus, quibus liber se commendat, certans, promissis fecisse satis et explevisse expectationem merito crederetur » (*H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 37). Ma a queste accuse ribatteva il Deslandes: « Brucker m'accuse de trop de concision et de bréveté, j'avouerai naivement que je serois fâché d'en avoir dit davantage, et si c'est à ses yeux un mérite d'être ample et prolixe, j'aime mieux, tout bien examiné, être court et judicieux » (*Hist. cr.*, IV, p. 3 non numerata).

[5] Brucker accentuerà le sue critiche a Deslandes nel supplemento alla sua *H. C.* infierendo contro la sua memoria con accuse soprattutto di carattere morale (epicureo, empio, indegno del nome di filosofo), fondate in gran parte su giudizi negativi espressi dai contemporanei (*H. C.*, VI, p. 28).

delle « voci » dell'*Encyclopédie*, enfatizzando il lavoro di Brucker o accusando di provincialismo Deslandes [6], è importante individuare in queste « istorie critiche » il nodo preciso di trasformazione e definizione del genere in stretto rapporto con il trasformarsi della cultura dell'epoca. Solo cosí sembra possibile cogliere i nessi che collegano realmente la storia della filosofia con l'« *esprit* » dell'*Encyclopédie*, ma ancor piú la collegano al processo generale di sviluppo dell'interesse per la storia nel secolo dell'Illuminismo.

Dare la precedenza all'analisi dell'opera di Brucker permette l'immediata individuazione degli elementi che segnano la trasformazione della critica erudita e il suo superamento, della ricchezza e molteplicità di contenuti e della fecondità teorica che il suo discorso storico-filosofico proponeva all'età dei lumi e alla successiva produzione storiografico-filosofica. Alla *Historia critica*, infatti, si è guardato e si continua a guardare come al primo, compiuto « *monumentum* » della storiografia filosofica e ad essa si è fatto riferimento a lungo come fonte e come modello, sia che come tale la si accettasse, sia che la si criticasse.

Già alla fine del XVIII secolo era possibile individuare l'ampiezza della sua diffusione [7] e riconoscere nel suo Autore il fondatore della storia della filosofia [8]. Nel contempo si tentava, tuttavia, di screditare la *Historia critica* sia nell'intento di difendere l'originalità del lavoro compiuto dagli Enciclopedisti per la storia della filosofia [9], sia per polemizzare contro l'opera del teologo protestante in difesa di una chiusa orto-

[6] « ... ce provincial Deslandes — scrive Voltaire a D'Alembert il 6 dicembre 1757 — qui écrit d'un style si provincial l'Histoire critique de la philosophie... » (cfr. Voltaire, *Correspondance*, ed. Besterman, voll. 32, Genève 1958).

[7] Cfr. *The History of Philosophy from the earliest times to the beginning of the present century: drawn up from Brucker's Historia critica philosophiae* by William Enfield, London 1791. L'opera fu subito nota anche in Italia dove l'ebbe presente Antonio Genovesi nella sua *Disputatio physico-historica de rerum corporearum origine et constitutione* (1745) e dove suggerí ad Antonio Conti l'idea di una storia del pensiero moderno riferita, in particolare, a pensatori italiani (cfr. « Lettera a Mons. Gaspare Cerati » del 14 agosto 1745 in A. Conti, *Prose e poesie*, Venezia 1745, II, p. 81). Ma per entrambi vedi E. Garin, op. cit., rispettivamente a p. 230 e p. 282. Della diffusione in Italia nella *H. C.* testimonia lo stesso Brucker nella prefazione alla 2ª edizione dell'opera, richiesta, egli ci dice, anche dai librai di Venezia e di Genova.

[8] Cfr. J. G. Buhle, *Geschichte des philosophierenden menschlichen Verstandes*, Lemgo 1793.

[9] Cfr. *Philosophie ancienne et moderne par le citoyen Naigeon*, in *Encyclopédie Méthodique*, Paris 1788. E in merito si veda: P. Casini, *Diderot " philosophe "*, Bari, Laterza, 1962, pp. 254-261.

dossia cattolica [10] mentre da essa, peraltro, si attingevano largamente i dati storici e le fonti.

Giudizi ugualmente contrastanti si possono facilmente individuare nel corso dei primi decenni del XIX secolo e se ne può cogliere l'espressione emblematica nel giudizio di Cousin e nel giudizio di Hegel. Riprendendo la valutazione positiva della bruckeriana *Historia* formulata dal Degerando che ne sottolineava l'ampiezza e la completezza [11] Victor Cousin, nella dodicesima lezione del suo *Cours de philosophie* svolto nel 1828 come *Introduction à l'histoire de la philosophie*, pone piú marcatamente l'accento sulla vastità dell'impresa di Brucker e sull'eccellenza della sua esecuzione. Ma, di piú, egli dà rilievo al rispetto con cui Brucker si era accostato alla comprensione della ragione umana nelle sue molteplici espressioni, alla lucidità con cui aveva dato ordine alla materia, alla profondità della sua erudizione. I difetti dell'opera — egli osserva — derivano dall'esasperazione delle sue virtú [12]. Hegel invece, è noto, considera antistorico il metodo di Brucker e pronuncia un giudizio pesante nei riguardi della *Historia critica* nella rassegna che egli compie delle principali opere storico-filosofiche nell'*Introduzione* alle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*. L'eccessiva ampiezza della compilazione, l'uso delle fonti mescolate a riflessioni personali che rendono

[10] Cfr. Agatopisto Cromaziano (Appiano Buonafede), *Della storia e dell'indole di ogni filosofia*, Lucca 1766-1781, e, dello stesso Autore, con un accento polemico piú marcato: *Della restaurazione di ogni filosofia nei secoli XVI, XVII e XVIII*, Venezia 1785-1789, tradotta in tedesco da K. H. Heydenreich col titolo: *Kritische Geschichte der Revolution der Philosophie in den drey letzen Jahrhunderten* e pubblicata a Lipsia nel 1791.

[11] J. M. Degerando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie considérés relativement aux principes des connaissances humaines*, Paris 1804 e 2ª ediz. ampliata Paris 1822-23.

[12] « Le mérite eminent que présente dès le premier aspect le grand ouvrage de Brucker, c'est d'être complet. L'*Historia critica philosophiae* commence presque avec le monde et le genre humain, et ne termine qu'aux derniers jours de la vie de l'historien... On ne saurait avoir plus de respect pour la raison, pour la philosophie, pour l'humanité; et, à ce titre, Brucker mérite aussi au plus haut dégré le respect de tout ami de l'humanité et de la philosophie... L'érudition consciencieuse de Brucker a tout approfondi. Brucker a lu avec le plus gran soin tous les ouvrages dont il parle, ou quand il n'a pu s'en procurer quelque-uns, ce qui était inevitable, il n'en parle que sur des renseignements précis, avec des auctorités qu'il a soin d'enumérer... Brucker présente scrupuleusement tous les systèmes dans la série des temps de la succession de leur développement réel, avec des classifications claires et précises... Les vices de l'ouvrage de Brucker tiennent à l'exagération des ses meilleures qualités » (V. Cousin, *Cours de Philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Bruxelles 1840, pp. 336-339).

« impura » l'esposizione di Brucker, la pesantezza del discorso espositivo [13] costituiscono i dati negativi di un'opera a cui, del resto, lo stesso Hegel non mancherà di attingere.

Nell'ampio e ricco sviluppo post-hegeliano della problematica relativa ai temi della storiografia, nel dibattito svoltosi entro il pensiero contemporaneo in relazione alla filosofia e alla sua storia, l'opera di Brucker cessò di porsi come riferimento diretto e venne consegnata alle « voci » di Dizionari ed Enciclopedie che ne codificarono la definizione di « *monumentum* » [14] e la relegarono in un passato privo di attualità.

Nel nostro secolo, in un'opera storiografica ricca e ampia come quella del Fueter [15] il nome di Brucker non è ricordato, mentre viene appena citato da Croce [16] a proposito di quell'Appiano Buonafede che, sotto lo pseudonimo di Agatopisto Cromaziano propose all'Italia quella Storia della filosofia che voleva porsi come « pendant » cattolico a quella del protestante Brucker [17].

Piú recentemente, nell'ambito della rivalutazione del contributo illuministico al problema della storia, è stato promosso un rinnovamento di interesse anche per quelle opere di storiografia filosofica che segnano il periodo. Un accostamento indiretto alle opere di Brucker e Deslandes è già presente in Cassirer quando dedica la sua attenzione di storico a quella « conquista » del mondo della storia compiuta dall'illuminismo anche per la scienza filosofica dell'uomo. A quelle opere, infatti, egli rinvia quando verifica la sua tesi analizzando gli articoli sui singoli sistemi filosofici che Diderot scrisse per l'*Encyclopédie* [18]. Ma per le opere

[13] « Das ist weitschichtige Kompilation, die nicht rein aus dem Quellen geschöpft, sondern mit Reflexionen nach der damaligen Mode vermischt ist; die Darstellung ist im höchsten Grade unrein... Dieses Werk ist so ein grosser Ballast... (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Berlin 1833; trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1964², vol. I, pp. 128-9).

[14] Si veda, ad esempio, la voce del *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris 1844, compilata da Ch. Bénard che riprendeva il giudizio di Cousin ed affermava che la storia della filosofia è una scienza moderna e Brucker ne è il primo rappresentante serio e che egli ha avuto l'onore di innalzarle il primo « monumento » (I, p. 386).

[15] E. Fueter, *Geschichte der neuren Historiographie*, 1911; trad. it. Ricciardi, Milano - Napoli 1970.

[16] B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1963, pp. 241-2; B. Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, Bari, Laterza, 1964, I, pp. 86-7.

[17] Cfr. qui p. 72, nota 10.

[18] E. Cassirer, op. cit., trad. it., pp. 314-15. Per un approfondimento del rapporto Brucker-Diderot, oltre le già ricordate pagine di P. Casini, cfr. J. Proust,

storico-filosofiche dell'età dell'Illuminismo si manifesta oggi un più diretto interesse tanto entro gli studi specifici di storia della storiografia filosofica [19] nei quali l'opera di Brucker, come quella di Deslandes, viene considerata nella sua dimensione storica entro il problema dello sviluppo della storia del genere [20], quanto nelle raccolte antologiche che si propongono di tracciare un panorama delle interpretazioni del passato offerte dalla storiografia filosofica, dove trovano spazio ampi brani della *Historia critica* [21].

Ma riconsiderare oggi l'opera di Brucker comporta, innanzitutto, una sua collocazione entro una problematica adeguata che permetta di porne in rilievo il contributo metodologico, oltre che contenutistico e formale, al determinarsi della storia della filosofia come problema moderno. Che permetta, anche, di sottolinearne l'aderenza ai temi culturali del suo tempo rendendo palese il legame che unisce l'opera dello storico della filosofia alla filosofia di cui la sua opera è, a sua volta, espressione.

Teologo protestante, impegnato, in sede religiosa, nel movimento pietista, educatore dedito attivamente alla riforma delle istituzioni scolastiche, membro dell'Accademia delle scienze di Berlino, autore di numerosissimi scritti, Jakob Brucker (Augusta 1696-1770) è figura del tutto inserita nell'ambiente di cultura protestante germanica del tempo di cui fu protagonista eminente [22]. La sua formazione si svolse presso l'Università di Jena dove assimilò il gusto per la storia della filosofia

Diderot et l'Encyclopédie, Paris 1967, in particolare i capitoli VII e VIII. Per un analogo approfondimento dei rapporti tra Deslandes e gli enciclopedisti cfr. J. L. Carr, *Deslandes and the "Encyclopédie"*, in « French Studies » XVI (1962), pp. 154-160.

[19] Già A. Banfi nel suo saggio del 1933 (op. cit., p. 111) faceva un richiamo all'opera di Brucker notandone « l'accuratezza di notizie » e la « chiarezza di esposizione », ed E. Bréhier nell'« Introduction » alla sua *Histoire de la philosophie* (cit., pp. 18-19) individuava in Brucker il superamento delle forme eclettiche e sincretiste nella ricerca di un principio unificatore per la storia delle « sette ».

[20] Assieme ai citati scritti di Garin e di Braun indichiamo un saggio di G. Santinello dedicato specificamente alla *Historia* di Brucker e posto in appendice a *Metafisica e critica in Kant*, Bologna, Patron, 1965, col titolo: *Il problema metodologico nella storia critica della filosofia di J. Brucker* (pp. 293-315).

[21] Si veda, ad esempio, i tre volumi delle *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. Mathieu, Brescia, La Scuola, 1975.

[22] Per una completa biografia si veda F. Herre, *Jacob Brucker*, in *Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben*, Munchen 1958, pp. 372-387; per l'elenco completo dei suoi scritti si veda L. Zaff in *Augsburgische Bibliothek*, Augusta 1795, II, p. 1057.

attraverso l'insegnamento di Francesco Buddeo che, come s'è visto a proposito dell'edizione settecentesca dell'opera di Jonsio, stimolava gli studi storico-filosofici non solo come strumento didattico, ma come necessario fondamento della filosofia eclettica [23]. L'uso degli strumenti critico-eruditi e il rigore sistematico erano elementi costitutivi di quell'insegnamento accademico volto alla formazione dei nuovi « dotti » e Brucker, assumendoli in proprio, li arricchí nel corso dell'operosa sua vita, svoltasi per lo piú nella città natale, con lo studio ampio ed approfondito di opere storico-filosofiche ormai classiche ai suoi tempi, come quella del Menagio [24], di Thomasius [25] e dello Stanley, e con il continuo interessamento per la produzione contemporanea del genere e per il problema di una sua determinazione [26]. La diffusione del pensiero leibniziano, anche attraverso la mediazione del Wolff [27], nella cultura germanica intorno a Brucker non mancò di incidere profondamente sulla sua formazione non soltanto in relazione alla problematica storico-filosofica, ma piú direttamente in relazione alle sue convinzioni teoriche. Ma nell'accogliere i temi del proprio tempo, Brucker seppe trasformarli in maniera originale facendoli convergere nella sua opera storiografica della quale fu subito recepito il carattere innovatore. L'intreccio tra erudizione e cultura accademica per un lato, e vigile senso del progresso della ragione umana nella storia per l'altro, la pose subito tra tradizione e innovazione, segno di continuità, ma già annuncio di una rottura. Nell'ottica della storia della storiografia filosofica, oggi, sono ancora le convergenze e le mutazioni presenti nella *Historia critica* a stimolare l'interesse e a porla come punto di riferimento necessario per la definizione moderna del genere. L'opera di storico del Brucker non si esaurí certo nella *Historia critica* a cui, peraltro, occorre rifarsi per l'ampiezza ed esaustività di trattazione.

[23] Per parte sua il Buddeo aveva fatto precedere al suo *Compendium historiae philosophicae*, Halae 1712, numerose altre opere di carattere didattico come: *Exercitationes historico-philosophicae*, Halae 1695-6 e *Sapientia veterum, id est dicta illustriora septem Graeciae sapientium illustrata*, Halae 1699.

[24] Aegidius Menagius, *Commentarium in Laertium*, Londini 1662.

[25] J. Thomasius, oltre al già ricordato *Schediasma historicum*, svolse una trattazione di storia della filosofia in appendice ad *Erotemata metaphysica*, Lipsiae 1678.

[26] Fu particolarmente interessato agli *Acta philosophorum* diretti da Heumann.

[27] Victor Cousin (op. cit., pp. 334-5) collega attraverso Wolff, Brucker a Cartesio e dalla lezione di Wolff fa dipendere il rigore sistematico del lavoro di Brucker.

I suoi scritti di storia della filosofia, dal calcolo di L. Braun [28], coprono piú di 20.000 pagine, di cui, parecchie, precedenti il 1740, in lingua tedesca [29]. Si tratta di opere volte alla diffusione dell'uso pedagogico e didattico della storia del pensiero, sia per ancorare ad essa la discussione sull'attualità, particolarmente vivace presso i giovani, sia per fornire alla filosofia la possibilità di liberarsi, attraverso una scelta su basi conoscitive, dalla dogmatica delle « sette » e delle « scuole » per compiere le proprie scelte teoretiche. Difficile selezionare i titoli che hanno maggior rilievo: dalla prima dissertazione jenese del 1719, *Tentamen introductionis in historiam doctrinae de ideis*, ripresa e svolta nella *Historia philosophica doctrinae de ideis, qua tum veterum imprimis graecorum tum recentiorum philosophorum placita enarrantur* (Augustae Vindelicorum, 1723), alla raccolta di importanti saggi in *Miscellanea historiae philosophicae literariae criticae* [30]. I nove volumi, in lingua tedesca, dedicati alla storia del pensiero antico [31], come la piú parte delle opere precedenti il 1742, preludono alla *Historia critica* e ne segnano l'approccio progressivo dell'Autore, cosí come le *Institutiones historiae philosophicae usui academicae juventutis adornatae*, ne costituiscono il compendio. Un compendio assai diffuso, di circa 900 pagine che ebbe a lungo funzione di manuale scolastico; alla prima edizione, del 1747, ne tenne dietro una seconda curata dallo stesso Brucker nel 1766, e una terza, arricchita ed emendata a cura del kantiano F. G. Born, nel 1790.

[28] L. Braun, op. cit., p. 120.

[29] L'uso della lingua tedesca in sostituzione del latino dei « dotti » è tema destinato a sviluppi ulteriori, ma già presente nell'ambiente di Brucker su indicazione di Christian Thomasius, del Buddeo, di Heumann che avevano colto nella lingua nazionale lo strumento efficace per facilitare l'accesso alla filosofia di nuove categorie sociali. Va peraltro ricordato che l'uso della lingua nazionale aveva anche un significato anti-scolastico ed era un mezzo usato per contestare le « *Auctoritates* » diffuso entro la mistica protestante. Brucker, dopo il 1740, ritorna definitivamente all'uso del latino per il sopravvento in lui, probabilmente, dello spirito sistematico collegato alla sua concezione della storia della filosofia. Vi fu, del resto, anche una sollecitazione dei « dotti » in questo senso: come il Brucker rileva nella *Praefatio* al I volume della *H. C.* (p. 2), essi chiedevano che i suoi scritti « in vernaculo » venissero resi disponibili nella lingua universale dell'erudizione e della cultura.

[30] Augustae Vindelicorum 1748.

[31] *Kurze Fragen aus der philosophischen Historia vom Anfang der Welt bis auf die Geburt Christi*, Ulm 1731-36.

2. - Problemi di metodo.

La *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* fu pubblicata per la prima volta a Lipsia tra il 1742 e il 1744 in cinque ponderosi volumi: nella seconda edizione, sempre a Lipsia tra il 1766 e il 1767 venne aggiunto un sesto volume di supplementi [32] con un'appendice [33] che traccia il quadro complessivo dell'opera bruckeriana, una « tabula in qua solas sectarum successiones et philosophorum nomina, omissa omni dogmatica et critica narratione eleganti et luculento ordine recensuit » [34] uno sconosciuto autore.

Nella *Dissertatio praeliminaris de natura, constitutione, usu mediisque historiae philosophicae* che copre le prime 45 pagine del I tomo della *Historia critica* confluiscono i temi che abbiamo incontrato variamente accennati e parzialmente risolti nella pratica storiografica in opere che la precedono, come vi trovano riscontro le istanze teoriche del tempo.

L'applicazione ai problemi della storia della filosofia dell'uso critico della ragione e l'adozione di questa come criterio unificante per l'analisi del passato della filosofia ne costituiscono l'asse portante. Si era fatta pressante la richiesta di una definizione della storia della filosofia che ne rendesse esplicita l'utilità e l'autonomia, che la definisse nella sua forma e nei suoi contenuti; si cercava una via per il superamento del pirronismo e per poter cogliere lo sviluppo unitario del pensiero entro le dottrine contraddittorie delle « sette », rendendosi ragione degli « errori ». Era necessario ormai che lo storico della filosofia (e dovevano venire definite le sue qualifiche e le difficoltà del suo lavoro) tracciasse e spiegasse i confini e l'articolazione dell'opera sua. Ad ognuno di questi quesiti la *Dissertatio* fornisce una risposta distesa ed esplicita, sostenuta da una rigorosa coerenza interna.

Lo spostamento dell'interesse dai dati dell'erudizione ai contenuti delle dottrine era già avvenuto nella pratica storiografica secentesca e Brucker inizia la *Dissertatio* specificando subito l'oggetto della sua ri-

[32] *Appendix, accessiones, observationes, emendationes, illustrationes atque supplementa exhibens operis integri volumen sextum*, Lipsiae 1767.

[33] *Tabula mnemonica historiae philosophicae secundum elegantissimum ordinem cl. Bruckeri in usum studiosae juventutis adornata a I. C. B.* (vol. VI, pp. 1013-1032).

[34] *H. C.*, VI, *Praefatio*, p. 2.

cerca storica che intende volgersi alla filosofia, appunto, non all'erudizione [35].

Sull'importante funzione di quest'ultima come strumento indispensabile allo storico della filosofia, la *Dissertatio* si diffonderà nelle pagine successive, né verrà negata l'utilità di quelle opere degli eruditi dedicate alla *Historia philosophica* [36], l'erudizione, tuttavia, non coincide piú in alcun modo con la filosofia. Ma separare l'erudizione dalla filosofia non bastava a fissare l'ambito della *historia critica*, occorreva definirne l'oggetto, la filosofia, cioè, nell'accezione corretta che la lega direttamente alle possibilità della ragione umana nella conoscenza del vero e del bene, in funzione del conseguimento della felicità [37]. Conoscenza dei principi e delle regole riferiti alle cose umane come alle divine che garantisce al genere umano, oltre al conseguimento, l'accrescimento della felicità [38], la filosofia si definisce formalmente rispetto alla « *sapientia* ». Con questa, che è possesso diretto della verità, essa si pone in relazione d'amore, o piuttosto, di studio: « *est vero philosophia amor sive studium potius sapientiae* ». È una definizione che pone immediatamente in evidenza la dimensione razionale dell'oggetto della storia della filosofia in piena coerenza con i temi leibniziani ed illuministi, definizione che Brucker, peraltro, fa derivare dalla scuola pitagorica e dalla scuola platonica [39]. Sulla base di questa definizione la storiografia filosofica trova delimitato il proprio campo di ricerca e ben distinto da quello della storia universale e, ancor piú, da quello della teologia. Fu infatti a causa di una mancata definizione della filosofia, osserva Brucker [40], che molti storici gonfiarono le schiere dei filosofi contando tra essi i nomi di coloro che appartengono, invece, alla storia universale. Analogamente, mancando l'individuazione di quanto appartiene alla filosofia, che opera alla luce della ragione, fu possibile con-

[35] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 3.

[36] « Utiliter historiae philosophicae studiosus eorum doctorum virorum labores consulet qui historiam philosophicam scribere agressi sunt » (*H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 31).

[37] « Est itaque philosophia scientia veri atque boni, sive... divinarum et humanarum rerum ad possessionem veri boni et exsurgentis inde felicitatis comparata, quatenus ex rationis humanae principiis cognosci atque demonstrari potest » (*H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 8).

[38] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 7.

[39] Il Santinello (op. cit., p. 301) sottolinea giustamente la ripercussione di un tale concetto di filosofia sul criticismo kantiano.

[40] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 6.

fonderla con la Teologia che opera alla luce della rivelazione. Due forme di conoscenza diverse « *nec confundendae inter se scientiae cognoscendi* » [41].

Non vanno confuse, queste due forme di conoscenza, nemmeno quando si riferiscono ad un medesimo oggetto, al problema dell'immortalità dell'anima, ad esempio, o di Dio. Esiste, osserva Brucker [42], una tradizione di pensiero filosofico che precede la formulazione dei dogmi della Rivelazione e che opera *ex rationis principiis*, e questa non potrà essere ignorata entro la storia della filosofia a cui appartiene di diritto [43].

Del resto, l'accurata definizione dei confini tra ragione e Rivelazione, osserva il teologo protestante [44], andrà anche a vantaggio della Teologia e della Storia ecclesiastica che piú chiaramente faranno emergere la luce della Rivelazione di contro alle infiltrazioni delle dottrine filosofiche.

Dalla definizione stessa di filosofia emergono, inoltre [45], le diverse discipline filosofiche che ne costituiscono il vasto campo di applicazione e che, per quello che qui soprattutto interessa, costituiranno i precisi punti di riferimento della *Historia critica*: logica e gnoseologia, morale ed etica, fisica e politica, incentrate, tutte, sulla ricerca della felicità da parte dell'uomo.

Brucker, nella sua definizione, dà riscontro e compimento alle istanze che, da Bacone in avanti, in Stanley, in Jonsio e Dorn, avevano teso alla soluzione dello stesso problema: definire la storia della filosofia attraverso il suo oggetto. Di Horn, in particolare, la *Dissertatio* riprende alcuni spunti quando arriva alla definizione della filosofia attraverso una rassegna dei nomi con cui, in tempi diversi, ci si riferí al Fliosofo. Il Sapiente dei tempi dell'infanzia del mondo fu chiamato Erudito quando si giudicò importante l'appropriarsi di tutto lo scibile del tempo, fu il Teologo quando, come presso i Caldei, si individuò la preminenza delle scienze del divino, fu il Dottore nelle Scienze e il Maestro di eloquenza dei Sofisti, fu il Filosofo, cioè lo studioso della

[41] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 7.

[42] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 8.

[43] Ciò che il teologo protestante non dice è se, dopo la formulazione della dogmatica, sia ancora lecito operare filosoficamente su questioni ormai definite alla luce della Rivelazione.

[44] *H. C.*, I, *Dissertatio*, pp. 26-27.

[45] *H. C.*, I, *Dissertatio*, pp. 8-9.

Sapienza con Pitagora. Ma nei tempi successivi, allargatosi il suo campo d'indagine sino a comprendere le discipline che si riferiscono alle leggi umane, alla erudizione e alla critica, egli fu il Grammatico, il Retore, il Poeta e lo Storico. Entro la Chiesa presero il nome di Filosofo coloro che si occuparono delle cose ecclesiastiche [46]. Per questa diversità di accezioni del termine [47] era necessario fornire allo storico della filosofia una via certa per la chiara individuazione degli autori di cui dovesse trattare e ciò poteva essere fatto attraverso, appunto, la definizione di quella scienza entro cui opera il Filosofo, ben distinta dalla primitiva « *Sapientia* » di cui la filosofia, s'è visto, è amore e conoscenza.

Conoscere la Sapienza, o appartenere al novero dei Sapienti, come volevano i popoli antichi, significò sempre differenziarsi dalla comunità ed esserle superiori, e controllarla quindi, per la possibilità implicita nel possesso dei mezzi conoscitivi, di assumere un ruolo di potere anche sul piano religioso, politico, economico. L'aveva notato già Horn quando si era impegnato, definendo il Filosofo e la sua funzione, a sottolinearne il collegamento con la società in cui agisce, quasi a suggerire ai suoi lettori un impegno concreto della cultura nella vita pubblica per superare il giogo (non solo culturale) delle « *Auctoritates* » [48]. Brucker, nella sua rassegna, richiama questa superiorità del filosofo [49] e ne mette in rilievo soprattutto le responsabilità morali risentendo, in ciò della sua confessione pietista. Lo fa a piú riprese quando, segnando le tappe delle successive denominazioni, nota gli abusi compiuti in nome di quella superiorità: vi furono uomini indegni tra i Sapienti e i Sacerdoti del mondo antico, fasti ricchezze ed onori portarono alla degenerazione i Saggi e i Maestri di sapienza della Grecia antica, il Filosofo non andò esente da superbia e ambizione [50]. Il filosofo dei tempi moderni, quel filosofo impegnato a conoscere i principi e le regole delle

[46] *H. C.*, I, *Dissertatio*, pp. 4-5.

[47] Dovrà essere cura particolare dello storico della filosofia, osserva Brucker, considerare l'uso diverso dei terimni entro lo sviluppo della storia ed entro le scuole: « In consulendis porro veterum philosophorum scriptis et hauriendis inde eorum sententiis... linguam loquendique modum quam maxime attendendum est » (*H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 14).

[48] Cfr. qui pp. 28-29.

[49] « Quod ut vetustissimis temporibus ita factum est, ut qui veritatem hanc accurata meditatione didicisset, eam ad emendandos hominum mores et formandum animum applicaret; ita sapientiae nomen practicam tandem scientiam veritatis tum divinae tum humanae significavit » (*H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 4).

[50] *H. C.*, I, *Dissertatio*, pp. 4-5.

cose umane e divine per accrescere la felicità degli uomini, il destinatario principale dell'opera formativa e pedagogica svolta dallo storico della filosofia, era ancora il detentore del potere?

L'età che si caratterizza per la crescita del « terzo stato », di quella borghesia già affermatasi sul piano economico che premeva per affermarsi anche su quello sociale e politico contro l'assolutismo monarchico, attribuiva al Filosofo il compito di individuare i fondamenti del sapere per la corretta gestione della cosa pubblica, anche in relazione alla separazione della « verità » dall'« errore » che egli era in grado di ricavare dalla conoscenza storica. Lo investiva, in tal modo, ancora una volta, di una precisa responsabilità di potere [51]. Sembra fondato pensare che Brucker, nella lingua universale dei « dotti » abbia inteso qui rivolgergli, con l'incitamento per un impegno culturale, sociale e politico, un monito contro il pericolo dei ricorrenti abusi. Dà valore a questa ipotesi la funzione che Brucker stesso assegna alla storia della filosofia quando, « *recte exculta* », essa dà la possibilità di individuare il cammino della verità, ma anche le conseguenze degli errori.

La definizione di filosofia, destinata a fornire allo storico l'oggetto proprio del suo lavoro, ha coinvolto ed implicato quella del Filosofo; la conoscenza che egli ha delle cose umane e divine nei loro principi, lo impegna in un'attività pratica, e questa dovrà essere coerente con quella e orientata al conseguimento della felicità per gli uomini. Ecco allora il passato, considerato alla luce di questa definizione della filosofia e del filosofo, assumere valore nella misura in cui permette di ricostruire la via attraverso la quale verità e felicità sono state raggiunte e di individuare, contemporaneamente, le pericolose, pesanti deviazioni e le loro conseguenze morali. La storia della filosofia cosí immediatamente connessa alla definizione del suo oggetto e dei suoi protagonisti, diventa, in primo luogo, storia dell'intelletto umano nei suoi progressi e nelle sue aberrazioni. Una ben precisa determinazione teorica sta alla radice di queste indicazioni metodologiche. Non una storicizzazione del concetto di filosofia relativo a diverse epoche storiche ma una con-

[51] Nei « *Philosophes* », beninteso, si è soliti individuare gli esponenti di questa « classe » costituitasi sulla base di un'unità culturale; ma il moto di cultura aveva avuto, con diverse accentuazioni, una lunga gestazione in ambito europeo. Si veda a questo proposito P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris 1946; e per il mondo germanico in particolare N. Merker, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Bari, Laterza, 1968.

vinta adesione ad una filosofia che ravvisa nell'unità della ragione la possibilità di comprendere il molteplice.

Cosí, nella *Dissertatio* [52], suona il passo che preme sottolineare:

> Est enim haec fatorum sapientiae humanae enarratio revera historia intellectus humani, quae quid ille valeat, qua ratione tenebris ereptus, et veritatis luce collustratus per varios casus, per tot discrimina rerum ad cognoscendam veritatem et felicitatem pervenit, per quas anfractus aberraverit, qua ratione revocatus in regiam viam et metam contenderit, quibusque mediis ita felicitati animi ministraverit, luculenter edisserit... exponit.

E subito di seguito:

> Sed non veritatis tantum origines et incrementa aperit historia philosophica, sed erroris quoque fontes indicat, et qua ratione sententiae non falsae tantum, sed erroneae, sed perniciosae quoque et corrumpendis animis aptae ortae, quibus mediis propagatae sunt... vivis depingit coloribus.

La istoria filosofica ha individuato il cardine intorno cui far ruotare le sue scelte e i suoi giudizi di valore: non piú settarismo o esclusioni, ma puntuali e concrete analisi delle molteplici vie della verità e denunzia degli errori. Ne deriva per un lato l'utilità della storia della filosofia, per altro lato l'accentuazione dell'interesse per le dottrine piuttosto che per le persone dei filosofi.

Sull'utilità della storia della filosofia si erano concentrate, s'è visto [53], le prime analisi teoriche di Gerhard e di Heumann, ma riprendendo il tema nella « *Dissertatio* » Brucker propone approfondimenti di non lieve momento.

Analizzare le vie della verità e le cadute nell'errore lungo il cammino percorso dall'intelletto giunto, ormai, al pieno possesso dei propri mezzi conoscitivi ed operativi, è utile immediatamente a dare certezza della verità conseguita e degli errori da evitare, permette cioè di conoscere i caratteri della « vera » filosofia [54]. Ma è utile anche nella prospettiva di un processo di ulteriori conquiste da parte dell'intelletto sul piano generale del progresso della conoscenza [55] perché, sulla scorta

[52] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 21.

[53] Cfr. qui pp. 65-67.

[54] « Cum enim veritas una sit, error vero multiplex, in tot sectas discissa philosophia et tot enatis inter philosophos sententiarum divortiis infinita falsae philosophiae exempla extare necesse est » (*H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 30).

[55] « Non vero hoc tantum nomine universam eruditionem juvat historia philo-

della storia, sarà possibile muovere subito verso nuove scoperte, e le energie intellettuali potranno essere applicate ad allargare i confini della conoscenza umana su territori sui quali, la storia lo indica, non poterono ancora estendersi [56]. Questo modo di utilizzare l'istoria filosofica, nel presupposto di un'avvenuta acquisizione della vera filosofia, imprime una dinamica al processo di sviluppo dell'attività dell'intelletto proiettata su nuove forme di conquista del sapere che si colloca in una prospettiva già illuminista [57], mentre l'utilità della storia della filosofia intesa come mezzo per superare gli errori scoprendo anche le vie attraverso cui alcune « sentenze » non solo false, ma dannose, si sono trasmesse (e qui l'*ars critica* accompagnerà il parametro della razionalità), recupera il tema del rifiuto dell'Autorità, della tradizione, del « giogo aristotelico » in particolare, dal quale troppo tardi ci si è liberati [58]. Perciò lo storico della filosofia dovrà essere privo di pregiudizi e non si farà influenzare dalle idee altrui per giungere a dire del vero, superando e denunciando quelle falsità che sono state tramandate, anche se su di esse s'è consolidato il pubblico assenso [59].

Utile al progresso del sapere, utile a superare quella venerazione per l'Antichità che a lungo ritardò l'autonomo operare dell'intelletto, la storia della filosofia, definita nel suo oggetto, sarà utile alla miglior definizione dell'ambito del Diritto come della Medicina; lo sarà, s'è già visto, alla precisa delimitazione dell'ambito della teologia e della storia ecclesiastica e, insieme, potrà avere un'utile applicazione per provare alcune verità della dottrina cristiana. Utile ancora sarà la denuncia che essa farà di quei tratti negativi che emergono dall'analisi di dot-

sophica, sed et fidissimus index est, quae veritates inventae sint, quae regiones in orbe scientiarum detectae, quae adhuc incognitae et in quibus detegendis industria philosophorum versari debeat » (*H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 23).

[56] « Nam et in ha re omnis eruditionis plurimum interest, ne scilicet tempus ad excolendas scientias in se nimis breve, teratur inutiliter, et ea potissimum investigentur, ad quae hactenus pertingere non potuit intellectus humanus, sine qua industria parum promovebuntur humanae cognitionis limites » (*H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 23).

[57] Il Braun (op. cit., pp. 136-7) formula a questo proposito un giudizio restrittivo sull'opera di Brucker, della quale il Santinello (op. cit., p. 304), invece, evidenzia i tratti illuministici.

[58] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 22.

[59] « In primis verum purgatum a prejudiciis, veritatem jugulantibus, intellectum habere oportet eum, qui feliciter in historia philosophica versari cupit » (*H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 12).

trine in cui dominò lo spirito settario, ad esempio, o la voluta oscurità o l'amore per inutili speculazioni; come per altro lato la storia della filosofia servirà a far conoscere le fonti delle scienze e ad esporre i contenuti di quelle opere che trasmettono « verità », perché, a differenza di quanto avviene nella tradizione erudita-letteraria, lo storico della filosofia interviene con scelte precise sui « contenuti », rette dall'acquisito possesso della vera filosofia [60]. In positivo e in negativo, sono dunque i contenuti delle dottrine a porsi in primo piano entro una storia filosofica che si pone come « critica » nell'ormai preciso significato settecentesco del termine. Lo spostamento d'accento dalle « vite » alle « dottrine » dei filosofi era avvenuto già da tempo nella pratica storiografica, nella sua trasformazione da « genere letterario » a « *historia philosophica* »: la ripresa e l'applicazione pratica di questa preminenza dei contenuti dottrinari nella « *historia critica* » è accompagnata tuttavia da precise indicazioni metodologiche che trovano spazio nella bruckeriana *Dissertatio*. La definizione di « storia della filosofia » non è qui problematizzazione del concetto di storia: essa dipende ancora dai contenuti di quel discorso che si propone di ripercorrere le tappe dell'accidentato cammino compiuto dall'intelletto umano per conseguire la verità. E la domanda che si pone per prima è, ancora, storia delle dottrine o storia delle persone? Ma la risposta è ormai certa ed acquisita come strumento metodologico sicuro: storia della filosofia è innanzitutto storia delle dottrine. « *Historia doctrinarum philosophicarum* » che si riferisce alla totalità delle discipline filosofiche [61] che determinano un « sistema ».

Dovrà infatti risultare, entro una storia critica, l'intima connessione tra le singole parti di una dottrina e uno dei requisiti fondamentali per uno storico della filosofia sarà appunto l'esaustività dell'analisi di tutti gli scritti degli Autori prima di formulare su di essi un giudizio [62]. L'esigenza sistematica di Brucker, che il Cousin ha fatto dipendere dall'influenza di Wolff, è sostenuta anche dall'istanza del-

[60] *H. C.*, I, *Dissertatio*, pp. 24-30 *passim*.

[61] « Quarum aliae intellectum humanum formant... aliae voluntatem humanam, propriam felicitatis sedem, emendant erudiunt... aliae summum bonum... describunt... aliae ad corporis humani conservationem respiciunt, et in hunc finem universae naturae quoque considerationem exhibent... aliae societatem humanam dirigunt et, quae legis necessitas, quae societatis utilitas, quae vivendi prudentia postulent, exponunt » (*H. C.*, I, *Dissertatio*, pp. 8-9).

[62] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 15.

l'eclettismo che lo porta alla scomposizione analitica dei sistemi in singole proposizioni per poter intervenire su di essi con la critica razionale.

In appoggio alla formulazione di un giudizio sulle dottrine potrà intervenire, nell'esposizione storico-filosofica, l'attenzione da rivolgere alle persone. Chi desideri, infatti, « *philosophiae historiam intime pernoscere* » non trascurerà la storia dei filosofi. « *Ad circumstantias philosophorum attendendum* » suona il titolo di una di quelle « *cautelae observandae* » sulle quali Brucker si diffonde [63], e per circostanze intende il temperamento del filosofo, la sua formazione, i suoi maestri, gli avversari e i fautori, la sua vita e le origini famigliari. Esse influiscono sulla formazione dei sistemi e trascurarne l'analisi può indurre in errori di valutazione il piú perspicace degli storici. A completamento ed approfondimento, allora, di quella storia critica rivolta alle dottrine, ecco recuperata la storia per vite e per sette. Il complesso apparato per una ricerca di storia della filosofia assimila al proprio interno una tradizione che è venuta definendosi nelle diverse direzioni della pratica e ne codifica il valore metodologico:

> Nobis itaque quibus historiam philosophicam universo suo complexu considerare constitutum est, ita ad eam attendere animus est, ut et vitas philosophorum eorumque res gestas et fata, tum discipulos et adversarios et quae alia de iis notatu digna annales referunt, expendamus, et in sectarum origines, successiones et decrementa inquiramus, tum vero accurato potissimum oculo ad systemata philosophorum attendamus, et consultis fontibus fide dignis, et his demum conclusiones superstruamus, adhibitis ubi licet, ipsis philosophorum verbis [64].

Le qualità che si richiedono ad uno storico della filosofia, e già abbiamo avuto modo di riferirci alla sua necessaria erudizione e all'agile uso dell'*ars critica*, come alla sua oggettività priva di pregiudizi e alla sua ampia competenza nella lettura dei testi degli antichi come dei « *recentiores* », sono compendiate da Brucker in alcune pagine della *Dissertatio* [65], e l'ultima ad essere elencata merita qualche rilievo.

Si tratta della capacità di giudizio che ha da essere propria dello storico che si applica all'analisi del passato della filosofia: cauto nell'accogliere i documenti, dotto per saperli studiare, egli dovrà essere in prima persona iniziato ai segreti della filosofia; solo infatti chi non è ignaro di filosofia potrà intendere gli Antichi, potrà giungere a capire i

[63] *H. C.*, I, *Dissertatio*, pp. 15-16.
[64] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 11.
[65] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 11-13.

« *recentiores* » e saprà usare rettamente il proprio giudizio [66]. Una storia della filosofia « senza giudizio », per dirla con Croce, o scritta da chi non è filosofo, viene rifiutata nel momento stesso in cui la storiografia filosofica riflette sulla propria natura e si dà una struttura metodologica. Ciò implica immediatamente quelle cautele necessarie a garantire l'oggettività dell'esposizione; ecco infatti, nella *Dissertatio*, il memento allo storico della filosofia: « Caveat ne suas opiniones, ideas, sententiam, philosophis supponat, et ea se apud illos videre putet, quae vel ipse sentit, vel ut sentiant philosophi, in votis habet » [67]. Giusto e positivo applicare le proprie ipotesi allo studio degli antichi, ma sarebbe grave errore, si aggiunge, dar luce a certe oscurità dei testi antichi appoggiandosi alle proprie convinzioni; infatti ogni età ha il proprio modo di filosofare e non si deve adeguare il pensiero degli antichi al nostro [68]. Immediato segue il richiamo al corretto uso dell'*ars critica* e dell'erudizione che costituiscono il valido baluardo contro ogni intervento soggettivo. L'implicita ripresa di tutti gli elementi di critica messi in evidenza dalla pratica storiografica e dalle prime riflessioni teoriche sul significato e la funzione della storia della filosofia, è manifesta: i rischi a cui è esposta una filosofia che non sappia far buon uso del proprio passato sono di duplice natura: la caduta, per un verso, in una forma di sincretismo, l'esasperazione, per un altro, del pirronismo storico.

A vero dire, l'uso di quest'ultimo da parte dello storico ha aspetti positivi che Brucker richiama sin dalle prime pagine della *Praefatio* al I volume della *Historia critica*. Il dubbio inserito nella trattazione storica come strumento per metterne in evidenza le difficoltà, le oscurità, le incertezze, non significa introduzione sistematica del pirronismo, ma piuttosto il suo uso in funzione del conseguimento di una migliore certezza. La sospensione dell'assenso da parte dell'intelletto e la sincera confessione della propria incertezza è, anche questa, una cautela che lo storico della filosofia dovrà adottare quando non gli sia dato di attingere con la sua ricerca ad un alto grado di probabilità; ma in questa sospensione di giudizio non gli è concesso adagiarsi: « eo usque suspendatur intellectus judicium, donec adhibitis ratiocinandi regulis et accu-

[66] « Non cautum tantumque doctum historicum desiderat historia philosophica, sed et philosophiae mysteriis innutritum, quisquis enim in ipsa philosophia hospes est, nunquam vel veteres intelliget, vel recentiores mente assequetur, vel judicium quoque suum interponet feliciter » (*H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 13).

[67] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 19.

[68] *Ibidem*.

rato examine fundamenta fidei historicae rei debitae patescant » [69]. Il rischio si cela allora nella tentazione di uno sbocco scettico piuttosto che nell'uso di quel pirronismo che Bayle aveva proposto come partito del saggio. La lezione di Bayle è pienamente assimilata: il superamento del dubbio avverrà attraverso la critica storica a cui si accompagna, qui, quella certezza nella verità conseguita dall'intelletto che fornisce il metro sicuro per ogni giudizio sui dati offerti dalla ricerca storica.

Nessun aspetto positivo, invece, nel sincretismo, in quella posizione filosofica, cioè, che cerca indiscriminatamente la conciliazione dei contenuti di dottrine diverse: essa è facilmente il risultato di un uso scorretto della storia della filosofia. Nel fare storia occorre, allora, usare di una duplice cautela: si dovrà, per un verso, formulare un esplicito giudizio negativo sui numerosi esponenti, antichi, medievali, e anche moderni, del sincretismo, e si dovrà, per altro verso, avere gran cura di distinguere, entro tutte le dottrine che si espongono, luce da tenebre, verità da errore, affinché non sia possibile far nascere tra di esse una « *dolosa pax cum veritatis damno* ».

Un accordo ingannevole, quindi, il sincretismo, in cui era stato particolarmente facile cadere nei tempi nuovi quando « *post resurgentem literarum honorem* », la filosofia « *e pulvere et squalore protracta pristinum decus recuperare coepit* » [70], e lo fece superando definitivamente il settarismo e l'ossequio alla tradizione. Cercare questo superamento nelle « *commistiones* » tra le sette fu un mezzo efficace per evitare uno sbocco scettico o una totale rottura con la confessione religiosa; ma, e intorno a Brucker il tema era dibattuto [71], occorreva venire in chiaro dei risultati di segno opposto di quelle « *commistiones* »; occorreva distinguere sincretismo ed eclettismo. Ed ecco quindi, quasi a dare maggiore rilievo alla positività dell'eclettismo, la dura critica al sincretismo.

Nella *Dissertatio* il tema emerge come monito allo storico della filosofia. Egli, impegnato a cercare « *testimonia fide digna* » per fondare il suo lavoro, dovrà essere particolarmente cauto quando si tratti di servirsi di testimonianze di Autori posteriori alla nascita di Cristo [72].

[69] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 18.

[70] *H. C.*, IV, *Praefatio*, p. 2.

[71] Sono indicativi i frequenti rinvii di Brucker, nel capitolo che tratta « *De syncretistis philosophicis* », alla trattazione del tema negli scritti del Buddeo.

[72] « Necessariam hanc cautionem deprehendimus in dijudicandis relationibus et fide philosophorum post Chr. N. » (*H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 16).

Da allora ebbe inizio, infatti, la « conciliazione » di piú sette e la loro deformazione in relazione ai « *decreta* » della religione. La forte incidenza dell'istanza religiosa sulle forzature compiute per ridurre a falsa unità dottrine diverse è posta in primo piano anche nella trattazione del sincretismo svolta nella *Historia critica* [73]. Furono, di volta in volta e fino ai tempi moderni, accostate alla dottrina cristiana le singole dottrine della filosofia greca: lo stoicismo, ad esempio, che Giusto Lipsio falsamente ed ingannevolmente ridusse entro la « *disciplina Christi* » [74], ma soprattutto la dottrina platonica e quella aristotelica sulla cui fusione con la dottrina cristiana si perpetuò il « *praeiudicium syncretisticum* » di uomini dottissimi [75]. Ad analoga interpretazione sincretista ispirata a un tentativo di conciliazione religiosa fu soggetta anche una filosofia dei tempi nuovi come quella di Cartesio, ma vi furono forme di sincretismo non direttamente derivate dallo sforzo di portare le dottrine filosofiche entro la verità rivelata.

Esse riflettono l'esigenza della nuova filosofia che tentò di conciliare le nuove scoperte medico-chimiche con la tradizione galenico-ippocratica o rinnovò il tentativo di conciliazione tra le sette soprattutto in direzione di una sintesi di filosofia platonica e aristotelica, entrambe riconsiderate alla luce della critica moderna. Si tratta in ogni caso di false forme di « *commistiones* », anche se rispondenti a precise istanze del tempo e indirettamente funzionali, come s'è anche avuto qui modo di osservare, al processo di sviluppo della storia della filosofia; Brucker condannandole pesantemente, in un momento storico ormai maturo per poter operare delle scelte, è mosso dalla precisa determinazione di rendere piú limpido il senso e il valore della setta eclettica che non poteva piú a lungo essere equivocamente confusa con quella sincretista, quella setta eclettica di cui fanno parte, nella partizione bruckeriana della storia della filosofia, i maggiori filosofi dell'età nuova.

Sincretisti furono chiamati una volta coloro che, divisi in fazioni profondamente ostili, stipulavano temporanee alleanze per opporsi ad un nemico piú forte, riferisce Brucker su testimonianza di Plutarco [76], tracciando in poche righe la storia del termine in applicazione a quella regola metodologica che rende attento lo storico a ricercare l'origine e

[73] *H. C.*, IV, Pars I, cap. IV, pp. 750-775: « *De syncretistis philosophicis* ».
[74] *H. C.*, IV, Pars I, p. 755.
[75] *H. C.*, IV, Pars I, p. 757.
[76] *H. C.*, IV, Pars I, p. 750.

le diverse accezioni dei vocaboli in filosofia. E prosegue, rifacendosi ad una testimonianza di Erasmo:

quamquam autem Syncretismi nomen ad omnem dissentientium conspirationem subitaneam solet transferri, maxime tamen in annalibus literariis ea significatione vox obtinet, qua sententiae opiniones, dogmata, inter se diversissima ita in concordiam ire coguntur ut amice inter se conspirare et pugna evanescere videri queat [77].

In questo senso dovrà venire usato il termine: una falsa conciliazione di dogmi e sentenze filosofiche assolutamente discordanti. Ecco allora emergere il divario tra questa « peste » del sincretismo e la filosofia eclettica:

... patet separandos a syncretismo esse illos, qui omnium sectarum systematibus, decretis, opinionibus ea seligunt, quae vera esse videntur, vel cum certis et indubitatis principiis atque conclusionibus inde deductis ea, quae inter omnes sectas occurrunt veritati affinia coniungunt; quae eclectica philosophandi methodus, dudum viris prudentibus commendata, et a maximi ingenii philosophis culta cum syncretismo confundi non debet [78].

Il criterio di verità presiede alla selezione che gli eclettici sono in grado di compiere tra le diverse dottrine per fonderle in una. Non occorre insistere su altri giudizi sul sincretismo, ora definito come il contrario di ogni verità, ora denunciato per la sua inutilità, ora indicato come ciò che deve venire eliminato dalla filosofia: esso è la scoria da eliminare di quei tentativi di conciliazione che l'età moderna ha fecondamente proposto. Sull'eclettismo come corretto risultato delle « *commistiones* » feconde, ricavate dalle dottrine del passato, Brucker si diffonderà aprendo il discorso sull'età nuova; ma occorre qui, proprio come premessa della filosofia eclettica, riprendere alcune annotazioni metodologiche che ne garantiscono il fondamento: ci si riferisce all'uso e al tipo di fonti cui lo storico della filosofia dovrà rivolgersi per proporre i dati di verità assimilabili alla filosofia eclettica. Il tema è accennato fin dalle prime righe della *Praefatio* al primo tomo della *Historia critica*: molteplici le fonti di cui ci si dovrà servire per il lavoro cui ci si sta accingendo, necessario selezionare le migliori e, dove appena possibile, riferirsi ai testi autentici degli Autori. Ma il tema si approfondisce in piú luoghi della *Dissertatio*: ecco infatti, tra i requisiti

[77] *Ibidem.*
[78] *Ibidem.*

dello storico, la capacità di discernere la veridicità e l'esattezza delle fonti indirette [79], ma anche la capacità, quando ha a disposizione le opere dei filosofi (le fonti dirette, appunto) di individuare « *an de suis hypothesibus agant, suamque mentem exponant, an aliorum sententias referant* »; difficoltà, questa, particolarmente presente quando lo storico abbia a che fare con opere in forma di dialogo [80]. Tuttavia, al corretto uso delle fonti dirette lo storico della filosofia può arrivare servendosi dei tradizionali mezzi della filologia sostenuta dall'*ars critica*, mentre sono maggiori i rischi a cui è esposto quando usa delle fonti indirette. Di esse, d'altronde, lo storico ha bisogno « ... quod si ipsa philosophorum scripta nobis non suppetunt, ad eorum quam maxime testimonia confugiendum est qui philosophis aetate fuere proximi » [81]. Lo stacco temporale tra le testimonianze prossime e il momento in cui opera lo storico, è coperto dalla tradizione critica e c'è a questo proposito da parte di Brucker la ripresa di un passo dello scritto di Heumann [82] che apre quasi ad una prospettiva di storia comparata delle fonti:

> res gestae, de quibus sensus facile possunt judicare si confirmentur testimoniis multorum hominum diversarum aetatum diversarum nationum, diversa consilia sequentium, si de illis loquantur tamquam de se visis, neque suspicio sit eos conspiravisse ad mendacium stabiliendum, non minus constare credi debent, quam si visae fuissent a nobis propriis oculis [83].

La convergenza ed il ripetersi delle testimonianze che, in sede di storia, possono portare alla certezza, quando si tratti di storia della filosofia, aggiunge Brucker, della certezza aumentano le probabilità. Si accorciano le distanze tra una storia leibnizianamente intesa come ricerca del probabile e la cartesiana ricerca del « certo ».

Accanto alle fonti dirette da porre, ove esistano, in prima posizione, e accanto alle fonti indirette da usare con cautela per non lasciarsi confondere dall'entusiasmo dei discepoli, dalla dogmatica della scuola o dalle volute oscurità degli avversari, si pongono per lo storico della filosofia alcuni sussidi. Di evidente aiuto per lo storico che voglia riferirsi ai tempi in cui la filosofia si sviluppava presso gli « uomini ecclesiastici » sarà una storia sacra della Chiesa, come lo sarà una storia

[79] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 12.
[80] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 14.
[81] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 16.
[82] Ch. A. Heumann, op. cit., p. 381.
[83] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 17.

letteraria per quello storico della filosofia che voglia riferirsi ai tempi in cui Retori e Poeti si confondevano con i Filosofi; ma lo strumento sussidiario per eccellenza è dato dalle opere di quanti si sono accinti a scrivere, in tutti i tempi, la storia dei filosofi.

Avviando il XVI paragrafo della *Dissertatio* [84] dedicato ad una rassegna di questi scritti di pratica storiografica, sussidio indispensabile all'opera dello storico, Brucker avverte che ben pochi di essi abbracciano tutto l'arco dello sviluppo storico del pensiero, molto piú numerosi sono quelli riferiti a singole sue parti. L'utilizzazione che egli intende farne nel corso del suo lavoro dipenderà, di volta in volta, dai contenuti delle singole opere e dalla loro attendibilità, ma preliminarmente egli ritiene importante proporre l'elenco dei piú significativi, almeno, accompagnandovi un breve giudizio. Naturalmente Brucker ha a disposizione, e dà per scontato che chiunque s'interessi al problema possa servirsene, il *De scriptoribus* jonsiano e le *Bibliothecae* del Fabricius [85] ai quali rinvia per completezza di rassegna: qui egli si limita ad alcuni richiami essenziali, alla maniera che sarà di Hegel.

Merita forse che si ricordi quella « povertà di giudizio » che egli individua nell'opera di Diogene Laerzio con la quale inizia la rassegna, o quell'efficacia storiografica che egli ben coglie nell'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico apparentemente volto ad esiti scettici. Merita forse osservare che venendo alle opere dei moderni, a parte il pesante giudizio sull'*Histoire critique* di Deslandes che già s'è avuto modo di ricordare [86], il Brucker si fa esigente. Si dia pure a G. Horn il merito di aver allargato i confini della sua *historia* [87], ma egli mancò della « maturità » necessaria a svolgere in quell'ambito un lavoro storico in maniera critica; si riconosca allo Stanley il merito di aver fornito tanto e ricco materiale per la storia della filosofia, ma si tenga presente che gli mancò ogni capacità di giudizio, sia storico che filosofico. Miglior uso il Brucker ritiene che si possa fare degli scritti di un Thomasius e di un Buddeo, e venendo a dire di questo non poteva non dichiararsi d'accordo con chi gli era stato maestro nell'individuazione delle componenti della filosofia eclettica attraverso un corretto uso della *historia philosophica.*

[84] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 31.

[85] Cfr. qui p. 51, nota 34.

[86] Cfr. qui p. 70, nota 4.

[87] All'analisi della *philosophia vetus* lo Horn aveva aggiunto l'analisi della *philosophia nova* che comprendeva alcuni « recentiores »; cfr. qui p. 27.

Siamo ai contemporanei, Brucker si rende conto che il passo ulteriore da compiere per dare fondamento alla ragione operante secondo i suoi principi a conseguire il vero per la felicità degli uomini, è quello di rivedere il passato per accertarsi dei successivi momenti delle sue affermazioni e coglierli in unità.

Per questo occorreva tracciare i confini di questa storia dell'umano intelletto, uscito dalle tenebre ed impossessatosi della luce attraverso errori ed aberrazioni: confini cronologici e geografici; occorreva segnare scansioni ed epoche, classificare dottrine e scuole. Lo storico della filosofia che è entrato in possesso della definizione dell'oggetto della sua ricerca e degli strumenti metodologici per trattarne entra nel vivo dell'opera sua nel momento stesso in cui ne disegna lo schema.

3. - Partizione e struttura.

Brucker dava una risposta adeguata alle richieste del suo tempo e della cultura a lui contemporanea proponendo una periodizzazione e una distribuzione geografica del processo di sviluppo della storia della filosofia che corrispondeva ad una visione europeocentrica della civiltà, non disgiunta dall'interesse per le culture extra-europee a quella, peraltro, coordinate. Egli rispondeva alle esigenze della confessione religiosa del suo ambiente,senza mai venir meno alla sua funzione di teologo, quando recuperava quella filosofia antidiluviana e quella cultura barbarica che il protestantesimo aveva proposto come origine sapienziale dell'umanità e quando accentuava la polemica antiaristotelica collegandola alle posizioni della Scolastica. E rispondeva, anche, alle esigenze della preparazione filosofica di quell'ambiente quando, pur ordinando per « sette » il materiale della sua *Historia critica*, superava ogni settarismo ponendosi come filo conduttore della ricerca storica il referente eclettico: quei momenti in cui il pensiero si era liberamente realizzato nel passato, quella autonomia della ragione che era conquista definitiva dei filosofi dei tempi nuovi.

Una storia della filosofia sicuramente orientata che, assumendo al proprio interno la massa delle sollecitazioni e delle parziali acquisizioni della pratica e della teoria storiografica precedenti, la trasforma e la rinnova in un tutto unitario. Difficile muovere delle critiche, parlare di un cedimento di Brucker alla « moda » della storia universale [88] o

[88] Cfr. G. Santinello, op. cit., p. 310.

di una sua rinuncia all'« oggettività » dello storico [89]: egli in realtà esprime qui, nell'estensione, nella partizione e nelle scelte interne, la prospettiva secondo cui il secolo guardava a se stesso e alla « tradizione ». Questo è quanto noi oggi possiamo cercare e trovare nel « *monumentum* » bruckeriano: in questo senso la *Historia critica* può ancora essere oggetto di analisi e di riflessione.

Basti qualche indicazione. Tre età: l'antica, la media, la nuova, articolate all'interno per popoli e per scuole [90]. Chiave di volta della periodizzazione quella restaurazione delle Lettere che contrapponendo luce a tenebre riproponeva ai tempi nuovi i dati di verità delle antiche « sette » [91]. Il recupero, nel primo tomo, della filosofia antidiluviana e barbarica, quasi infanzia dell'umanità esprimentesi ancora in un linguaggio aspro ed ostico alle « *aures delicatulae* » dei Greci, non impedisce a Brucker di individuare l'origine del pensiero occidentale nella filosofia greca « *virilior* » e « *scientiae habitu conformior* ». E se con questo egli riprende un tema tipicamente rinascimentale già presente nell'opera storiografica di Stanley, lo supera nel momento in cui spiega la maturità raggiunta dalla filosofia nel mondo greco con la miglior li-

[89] Cfr. L. Braun, op. cit., p. 135.

[90] « Ita enim omnem philosophiae historiam in veterem, mediam et novam comode dispergere, et cuilibet temporis gentiumque atque locorum momento magno memoriae auxilio, quae propria cuilibet sunt, tribuere » (*H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 39).

[91] Diamo schematicamente la suddivisione dell'opera nei diversi tomi: I) Alla esposizione della filosofia antediluviana fa seguito quella della filosofia postdiluviana divisa in barbarica (Ebraica, Caldea, Persiana, Egiziana etc.) e greca. Questa, a sua volta suddivisa in Mitologica, Politica e Artificiale; e quest'ultima divisa, secondo la tradizione storiografica piú antica, nelle due scuole: ionica e pitagorica. II) Si apre con la trattazione della filosofia presso i Romani, divisa in due parti: « *ante constitutam monarchiam* » e « *sub invalescente monarchia* ». Segue la trattazione delle filosofie orientali e della ebraica. III) È continuazione del secondo, senza fratture, ed espone la filosofia nel suo svolgimento presso gli Arabi e presso i Cristiani. La filosofia cristiana viene articolata in due parti: la prima dalla nascita di Cristo al VII secolo, la seconda dal secolo VII alla restaurazione delle Lettere. Quest'ultima parte, la Scolastica, suddivisa in tre età comprensive, ciascuna, di molteplici « sètte ». IV, 1) Analizza i primi tentativi di una rinascita filosofica attraverso la ripresa, nei tempi nuovi, delle dottrine delle « sètte » antiche e gli sforzi di unificazione. IV, 2) Esalta la restaurazione della filosofia eclettica e considera i primi tentativi compiuti in questo senso dalla filosofia « moderna », i sistemi completi che sono stati formulati, gli autori che restaurarono la filosofia eclettica entro singoli settori della filosofia. È il tomo che contiene l'appendice sulla filosofia « exotica » e a questo fa seguito nella seconda edizione che seguiamo, l'ultimo, dedicato ai supplementi.

bertà di cui godevano i Greci che avevano allontanato da sé ogni servitú politica [92].

Quella filosofia « *artificialis* », costruita cioè secondo precise regole e tecniche, entro la quale poterono articolarsi liberamente le « sette », nacque entro la cultura greca come risultato di una fatica, fu una conquista. Il superamento della prima fase « simplex », simile ancora alle filosofie barbariche, avvenne, infatti, osserva Brucker, attraverso una fase in cui l'individuazione delle regole politiche determinò una concreta realtà storica: su queste basi sorse in Grecia la filosofia nell'accezione che Brucker vi dava. Entro questa dimensione si muove la sua *Historia critica* [93].

Inutile ripetere che l'andamento dell'esposizione bruckeriana non è omogeneo, che spesso si possono ravvisare cadute d'interesse, che non sempre le regole metodologiche esposte nella *Dissertatio* trovano riscontro nella pratica: ad esempi probanti in questo senso si potrebbero forse contrapporre altri esempi, probanti in senso opposto: lavoro superfluo, peraltro, e solo esemplarmente ed indicativamente può essere ricordato, da questo I tomo, l'andamento del discorso su Platone [94] in cui trova scrupolosa applicazione l'uso delle fonti dirette, indirette, sussidiarie, l'esposizione della vita, l'analisi testuale, l'esposizione sistematica del pensiero articolata in punti dottrinari. E il riferimento a Platone invita a riportare un passo della *Historia critica* particolarmente indicativo della prospettiva storica e della dimensione critica a cui Brucker cercò di attenersi, specialmente trattando di quei filosofi che inci-

[92] « Incrementa vero ubi semel coepit (*philosophia*), et parumper adoluit, virilior magis, et scientiae habitu conformior facta est, donec tandem ad Graecos pervenit, qui liberiori vivendi modo, et a regiminis monarchici servitute remoti viventes philosophiam hactenus inter mysteria numeratam pervulgarunt et propriis ingenii viribus usi, philosophiae proprie condiderunt systemata. Ex quo demum tempore maturam virilemque aetatem justamque habitum philosophia nacta est » (*H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 39).

[93] « Philosophiae graecae facies duplex est. In ipsa enim eius infantia et adolescentia, barbaricae valde similis empirica magis fuit et simplex, quam artificialis et continebatur vel sub fabulis, vel in politicis prudentiae regulis, unde illa mythologicam, vel poeticam quoque, hanc politicam et historicam dicere licebit. Ex quo vero virilem quasi togam induit et magnorum virorum ingenio ad justum scientiae habitum emersit, mature in partes et sectas itum est... » (*H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 40).

[94] *H. C.*, I, cap. VI in 33 paragrafi: « *De secta Academica - Sect. I: De Platone eiusque philosophia* ».

sero a lungo e profondamente sullo sviluppo del pensiero. Venendo infatti a parlare di Platone, della sua vita e delle sue opere

eo diligentius dispiciendum est — afferma l'autore [95] — quo magis ratio philosophandi Platonica non vetustis tantum ante C. N. temporibus maxime inclaruit, sed et post C. N. intercidentibus reliquis sectis Graecanicis sola cum Peripatetica inter philosophantes persistit, et ad nostra fere tempora sectatores invenit, ut historiae philosophicae filum pertexturis suo loco et tempore prolixe demonstrabitur, Quia vero Platonis seguaces mature ejus philosophiam mutaverunt, ideo ipsa prius et philosophica ejus doctrina accurate consideranda est.

C'è lo stacco storico, c'è la coscienza critica del trasformarsi della tradizione; e si potrebbero moltiplicare gli esempi di questa costante attenzione di Brucker al rigore della ricerca storica, come quando osserva [96] « *dies enim diem docet, novisque auget et emendat luminibus* » per invitare all'attenzione continua per lo sviluppo della storiografia e alla disponibilità a nuove prospettive. Ma paiono maggiormente utili riflessioni di altro genere.

Si noti, per tornare al significato di certe partizioni, come a dare maggior peso all'originalità e compattezza del pensiero greco, la prima « età » si chiuda quando la conquista romana sposta lo sviluppo delle diverse « sette » in una diversa cultura [97] segnando cosí il passaggio a quell'età di mezzo, entro la quale occorreva dare precisi punti di riferimento.

La viva luce di cui brillò entro lo sviluppo delle « sette » nell'età romana la nuova scuola eclettica, collegata al neoplatonismo, dà occasione a Brucker per diffondersi ad analizzare i caratteri e la storia di quella filosofia dalla cui ripresa sarebbero dipesi i valori di verità dei tempi moderni, e si dovrà tornarci sopra. Ma conta qui sottolineare che l'analisi delle dottrine che si svilupparono prima e intorno al Cristianesimo nell'arco di cultura romana, ma anche orientale ed ebraica, è chiaramente orientata ad individuare le connessioni e l'influenza che ciascuna di esse ebbe sulla nascente « *civitas Christi* ». Il secondo tomo e la prima parte del terzo di questa *Historia critica* si diffondono infatti a raccogliere i dati che permettono di identificare le diverse matrici di quella civiltà cristiana che stava per affermarsi e alla quale

[95] *H. C.*, I, p. 627.

[96] *H. C.*, II, *Praefatio*, p. 3.

[97] Il primo tomo e la prima « età » si chiudono nel momento in cui la conquista romana sposta lo sviluppo delle diverse « sètte » a Roma e ad Alessandria.

viene dedicata la seconda parte del terzo tomo. In questa è il VII secolo a segnare la profonda cesura tra una filosofia « *veterum christianorum* » sviluppatasi in oriente e in occidente per la propagazione della « *christiana disciplina* » e l'età oscura, quei secoli bui entro i quali sarebbe sorta la filosofia Scolastica. Trattare della filosofia dei primi secoli cristiani, spesso positivamente collegata a forme di platonismo e di eclettismo, altre volte caduta in forme deteriori di sincretismo, compete secondo Brucker piú « *ad annales ecclesiasticos* » che a questa *Historia critica* [98], mentre il decadere della cultura e le vicende drammatiche dei secoli alto medievali è discorso che riguarda in particolare lo storico della filosofia perché da essi « *novum philosophorum genus, circa saeculum XI ortum est, quod scholasticum appellari solet* » [99]. Tra il settimo secolo e la caduta di Costantinopoli (un riferimento alle catastrofi che segnano i punti di cesura della storia tipicamente illuminista) si estende, per Brucker, il Medio Evo in senso stretto, che di sé caratterizza, ma non copre che parzialmente la « media aetas ». Brucker si rende conto di fondare in queste sue pagine la storia della filosofia del Medio Evo [100], uscendo dalla polemica e dall'apologia, impostando cioè un discorso critico su quell'età entro un contesto generale di sviluppo della storia filosofica, con tutte le difficoltà e gli inganni della specifica materia [101]. Non perde, del resto, l'occasione per attaccare la barbarie linguistica dell'epoca, dalla quale teme persino di rimanere insudiciato [102], né perderà l'occasione per attaccare l'aristotelismo deteriore degli scolastici, il loro disperdersi ed accapigliarsi in difesa del nominalismo piuttosto che del realismo, o dello scotismo, o del tomismo, dell'occamismo etc...

E tuttavia, entro la *Historia critica*, la Scolastica si disegna secondo

[98] *H. C.*, III, p. 242.

[99] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 43.

[100] « Dabimus in sequentibus operam, ut hoc quoque munere, quantum per vires licet defungamur, et succinctam quidem, accuratam tamen, medii aevi condamus philosophiae historiam » (*H. C.*, III, p. 532).

[101] « Quod cum a nemine hactenus praestitum sit, dabit Lector veniam si nonnunquam vel cespitaverimus, vel lapsi suerimus, eo quod in tam densis, quae tum ingruere coeperint, temporibus evitari id vix queat. Omnem tamen habebimus cautionem, ne Lectori imponat fraus barbariei, et videat suis oculis, quantum nebulae illae veritatis luce dispellendae permittunt, quid de his saeculis credendum sit » (*ibidem*).

[102] « Veniam vero exoramus si dictionis quoque, quae tum vehementer invaluit, barbaries, aliqua sermonem nostrum labe conspurcaverit » (*ibidem*).

una precisa linea di sviluppo storico: in oriente e in occidente, tra settimo e undicesimo secolo le sue premesse; dal dodicesimo secolo in avanti il suo sviluppo articolato in tre fasi: la prima ha tra i suoi maggiori esponenti Abelardo e Pietro Lombardo, la seconda Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, la terza, che copre il XIV e il XV secolo e si congiunge alla rinascita letteraria annovera tra gli autori Durando, Occam, Marsilio di Inghen e quel Gabriel Biel che, morto nel 1495, era stato posto già da G. Horn a chiudere la scolastica, e la portava in tal modo ad inserirsi nell'età nuova.

La tradizione protestante ha sferrato il suo attacco all'aristotelismo scolastico, pronta a recepire quel giudizio negativo globale sui secoli bui del Medio Evo formulato dal secolo dei lumi, ma Brucker non è venuto meno al suo impegno di storico, critico del pensiero del passato: di quei secoli egli ha individuato la linea di svolgimento, della filosofia di quell'età ha individuato gli « errori ».

Sull'incontro tra i temi della tradizione protestante germanica e razionalismo dell'età dei lumi nella *Historia critica* cade a proposito qualche rilievo quando si venga a considerare il momento della grande scansione temporale posta all'origine del terzo ed ultimo periodo dell'*historia philosophica.* Essa coincide con la restaurazione delle Lettere, con l'uscita cioè da quelle tenebre che avevano soffocato cultura e filosofia e impedito ogni sviluppo alle scienze [103]. È questa una componente protestante del discorso di Brucker che affonda le sue radici nell'umanesimo erasmiano che all'esortazione « *renascantur bonae litterae* » aveva legato la speranza di un ritorno al vero cristianesimo. L'aspra critica alla barbarie letteraria e alla decadenza religiosa che il protestantesimo, con Melantone, aveva ripreso e trasmesso alla storiografia germanica dei secoli successivi si articolava su due temi di fondo: la convinzione della parallela decadenza del cristianesimo e della cultura classica e dell'altrettanto parallela loro rinascita, e l'attribuzione ai monaci e agli scolastici medievali di ogni responsabilità delle tenebre cadute per secoli sulla cultura profana e religiosa. La coincidenza della Riforma con la Rinascita sta alla radice di tante vivaci prese di posizioni antiscolastiche (antiaristoteliche), di certo rinnovamento di studi su Aristotele (il vero Aristotele), di tante polemiche sfociate a formulare in modo critico una « storia » della Scolastica, della perio-

[103] « Tandem post graves tenebras, quibus omnis eruditio et philosophia sepulta jacuit, nova lux exorta, et scientiis nitor suus restitutus est. Et hic tertia atque ultima philosophicae historiae periodus exoritur » (*H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 44).

dizzazione, infine, della storia in tre età ormai definita ed esplicita ed accettata anche per la storia della filosofia [104]. Il Brucker che si rivolge « *studiosae juventuti* » ha fatto propria questa dimensione e la applica alla sua opera di storico, non disgiunta dall'impegno morale e religioso che gli compete anche come teologo: non si può infatti ignorare che, a conclusione della sua fatica, presentando al lettore l'ultimo tomo, egli dà rilievo al conforto che gli viene dall'aver riscontrato, attraverso la sua analisi storica, che le dottrine filosofiche che piú si raccomandano per la forza con cui hanno colto la verità sono quelle piú vicine alle verità della religione cristiana [105].

Il quadro razionalista delle tenebre medievali e della successiva rinascita culturale sposta l'accento critico dall'aspetto teologico e dalla denuncia della decadenza spirituale all'aspetto filosofico e alla denuncia della decadenza sociale. Sono temi, questi, che nella *Historia critica* trovano riscontro soprattutto nella solida convinzione conseguita da Brucker di possedere nella ragione, lume riaccesosi dopo le barbarie medievali, lo strumento certo per coordinare unitariamente la storia della filosofia. Piú chiaramente emergono gli stessi temi quando, sempre nella *Praefatio* all'ultimo tomo, egli esplicita fermamente la fiducia acquisita nei riguardi dell'età nuova: quell'età che, iniziatasi con Bacone, ha dato modo all'umana società di progredire nei lumi in un solo secolo piú di quanto non avesse fatto « *a mundi incunabulis* » [106]. I temi dell'Illuminismo e della tradizione protestante s'incontrano specialmente in questa parte terminale della *Historia critica* che in essi trova i punti di riferimento per l'articolazione.

Se guardiamo infatti ai due volumi in cui viene suddiviso il quarto tomo, ci rendiamo conto che, a parte i capitoli terminali del secondo dedicati ad un'appendice sulla « *philosophia exotica* » che vede coinvolta in questa storia anche la filosofia della giovane America, il disegno segue un andamento organico. L'Autore intende giungere a considerare i « *recentiores* » al di fuori delle chiuse forme di settarismo. Il

[104] Già lo Struve, introducendo all'edizione del 1716 del *De scriptoribus* di Jonsio, aveva assimilato la partizione in tre età della storia della filosofia (cfr. qui p. 50).

[105] *H. C.*, IV, 2, *Praefatio*, p. 4.

[106] « Certe, ipsa veritate historiae concinente, affirmare licet, unius fere seculi spatio plus luminis, elegantiae et nitoris philosophiae succrevisse, quam tot seculorum decursu, quibus a mundis incunabulis ad seculum post orbem redemptum septimum decimum, vidit humana societas » (*H. C.*, IV, 2, *Praefatio*, p. 2).

superamento della storia per « sette » avviene nel momento in cui, nell'età nuova, le « sette » si ripropongono nei loro dati costitutivi, attraverso il lavoro della erudizione e della critica, e offrono la possibilità di collegare quei dati sparsi di verità che, attraverso l'eclettismo, aprono alla possibilità di una filosofia veramente rinnovata e corrispondente alla ragione. Una filosofia che si esprime sia nei sistemi compiuti, sia nelle soluzioni proposte per singoli problemi: conoscitivi, di filosofia naturale, metafisici, morali e politici.

Ecco, entro questo schema, intrecciarsi nodi significativi delle due convergenti tematiche quando, illuministicamente, viene riconosciuto ampio spazio all'umanesimo italiano e all'apporto delle rinate Lettere greche e latine al rinascere della filosofia platonica e della filosofia aristotelica, ma al contempo viene evidenziata la portata del rinnovamento, filosofico e religioso insieme, suscitato dalla Riforma. Ecco suddividersi l'analisi della filosofia tardo-scolastica in due settori, l'uno aristotelico-scolastico pedissequo prosecutore nei tempi moderni di una tradizione ormai spenta, l'altro peripatetico (o del genuino Aristotele) teso ad un rinnovamento dell'aristotelismo tanto in ambiente « pontificio » (con Pomponazzi, Porzio, Sepulveda, Nifo e Cremonini seguendo una valutazione « positiva » che di tali autori aveva proposto certo libertinismo francese) quanto, e piú, in ambiente protestante.

Dalla rassegna delle « sette » che, col rinascere delle « *bonae litterae* », la filosofia ha potuto riproporsi, prende l'avvio quell'esposizione completa e sistematica della filosofia dei « *recentiores* » tante volte richiesta, mai, prima di Brucker, compiutamente realizzata. E troviamo, in successione, una setta Pitagorico-platonica che, tra tanti Autori, annovera il Pico, Patrizi e il Cudworth, una setta Parmenidea rifondata da Telesio ed illustrata da Campanella, una setta Ionica e una Stoica, quest'ultima ben rappresentata da Giusto Lipsio, mentre Gian Crisostomo Magneno e Gassendi sono gli esponenti della rinnovata setta Atomistico-epicurea. Alla rassegna delle « sette » Brucker fa seguire l'analisi dei tentativi compiuti dai filosofi dei tempi nuovi per superare il settarismo riprendendo, tuttavia, errori già verificatisi in passato: lo scetticismo e il sincretismo ne costituiscono la piú vivida immagine e il maggior rischio per il filosofo [107]. Ma la verità eclettica si fa strada attraverso i tentativi erronei e procede per gradi fino a conseguire un modo di filosofare libero da ogni dipendenza dalle *Auctoritates*, capace

[107] Qui si colloca la puntuale analisi del sincretismo di cui s'è detto.

di ricavare la verità dalla natura stessa delle cose, alla luce della ragione [108]. Su questo cammino lo storico della filosofia, che per molte ragioni eviterà di trattare dei pensatori ancora viventi [109], incontrerà, dopo i precursori (Bruno, Cardano, Campanella), colui che « *summo jure* » verrà chiamato padre della filosofia eclettica: Francesco Bacone.

Con l'esposizione del suo pensiero ha inizio l'analisi dei sistemi filosofici dell'età moderna che hanno definitivamente superato il settarismo ed hanno instaurato, assieme alla nuova scienza, una nuova filosofia: Hobbes, Cartesio, Leibniz, Thomasius e Wolff, con i loro discepoli, le loro scuole.

Il Brucker vi fa seguire l'analisi delle soluzioni eclettiche proposte per i singoli problemi della filosofia dai pensatori dei tempi a lui vicini e trovano posto, allora, nella *Historia critica* coloro che da Pietro Ramo a Locke hanno affrontato i problemi della « *philosophia rationalis* ».

I grandi nomi che hanno dato vita alla rivoluzione scientifica, da Gilbert, Paracelso, Boyle, Copernico, Galilei, a Newton ed Euler, sono raggruppati da Brucker tra i molti che hanno determinato lo sviluppo della « *philosophia naturalis* ». I Cartesiani, Leibniz, Wolff sono tra coloro che diedero nuovi lumi alla metafisica e non manca, da parte di Brucker, un duro attacco a Spinoza. Grozio e Pufendorf sono i nomi che fanno spicco entro la « *philosophia civilis* » che ha peraltro subito la « pessima » influenza di Machiavelli.

Un quadro storico costruito su basi eclettiche che non ha piú nulla a che vedere con la storia settaria. Il pensiero occidentale ha definito le proprie origini, le proprie tappe e la propria posizione, anche rispetto a filosofie che appartengono a mondi di cultura diversa. Lo storico della filosofia ha pronunciato giudizi di merito sui quali la storiografia filosofica spesso si modellerà e sui quali, comunque, sarà chiamata a prendere posizione. Sono giudizi pronunciati talvolta a sostegno di certi valori morali o a favore di certe soluzioni metafisiche, ma sono in primo luogo giudizi che hanno a fondamento l'uso critico della ragione che si applica a considerare se stessa e il proprio passato. Alla filosofia eclettica come luogo di verità e di libertà del filosofare avevano

[108] *H. C.*, I, *Dissertatio*, p. 44.

[109] « ... ab eorum philosophorum historia abstinuimus qui vivunt hodie et orbem philosophicum meritis suis ornant... Rationem autem eius consilii facilem et apertam deprehendimus, rati, certius meliusque post fata demum philosophorum historiam describi, ubi favor cessavit et otium, quibus animi passionibus plerumque in praeces scriptores pariter et lectores agi solent » (*H. C.*, IV, 2, *Praefatio*, p. 2).

teso, con diversa intensità, le *historiae philosophicae* che precedono la *Historia critica*, anche se esse mancarono di individuare nell'eclettismo il centro a cui riferire il giudizio sulle diverse « sette » insistentemente confrontate, invece, all'autorità di Aristotele o dei diversi aristotelismi. Brucker individuando nell'eclettismo la completa espressione della libertà della ragione critica, l'assume come dimensione unitaria della filosofia della nuova età e insieme come metro di misura a cui coordinare il passato.

Inconfondibile con quelle false « commistiones » che, come il sincretismo, sono riemerse, s'è visto, nell'età moderna assieme alla restaurazione di tutte le « sette » dell'antichità, l'eclettismo dell'età nuova, come del resto quello originario sviluppatosi in collegamento col platonismo nei primi secoli dopo Cristo [110], non può essere chiamato una « setta ». Un metodo di filosofare, piuttosto, che accomuna coloro che si servono liberamente della propria ragione per raccogliere secondo un disegno personale quanto di piú vicino alla verità è recuperabile nei « *placita* » dei filosofi [111]. Un metodo che non può scadere in forme di settarismo perché il filosofo eclettico opera in piena libertà ed autonomia, svincolato da ogni autorità e tradizione, guidato solo dalla ragione [112].

La splendente riapparizione della « *nitior et elegantior* » filosofia eclettica realizzò, secondo Brucker, la gloria delle rinascenti Lettere. La vittoria che l'eclettismo importò su ogni altra filosofia settaria segnò, ad un tempo, la liberazione dai pregiudizi e dalle « *Auctoritates* » e la conquista del libero uso della ragione orientata ad accogliere e coordi-

[110] La *Sectio IV* del secondo tomo della *H. C.* è dedicata a considerare la filosofia eclettica che viene fatta iniziare da Potamone e si sviluppa fino a Plotino, Giamblico e Porfirio e non trascura di esporre i contenuti di questa dottrina che conclude con un'esaltazione della morale.

[111] *H. C.*, II, pp. 188-9. Ma va confrontata con l'analisi dell'eclettismo aggiunta da ignoto autore all'edizione del 1731 dell'opera dello Stanley.

[112] Ecco il « ritratto » del filosofo eclettico come viene tracciato nella *H. C.* (IV, 2, p. 4): « ... ille solus nobis eclecticus philosophus est, qui procul ire iusso omni auctoritates, venerationis, antiquitatis, sectae, similiumque praejudicio ad unam rationis connatae regulam respicit, exque rerum, quas considerandas sibi statuit, natura, indole, et proprietatibus essentialibus clara et evidentia principia haurit, ex quibus iustis ratiocinandi legibus usus, conclusiones deinde de problematibus philosophicis deducit; hac vero norma posita, in legendis aliorum philosophorum meditationibus ac expendendis examinandisque doctrinarum aedificiis nihil recipit, quod non rationum severitati et demonstrationis rigori faciat satis ». Superfluo sottolineare la matrice cartesiana di questa applicazione all'analisi storica dei principi di chiarezza ed evidenza che caratterizzano il processo razionale.

nare in sistema solo quanto è accettabile per il giudizio razionale e per l'evidenza della verità. Ma non fu una vittoria facile, sottolinea Brucker, che farà iniziare, s'è visto, con Bacone questa rinascita dell'eclettismo facendolo coincidere con l'età nuova pienamente dispiegata [113].

Molte le difficoltà, le ostilità, le resistenze che si dovettero superare: la pigrizia e l'indolenza di molti eruditi, tra l'altro, che preferirono aderire ad una filosofia settaria pensando, talvolta, che la filosofia greca avesse esaurito le possibilità del pensiero; oppure il dogmatismo della Chiesa cattolica che fu funesto a molti innovatori; o la scarsa attenzione di Lutero ai problemi filosofici e il timido aristotelismo di Melantone che ritardarono il rinascere dell'eclettismo nel mondo germanico.

Ad aprire un varco attraverso questo blocco ostile, entro cui spesso prevalsero stanchezza e confusione, mosse per prima « *progressu temporis* » la « *philosophia naturalis* » che pose in primo piano l'esperienza e richiamò la ragione alla sua concreta funzione conoscitiva. Da qui partí, nota Brucker [114], quel rinnovamento eclettico del filosofare che passò dalla filosofia naturale alla morale e investí di sé ogni sistema filosofico dell'età nuova. La gloria delle rinascenti lettere sembra qui fondersi con i successi della rivoluzione scientifica e nel disegno bruckeriano la vera, grande, nuova filosofia moderna, si articola da Bacone al XVIII secolo, quando la libertà di filosofare e la ricchezza delle scoperte e delle invenzioni segna l'affermazione della filosofia eclettica in concomitanza con l'avvento dei « lumi » [115].

Il metodo eclettico che, applicato alla storia permette una scelta alla luce della ragione di quanto il passato propone, applicato alla viva ricerca filosofica propone alla ragione i dati raccolti dall'esperienza sui quali intervenire operativamente. Sottolineando questo aspetto del discorso di Brucker pare di poter chiudere queste note sulla *Historia critica* indicandone una delle componenti piú stimolanti, sia che la si consideri per se stessa come documento di un'avvertita storiografia, sia che la si consideri in relazione ai « *célèbres Auteurs de l'Encyclopédie* » che subito l'apprezzarono.

[113] *H. C.*, IV, 2, p. 6 ss.

[114] *H. C.*, IV, 2, p. 10.

[115] « Donec novo quasi orbe philosophico, auctore et duce Verulamio, prodeunte meliora ingenia certatim hanc viam ingrederentur, quibus in primis Cartesius et Gassendus exemplum praeivere, ducesque se praebuerunt. Quos acumine ingenii, libertate philosophandi, felicitate inventionis, gloria nominis superavere seculi XVIII lumina » (*H. C.*, IV, 2, p. 10).

Capitolo IV

ANDRÉ FRANÇOIS BOUREAU-DESLANDES E LA SUA "HISTOIRE CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE"

1. - Gli interessi del « citoyen et philosophe ».

Gli interessi da cui il Deslandes [Pondichery (India) 1689-1690 (?) - Parigi 1757] fu spinto a scrivere la sua *Histoire critique* rivolta, nella lingua nazionale, ad un pubblico che già apparteneva all'emergente borghesia francese e cercava nella cultura la concreta indicazione per operare nella vita privata come nella vita pubblica, affondavano le loro radici nello stesso terreno da cui era nata quella nuova classe sociale. Il « *citoyen et philosophe* »[1] André Deslandes, che scriveva per i suoi contemporanei una storia della filosofia esposta criticamente, aveva vissuto l'esperienza del proprio tempo ricoprendo cariche di responsabilità nella pubblica amministrazione[2], partecipando al dibattito scientifico che si svolgeva presso le Accademie di cui fu operoso corrispondente[3]

[1] Fu Voltaire (*Correspondance*, cit., vol. XXI, p. 98) ad affermare, rivolgendosi a M.me de la Condamine: « M. Deslandes est Citoyen et philosophe », ed aggiungeva: « il faut absolument être philosophe, pour avoir de quoi se consoler, de là qu'on est citoyen ».

[2] Commissario di Marina, prima a Brest e poi a Rochefort, egli seguí una tradizione familiare che aveva annoverato numerosi alti funzionari della Compagnia delle Indie Orientali. Dal 1716 al 1742, percorrendo i gradi della Marina, egli non mancò di raccogliere ed annotare tutte le esperienze di carattere tecnico e pratico e tutte le riflessioni di carattere economico e politico che gli venivano offerte dall'esperienza diretta e che saranno fuse nell'*Essay sur la marine et sur le commerce* del 1743.

[3] Non solo dell'Académie des Sciences di Parigi a cui inviò numerose memorie che vennero pubblicate nell'*Histoire de l'Académie Royale des Sciences*, ma anche dell'Académie de Brest e dell'Académie de la Rochelle di cui fece parte nel lungo periodo trascorso in provincia per le sue cariche nella Marina. Parecchie sue

e impegnandosi direttamente nella problematica filosofica che caratterizzava i primi decenni del XVIII secolo [4]. Per nascita, per professione e per cultura egli faceva parte di quel numero di funzionari e di tecnici che, formatisi negli anni dell'assolutismo di Luigi XIV, nutrivano fiducia nell'efficacia di riforme suggerite dall'esperienza e dalla ragione all'interno di una situazione politica e sociale in via di trasformazione. Il valore che la tradizione assumeva per questa nuova classe di uomini colti era eminentemente pratico. Conoscere il passato delle Arti come delle Scienze significava per loro seguire il filo fecondo di successione delle scoperte dell'uomo [5] e conoscere lo sviluppo storico della filosofia significava impossessarsi delle conquiste compiute dall'« *esprit humain* » quando esso è « *plus inventif* » e « *plus fécond* » [6]. La storia della filosofia, l'« *histoire même de l'esprit humain* », forniva lo strumento piú completo ed efficace per impossessarsi del presente facendo buon uso dell'esperienza del passato. Offrire questo strumento fu l'impegno preminente della produzione scientifico-filosofica del Deslandes e nella sua *Histoire critique* noi possiamo oggi individuare la filosofia del suo Autore, o meglio, forse, la concezione che egli ebbe della cultura del suo tempo e della funzione che in essa assumeva la storia.

Documento quindi di un modo nuovo di rivolgersi alla cultura nella Francia del primo Settecento, l'*Histoire critique* si inserisce autorevolmente anche, e soprattutto, nel contesto dello sviluppo storico

osservazioni e lettere trovarono spazio anche nell'importante periodico dei Gesuiti « Mémoires de Trévoux ». Gli argomenti di cui il « corrispondente » Deslandes trattava rispecchiavano il suo interesse per i fenomeni naturali e le « curiosità » in cui s'imbatteva per la sua stessa professione (ad esempio: *Observations sur les insectes différents qu'on aperçoit chaque fois que l'eau se corrompt dans les jarres, lors des longs voyages sur mer* comparse nell'*Histoire de l'Académie royale des sciences* del 1724), oppure la sua viva attenzione per quelle scoperte tecniche che aprivano nuove prospettive, come quella della macchina per la dissalazione del mare di cui tratta nella nota comparsa nel 1730 sui « Mémoires de Trévoux » col titolo *Observations sur l'eau de la mer et sur l'eau douce qu'on embarque dans les vaisseaux*. Tutti questi scritti furono raccolti ed editi piú volte, ed aumentati, dallo stesso Deslandes sotto il titolo *Recueil de différens traitez de physique et d'histoire naturelle* la cui prima edizione è del 1736.

[4] Si verifica in Deslandes, e sull'argomento si avrà modo di tornare, un passaggio da posizioni ancora « libertine » caratterizzate da una vena scettica ed epicurea, a posizioni già proprie della ragione illuminista e caratterizzate dall'impegno sociale nella diffusione del progresso delle scienze.

[5] « ... suivre le fil précieux des découvertes ajoutées les unes aux autres, souvent par hazard, toujours avec fruit et utilité » (*Hist. cr.*, I, *Préface*, p. III).

[6] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. IV.

della pratica storiografica. Al di là del significato che essa ebbe per il suo Autore e per il pubblico a cui era destinata, e al di là dell'importanza che la figura di Deslandes può assumere nel quadro complessivo degli studi di storia della filosofia o della cultura, l'*Histoire critique* va considerata come momento dello sviluppo del « genere» che stava acquistando precisa autonomia e piena coscienza dei propri problemi.

Strumento pedagogico non piú rivolto soltanto ai « dotti », recupero del passato attraverso il superamento degli strumenti critico-eruditi che vengono coordinati a scelte teoriche, essa può essere analizzata nelle premesse, nei contenuti, nella forma, fornendo risposte stimolanti ai quesiti che la storia della storiografia filosofica si pone sulle proprie origini moderne.

In parallelo a quello di Brucker, sia pure con minor rilievo, il nome di Deslandes è stato posto in luce nei piú recenti studi sul « genere » [7] e la sua *Histoire* è stata considerata, insieme alla bruckeriana *Historia critica*, in relazione alle voci filosofiche dell'*Encyclopédie* [8]. Una ripresa d'interesse per l'opera complessiva di Deslandes è documentata dagli studi di Rolf Geissler [9] e di Jean Macary [10] che individuano nell'autore un esponente, talvolta « mascherato », del materialismo settecentesco, materialismo che fornirebbe anche una chiave di lettura della *Histoire critique*.

Questi studi hanno rotto un lungo silenzio della critica su Deslandes: ignorato nella hegeliana rassegna delle opere storico-filosofiche posta in apertura alle *Lezioni sulla storia della filosofia*, come nelle lezioni del *Cours de philosophie* di Cousin, il suo nome fu presente, sí, come

[7] Il Bréhier (op. cit., p. 18) sottolinea il suo rifiuto dell'erudizione e il superamento che egli compie di una storiografia per « sette ». Il Banfi (op. cit., p. 111) lo cita appena nella sua rapida rassegna delle storie della filosofia settecentesche. Garin (op. cit., pp. 247-252) dà dell'*Histoire critique* una motivata rivalutazione e il Braun (op. cit., pp. 144-152) l'analizza nel capitolo dedicato al rinnovamento del « genere » sotto l'impulso dell'idea di progresso.

[8] Il Proust (op. cit., pp. 241-2) ne sottolinea il metodo comparativo e la finalità pratica orientata al conseguimento della felicità e J. L. Carr (op. cit., p. 155) compie un puntuale raffronto di alcune voci dell'*Encyclopédie* (Aristotelismo, Création, Polythéisme, etc.) con i corrispondenti passi dell'*Histoire critique*.

[9] R. Geissler, *Boureau-Deslandes. Ein Materialist der Frühaufklärung*, Berlin 1967.

[10] J. Macary, *Masque et lumières au XVIII^e. André François Deslandes, "citoyen et philosophe" (1689-1757)*, La Haye 1975.

voce nei dizionari [11], ma senza dar luogo ad alcun interesse diretto per l'autore e per l'opera.

Un silenzio che aveva fatto seguito al rumore sollevato dalla prima edizione dell'*Histoire critique*, quella del 1737, ampiamente e positivamente recensita sui giornali « *savants* » di Francia e di Europa [12]; un silenzio causato in gran parte dalla pesante critica di Brucker che aveva ripreso nel supplemento alle sue *Historia critica* alcune delle accuse mosse a Deslandes dal Formey [13] e dal giudizio negativo che sulla *Histoire critique* formulò l'Abbé Sabatier de Castres fin dal 1772, e che fu successivamente ripreso in forma acritica nelle opere storiche e nei repertori [14], ma che fu soprattutto causato dai contrastati rapporti di Deslandes con l'*Encyclopédie*.

È noto che i « *célèbres auteurs de l'Encyclopédie* » preferirono servirsi, per la stesura delle voci filosofiche, del « *monumentum* » bruckeriano [15] e non si giovarono della collaborazione diretta di Deslandes né per le voci filosofiche, né per quelle voci tecniche che avrebbero

[11] Il Frank, ad esempio, traccia nel *Dictionnaire des sciences philosophiques* (vol. II, pp. 62-65) un giudizio positivo sull'*Histoire critique*.

[12] Il Geissler (op. cit., p. 48 ss.) fornisce una completa rassegna ed analisi di queste recensioni. Fu un successo al quale Deslandes stesso fa riferimento per motivare la seconda edizione ampliata della sua *Histoire critique*: gli « *extraits* » che « *les principaux Journalistes* » gli avevano dedicato avevano saputo cogliere i pregi di stringatezza e di sintesi di cui Deslandes si faceva vanto di contro alla « *fasteuse* » erudizione bruckeriana: « ce qui m'a le plus touché, c'est qu'ils m'ont rendu la justice que je souhaitois qu'ils me rendissent, c'est d'avoir préféré à une érudition fasteuse et qui pour l'ordinaire coûte peu à acquérir, ce choix et cette attention qui servent à éclairer les hommes; d'avoir plus songé à faire connoître le génie et le caractère des anciens philosophes, qu'à rapporter leurs sentences, leurs bons mots, les titres de leurs livres et l'Olympiade où ils ont vécu » (*Hist. cr.*, IV, *Avertissement*, p. *a* 3).

[13] Nel 1760 il wolfiano S. Formey pubblicava un'*Histoire abrégée de la philosophie* per diffondere, fuori della Germania, l'opera di Brucker e nell'introduzione muoveva un duro attacco al Deslandes.

[14] Riportiamo il testo riprendendolo da Garin (op. cit., p. 247, nota 7) che lo cita dalla 4ª edizione di *Les Trois siècles de la littérature françoise, ou Tableau de l'esprit de nos écrivains, depuis François I jusqu'en 1779* del Sabatier de Castres: « L' histoire critique de la philosophie annonce un mince Philosophe et un Littérateur médiocre, malgré tout le succès qu'elle a eu, et tous les éloges qu'on a fait. Son seul mérite consiste dans quelques anecdotes sur les anciens Philosophes, qui supposent de l'étude et des recherches aux yeux de ceux qui ignorent que l'Auteur les a presque toutes puisées dans Diogène Laërce, et dans les notes de Ménage ».

[15] Ma è ancora da definire se, e in quale misura, il « plagio » degli autori dell'*Encyclopédie* abbia coinvolto l'opera di Deslandes.

potuto essere di sua specifica competenza [16], nonostante il suo nome compaia nella lista di coloro che hanno messo a disposizione dei redattori delle voci le loro conoscenze tecniche [17].

Certamente spiacque a Deslandes vedere gli Enciclopedisti preferirgli la *Historia critica*, tanto gli spiacque che si impegnò a preparare la riedizione dell'*Histoire critique*, aumentandola del volume dedicato alla *Renaissance des Lettres*, proprio negli anni che videro la diffusione dei primi volumi dell'*Encyclopédie*. Che poi ci sia stato da parte sua un rifiuto a collaborare all'*Encyclopédie* non è, per ora, documentabile, e ipotizzarlo sia in relazione alla sua tarda età, sia in relazione ad una sua involuzione politica [18], sembra avere poco fondamento. Pare piuttosto di poter osservare, anticipando quanto meglio potrà risultare dall'analisi delle vicende dell'*Histoire* e di alcuni scritti che l'accompagnarono, come gli Autori dell'*Encyclopédie* avessero con tutta probabilità individuato nel « provinciale » Deslandes [19] un autore pericoloso e compromettente per l'impresa a cui si accingevano.

Le idee che egli aveva esposto nell'*Histoire critique* accompagnandole ad una dichiarata ortodossia e al rispetto per la tradizione cattolica, avevano trovato piú diretta e decisa espressione in altri suoi scritti, Non sembra azzardato avanzare l'ipotesi che i *Philosophes*, che espressero attraverso l'*Encyclopédie* lo stesso spirito che animò la ricerca scientifica e filosofica di Deslandes, abbiano preferito non giovarsi né direttamente, né indirettamente, della collaborazione di un autore che si era esposto a gravi censure e che si era allineato con una filosofia ancora soggetta alla clandestinità; la « fastosa » erudizione di un Brucker, miniera di informazioni da cui si potevano attingere i dati da elaborare nelle voci, garantiva all'*Encyclopédie* l'autorevole copertura teologica di cui aveva necessità.

[16] La voce « *Marine* », ad esempio, fu affidata a J. N. Bellin « *ingénieur ordinaire de la Marine* ».

[17] « M. Deslandes, ci-devant Commissaire de la Marine, a fourni sur cette matiere des remarques importantes dont on a fait usage. La réputation qu'il s'est acquise par ses differens Ouvrages, doit faire rechercher tout ce qui vient de lui » (*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des Arts et des Métiers*, Neufchastel, nouvelle impression 1765, I, xliv).

[18] Sono ipotesi avanzate rispettivamente dal Carr e dal Macary.

[19] Deslandes visse lontano dalla capitale, fu quindi « provinciale » negli anni 1716-1742 trascorsi prima a Brest e poi a Rochefort. Prima del 1716, dopo una prima infanzia trascorsa nelle Indie, aveva compiuto un importante viaggio in Inghilterra dove aveva incontrato Newton (nel 1712-13) e dopo il 1742 visse a Parigi a contatto con i migliori esponenti della cultura.

Uscita dal silenzio della critica, l'opera complessiva di Deslandes può stimolare oggi, come accade, interessi diversi: sul filo del discorso di una storiografia filosofica è, ovviamente, l'*Histoire critique* a porsi in prima posizione, ma occorre collocarla nel contesto della produzione deslandiana. Gli scritti che ne precedettero ed accompagnarono le edizioni, specialmente per la parte che documenta la formazione filosofica del « *citoyen et philosophe* » ed esprime i principi teorici a cui ha dato la sua adesione, chiedono qualche attenzione. Essi infatti sono per un verso indicativi dei temi sui quali si reggerà certo disegno dell'*Histoire*, per altro verso forniscono dati che spiegano certe perplessità dei responsabili dell'*Encyclopédie* a giovarsi della collaborazione di Deslandes.

Ha rilievo, tra questi scritti la prima opera dell'autore, *Les Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, pubblicata, anonima, ad Amsterdam nel 1712 [20] e ispirata ad un tema caro alla letteratura del libertinismo erudito.

Assieme agli interessi scientifici maturati nel corso dei suoi studi condotti sulla linea dell'insegnamento degli Oratoriani [21], studi che gli avevano procurato, nel 1712, l'ammissione come « *élève géomètre* » all'Académie des Sciences di Parigi, il Deslandes coltivò negli anni giovanili la lettura di quelli Autori classici che venivano proposti alla sua attenzione dalla cerchia di liberi pensatori che frequentò anche in occasione del suo viaggio in Inghilterra al seguito del Duca Louis D'Aumont [22]. Erano le opere di Seneca e di Luciano, era il *De natura deorum* di Cicerone, era il *De rerum natura* di Lucrezio, di Autori, quindi, entrati nella cultura rinascimentale francese attraverso Montaigne e che ispiravano ancora, all'inizio del XVIII secolo una produzione letteraria intrisa di temi scettici ed epicurei, spesso apertamente irreligiosa ed invisa alle Autorità [23]. A quelle letture s'ispira questo « *mélange d'éru-*

[20] Ma ampliata e piú volte riedita in Francia, e tradotta in inglese e in tedesco (cfr. J. Macary, op. cit., pp. 61-3).

[21] Cfr. dello stesso Deslandes, *Mon Cabinet*, posto in appendice al IV volume dell'*Hist. cr.*, pp. 192-3.

[22] Il Duca d'Aumont fu in Inghilterra nel 1712 per preparare i trattati di pace della guerra di successione spagnola. Egli era intimo del gruppo di « *esprits larges* » che si era raccolto intorno al Duca di Noailles e al Conte di Boulainvilliers.

[23] Ai già ricordati studi di Pintard e Spink sull'argomento occorre aggiungere l'importante lavoro di H. J. Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, Genève 1969, a cui va aggiunta la raccolta dei saggi di diversi Autori diretta da Fr. Furet, *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle*, Paris - La Haye, vol. I 1965, vol. II 1970. Sul movimento di idee nella prima metà del

dition et de critique »[24] per il quale Deslandes chiedeva l'approvazione « *du monde savant* », un mondo che accoglieva con favore coloro che combattevano i pregiudizi e miravano a rafforzare la ragione e aveva rinnovato il proprio gusto orientandolo verso la ricerca della verità e lo studio della filosofia[25]. Certo Deslandes aveva letto direttamente i testi degli Antichi, ma quella lettura era anche stata filtrata attraverso le interpretazioni che di quelli avevano dato gli autori a lui piú vicini. Già per l'argomento di questa sua prima opera, Deslandes dichiara di essersi rifatto a Montaigne[26], e per la forma a La Fontaine scrivendo « *pièces* » non « *graves* » né « *sérieuses* ».

Nella prosa, come nelle successive poesie, tanto per il contenuto quanto per lo stile, i suoi modelli sono costituiti, da Gassendi a Saint Evremond a Fontenelle, dagli interpreti secenteschi di Epicuro e, da La Mothe Le Vayer a Bayle, dagli scettici del Seicento: epicureismo e scetticismo piuttosto che il dichiarato stoicismo[27] dominano le *réflexions*. Quanto ai protagonisti di quelle morti « *éclatantes* » su cui il Deslandes proponeva le sue riflessioni, essi appartengono tutti al novero di coloro che avevano rifiutato ogni credulità e superstizione vivendo da « *esprits forts* ». Morendo nella serenità propria di chi sa che

XVIII secolo e sulla sua varia articolazione in relazione alla trasformazione delle istituzioni politiche cfr. A. Adam, *Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris 1967.

[24] La *nouvelle édition* dell'opera (Amsterdam 1776), da cui citiamo, fa seguire all'interessante *Préface* (pp. I-IX) e alla lettera *à Monsieur de Ch....* (pp. 1-4), la parte espositiva dell'argomento (pp. 5-130) e una raccolta di poesie (pp. 133-162). Chiudono il volume una trentina di pagine (257-290) dedicate alle *Oeuvres de Monsieur de la Chapelle* che è, probabilmente, quel *Monsieur de la Ch....* a cui è dedicato il lavoro.

[25] « Les ouvrages de galantérie et en général toutes les Histoires qui ont l'air de Roman, n'ont plus de cours: on commence à préférer la vérité aux vraisemblances les plus flatteuses, et les plus agréables. Je sois que l'étude de la Philosophie est maintenant fort à la mode. Tous ceux qui combattent nos préjugés, ou qui éclaircissent une matière abstraite, sont bien reçus, du moins par les Lecteurs intelligens. Les plus beaux efforts de l'esprit humain sont ceux qui tendent à perfectionner notre raison » (A. Deslandes, *Réflexions sur les grands Hommes qui sont mort en plaisantant*, Amsterdam MDCCLXXVI, nouvelle édition, *Préface*, pp. III-IV).

[26] Nella dedica a *Monsieur de la Ch....* egli fa presente che lo stesso Montaigne aveva sperato di comporre una raccolta « *des morts les plus éclatantes dont l'Histoire nous parle* » (ivi, p. 3), progetto al quale egli stava per dare esecuzione.

[27] Ivi, p. 2. Del resto dello stoicismo ripreso, nei tempi moderni dal Lipsio, Deslandes è critico deciso nell'ultimo paragrafo dell'*Histoire critique* (*Hist. cr.*, IV, pp. 183-6).

« *la mort est plus à souhaiter qu'à craindre* » perché « *il n'y a point dans le monde de condition heureuse* », essi si erano rifiutati di recitare « *le dernier acte de la Comédie à la manière de l'Eglise de Rome* » ed avevano concluso i loro giorni in coerenza con le idee che avevano professato.

L'Antichità pagana, rivissuta attraverso i suoi interpreti del XVII secolo, proponeva attraverso Deslandes all'entrante secolo XVIII una morale laica che con l'esempio della morte del nuovo « saggio » proponeva una diversa concezione della vita. Ecco quindi questa prima opera farci conoscere un Deslandes assai presto preoccupato di dare alle stampe, con le difficoltà che l'argomento trattato sollevava, delle riflessioni che egli riteneva importante far circolare quanto piú ampiamente possibile presso un pubblico già disposto ad accogliere un discorso innovatore. Ciò va posto in rilievo, assieme ai temi scettico-epicurei ripresi dal libertinismo erudito del secolo precedente che le *Réflexions* propongono. Era infatti estranea al Deslandes la mentalità che sosteneva tanta letteratura clandestina del tempo [28]: alla circolazione delle idee attraverso i manoscritti egli preferí, fin da giovane, una piú ampia circolazione attraverso la stampa, e uscendo dall'anonimato con la pubblicazione, avvenuta a Parigi nel 1715 dell'*Art de ne point s'ennuyer* [29], egli apponeva la propria firma alle anonime *Réflexions* cui indirettamente questo breve trattato rinviava.

Nell'anonimato tuttavia egli dovette ancora cercare riparo per pubblicare a Londra, nel 1741, il suo *Pigmalion, ou la statue animée* [30], quattro anni dopo la prima edizione, anch'essa anonima, dell'*Histoire critique*. Gli anni trascorsi in provincia, lontano dalla cerchia degli amici

[28] Sulla diffusione di questa letteratura cfr. I. O. Wade, *The clandestine organization and diffusion of Ideas from 1700 to 1750*, New York 1967. Erano scritti noti a Deslandes e da lui posseduti: vi fa riferimento descrivendo la sua biblioteca: « *D'un côté, deux Armoires / Renferment les dons précieux, / Livres, Ecrits, Mémoires / que recherchent les Curieux* » (*Mon Cabinet*, in appendice al IV volume dell'*Hist. cr.*, p. 190).

[29] È uno scritto che si rifà alla medesima cultura su cui si erano basate le *Réflexions* ed esprime l'ideale del « *sage libertin* » che vive ritirato, coltivando lo studio degli Antichi e dei Moderni e coltivando insieme l'arte del piacere di vivere. Una concezione del « *bonheur* » filosofico a cui ha dedicato qualche pagina il Mauzi distinguendolo dal « *bonheur* » mondano e mettendone in risalto la portata sociale (R. Mauzi, *L'idée du bonheur au XVIII^e siècle*, Paris 1965, pp. 227-30).

[30] Si tratta sicuramente di opera del Deslandes, piú volte ristampata e aumentata, tradotta in tedesco nel 1748 (cfr. J. Macary, op. cit., pp. 67-8).

e dalla frequentazione dei salotti parigini, erano stati per il « *Commissaire de marine* » occasione di letture feconde. Possiamo ricavare dalla descrizione che egli ci ha lasciato del suo « *cabinet* », l'indicazione degli Autori dalle cui opere egli trasse conforto alla sua solitudine e stimolo per la sua maturazione filosofica: Descartes e Newton, Locke e Malebranche, Hobbes, Clarke, Gassendi, Halley [31]. Le idee che egli aveva maturato su queste letture si trovano espresse, in relazione alla problematica scientifica, nel trattato posto in apertura, fin dalla prima edizione, alla sua raccolta di « *mémoires* » [32] che oppone alle conclusioni fisiche e metafisiche dei cartesiani e ai « *systèmes* », la nuova scienza sperimentale che viene ripresa da Newton. Sono idee che Deslandes andrà approfondendo negli anni successivi orientandosi sempre piú verso la fisica sperimentale e le scienze naturali e verso una accentuata valutazione delle tecniche e delle Arti, anche in relazione allo sviluppo della società.

Ma di un naturalismo intriso di materialismo, sviluppatosi sull'originaria adesione alle posizioni scettiche ed epicuree, è documento, intorno a quegli anni di lettura e riflessione, questo racconto che anticipa, anche nell'immagine, posizioni che saranno di La Mettrie e di Condillac: *Pigmalion, ou la statue animée*, condannato ad essere bruciato dal parlamento di Digione nel marzo del 1742. Deslandes propone con esso una visione organica della materia, entro la quale l'uomo consegue gradualmente la sua natura di essere pensante. Fondate essenzialmente sulle sensazioni, le sue conoscenze crescono col crescere dell'esperienza non disgiunte da un'attività spontanea dell'« *esprit* » che stimola la riflessione e spinge alla vita associata. L'anima è materiale, vincolata al corpo: con esso e di esso vive e muore. La Statua a cui Pigmalione dà vita è dichiaratamente simbolo della vita individuale [33] e l'Autore

[31] Ecco le due quartine dedicate a Descartes e a Newton in *Mon Cabinet* (pp. 191-2): *Le premier est la guide / Que tous les autres ont suivi / Esprit ferme, intrépide, / Heros (au) vrai seul asservi. / Tout près d'un si grand Maître / Newton brille, Maître à son tour. / Depuis qu'on l'a vu naître, / La nuit s'efface, tout est jour.*

[32] *Discours sur la manière la plus avantageuse de faire des expériences*, in *Recueil de différens traitéz de physique et d'histoire naturelle*, Paris 1736.

[33] « C'est ainsi qu'un enfant au berceau ressemble à quelque chose de brut, et de plus brut encore, de plus informe que du marbre. La machine se developpe peu à peu, ses ressorts jouent les uns contre les autres, les fluides et les solides se combattent et résistent tour à tour, c'est une action et une réaction continuelle. Enfin la Machine acquiert toute sa perfection, on voit la pensée et le raisonne-

non trascura di porre in evidenza come il conseguimento della felicità dipenda in parte dall'appagamento dei sensi e in parte da un comportamento coordinato ad una morale laica, aperta all'idea di progresso. Sono i temi della letteratura libertina saldati ad un'acquisita dimensione scientifica che li trasforma profondamente, espressi sotto la « maschera » della favola: essi non potevano non suscitare l'immediata reazione dell'Autorità religiosa e politica.

Ai testi che si sono qui brevemente richiamati soltanto per individuare il movimento di pensiero a cui Deslandes ha dato la propria adesione e a quelli di carattere scientifico cui s'è fatto cenno, a giustificare la fama di « poligrafo » di cui godette il nostro Autore, si dovranno aggiungere i titoli di scritti che come la *Lettre sur le luxe* [34] e l'*Histoire de M. Constance, premier ministre du Roi de Siam* [35], riflettono il suo impegno politico e i suoi interessi di storico. La molteplicità degli aspetti di una cultura unitaria e in continuo progresso trovò piena espressione nel « *citoyen et philosophe* » André François Boureau-Deslandes: la sua *Histoire critique* ne è testimonianaza.

2. - La storia dell'« Esprit humain ».

La prima edizione dell'*Histoire critique de la philosophie* comparve ad Amsterdam presso Fr. Changuion nel 1737, anonima (par Mr. D.***), in tre volumi. La *Table des livres contenus en cette Histoire* [36] ne enumera dieci che coprono l'arco di tempo che va dalla filosofia pre-greca [37] all'età del Rinascimento [38]. In realtà, questa prima edizione s'arresta, col terzo volume, all'età della Scolastica e l'Autore

ment prendre des accroissemens successifs, on leur voit plus de force, de netteté, plus d'union et de sympathie. Ensuite, la machine décroit, s'use, se détraque, périt. L'Ame ressent les mêmes diminutions: elle n'étoit d'abord rien, elle devient quelque chose, elle se fortifie; elle retombe peu à peu dans un état d'anéantissement, elle s'anéantit enfin. Voilà la vie de l'Ame peu différente de la vie du corps. Il ne faut pas qu'on s'y trompe (*Pigmalion ou la Statue animée*, 1741, pp. 35-47. Il testo è ripreso da J. Macary, op. cit., p. 229).

[34] Francfort 1745.

[35] Amsterdam 1756.

[36] Posta nel primo volume, in pagine non numerate, dopo la *Préface*.

[37] *Livre I: De l'état de la Philosophie avant les Grecs.*

[38] *Livre X: Renaissance des Lettres et de la Philosophie en Europe. Remarques generales sur les Philosophes précurseurs de Descartes.*

stesso, nella « *Préface* » all'opera, fa dipendere dal favore che incontreranno presso il pubblico i nove libri presentati in questi tre volumi, la pubblicazione di quel decimo libro in un quarto volume riferito all'età della Rinascita: « *j'y paroîtrai presque inventeur* — egli dice — *ici je suis moins original, j'emprunte des autres beaucoup de choses* » [39]. Nonostante egli dichiari che la storia di quell'età « *est déjà toute disposée* » [40], solo nel 1756, un anno prima della morte di Deslandes, quel quarto volume comparirà, assieme alla riedizione dei primi tre, nella seconda edizione dell'*Histoire critique*, questa volta non piú anonima [41], e il libro decimo ha un titolo lievemente modificato [42]. Nell'*Avertissement* al quarto volume il Deslandes osserva che già quando aveva pubblicato i primi tre egli si rendeva conto

> ... que plus cette Histoire approcheroit de notre tems, plus elle deviendroit agréable et utile, tant par les progrès qu'a fait la Philosophie, que par la maniere noble et élégante dont elle a été traitée [43],

e dichiara che il favore del pubblico, seguito alla prima edizione dell'*Histoire*, lo spinge a pubblicare questo quarto volume nonostante gli ostacoli frapposti [44]. Alla diffusione della prima edizione dell'*Histoire* in Francia s'era infatti fatta opposizione: nonostante l'autore si fosse premurato di farsi presentare dal suo editore come « *un Philosophe chrétien* » [45], e nonostante egli potesse allora pensare con qualche fondamento che il « *progrès des lumières* » rendesse possibile la libera vendita della sua opera in patria [46], la vendita fu vietata e l'opera proi-

[39] *Hist. cr., Préface*, p. XL.

[40] *Ibidem.*

[41] Sempre ad Amsterdam, « *chez Fr. Changuion* ».

[42] *Livre X: De la renaissance des Lettres en Italie, et successivement dans les autres Royaumes de l'Europe.*

[43] *Hist. cr.*, IV, *Avertissement*, p. *a* 5.

[44] « Divers obstacles ajoutés les uns aux autres, m'ont retenu jusqu'à présent; et j'ai craint de nouvelles contradictions de la part de ceux que blesse toute vérité dite hardiment » (*ibidem*).

[45] « *Epître à M. Henry Bickers* » premessa da Fr. Changuion al I volume della 1ª edizione dell'*Histoire*, caduta nella 2ª edizione.

[46] La trasformazione politica, economica e sociale avvenuta in Francia dopo la morte di Luigi XIV, il successo dei francesi nelle imprese mercantili (in cui la famiglia di Deslandes si era distinta), il clima di libertà d'espressione che aveva caratterizzato l'età della Reggenza e la prima fase di governo di Luigi XV, e per lui del Cardinale Fleury, avevano di molto alleggerito i rigori della censura, che

bita [47]. Al censore, de Roquemont, non erano certo sfuggite le simpatie dell'Autore per quelle dottrine dell'Antichità che suscitavano tanto fermento col loro rinnovarsi nella cultura contemporanea, né gli era sfuggito probabilmente, l'incitamento che dalla lettura dell'*Histoire* poteva venire ai « *Philosophes* » per una diretta partecipazione alla vita politica [48], e non ne aveva permesso la diffusione.

Nel 1756, censore il Condillac, la seconda edizione dell'*Histoire* poté liberamente circolare in Francia col nome del suo Autore: per un lato la personalità del censore impegnato in prima persona ad accettare e ad elaborare in proprio il rinnovamento in atto nelle discipline scientifiche e filosofiche, per altro lato l'impegno dei « *Philosophes* » in quegli anni Cinquanta che vedono l'edizione dei primi tomi dell'*Enyclopédie* e l'affermazione in Europa delle prime forme di dispotismo illuminato [49], concedono all'*Histoire* deslandiana di trovare un suo spazio [50].

Essa doveva anche, secondo il progetto del suo Autore, venire arricchita di altri due volumi dedicati a « *une histoire de l'esprit et du coeur humain* ». Quali i contenuti di questa storia che, Deslandes lo anticipa, « *aura quelque chose de neuf et de singulier* »? Essa doveva esporre il comportamento privato e pubblico degli uomini nei singoli secoli: vizi e virtú, crudeltà e malvagità, Re giusti e Tiranni; doveva insieme fornire la linea del progresso delle conoscenze umane e le successive conquiste dell'uomo nel campo della filosofia e nella definizione delle Leggi, come doveva considerare l'affermarsi delle maggiori reli-

tuttavia, proprio tra il 1737 e il 1738, segna una svolta involutiva (cfr. A. Adam, op. cit., cap. I).

[47] Essa figura nel « Répertoire des livres prohibés par ordre alphabétique » della Bibliothèque Nationale di Parigi (B.N. Ms. f. fr. 21.990, p. 28 verso).

[48] Fin dalle prime pagine del primo volume sulla filosofia degli Antichi il richiamo all'impegno politico dei filosofi è palese: « C'étoit même de leur (*dei filosofi*) Corps qu'on tiroit les Rois, ceux qui devoient les soulager dans les fonctions laborieuses du Trône. On pensoit alors (et il est honteux qu'on ait cessé de le penser) que le plus honnête homme et le plus habile étoit le plus propre à commander. Heureux les Royaumes, où le Sceptre est remis entre les mains de la philosophie, où la force obéit tranquillement à la raison, où la valeur ne rougit point de se soumettre à l'intelligence » (*Hist. cr.*, I, pp. 7-8).

[49] Cfr. F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino 1962.

[50] Nel Registro da cui si ricava il nome di Condillac come censore designato (B.N. Ms. f. fr. 21.994, p. 25, n. 169) non compare né il rifiuto né il permesso di diffusione e vendita dell'*Histoire*, esse risultano cosí tacitamente concesse. D'altra parte l'interesse di Condillac per l'analisi storica della filosofia quale si esprime, piú che nel successivo *Cours d'études*, nel *Traité des systèmes* del 1749, giocava a favore di Deslandes.

gioni nei diversi paesi e le loro mutazioni accidentali o volute; doveva finalmente mettere in luce le trasformazioni avvenute nei costumi, nei sentimenti e nel comportamento [51]. Riteneva, il « *citoyen et philosophe* », che per ben conoscere gli uomini e la loro storia occorresse quasi scomporli in « *esprit* » e « *coeur* », perché « ... *il y a de grandes vertus sans esprit, comme il y a de sublimes connoissances sans moeurs et sans probité* » [52]. Ma la scomposizione era solo strumento per una sintesi in cui l'uomo comparisse protagonista e costruttore delle diverse forme di « *civilisation* ». Sono, non occorre quasi rilevarlo, temi destinati a grandi sviluppi in Voltaire e nel successivo dispiegarsi del movimento dei Lumi; temi che non solo anticipano, ma che si propongono come matrice alternativa o ad altre parallela di quella « *Kulturgeschichte* » che si vuole legata al nome di Hegel. Qui essi vengono presentati *in nuce*, come progetto di lavoro, un lavoro a cui Deslandes non poté dare seguito [53]. La storia dell'« *esprit humain* », nella sua piú alta espressione è peraltro tracciata nei quattro volumi della *Histoire critique* [54]; le conquiste dell'umanità progressivamente giunta, dall'Antichità ai tempi moderni, al possesso dei propri mezzi razionali, trovano collocazione

[51] « Les deux derniers Volumes de mon Ouvrage contiendront une histoire de l'esprit et du coeur humain, traitée suivant mon goût et les idées particulieres. Cette Histoire renfermera deux choses: 1) Le détail des vertus et des vices qui ont triomphé dans chaque siecle, des cruautés, des injustices qui s'y sont commises, les noms des Rois équitables et bien-faisans dont la liste est si courte et les noms des Tyrans et autres mauvais Princes pour en inspirer de l'horreur. 2) Les progrès des connoissances humaines, les efforts de génie qu'on fait les grands Philosophes et les grands Législateurs, l'établissement des principales Religions en chaque pays et les changements qui y sont arrivés, soit par hasard, soit de dessein prémédité: enfin, les différens goûts qui ont succédé les uns aux autres, soit dans les moeurs, soit dans les sentimens, soit par rapport au commerce ordinaire de la vie. Cette Histoire, si je ne me trompe, aura quelque chose de neuf et de singulier » (*Hist. cr.*, IV, *Avertissement*, p. *a* 3).

[52] *Ibidem*. Sull'attenzione da dedicare ad una scienza dei « costumi » Deslandes non manca di ritornare nello svolgimento dell'*Histoire*, sottolineandone la dipendenza dalle diverse situazioni ambientali. Cosí, a proposito degli inizi del pensiero greco, viene ad osservare: « Les sept Sages... entrevirent de loin qu'il y avoit une science des moeurs, nécessaire aux hommes égarés de leurs voies, et générale par rapport aux principes: mais que l'application de ces mêmes principes n'étoit pas une chose aisée ni facile dans le détail. On croit sentir à peu près ce que les hommes devroient faire, mais différentes combinations d'événemens, les cas particuliers, dérangent cette science... » (*Hist. cr.*, II, p. 3).

[53] La morte, sopraggiunta un anno dopo la seconda edizione dell'*Histoire*, gli impedí di realizzare la stesura di questi volumi; né, sinora, se ne sono rintracciati eventuali abbozzi manoscritti.

[54] Essa fu anche tradotta in tedesco ed edita a Lipsia nel 1770.

in essi, entro un ampio quadro cronologico sorretto da un ben articolato impianto metodologico.

L'abitudine all'osservazione scientifica invita Deslandes, filosofo senza livrea, a porsi dinnanzi alle diverse dottrine filosofiche notandone differenze e affinità [55] e gli impedisce di costringere la filosofia entro una definizione, in ogni caso, limitativa [56]. Partendo dalla concretezza dei dati storici egli si propone di individuare quali siano state, di età in età, le Scienze comprese sotto il nome di Filosofia e i modi in cui gli uomini che le hanno fatte progredire sono riusciti a superare gli ostacoli incontrati lungo il loro cammino [57]. Perché la Filosofia « *est la science de la signification la plus noble et en même temps la plus étendue* », e nei diversi tempi storici sono emersi in essa interessi differenti. Se, infatti, presso gli Antichi, la Filosofia abbracciava Teologia e Religione, Diritto e Morale, presso i Moderni essa si volge soprattutto alle scienze esatte e alle scienze naturali che hanno il compito di nutrire l'« *esprit* » e di renderlo forte attraverso salde forme di conoscenza [58]. È certo, d'altronde, che sempre la Filosofia, pur nella trasformazione dei propri interessi, « *s'est élévée aux plus hautes spéculations où il lui était permis d'atteindre* »; le verità conseguite per prime hanno fatto da supporto alla scoperta di altre verità. L'unità della Filosofia si coglie risalendo all'origine dei diversi modi in cui si è espresso il pensiero umano, esaminandone le infinite varietà, ma insieme i sottili legami che li uniscono, rilevando « *comment ces pensées ont pris naissance les unes après les autres, et souvent les unes des autres* » [59].

Questo processo genetico che presiede al dispiegarsi della Filosofia

[55] « Pour moi qui ne porte les livrées d'aucun Philosophe, et qui n'ai par conséquence aucun intérêt de trahir la vérité, je me contenterai de recueillir distinctement ce qu'ont avancé les Anciens et les Modernes, sans me piquer par une vaine prévention qu'ils ont tous avancé la même chose » (*Hist. cr.*, I, *Préface*, p. XXII).

[56] « ... toute définition seroit au-dessous des idées générales qu'elle inspire » (*Hist. cr.*, I, *Préface*, p. II).

[57] « Je me contenterai de partager en plusieurs Ages son Histoire et de marquer successivement dans chaque Age, quelles Sciences étoient comprises sous son nom, quels efforts de génie ont fait les grands-hommes qui les ont embrassées dignement, quels obstacles ils rencontroient sur leur route, de quelle adresse enfin ils se sont servis, de quel courage ils se sont armés pour vaincre ces obstacles » (*ibidem*).

[58] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. I.

[59] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. VI.

andrà colto nelle sue parti e nelle sue articolazioni lungo l'arco temporale, ma

> avant que de voir les diverses parties qui concourent, qui se prêtent à la composition d'un tout, il est à propos de voir le tout lui-même, de le voir du lieu le plus élévé, et par là aussi en grand qu'il est possible [60].

L'« *esprit humain* » operante a livello speculativo unifica le grandi linee dello sviluppo genetico delle molteplici dottrine filosofiche. È una prima risposta che Deslandes fornisce, fin dalle prime pagine della *Préface*, al quesito di fondo che coinvolgeva la struttura stessa del nuovo genere storiografico esigendo una determinazione del suo oggetto.

Ma rispondendo a coloro che ritenevano la Filosofia un inutile orpello che non interessa in alcun modo la società, egli fornisce indirettamente un'ulteriore risposta al quesito primario: l'oggetto della ricerca storico-filosofica è tale da coinvolgere nello sviluppo del pensiero il vasto campo del comportamento privato e pubblico degli uomini. Ben lungi dall'essere « *une doctrine de pure spéculation* », la Filosofia influisce sui costumi: sul piano privato permette, quando occorra, di contrapporre una severa saggezza ai piaceri cui non disdegna, peraltro, mescolarsi, e rende adatti ad agire nel campo degli affari; sul piano pubblico orienta ad agire per il bene comune sulla base di sentimenti da essa ispirati [61].

Il *Philosophe* ha posto in rilievo l'unità del molteplice nell'attività speculativa dell'« *esprit* », il Citoyen ha sottolineato il legame tra una saggezza da essa ispirata e l'attività pratica che ne consegue. Fare la storia dell'« *esprit humain* » significa vedere al tempo stesso le trasformazioni che hanno subito « les moeurs » lungo il cammino percorso dall'umanità.

Dalla determinazione stessa dell'oggetto a cui si applica la pratica storiografica emerge l'utilità di una storia della filosofia « *qui renferme*

[60] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. XXIX.

[61] « La Philosophie n'est point une doctrine de pure spéculation... Elle influe peu à peu sur les moeurs, et par conséquent sur toute la conduite de la vie: elle entre dans le cabinet des Grands-hommes, les rend plus propres aux affaires, leur inspire le noble amour du bien public, devient la base et le fond même de leurs sentiments: elle se mêle encore parmi les plaisirs et n'en rougit point, parcequ'elle sait reprendre sa severité naturelle quand il y faut. A quoi serviroit donc la sagesse, si elle n'étoit une compagne, une amie fidele, et de toutes les heures? » (*Hist. cr.*, I, *Préface*, p. XI).

tant de richesses et de richesses si différentes »[62], una storia entro la quale la diversità delle dottrine, le loro stesse contraddizioni, segnano la via feconda attraverso cui arrivare a comprendere la problematica attuale[63]. Il rifiuto di una storia della filosofia come « filastrocca di opinioni », per dirla con Hegel, è posto nel momento stesso in cui il « genere » acquisisce la sua dimensione moderna. Raccogliere e distinguere i diversi sistemi dei filosofi antichi e moderni, tracciare le loro biografie, analizzarne le opere come raccoglierne i detti, le sentenze, i « *bons mots* », osserva Deslandes[64], è l'aspetto meno istruttivo della storia della filosofia, anche se questa materia di erudizione fornisce il necessario supporto alla riflessione dello storico. Il suo negativo consiste nell'ammasso indiscriminato di dati raccolti senza discernimento, proposti al lettore in aride compilazioni dove l'esposizione delle opposte opinioni « *accable plus l'esprit qu'elle ne l'éclaire, le porte même à un fort découragement* »[65]. Non basta, allora, esporre quanto fu detto da Pitagora, da Platone, da Aristotele o da Epicuro, occorre che lo storico della filosofia sappia far emergere quanto di meritevole o di biasimevole è contenuto nelle loro dottrine e sappia anche penetrare i motivi che hanno determinato il loro sorgere, la loro diffusione, che ne hanno decretato il successo o l'insuccesso[66]; perché da una storia della filosofia si possa trarre la massima utilità occorre che lo storico sia egli stesso Filosofo[67], in grado di formulare giudizi, di individuare i collegamenti fecondi e gli errori. Questi ultimi a loro volta fecondi per il progresso del sapere che si costruisce lentamente fruendo delle successive, certe acquisizioni[68]. La diversità delle opinioni analizzata

[62] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. III.

[63] « Il n'y auroit plus même aujourd'hui de Philosophie, si tous avoient été d'accord et si le désir de surpasser les uns les autres n'avoit fait faire sans cesse de nouveaux efforts » (*Hist. cr.*, I, *Préface*, p. XXIII).

[64] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. VI.

[65] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. XVIII.

[66] *Ibidem.*

[67] Deslandes si rifà a Polibio che desiderò che solo gli uomini di stato scrivessero di storia politica, per derivarne l'analogia (*ibidem*).

[68] Merita di essere riportata la riflessione che si riferisce agli « errori » presenti nei sistemi filosofici degli Autori greci, la cui portata per lo sviluppo della scienza non poteva sfuggire a Deslandes: « Combien d'erreurs, combien de fictions où l'esprit se joue à pure perte nous échaperoient encore aujourd'hui, si l'on ne nous avoit prévenus? Quels services, tout circonspects et tout avisés que nous sommes, ne rendons-nous pas encore à nos neveux? Il y a je ne sçais quelle fata-

storicamente da chi sia filosofo, anziché portare allo scoramento o gettare anche « *les plus éclairés* » in una sorta di Pirronismo, permetterà di conoscere attraverso lo studio dei diversi modi in cui lo si sia inteso, la piú intima natura di qual che sia oggetto, senza nulla lasciarsene sfuggire [69].

Deslandes che, forse con esagerata modestia, non vuole fregiarsi del titolo di Filosofo, ma che dichiara d'altronde di aver sempre fatto il miglior uso dei « lumi » del suo « *esprit* » e dei sentimenti del suo « *coeur* », non manca di tracciare alcune linee metodologiche per la pratica storiografico-filosofica entro la quale si accingeva ad operare.

I critici hanno pressoché unanimemente rilevato che egli ha scarsamente applicato, nei volumi dell'*Histoire*, le norme metodologiche tracciate nella *Préface* che si sta qui considerando, ma anche se ciò corrisponde, almeno in parte, a verità, non viene in alcun modo sminuita la portata di questa riflessione sistematica sui problemi che presentava all'inizio del XVIII secolo il « genere » storia della filosofia: solo l'averne individuato i nodi centrali avanzando precise proposte di soluzione è segno di profonda innovazione del genere stesso e merita qualche attenzione.

Lo storico della filosofia che voglia quindi cogliere, come vuole Deslandes, il processo genetico che unifica le diversa dottrine, dovrà tener conto di alcuni elementi ben precisi. In primo luogo egli registrerà le opinioni degli antichi Filosofi, e lo farà senza disperdersi nei dettagli e cogliendo, tuttavia, ciò che caratterizza le diverse dottrine; ma per districare quel « *prodigieux amas de verités et d'erreurs* » è importante che egli collochi ogni dottrina nel tempo a cui appartiene; risulterà in tal modo per un lato che ciascun momento storico si è espresso attraverso dottrine filosofiche consone alle reali possibilità degli uomini del tempo, e per un altro lato che il continuo variare delle opinioni è coordinato ad un gran numero di cause esterne. L'errore in cui piú facilmente cade lo storico della filosofia, e contro il quale Deslandes mette ripetutamente in guardia, è quello di giudicare le filosofie

lité dans la marche des Sciences, qui se fait encore avec une prodigieuse lenteur: il faut que tout le chimérique, tout le ridicule, tout l'inutile s'épuise avant qu'on arrive à quelque chose de précis et de réglé: il faut qu'une infinité d'hommes se trompent afin que les autres hommes ne se trompent plus » (*Hist. cr.*, II, p. 4).

[69] « A force d'être de sentiments differens, on regarde tous les biais, tous les recoins d'un objet: on le pénetre intimement et sans que rien en échappe » (*Hist. cr.*, I, *Préface*, p. XXIII).

del passato col metro del presente. Occorre, per contro, riferirsi sempre alle possibilità di verità acquisibili nel tempo dato e non alle verità acquisite nel tempo in cui, da storici, si vive [70]. Sono indicazioni metodologiche che implicano scelte precise sul rapporto da istituire tra gli Antichi e i Moderni e sul valore da assegnare alle posizioni sincretiste.

Deslandes, che tra le amicizie intrecciate a Parigi negli anni della giovinezza annoverava quella di Fontenelle, sembra richiamarsi alla posizione che questi aveva assunto nella « *Querelle des anciens et des modernes* » a favore dei Moderni, nella certezza del progresso compiuto dalla Scienza, senza tuttavia misconoscere il valore degli Antichi in relazione al loro tempo. Alla « *Querelle* » il nostro Autore fa un riferimento preciso [71] osservando che in campo filosofico essa può assumere toni anche piú vivaci coinvolgendo, in quel campo, giudizi di « verità ». Una via per il suo superamento potrà essere indicata dallo storico della filosofia che sappia porre l'antica come la nuova Filosofia « *chacune dans les limites qui lui appartiennent* » e che soprattutto non tenti di mescolarle l'una con l'altra. Certo, egli nota [72], i Moderni sono ben piú avanzati nello studio della natura e possiedono una filosofia piú chiara e piú ricca, ma, aggiunge con una felice espressione che merita riportare «ils doivent à leurs Ancêtres, non point tant ce qu'ils ont trouvé de neuf et d'utile, que l'art même et l'espérance de le trouver» [73]. E poco piú innanzi aggiunge che gli Antichi hanno aperto le infinite vie sulle quali è stato poi piú agevole procedere e hanno posto i semi della successiva fioritura delle Arti come delle Scienze indicando per primi la possibilità di porsi dinnanzi ai « *miracles* » della natura con la fiducia di scoprirne i segreti [74]. Ma sugli Antichi Deslandes volle ritornare col *Discours où*

[70] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. XXIII. Il tema viene ripreso, ad esempio, a proposito dei Barbari e della loro concezione di un'unica sostanza, eterna e infinita, nei seguenti termini: « On ne doit juger du mérite, de la capacité des hommes, que par rapport à la situation où ils se trouvent, et aux efforts d'esprit qu'ils peuvent faire et aux difficultés qu'ils peuvent vaincre » (*Hist. cr.*, I, p. 251).

[71] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. XXIV.

[72] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. IV.

[73] *Ibidem*.

[74] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. XXIV. Sulle maggiori difficoltà incontrate dagli antichi Sapienti rispetto ai Moderni, per impossessarsi dei mezzi conoscitivi Deslandes ritorna di frequente nello svolgimento del primo volume dell'*Histoire*, come quando osserva: « Aujourd'hui l'étude est un service sédentaire, qui pour réussir demande

l'on examine ce que les anciens Philosophes pensoient sur la Divinité premesso al quarto volume dell'*Histoire* [75], che offre spunti di riflessione e motiva certe perplessità dei contemporanei e dei critici di oggi sulla veridicità dell'ossequio piú volte ripetuto da Deslandes nei riguardi della Rivelazione e del rapporto di subordinazione della ragione ad essa.

Qui gli Antichi vengono proposti, al di là delle loro contraddizioni e oltre il velo delle loro metafore, a sostegno di tesi che Deslandes riprende dalla cultura del suo tempo aderendovi personalmente, tesi che invitano lo storico a guardare a loro « *de ces yeux que d'ordinaire les Compilateurs n'ont point, malgré leurs recherches laborieuses* » [76]. Si tratta di un lavoro storiografico teso a cogliere nell'Antichità alcuni modi di operare sul piano conoscitivo come sul piano morale indipendentemente da ogni vincolo imposto dalle *Auctoritates*, fondando gnoseologia ed etica sul libero uso della ragione.

In primo luogo viene evidenziato dal Deslandes il vivo interesse che gli Antichi manifestarono per uno studio della Natura condotto senza rifarsi alle opinioni di altri, ma servendosi del proprio « *esprit* » per discernere di ciascun dato « *ce qui lui est essentiel* », per distinguere « *la vérité des vraisemblances* », la certezza dalla probabilità e l'evidenza dai falsi barlumi [77]. Segue immediatamente il rilievo dell'elaborazione da parte dei Filosofi antichi di una religione naturale che ha fatto seguito all'individuazione dei problemi non solo religiosi, ma morali e politici. Essa s'imperniò sull'adorazione di un unico Dio, ma soprattutto sull'azione volta al benessere dei propri simili: due punti focali emersi dall'analisi delle diverse opinioni e costumi dell'umanità [78].

Di non minor importanza sembra il richiamo che viene fatto [79] al

de la mémoire, des yeux qui ne se trompent point, et un discernement exquis. Il falloit autrefois joindre à ces qualités la force et le courage de parcourir une infinité de régions; il falloit se composer une science de toutes celles que divers Peuples avoient découvertes et cultivées. Depuis que l'imprimerie a rendu les livres plus communs, et qu'elle les a mis entre les mains de tout le monde, on étude à moins de frais: mais on a aussi beaucoup plus de choses à apprendre, les connoissances se sont multipliées et se multiplient encore chaque jour » (*Hist. cr.*, I, pp. 21-2).

[75] Vi copre 50 pagine, numerate da 1 a 50.

[76] *Hist. cr.*, IV, *Discours*, p. 4.

[77] *Hist. cr.*, IV, *Discours*, pp. 5-6.

[78] *Hist. cr.*, IV, *Discours*, pp. 12-13.

[79] *Hist. cr.*, IV, *Discours*, p. 44.

modo in cui gli Antichi usarono distinguere una filosofia esoterica da una essoterica: cosí come, sul piano delle Religioni (anche quella cristiana) si distinsero due livelli, per iniziati e per non iniziati. Tre punti irrinunciabili per Deslandes: conoscere la natura, agire per la società, distinguere piani diversi e progressivi di accesso alla verità.

Ma il nucleo centrale del *Discours* prende lo spunto da quelle dottrine materialistiche dell'Antichità che unificando i due nodi centrali della riflessione filosofica, Dio e Natura, hanno dato vita all'Ateismo. Certo, subito Deslandes prende le distanze: l'ateismo è un « *monstre qui avilit le plus et deshonore l'humanité* », lo spinozismo che nei tempi nuovi lo ha riproposto viene duramente attaccato [80]. E tuttavia il *Discours* si snoda intorno all'argomento cominciando col porre in dubbio l'esistenza di un numero di Atei tanto alto quanto si è voluto far credere. Riprendendo un tema caratteristico del libertinismo erudito, viene ricordato come nei secoli in cui l'umanità viveva nella quasi totale ignoranza delle scienze naturali, coloro che possedevano conoscenze superiori alla media venissero accusati di magia. In secoli piú vicini e piú « illuminati », nota Deslandes, chi analogamente è piú avanzato nella ricerca scientifica viene sospettato di ateismo e spesso ancora perseguitato, a causa di quell'« *esprit d'intolérance* » che ha preso il sopravvento in tutte le Religioni. E d'altra parte, si chiede il nostro Autore avvalendosi di quanto dissero Bacone e Bayle [81], non è forse preferibile l'ateismo all'idolatria e alla superstizione? Non è esso forse una risposta positiva a quella negazione di Dio che altri hanno fatto sfociare nella « *débauche* »? Non dispone forse, l'ateo, di lumi naturali che gli permettono di condurre la propria vita istituendo precise norme etiche per il comportamento? Infine, sul piano conoscitivo (e qui il rinvio a Pomponazzi è esplicito) [82] quella seria distinzione che sin dal primo diffondersi del Cristianesimo si era posto tra il discorso teologico e il discorso filosofico, non merita forse di essere recuperata per riconoscere i diritti della ragione, separati da quelli della Fede? [83]. Non è forse piú fermo e convinto il consenso che l'« *esprit* » manifesta alla ragione piuttosto che alla fede?

[80] *Hist. cr.*, IV, *Discours*, pp. 29-33.

[81] *Hist. cr.*, IV, *Discours*, pp. 40-44, *passim*.

[82] *Hist. cr.*, IV, *Discours*, pp. 44-50, *passim*.

[83] Sui netti confini da tracciare tra il campo della ragione e quello della fede Deslandes, nei volumi dell'*Histoire*, non manca di ritornare. Basti citare quanto egli rileva a proposito di quelle verità a cui gli Antichi pervennero con i mezzi

Sono quesiti ai quali Deslandes non dà risposta: il suo fermo rifiuto di quel « *monstre* » che è l'ateismo è stato anticipatamente espresso e gli inquietanti interrogativi del pensiero moderno vengono qui solo proposti. Non a caso, tuttavia, essi vengono proposti in una riflessione sugli Antichi premessa a quel volume dell'*Histoire* che analizzerà la *Renaissance des Lettres* nella cultura europea. Il processo genetico colto nella storia dell'« *esprit humain* » rispetta e nota le differenze tra le dottrine, ma segue il filo conduttore del progressivo affermarsi dei diritti della ragione nella sua autonomia conoscitiva e morale.

Incorrono peraltro in grave errore, per Deslandes, quegli storici che tentano una conciliazione tra la filosofia degli Antichi e la filosofia moderna [84]; si tratta di un metodo che solo in apparenza porta a risultati positivi: in realtà, nello sforzo di cogliere i punti di contatto tra i diversi filosofi, si finisce coll'alterare i connotati specifici di ciascuno, ignorando quanto caratterizza le singole dottrine per ridurle entro un tutto indeterminato e interpretabile in sensi diversi. Tra quanti hanno adottato la formula conciliativa nei tempi a lui piú vicini, Deslandes cita lo Sturm e Leibniz per il recupero di un certo Aristotele, per osservare che

> ... ils auroient bien dû se mettre dans l'esprit, que tel est le caractère des Philosophes anciens et des modernes, que ce qu'ils ont entre eux de différent, change et détruit sans retour ce qu'ils peuvent avoir de semblabe [85].

Mescolare dottrine diverse e contraddittorie non significa elaborare una nuova e piú durevole filosofia, ma falsare la prospettiva secondo cui si ha da guardare al passato. In questo senso gli Autori dei primi secoli del Cristianesimo sono fonti poco attendibili per la trasmissione dell'autentico pensiero greco [86]: di questo essi hanno trattenuto soltanto quanto è coerente con la Rivelazione. In questo stesso senso quei Moderni che ritengono di poter operare una fusione tra l'antico stoi-

della ragione naturale: « Non que la Révélation soit opposée à la raison, il y auroit de l'aveuglement à le penser; mais c'est qu'elles forment deux sortes d'empires, dont les droits sont nettement séparés. Chacun de ces empires est distinct et indépendent de l'autre... » (*Hist. cr.*, II, p. 399).

[84] « ... ceux qu'ont tenté avec adresse de concilier l'ancienne et la nouvelle philosophie, et de les ajuster l'une à l'autre par des ménagements ingénieux » (*Hist. cr.*, I, *Préface*, p. xx).

[85] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. xxi.

[86] *Hist. cr.*, IV, *Discours*, p. 4.

cismo, ad esempio [87], e i contenuti della Rivelazione, cadono in gravi equivoci. Nessun sincretismo, quindi, per Deslandes: ogni dottrina ha il proprio tempo e il proprio luogo, la verità emerge lentamente tra dubbi e incertezze, smentite e verifiche, procede per gradi, si afferma in conformità con le possibilità sempre piú ampie di cui l'umanità dispone.

Una storiografia filosofica che sappia essere critica eserciterà liberamente la facoltà di giudicare le dottrine del passato rispettandole nella loro integrità, e lo storico critico della filosofia sarà in grado di individuare in esse i successivi livelli di approccio al vero. Egli scriverà in uno stile « *net, rapide, soutenu* », con l'intento di farsi capire dai suoi lettori, piuttosto che ammirare [88]. Sciolto dagli impacci dell'erudizione, ma non per questo disattento alla verifica delle fonti, Deslandes non si esime dal considerare le forme di storiografia filosofica a cui attingerà le proprie informazioni e, nel distinguerne tre tipi diversi (quelle prive di criteri selettivi, quelle puramente erudite, quelle conciliative o sincretistiche) [89] egli individua il carattere specifico dell'opera di Jonsio, di cui conosce le due successive edizioni e a cui rinvia per la rassegna delle piú significative opere di storia della filosofia [90]. Troppo spesso, osserva Deslandes, gli autori di queste storie « *ont rapporté les pensées des autres, et n'ont point assez songé à penser eux-mêmes* ». L'attenzione dello storico della filosofia dovrà essere volta ad esporre i contenuti essenziali delle dottrine filtrandoli attraverso il giudizio dell'« *esprit* » che permette raggruppamenti e sintesi che informano, ma contemporaneamente orientano coloro che da un'*histoire critique* ambiscono ricavare soprattutto una cultura che possa guidarli nell'azione.

Nella pratica storiografica Deslandes non sempre si uniformerà a questi criteri fissati nella *Préface*, spesso cadendo nell'aneddotica e nella ripetizione acritica di fonti ancora erudite, sempre peraltro citate. Non mancano tuttavia nelle pagine dell'*Histoire*, alternati alla esposizione delle dottrine, frequenti incisi che rivelano l'intervento personale dell'autore, attento a sottolineare la portata di certe invenzioni tecniche o a porre in risalto i nessi tra potere e cultura, o a sottolineare l'indipendenza della ragione dalla fede.

[87] La riflessione si colloca nel paragrafo dell'*Histoire* che prelude all'analisi dello stoicismo antico (*Hist. cr.*, II, p. 401).

[88] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. XL.

[89] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. XVI.

[90] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. XVII.

Le diverse dottrine filosofiche del passato forniscono dunque al nostro Autore i dati concreti su cui operare conoscitivamente per cogliere il processo genetico attraverso cui l'« *esprit humain* », dall'Antichità al mondo contemporaneo, si è gradualmente avvicinato al vero superando le difficoltà derivate dal lento progredire della scienza e dalla lenta evoluzione della vita sociale. Conoscere questo processo significa anche giudicarlo e spiegarlo, significa anche rendersi conto degli strumenti di cui via via gli uomini hanno potuto servirsi per orientare la loro vita pubblica e privata. Per conoscere è necessario procedere seguendo un metodo rigoroso che permetta di individuare i collegamenti entro la molteplicità dei dati, ferme restando le differenze specifiche. L'utilità della conoscenza di questo processo di sviluppo è tutta riversata sul presente: attraverso la storia critica del pensiero l'umanità può rendersi conto di essersi ormai impadronita del libero uso della ragione dal quale far dipendere le proprie scelte scientifiche e morali.

In questo disegno teorico e metodologico tracciato da Deslandes per la sua storia critica della filosofia confluiscono le istanze che egli aveva recepito dalla cultura del suo tempo sul piano scientifico come sul piano filosofico. Si può osservare che manca al nostro Autore quel vigore speculativo necessario ad individuare i nodi problematici che legano la ricerca storica alla ricerca scientifica o le permettono di superare lo scetticismo cogliendo il molteplice nell'unità della ragione operante, per proporne una soluzione personale. Egli ne accetta le soluzioni correnti e le fa proprie sul piano operativo; se questo è un suo limite, questo è anche, per noi, segno manifesto della penetrazione di quel rinnovamento filosofico e scientifico che i secoli moderni avevano proposto nella società del XVIII secolo, che si preparava a diffonderlo. L'idea del progresso dello spirito umano entra, con Deslandes, ad infondere al nuovo genere storiografico una precisa dinamica trasformandolo in efficace strumento culturale.

Per l'*Histoire critique*, tuttavia, l'efficacia e la diffusione dipendevano anche dallo spazio che vi potevano trovare quelle verità che la dogmatica cattolica e la cultura dominante proponevano come inattaccabili e insuperabili. Si delinea, allora, nell'opera, un disegno che si intreccia all'analisi genetica dello sviluppo del pensiero con l'intento di rendere emergenti i dati della verità rivelata. Il tentativo di conciliare questo secondo disegno con il primo pone a Deslandes alcune difficoltà ed è legittimo chiedersi se egli le abbia affrontate solo per servirsi di un espediente scelto per « mascherare » le proprie convinzioni

e permettere all'opera sua un piú ampio campo di penetrazione, o se esse non gli derivassero da una forma di rispetto che questo « *esprit fort* » conservava nei riguardi della Rivelazione cristiana che, nella storia del pensiero umano, aveva proposto la definizione di alcune verità [91].

3. - Il problema della periodizzazione.

La storiografia filosofica nei secoli dell'età moderna ha avvertito, fin dai suoi primi passi, l'istanza di allargare fino al presente il proprio campo di ricerca. Individuata da un Bacone e da un Leibniz la necessità di esporre le dottrine dai « *recentiores* », lentamente la pratica storiografica, via via che venivano superati i limiti della pura erudizione, era venuta spostando i propri confini verso il presente ed aveva collegato la tradizione alle istanze teoriche della nuova filosofia. Si era cosí arrivati a contrapporre allo schema cronologico patristico, che voleva le origini della filosofia perenne cristiana poste nel mondo orientale, di cui il mondo greco aveva segnato una fase di scadimento, uno schema corrispondente alla prospettiva dei tempi nuovi che individuava, anche nella storia della filosofia, un'età antica incentrata sulla grecità, una medievale dominata dalla Scolastica, ed una moderna, infine, alla quale presiedeva la rinascita delle Lettere e delle Arti.

Nel tracciare le linee della periodizzazione della sua *Histoire critique* Deslandes tenta, ed è la piú palese espressione della difficoltà di far convivere nell'opera il disegno « genetico » con quello « ortodosso »,

[91] È un quesito che nella storia della storiografia filosofica è stato affrontato solo di recente. Nello scritto di Banfi, ad esempio, l'ortodossia di Deslandes non è posta in dubbio, anzi, la sua *Histoire critique* è collocata tra le opere che esprimono una reazione agli ardimenti della nuova filosofia proponendo come principio unitario di sviluppo delle dottrine un punto di vista « scettico-dogmatico » (A. Banfi, op. cit., p. 111). Emile Bréhier, che meglio ha individuato il carattere genetico che sostiene la esposizione dell'*Histoire* (E. Bréhier, op. cit., p. 19), alla questione della sua ortodossia non fa cenno. Il Garin, che dell'*Histoire* deslandiana ha ben individuato il carattere innovatore nella forma « né scettica, né concordista » (E. Garin, op. cit., p. 253) non affronta esplicitamente il problema, mentre il Braun lo pone suggerendone una soluzione che vede accompagnarsi allo scetticismo di Deslandes il ricorso alla Rivelazione che, esterna alla Filosofia, le fornisce tuttavia quelle certezze irraggiungibili con la pura ragione (L. Braun, op. cit., pp. 150-151). Il Macary, per riferirci al piú recente studio sul nostro Autore, centra la sua interpretazione dell'*Histoire critique* su di un materialismo naturalistico a cui Deslandes aderisce sul piano teorico e che in essa si presenta sotto la maschera di una ortodossia puramente formale, adottata in funzione utilitaria.

di recuperare lo schema della tradizione storiografica cristiana sovrapponendolo alla partizione cronologica ormai diffusa nella storiografia del XVIII secolo. Ne scaturisce un quadro generale, suddiviso in quattro età, che ha inizio dalla filosofia noaica-postdiluviana e termina alle soglie della « *nouvelle philosophie* » instaurata da Descartes. Nel quadro scorrono due linee conduttrici: l'una tesa ad individuare lo sviluppo organico del progresso dell'« *esprit humain* » attraverso le dottrine filosofiche del passato per giungere all'esposizione critica e alla valutazione positiva delle dottrine dei « *recentiores* », l'altra tesa a coordinare ad una verità rivelata il processo di sviluppo della storia del pensiero. Se questa seconda linea pone come centro della periodizzazione il momento del primo diffondersi del pensiero cristiano, la prima sposta quel centro sul presente e tutto è coordinato al momento in cui, dal XVII secolo, scienza ed « *esprit* » hanno conseguito certezza ed autonomia.

Nella presentazione della sua *Histoire* Deslandes fa prevalere la linea dell'ortodossia a cui poi corrisponde la suddivisione formale della materia; la linea del progresso che non manca di venire in luce lungo tutta l'esposizione delle dottrine e ne suggerisce una diversa partizione, si esplica nel quarto volume, non a caso pubblicato a tanta distanza dai primi tre, e dopo tante esitazioni.

La prima età termina col tempo in cui i Greci attinsero alla cultura egiziana e babilonese « *le goût des sciences et les talens supérieurs qui leur manquoient* » [92]. Vi trova quindi spazio quella filosofia « *fabuleuse* » che caratterizzò la Grecia dei sette Saggi. La tradizione noaica di cui erano stati eredi i popoli orientali che sono oggetto preminente nella trattazione di questa età, aveva orientato, nota Deslandes, gli interessi filosofici su tre problemi fondamentali: l'origine del mondo, lo studio della natura, il ritorno del mondo alla sua bellezza primigenia.

Nella seconda età, i filosofi delle diverse « sette » operanti nella filosofia greca da Talete e Pitagora ai filosofi alessandrini (tale è l'arco di tempo compreso in questa età), pur arricchiti di quanto l'Oriente aveva loro offerto « *ne songèrent qu'à donner un tour fleuri et un air systématique aux connoissances qu'ils avaient empruntées* » [93]. Essi manifestarono, sí, uno spirito brillante, ma non profondo né penetrante, mentre le divergenze tra le sette favorivano una concezione della filo-

[92] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. XXIX.

[93] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. XXXII.

sofia ridotta a misura umana, entro la quale ciascuno riteneva di possedere la verità, disposto anche a sostituire il verosimile al vero « *quand le vrai manque* »; atteggiamento, questo, assai pericoloso, a giudizio del Deslandes. Egli osserva peraltro che gli interessi della cultura greca furono rivolti fondamentalmente a questioni di fisica per la cui soluzione furono avanzate ipotesi ardite ed ambiziose.

Eminente tra tutte è la terza età entro la quale la cultura romana è presentata, in questa *Préface* all'*Histoire*, in funzione dell'acquisizione di quelle verità perenni che Cristo ha rivelato ponendo fine per sempre alla possibilità di dubitare su « *articles sur lesquels on s'était permis jusques-là de soutenir le pour et le contre* » [94]. E Deslandes si fa premura di elencarli: esistenza di Dio, origine del mondo, passività della materia, peccato originale, immortalità dell'anima, vita ultraterrena.

Ma da questa verità, egli prosegue, non furono tratti tutti i frutti, anzi, entro questa stessa età avvenne un processo di deterioramento. Certe forme di sincretismo tra rivelazione cristiana e filosofia greca fecero sí che non si ebbero né cristiani né filosofi; per altro verso la mancanza di riflessione filosofica portò ad una cieca accettazione della dogmatica; infine, la sopraggiunta barbarie linguistica alterò quel poco di buon senso che ancora rimaneva e « *une nuit sombre deroboit entierement les rayons du soleil* » [95].

Ecco allora la quarta età a riportare la luce. Muovendo dall'Italia, la rinascita delle Lettere e delle Arti dà vita ad un moto di rinnovamento che si diffonde in tutta Europa; si tratta di una « *renaissance des esprits qu'il ne l'avoit été après le déluge* » [96]. Tutto si riveste d'un nuovo splendore, ed è soprattutto il mondo filosofico ad uscire « *de son cahos* »: è la Natura, mai abbastanza ammirata, a svelare i suoi misteri a coloro che con spirito rinnovato e con coraggio si sono volti a studiarla. Alla rinnovata forza dell'« *esprit* », aggiunge peraltro Deslandes concludendo su questa partizione della materia, fu di aiuto il poter contare sulla certezza data dalla Rivelazione: la Metafisica ha trovato una sua consistenza e realtà, la teologia naturale è diventata persuasiva: in vantaggio sugli Antichi, i Moderni dispongono di verità che li esimono da tentativi di soluzioni erronee.

Deslandes presenta dunque al suo pubblico una lettura della tra-

[94] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. XXXV.
[95] *Ibidem*.
[96] *Hist. cr.*, I, *Préface*, p. XXXVI.

dizione passata che ha il suo punto di forza nella Rivelazione che ha reso palese quanto il mondo orientale aveva intuito e proposto in forme mitiche e la filosofia greca aveva impoverito. Sulle verità della Rivelazione trova la propria certezza anche la quarta età, che animata da nuovo vigore speculativo si applica ad approfondirle, specialmente nell'ambito delle scienze della natura, fermi restando quelli « *articles* » definitivamente posti per veri.

È sufficiente, d'altra parte, scorrere i dieci libri in cui si articola l'*Histoire critique* per rendersi conto che essi sono leggibili entro una struttura sostanzialmente diversa. La Filosofia è nata assieme al mondo e gli uomini, che hanno sempre pensato, riflettuto e meditato, hanno avuto, nei tempi piú antichi, dispiegato innanzi a loro, come oggetto di ammirazione e di riflessione subito poi, la « *nature jeune encore et dans sa premier force* », come hanno avvertito « *toute la hauteur et pour ainsi parler, tout le poids de la Divinité* » [97]. Diversi per gusti e per talento, tutti i popoli si sono espressi nei loro Filosofi, e questi, ben lungi dal vivere « *dans la poussiere d'un cabinet sçavant* », ebbero funzione di guida per la vita pratica e « *mettoient leurs soins et toute leur industrie à serrer de plus en plus les noeuds de la société* » [98].

Suffragato dalla testimonianza di Platone, Aristotele, Cicerone, Agostino, Diogene Laerzio, il discorso storiografico di Deslandes muove dunque a considerare l'Antichità partendo da quei popoli « barbari » verso i quali i Greci ebbero il torto di non riconoscere il loro debito [99].

Ma la filosofia greca, caratterizzata, già s'è visto, dal vivo interesse per la fisica, è continuazione ed approfondimento delle filosofie dei popoli orientali ed intorno ad essa, in realtà, ruota l'età antica. Il primo libro dell'*Histoire* risulta ad essa coordinato dal titolo stesso (*De l'état de la Philosophie avant les Grecs*), e i libri successivi, fino all'ottavo [100], seguono lo sviluppo storico delle dottrine segnando l'apogeo e la suc-

[97] *Hist. cr.*, I, pp. 2-3.

[98] *Hist. cr.*, I, p. 4.

[99] *Hist. cr.*, I, p. 5.

[100] Livre II - *De la Philosophie fabuleuse et des sept Sages.*
» III - *Des deux principales Sectes de Philosophie qui ont illustré la Grece et de leurs Fondateurs, Thales et Pythagore.*
» IV - *De Socrate et de ses Disciples surtout de ceux qui ont établi de nouvelles sectes de Philosophie.*
» V - *De la secte Eléatique, d'Héraclite; de Pyrrhon, de Démocrite, d'Epicure.*

cessiva dispersione della filosofia greca in Alessandria e a Roma, fino alla caduta dell'Impero romano d'Occidente e d'Oriente. Notiamo marginalmente che dal libro sesto all'ottavo la cronologia viene segnata in ordine al potere politico, dei Tolomei per l'età alessandrina, e poi degli Imperatori romani.

Il paragrafo dedicato alla figura di Gesù Cristo è collocato ad apertura dell'ottavo libro, entro la trattazione della filosofia sviluppatasi a Roma. La diffusione della Rivelazione, per la quale « *un beau jour s'élève pour ne plus finir* » [101], viene a portar luce in un mondo dove l'« *esprit humain* » era sovvertito e tutte le virtú erano venute meno; lo stesso mondo, tuttavia, che sul piano della filosofia trovava espressione in Seneca, Plinio e Plutarco le cui opere, aveva notato Deslandes « *offrent des beautés qui, loin d'avoir été effacées par le tems, croissent encore chaque jour et flattent les vrais connoisseurs* » [102]. Svolgendo quindi la materia nei capitoli dell'*Histoire* l'Autore evidenzia immediatamente il ruolo della Rivelazione cristiana specificamente volta all'insegnamento morale e alla predicazione delle somme verità; con la stessa fermezza denuncia lo scadimento della religione cristiana di cui la « *simplicité* » e la « *naïveté* » costituivano il primo ornamento, nel momento stesso in cui volle appropriarsi della filosofia [103]. Con la Patristica, la filosofia cristiana entra a far parte del processo di decadenza del pensiero antico che si esaurisce nei « secoli bui ». Si delinea quindi nel terzo volume dell'*Histoire*, a chiusura di quello stesso libro ottavo apertosi con la nascita di Gesù Cristo, un'età diversa dall'antica, caratterizzata da un lento « *s'éteindre* » delle Scienze e delle Arti, dal completo venir meno del « *goût de la critique* »: è l'assenza di quei « lumi » tanto celebrati da Deslandes, a segnare l'oscurità dell'alto Medio Evo. Pur senza far uso di una categoria storiografica, già lo si è notato,

Livre VI - *Des Philosophes qui ont fleuri à Alexandrie, sous les Ptolomées.*
» VII - *Des Philosophes qui ont fleuri à Rome.*
» VIII - *Des Philosophies qui ont fleuri depuis le regne de Trajan jusqu'à la decadence de l'Empire Romain, et depuis la décadence jusqu'à la chûte de l'Empire d'Orient.*

[101] *Hist. cr.*, III, p. 75.

[102] *Hist. cr.*, III, p. 54.

[103] « Ce goût de la Philosophie qui s'insinue dans la Religion, fit croire quelque tems aux Payens qu'elle n'étoit en effet qu'un système de Philosophie, qui sous des images simples et communes renfermoit le plus grands mystères, et encore de mystères qui ne devoient pas être dévoiles au peuple » (*Hist. cr.*, III, p. 147).

ampiamente adottata nel suo tempo, egli non rinuncia ad individuare l'unità di quei secoli che separano l'Antichità dai Moderni, come non manca di cogliere nella filosofia Araba e nella Scolastica i caratteri di autonomia e di novità da considerare nell'ottica dello sviluppo del pensiero occidentale nei secoli medievali. Il nono libro dell'*Histoire* propone una trattazione della Scolastica che sottolinea positivamente la sua dipendenza dal pensiero scientifico arabo, mentre polemizza aspramente contro il suo Aristotelismo. Prolungando i tempi storici della Scolastica entro tutto il XV secolo, fino a Gabriel Biel (come ha fatto anche Brucker), Deslandes tende a coinvolgere nella sua critica all'aristotelismo scolastico tutta la cultura accademica del suo tempo, su quelle posizioni ancora attardata. Dialettica e Morale, Fisica e Metafisica di Aristotele, erano anche ai tempi di Deslandes le tappe d'obbligo degli anni del corso di filosofia: « *le mieux qu'on puisse faire dans la suite, c'est d'oublier ce qu'on y a appris* », egli osserva duramente [104]. Nelle pagine dell'*Histoire* dedicate ai secoli del Medio Evo il giudizio negativo pronunziato dall'Illuminismo nei riguardi di quell'età trova rispondenza e si arricchisce di documenti probanti nell'ambito specifico del processo di sviluppo dell'« *esprit humain* ».

Secondo la scansione suggerita dalla lettura dei capitoli dell'*Histoire*, i primi tre volumi corrispondono, allora, all'esposizione della filosofia antica e della filosofia medievale. Le prime tre età deslandiane, formalmente orientate all'esaltazione del momento cristiano del pensiero, considerate in quest'ottica diversa segnano l'ascesa e la decadenza della filosofia greca, matrice di ogni svolgimento del pensiero occidentale e isolano quei secoli negativi per lo sviluppo dei lumi, che videro il rapido oscurarsi della verità rivelata e lo svolgimento della « barbarie » scolastica.

Il quarto volume è dedicato all'esposizione delle dottrine dei « *recentiores* »: rinascono i lumi sull'impulso impresso da quei filosofi che ebbero « *des idées singulières* » e che si permisero « *toute liberté de penser* » uscendo dalle vie battute [105], rinascono dal rinnovato contatto con l'Antichità, rinascono e si affermano nella conquista dell'autonomia

[104] *Hist. cr.*, III, p. 292. Della filosofia araba e della scolastica tratta il Livre IX: *Des nouveaux systèmes de Philosophie inventés par les Arabes et par les Scholastiques.*

[105] Il rilievo è fatto in apertura del X libro (*Hist. cr.*, IV, p. 52) e si riferisce ad autori come Ruggero Bacone, Raimondo Lullo, Pietro d'Abano, Teofrasto Paracelso, considerati, nell'ultimo capitolo del precedente libro.

della ragione e nel corretto uso dei suoi mezzi. La trattazione dell'*Histoire* (anche in questo volume esposta cronologicamente, in ordine al potere politico entro le diverse nazioni europee) s'interrompe tra Ramo e Descartes, alle soglie della « *philosophie nouvelle qui regne aujourd'hui* »: l'età moderna si è aggiunta all'Antichità e al Medio Evo.

La costrizione formale che Deslandes impone alla sua *Histoire* per farla corrispondere ad uno schema di partizione legato alla tradizione storiografica del Cristianesimo, lascia dunque trasparire nello svolgimento della materia una partizione aderente ai nuovi schemi storiografici.

Un nuovo *esprit* circola nell'età moderna: la quarta età deslandiana segue lo svolgimento storico del movimento di cultura che tra XVI e XVII secolo ha costruito le basi della « *nouvelle philosophie* » di cui Descartes segna l'avvento. Dei « *philosophes nouveaux* » che dopo Cartesio hanno sviluppato i temi della filosofia contemporanea a Deslandes, l'*Histoire* non tratta, e l'ultimo breve capitolo del quarto volume si limita ad indicare, l'atteggiamento critico che l'Autore intende conservare nei loro confronti. Egli ritiene, infatti, che « *une admiration outrée* » verso di loro può essere adeguatamente ridimensionata se si terrà conto dei « *secours certains* » di cui essi hanno fruito, « *secours* » che mancarono agli Antichi. Si tratta di due forme di aiuto ben distinte: da una parte « *la Religion, qui a abrégé bien des disputes* », dall'altra « *les connoissances Mathématiques qui ont ouvert la porte de l'infini* » [106]. Deslandes non esita nel far coincidere la « nouvelle philosophie » con la ricerca scientifica e lo studio della natura sviluppatisi con l'aiuto delle scienze matematiche; sembra anche non esitare nel proporre le certezze della Rivelazione di contro alle lunghe dispersive dispute [107]. Il momento storico che Deslandes ha coscienza di vivere si

[106] *Hist. cr.*, IV, p. 187.

[107] La disputa per eccellenza, quella che animò larga parte della filosofia dei secoli della Rinascita, è quella svoltasi intorno al problema dell'immortalità dell'anima. Già concludendo il primo volume dell'*Histoire* dedicato alla filosofia pregreca, Deslandes interviene in prima persona sulla questione in un paragrafo dedicato a « *Ce que les Anciens ont pensé de l'immortalité de l'âme* (*Hist. cr.*, I, p. 352 ss.). Rilevando che gli Antichi, per la loro concezione unitaria della sostanza, non potevano avere « *aucune idée distincte* » dell'immortalità dell'anima, egli espone quattro prove di questa verità notando che solo Descartes e i suoi discepoli migliori hanno finalmente potuto chiarirle. Chiarire, appunto, non costruire in proprio, perché, e viene citato un passo della lettera di Descartes alla Principessa Palatina, con la sola « *raison naturelle* » non è possibile, sul problema « *aucune assurance* ». Verità di fede, dunque, che i Pagani non hanno posseduto, che i Padri

esprime in uno sviluppo delle Scienze sperimentali che supera ampiamente le premesse poste dai precedenti secoli dell'età moderna. Il macrocosmo come il microcosmo hanno svelato all'uomo i loro segreti [108] e quella fiducia nella possibilità di conoscere, che è la preziosa lezione

della Chiesa non hanno saputo far brillare di tutta la sua luce, che solo con Descartes ha raggiunto la piena espressione.

I filosofi aristotelici, fin dall'inizio del Cinquecento, primo tra loro Pietro Pomponazzi, impostarono quella disputa a cui Deslandes dedica larga parte del XLVIII capitolo del quarto volume dell'*Histoire*. Essi si chiesero se a quella verità, da accettare per fede, potesse corrispondere una verità dimostrabile con la ragione, o se questa, seguendo Aristotele, non arrivasse ad una verità opposta: l'anima è, col corpo, mortale. Deslandes esprime il suo biasimo per l'accanimento dimostrato in una discussione imperniata essenzialmente sull'autorità di Aristotele e conferma che « la question de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme tient absolument à la Religion et en dépend. Les lumières naturelles ne peuvent nous rien apprendre de positif » (*Hist. cr.*, IV, p. 115). Tuttavia fa seguire questa riflessione: presso i popoli privi della luce della Rivelazione, dove gli uomini fondano le proprie speranze soltanto su questa vita terrena, non esiste il terrore della morte, essa anzi, viene accolta con gioia, termine e liberazione da ogni angustia. E un'altra riflessione, in forma ironica, gli viene alla penna quando nota il differente comportamento morale del quasi ateo Pomponazzi e del suo grande antagonista, Agostino Nifo, in netto contrasto con le teorie da loro rispettivamente sostenute: « Il est vrai que la conduite peu mésurée et même libertine que menoit Niphus, contrastoit mal avec la conduite reglée et même austère que menoit Pomponace dans son cabinet, et parmi ses livres. On étoit surpris de voir un homme qui croyoit à peine l'immortalité de l'âme, si sage, si édifiant, tandis que celui qui la soutenoit opiniâtrement, était si dépravé dans ses moeurs » (*Hist. cr.*, IV, p. 107). Infine, uomo del suo tempo del quale avverte i problemi, Deslandes tira il filo che congiunge la teoria « libertina » della doppia verità alla morale degli Atei: « ... qu'on ne dise donc plus maintenant que l'envie décidée de mal vivre, fait mal penser: on voit ici tout le contraire » (*ibidem*). La disputa cinquecentesca fondata sul recupero dell'autorità di Aristotele, intorno ad una questione di cui la Rivelazione ha fornito la soluzione vera, fu dunque inutile. Nel farne la storia Deslandes conferma che i tempi nuovi debbono accettare la verità ortodossa dell'immortalità dell'anima. Tuttavia può delinearsi una nuova morale, ferma restando la verità rivelata a cui l'umanità coordina la pratica. Essa propone agli uomini partecipi di una cultura in trasformazione, non una diversa verità sul problema dell'immortalità dell'anima (che appartiene alla Religione), ma l'alternativa di una ricerca dei fondamenti dell'agire attraverso una ragione liberatasi da ogni principio di autorità. È un processo in atto di cui Deslandes non fa storia, indicandolo qui come feconda alternativa alle inutili dispute.

[108] « Ce qui a de plus en plus accrédité la nouvelle Philosophie, ce sont tant d'inventions modernes, tant de machines ingénieusement construites, tant de vues heureuses ajoutées les unes aux autres. D'un côté le Ciel s'est dévoilé à nos yeux, et nous avons admiré la superbe ordonnance de ce monde, qui n'étoit auparavant presque habité que par aveugles. D'un autre côté, nous sommes descendus jusqu'aux plus petits ouvrages de la Nature: nous avons fait l'anatomie des insectes qui echappoient presque à nos regards et celle des Plantes qui nous ont présenté des merveilles inconnues aux anciens » (*Hist. cr.*, IV, pp. 182-3).

degli Antichi, gli concede di procedere verso nuove scoperte. Entro quel momento storico permane, per Deslandes, la possibilità di trovare nelle verità di fede la soluzione di quei problemi che non cessano di inquietare le coscienze. Certo, la ragione, nell'età dei lumi, non rinuncia a ricercare i principi etici del comportamento dell'uomo fondandosi sui propri mezzi e unificandoli al processo di sviluppo della conoscenza: nel « *Discours* » Deslandes l'ha notato, nel *Pigmalion* l'ha arditamente affermato. Nell'esposizione delle filosofie dell'età moderna egli non ritiene, tuttavia, di poter storicizzare una sostituzione della ragione alla fede: il processo genetico su cui questa sostituzione poteva avverarsi era ancora in corso. La teoria della doppia verità caratterizza piuttosto i primi secoli dell'età moderna di cui Deslandes tratta, e in questa egli ravvisa il nodo storico che costituisce la premessa di ulteriori svolgimenti in direzione del primato della ragione, ma non si permette, per questo, di forzare la storia negando la portata che ancora avevano in essa le verità di fede nel momento in cui si diffondeva la « *nouvelle philosophie* ». Le sue convinzioni teoriche [109] ben note ai suoi contemporanei ed espresse negli scritti che oggi vengono ampiamente considerati nella critica storiografica, guidano ma non si sovrappongono al suo discorso storico. Nella esposizione delle dottrine filosofiche antiche e moderne la Rivelazione s'inserisce come dato storico: Deslandes non le riconosce una dimensione filosofica (la filosofia, dall'Antichità all'età dei Lumi ha seguito il suo processo genetico verso la verità), ma espone la sua incidenza storica sullo sviluppo del pensiero e sul comportamento degli uomini fino al momento della contemporaneità. Ma lasciando da parte le difficoltà e i problemi in cui può essersi imbattuto il « *citoyen et philosophe* » per far emergere il cammino della ragione attraverso i tempi, conviene considerare gli elementi che permettono di valutare entro il rinnovamento del « genere » storia della filosofia, anche la parte « pratica » dell'*Histoire*.

La storicizzazione della filosofia dell'età moderna ne è l'aspetto piú originale. Datandone l'inizio con la caduta di Costantinopoli, Deslandes come Brucker, addotta l'uso illuminista di scandire la storia in riferimento ai fatti catastrofici; esaltando i valori della cultura rinascimentale in ordine alla rinascita dei lumi e riconoscendo il primato dell'Italia nel rinascimento delle Lettere e delle Arti, egli fa ancora un discorso

[109] Non sembra essenziale decidere se egli vi sia stato fedele fino in fondo, decidendo di morire « *en plaisantant* ». Alla questione dedica un paragrafo del suo libro il Macary che sostiene la coerenza di Deslandes (J. Macary, op. cit., pp. 42-46).

analogo a quello esposto nel « *monumentum* » bruckeriano. Ma se ne differenzia non appena si ponga attenzione alla partizione della materia. Col nascere stesso dell'età moderna cessa, per Deslandes, ogni possibilità di articolare l'esposizione per « sette » [110], e nel quarto volume dell'*Histoire* il XVI e il XVII secolo, nella loro unità come per le specifiche differenze, vengono considerati entro una suddivisione per nazioni, entro il contesto europeo [111].

Cittadino del mondo prima che filosofo, Deslandes privilegia, di contro all'esposizione bruckeriana coordinata al trionfo della « setta » eclettica nei tempi moderni, entro la quale si realizza l'uso critico della ragione, l'esposizione di quelle conquiste che i secoli dell'età moderna hanno compiuto, sull'impulso dato dalle rinate « *bonae litterae* », nell'ambito delle scoperte scientifiche, nella conoscenza della natura, nell'analisi del comportamento dell'uomo in società. Il quadro geografico-politico in cui egli fa entrare l'analisi della filosofia moderna forniva ai suoi contemporanei la possibilità di recepire il carattere di novità dei tempi in cui erano chiamati a vivere con l'impegno di parteciparvi migliorandoli e diffondendone i lumi. Il carattere pragmatico dell'*Histoire* non esclude la coscienza di aver raggiunto, nell'età nuova, l'uso critico della ragione: esso è funzionale a quello per il progresso dell'umanità.

Le notizie che Deslandes mette a disposizione del suo pubblico per fornirgli la possibilità di meglio intendere il presente attraverso la storia dell'*esprit* nella sua forma piú inventiva e piú feconda, attraverso la storia della filosofia, quindi, gli provengono dalla ricchissima messe delle sue letture: la produzione erudita, come i testi degli Autori del presente e del passato, gli epistolari, le memorie accademiche. Tutto viene rielaborato, tuttavia, in un discorso che, non privo di un'inflessione nazionalistica nel rilievo che dà alla rinascita delle Lettere in Francia sotto il regno di Francesco I e per i meriti di Margherita di Navarra, mira a ricostruire entro lo sviluppo del pensiero in Europa, le circostanze politiche e sociali che hanno permesso l'avvento della « *nouvelle philosophie* ».

E allora l'Italia per prima riannoda il filo con l'Antichità attraverso

[110] Del resto questo tipo di partizione non è molto seguito dal Deslandes nemmeno nell'esposizione delle precedenti età; dove possibile, preferisce disporre gli autori entro una cronologia scandita dal potere politico.

[111] Una partizione per nazioni della produzione filosofica dei moderni era già stata impostata, lo si è visto, dal Dorn, nella edizione del 1716 dell'opera di Jonsio, ben nota a Deslandes.

il grande lavoro degli Umanisti che permette di superare la barbarie linguistica dei secoli bui, apre alla nuova età la possibilità di riconfrontarsi coi testi degli Antichi per poi superarli, liberandosi dalla loro autorità, per imparare a servirsi in maniera autonoma della ragione [112]. Il superamento dell'ignoranza, dalla quale dipendono tutte le forme di credulità e di superstizione, si trasmise dall'Italia al mondo germanico: in Erasmo, e specialmente in Melantone, Deslandes indica i restauratori dei lumi e gli animatori di una riforma del mondo ecclesiastico. L'ammirazione tutta illuminista del francese Deslandes per l'Inghilterra, lo porta a ben individuare in quella nazione i temi piú rilevanti per caratterizzare la nuova età: con Francesco Bacone sorge in Inghilterra l'interesse per la scienza, di cui il Cancelliere formí la struttura architettonica [113]; con Hobbes la filosofia si volge esplicitamente a considerarsi al servizio del bene pubblico, mentre presso gli inglesi incomincia a venir meno quell'« *esprit de système* » cosí gravido di conseguenze negative per la filosofia come per la vita pratica [114].

Senza trascurare di notare l'attardarsi di Spagna e Portogallo su posizioni ancora aristotelico-scolastiche [115] mentre ovunque rinascevano i lumi, i capitoli dell'*Histoire* arrivano alla conclusione sui primi secoli dell'età moderna con un'ampia analisi del rinascere delle Lettere e delle Arti e dei progressi delle Scienze in Francia.

Soltanto su queste basi umanistico-rinascimentali poté nascere, osserva Deslandes, la « *nouvelle philosophie* » a cui ha dato inizio la dottrina di Descartes: il XVII secolo entro cui nacque questa filosofia si

[112] « Ainsi à la renaissance des Lettres on ne fut occupé qu'à retrouver le fil qu'on avoit perdu, et à le nouer à celui qu'on vouloit joindre. On faisoit par se moyen un tout suivi. Quand ce fil fut noué avec toute l'adresse dont on fut capables, ce qui dura deux siècles, la raison reprit ses droit et on commença à voir par ses propres yeux ce qu'on ne voyoit que par les yeux d'autrui » (*Hist. cr.*, IV, p. 76).

[113] « On ne peut nier que Bacon n'ait fourni des vues et des idées nouvelles à ceux qui sont venus après lui, et qu'il ne les ait animéz à philosopher courageusement, en leur faisant voir qu'il y a des hardiesses d'esprit qui conduisent au vrai » (*Hist. cr.*, IV, p. 143).

[114] « Un pas important qu'ils ont fait, et plus important qu'on ne pense, est d'avoir renoncé à l'esprit de système, aussi dangereux dans l'étude de la Philosophie que dans le maniment des affaires » (*Hist. cr.*, IV, p. 146).

[115] Del famoso Commentario aristotelico diffuso, s'è visto, in tutta Europa e noto come *Cursus conimbricensis*, Deslandes dice che è « *le plus long et le plus ennuyeux* » che mai sia stato scritto e dubita che qualcuno ancora lo legga, fuori dal Portogallo (*Hist. cr.*, IV, p. 152).

differenzia tuttavia in maniera netta dal secolo XVI di cui è, sí, continuazione, ma soprattutto superamento. Riprendendo le note osservazioni di Bayle sul passaggio avvenuto, in quei due secoli, dall'erudizione alla « *critique* », Deslandes vi aggiunge quelle analoghe di Rapin [116], ma interviene in prima persona a proposito del progressivo distacco che, in quei due secoli, la ragione ha compiuto dall'autorità degli Antichi [117]. Piú significative come testimonianza della prospettiva critica e del senso netto dello stacco storico che Deslandes ha individuato tra i due secoli, sembrano quelle osservazioni che chiudono il paragrafo sulla « *nouvelle philosophie* » cogliendo nella continuità dello sviluppo dell'« *esprit* » enttro l'età moderna, le differenze che ne segnano il progresso. Esse si riferiscono ai mutamenti verificatisi nel passaggio tra i due secoli nel campo delle scienze, e cosí suonano: Dans le seizième siècle toutes les sciences étoient comme dispersées. La nouvelle philosophie les a rassemblées, et les a reunies les unes aux autres, de maniere qu'elles se prétent un mutuel secours et que la vérité en brille mieux par cet accord unanime. Ainsi un Philosophe, dit le Chancelier Bacon, doit renfermer dans l'objet de ses études toutes les sciences exactes et utiles, et s'en former une espece d'Encyclopédie, non par vanité, mais pour être en état d'instruire les autres, après s'être instruit soi-même. Qui Deslandes parla, da illuminista, dei lumi ormai incipienti, dell'urgenza di diffonderli: qui s'arresta il suo lavoro di storico della filosofia.

4. - Oltre la storia critica.

Nelle opere di Brucker e di Deslandes ha trovato spazio l'esposizione della filosofia dei tempi nuovi; le dottrine filosofiche dei « *recentiores* », entrando a far parte della narrativa del nuovo « genere », hanno dato origine ad una scansione delle età della storia del pensiero orientata secondo una prospettiva europeocentrica che evidenzia le origini greche del pensiero occidentale ed esalta i temi della « rinascita » spostando l'interesse verso il presente. I nuovi « dotti » e i « citoyens »,

[116] *Hist. cr.*, IV, pp. 177-8.
[117] *Hist. cr.*, IV, pp. 86-7.

ai quali, rispettivamente si rivolgevano Brucker e Deslandes, consci di far parte di un mondo nuovo e diverso cercavano nella storia critica uno strumento per la miglior comprensione della filosofia del loro tempo e una guida per la vita pratica. Vi trovavano la confortante certezza nella progressiva affermazione dell'autonomia della ragione. Liberatasi attraverso difficoltà ed errori dalla soggezione alle *Auctoritates*, superato il rischio del dubbio scettico e i pericoli del sincretismo, sollecitata dai successi conseguiti sul piano delle Scienze, la ragione veniva a proporsi come guida agli uomini del secolo dei Lumi, sul piano teorico come su quello pratico.

Il recupero del passato in funzione del presente che veniva compiuto attraverso la storia del pensiero, apriva, con Brucker, ad una filosofia eclettica che era in grado di appropriarsi delle molteplici conclusioni « vere »; apriva, con Deslandes, ad una filosofia libera, svincolata da ogni settarismo e maturatasi per successive acquisizioni: il nuovo genere si proponeva come propedeutica necessaria alla filosofia contemporanea. L'analisi sempre piú precisa che nelle storie « critiche » della filosofia si veniva compiendo dei legami e delle strette connessioni esistenti tra le dottrine filosofiche elaborate nei diversi tempi storici e le vicende sociali e politiche (oltre che religiose, scientifiche e culturali) che vi si accompagnavano, l'attenzione con cui veniva considerata l'incidenza, diversa nel tempo, del Filosofo nella vita della società e la sua partecipazione alla vita pubblica, allargavano il campo di penetrazione del nuovo genere che si proponeva come propedeutico alla vita pratica.

Si manifesta, in queste storie, la sicurezza della ragione che ha trovato se stessa nei conquistati Lumi e individua nel passato i momenti successivi di approccio alla verità, tra errori e cadute. Ne emerge, immediatamente, una linea di progresso che trova il suo sbocco terminale nel presente, in una verità ormai saldamente posseduta; ma, specie nell'opera di Deslandes, viene anche in luce un'idea di progresso piú avanzata che si collega allo sviluppo genetico delle dottrine su cui s'impernia la sua *Histoire* e prospetta una progressione aperta di valori. Nel proporre ai contemporanei una lettura del passato orientativa per il presente e funzionale ai fini di una piú ampia conoscenza e diffusione dei progressi compiuti dall'uomo per giungere al possesso della verità, queste opere rispondono, dunque, ad esigenze del tempo ampiamente diffuse. Esse appartengono a pieno titolo all'età del primo Illuminismo e

ne costituiscono documento e testimonianza per quanto attiene al modo in cui quell'età ha istituito il proprio rapporto col passato.

Gli Autori dell'*Encyclopédie* non poterono che rifarsi ad esse per compilare le voci attinenti a materia filosofica, e lo fecero, Diderot tra tutti emblematico, assumendo in proprio i contenuti di queste storie critiche, quella di Brucker in particolare [118], ma facendone un uso nuovo, adattandoli ad una finalità diversa e trasformandoli in argomenti spesso polemici nei riguardi della superstizione e della religione. In una storia della storiografia filosofica, le voci storico-filosofiche compilate da Diderot per l'*Encyclopédie* [119] si collocano solo marginalmente. Esse esprimono, certo, un modo diverso di servirsi della storia del pensiero: uno strumento polemico in appoggio alla diffusione di un nuovo discorso teorico, ma non segnano un momento di sviluppo e trasformazione del « genere ». Questo, in parte per la disposizione stessa della materia che si presenta frazionata e dispersa nelle singole voci, ma soprattutto per l'estraneità di Diderot ai problemi teorici e pratici attinenti al genere storia della filosofia. Il duro giudizio formulato su queste « voci » dal Cousin [120] ha sostanzialmente individuato la loro scarsa pregnanza per il progresso della storia della filosofia.

Preciso, invece, e saldo il legame tra le storie critiche della filosofia e l'*esprit* dell'*Encyclopédie*, e basti pensare alle mirabili pagine del *Discours préliminaire*. In esse D'Alembert, facendo seguire alla prima parte che coordina le conoscenze umane secondo uno schema genetico e sistematico, la parte che le coordina secondo il loro concreto svolgimento storico, dà rilievo definitivo e risonanza a quel progresso dei Lumi che dalla « *renaissance des Lettres* » si era propagato in Europa. Le storie critiche della filosofia ne avevano individuato il percorso entro i primi secoli dell'età moderna nell'ambito della filosofia come nell'ambito della scienza. Ma era stato necessario un lento processo di maturazione del « genere » per giungere alla storia della filo-

[118] Le ricerche intorno alle « fonti » per le voci filosofiche dell'*Encyclopédie* sono ancora suscettibili di ampi sviluppi, sulla base dei rilevanti contributi recati dagli studi di Proust e di Carr.

[119] Furono pubblicate, a parte, a Londra nel 1769 col titolo: *Histoire générale des dogmes et des opinions philosophiques. Depuis les plus anciens temps jusqu'à nos jours.*

[120] « Je n'appelle pas histoire de la philosophie les extraits qu'il a plu à Diderot de tirer de l'excellent ouvrage de Brucker, sauf à y ajouter des déclamations et des épigrammes. C'est là se moquer des travaux de ses semblables » (V. Cousin, op. cit., p. 346).

sofia intesa, per riprendere Deslandes, come l'« *histoire même de l'esprit humain* » che si esplica autonomamente sul piano conoscitivo come sul piano pratico, progressivamente arricchendosi. Maturazione avvenuta per successivi approfondimenti teorici e progressive acquisizioni tecniche, di cui s'è cercato di ricostruire una linea di svolgimento. Le opere di Deslandes e di Brucker, del tutto inserite nella problematica del primo Illuminismo, segnano il compimento di quel processo e si propongono come documento della definitiva acquisizione del « genere » nell'età moderna.

Lette nella prospettiva del loro tempo, esse rispondevano all'istanza di un'età che cercava nel passato una verifica di quei valori in cui credeva e, in questo senso, adempivano al compito intrinseco della storiografia filosofica che è di informazione sul passato, di orientamento culturale ed ideologico, di stimolo pratico ed etico.

Ma lette nel contesto di una storia della storiografia filosofica, oggi esse si presentano innanzitutto come documento del modo in cui l'età del primo Illuminismo ha interpretato il pensiero del passato e lo ha immesso nella propria realtà storica istituendo la propria tradizione. In secondo luogo, esse segnano il momento in cui il « genere » ha individuato i propri nodi problematici per i quali propone soluzioni ancora parziali, vincolate alla necessità immediata di definire i propri contenuti, la propria forma e le norme metodologiche, la propria funzione e finalità.

Con il « *monumentum* » di Brucker e con la deslandiana storia dell'« *esprit humain* », la storia della filosofia si è costituita come disciplina scientifica pienamente autonoma; da qui muove il suo processo di maturazione e di approfondimento teorico connesso agli sviluppi del pensiero filosofico e alle forti tensioni politiche e sociali che segnano il passaggio tra Settecento e Ottocento.

La ricca produzione di opere storico-filosofiche verificatasi in quel periodo si presenta, quindi, come fecondo campo di ricerca per individuare i modi in cui la storia della filosofia si è fatta, ad esempio, teoria della filosofia sulla linea indicata da Condillac [121], o si è risolta in una filosofia della storia con Condorcet [122], o si è definita in relazione

[121] L'analisi dei « sistemi » (nel *Traité des systèmes* del 1749) suggeriva un modo di penetrare nelle strutture delle diverse dottrine filosofiche per coglierne i nessi interni piuttosto che fornirne un'esposizione puntuale e storicizzata.

[122] Condorcet J. M., *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris 1793.

al concetto kantiano di filosofia seguendo la prospettiva aperta dal saggio di Reinhold [123]. Occorrerà seguire, passo a passo, le trasformazioni, i progressi, le cadute o i ritardi segnati dalle opere di pratica storiografica in quei decenni per giungere alla miglior comprensione delle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel che del genere segnano non tanto l'origine, quanto piuttosto il momento di piú alta tensione.

[123] Reinhold K. L., *Über den Begriff der Geschichte der Philosophie*, comparso nel primo volume di *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von G. G. Fülleborn, 1791, provocando immediate ampie discussioni.

BIBLIOGRAFIA

Testi

ARZIGNANO J. C., *De vita et moribus philosophorum*, 1463, manoscritto, B. N. Venezia, Codex Latinus 158.

— *De vita et moribus philosophorum*, 1475, manoscritto, B. N. Venezia, Codex Latinus 159.

ALETINO B. (Giovanni de Benedictis), *Philosophia peripatetica*, Neapoli 1688.

AGATOPISTO CROMAZIANO, cfr. BUONAFEDE APPIANO.

BAYLE P., *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1695-97, voll. 2.

BACONE F., *De dignitate et augmentis scientiarum*, in *The Works of Francis Bacon*, London, by J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath, 1857-74 (F. Frommann, Stuttgart 1963).

BERIGARDO C., *Circulus pisanus sive de veteri et peripatetica philosophia dialogi*, Uthinae 1641.

BOUREAU-DESLANDES A. F.,

— *Histoire critique de la philosophie, où l'on traite de son origine, de ses progrès, et des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*, Amsterdam 1737, voll. 3.

— *Histoire critique de la philosophie, où l'on traite de son origine, de ses progrès, et des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*, Amsterdam 1756, voll. 4.

— *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, Amsterdam 1712.

— *L'art de ne point s'ennuyer*, Paris 1715.

— *Recueil de différents traitéz de Physique et d'histoire naturelle*, Paris 1736.

— *Pigmalion, ou la statue animée*, Londra 1741.

— *Essai sur la marine et sur le commerce*, Paris 1743.

— *Lettre sur le luxe*, Francfort 1745.

— *Histoire de M. Constance, premier ministre du roi de Siam*, Amsterdam 1756.

BOSSUET B., *Discours sur l'histoire universelle*, 1681.

BRUCKER J., *Historia critica philosophiae, a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsiae 1742-44, voll. 5.

— *Historia critica philosophiae, a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsiae 1766-67, voll. 6.

— *Historia philosophica doctrinae de ideis, qua tum veterum imprimis graecorum tum recentiorum philosophorum placita enarrantur*, Augustae Vindelicorum 1723.

— *Kurze Fragen aus der philosophischen Historia vom Anfang der Welt bis auf die Geburt Christi*, Ulm 1731-36.

— *Institutiones Historiae philosophicae usui academicae juventutis adornatae*, Lipsiae 1747.

— *Miscellanea historiae philosophicae literariae criticae*, Augustae Vindelicorum 1748.

BUDDEUS F., *Exercitationes historico-philosophicae*, Halae 1695-96.

— *Sapientia veterum, id est dicta illustriora septem Graeciae sapientium illustrata*, Halae 1699.

— *Analecta historiae philosophiae*, Halae 1706.

— *Compendium historiae philosophicae*, Halae 1712.

BUHLE J. G., *Geschichte des philosophierenden menschlichen Verstandes*, Lemgo 1793.

BUONAFEDE A. (Agatopisto Cromaziano), *Della storia e dell'indole di ogni filosofia*, Lucca 1766-81.

— *Della restaurazione di ogni filosofia nei secoli XVI, XVII e XVIII*, Venezia 1785-89.

BUONOSEGNIUS J. B., *Epistola de nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », Bd. I, 1888, su manoscritto della Biblioteca Laurenziana, Firenze 1458, a cura di L. Stein (ora attribuito a Bartolomeo Scala).

BURLEIGH W., *De vita ac moribus philosophorum*, Colonia 1472.

CAPASSO I. B., *Historia philosophiae synopsis sive de origine et progressu philosophiae... libri IV*, Neapoli 1728.

CONDILLAC E. B. (de), *Traité des systèmes*, Amsterdam 1749.

CONDORCET J. M., *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris 1793.

CONTI A., *Prose e poesie*, Venezia 1745.

Cursus conimbricensis, edito per la prima volta tra il 1592 e il 1606 per lo *Studium generale* di Coimbra.

DEGERANDO J. M., *Histoire comparée des systèmes de philosophiae considérés relativement aux principes des connaissances humaines*, Paris 1804.

DESCARTES R., *Regulae ad directionem ingenii*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1908, vol. X, pp. 349-488.

Dictionnaire des sciences philosophiques, a cura di A. Frank, Paris 1844.

DIDEROT D., *Histoire générale des dogmes et des opinions philosophiques. Depuis les plus anciens temps jusqu'à nos jours*, Londra 1769.

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Arts et des Métiers, Neufchastel, nouvelle impression 1765.

ENFIELD W., *The History of Philosophy from the earliest times to the beginning of the present century: drawn up from Brucker's Historia critica philosophiae*, London 1791.

FABRICIUS J. A., *Bibliotheca latina*, Hamburgi 1696.

— *Bibliotheca graeca*, Hamburgi 1705.

FONTENELLE B. (de), *Histoire des Oracles*, 1686.

FORMEY S., *Histoire abrégée de la philosophie*, Amsterdam 1760.

FRISIUS J. J., *Bibliotheca philosophorum classicorum authorum chronologica, in qua veterum philosophorum origo, successio, aetas et doctrina compendiose ab origine mundi usque ad nostram aetatem proponitur*, Tiguri 1592.

GASSENDI P., *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, Grenoble 1624.

— *De vita, moribus et placitis Epicuri libri octo*, Lione 1649.

GENOVESI A., *Disputatio physico-historica de rerum corporearum origine et constitutione*, 1745.

GERHARDUS E., *De studio historiae philosophicae*, Ienae 1705.

— *Introductio praeliminaris in historiam philosophicam*, Ienae 1711.

GOCLENIUS R., *Conciliator philosophicus*, Marpurgi 1609.

GRAEVIUS A., *Specimen Philosophiae Veteris in quo nova quaedam ostenduntur*, Franekerae 1673.

HEUMANN CH. A., *Einleitung zur historia philosophica*, in *Acta philosophorum, das ist gründliche Nachrichten aus der historia philosophica*, Halle 1715, I, pp. 1-412.

HEGEL G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlin 1833; trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1964[3].

HORNIUS G., *Historiae philosophicae libri VII, quibus de origine, successione, sectis et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur*, Lugduni Batavorum 1655.

HUET D., *Censura philosophiae cartesianae*, 1689.

— *Alnetanae quaestiones de concordia rationis et fidei*, 1690.

— *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, 1722.

JONSIUS J., *De scriptoribus historiae philosophicae libri IV*, Francofurti 1659.

— *De scriptoribus historiae philosophicae libri IV nunc denuo recogniti atque ad praesentem aetatem usque perducti. Cum praefatione Struvii*, Ienae 1716.

KELLER C. (Cellarius), *Historia medii aevi a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam deducta*, 1688.

LA MOTHE LE VAYER FR. (de) (Oratius Tubero), *Cinq Dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero*, Paris 1671.

LAUNOY J. (de), *De scolis celebrioribus a Carolo Magno et post Carolum Magnum in Occidentem instauratis*, 1672.

LE CLERC J. C., *Ars critica, seu de interpretatione veterum scriptorum*, 1700.

Les Libertins au XVII^e siècle, textes choisis par A. Adam, Paris 1964.

LIPSIUS J., *Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres*, Antuerpiae 1604.

LEIBNIZ G. W., *Die philosophischen Schriften*, Berlin, a cura di C. J. Gerhardt, 1875-1890, 7 voll. (voll. IV e VII).

MABILLON J., *De re diplomatice*, 1681.

MAGNENUS J. CH., *Democritus reviviscens sive de atomis*, Pavia 1646.

MENAGIUS AE., *Commentarium in Laertium*, Londini 1662.

MONTAIGNE M. E. (de), *Essais*, texte établi et annoté par A. Thibaudet, « Collection de la Pléiade », XIV, Paris 1933; trad. it. Milano, Mondadori, 1970.

MORELLIUS G., *Tabula compendiosa de origine, successione, aetate et doctrina veterum philosophorum*, Lutetiae 1547.

MORHOF D., *Polyhistor literarius philosophicus et practicus*, 1682.

NAUDÉ G., *Apologie pour les grands personnages qui ont été faussement supçonnes de Magie*, Paris 1625.

NAIGEON J. A., *Philosophie ancienne et moderne*, in *Encyclopédie Méthodique*, Paris 1788.

NIZOLIO M., *Marii Nizolii de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos libri IV*, Francofurti 1670, in G. W. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, vol. IV.

PEREIRA G., *Commentariorum et dissertationum in Genesim*, Roma 1591-98.

— *Physicorum sive de principiis rerum naturalium libri XV*, Roma 1592.

PIETRO D'ABANO, *Conciliator differentiarum et praecipue medicorum*, Venezia 1483.

RAMUS P., *Animadversionum aristotelicarum libri XX*, Parisiis 1556.

RAPIN R., *La comparaison de Platon et d'Aristote, avec le sentiment des Pères sur leur doctrine*, Paris 1671.

REINHOLD K. L., *Über den Begriff der Geschichte der Philosophie*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie herausgegeben von G. G. Fülleborn*, 1791, pp. 5-36.

REGIS P. S., *Histoire de la philosophie*, 1691.

SIMON R., *Histoire critique du Vieux Testament*, 1678.

SPINOZA B., *Tractatus Theologicus politicus*, Amsterdam 1670.

SCALA B., cfr. BUONOSEGNIUS J. B.

STANLEY TH., *The history of Philosophy*, London 1655.

— *Historia philosophiae, vitas opiniones resque gestas et dicta philosophorum sectae cuiusvis complexa auctore Thomas Stanlejo ex anglico sermone in latinum translata*, Lipsiae, apud Thomas Fritsch, 1711.

— *Historia philosophiae vitas, opiniones, resque gestas et dicta philosophorum sectae cuiusvis complexa auctore Thomas Stanlejo ex anglico sermone in latinum translata, emendata, variis dissertationibus atque observationibus passim aucta*

et tribus tomis digesta. Accessit vita auctoris, Venetiis 1731, apud Sebastianum Coleti.

STRUVIUS B. G., *Bibliotheca philosophica in suas classes distributa*, Ienae 1704.

Theophrastus redivivus, 1659, manoscritto, B. N. Paris, Fonds Latin 9324.

THOMASIUS CH., *Introductio ad philosophiam aulicam*, Lipsiae 1688.

THOMASIUS J., *Schediasma historicum quo varia discutiuntur ad historiam tum philosophicam tum ecclesiasticam pertinentia*, Lipsiae 1665.

— *Erotemata metaphysica*, Lipsiae 1678.

— *Origine historiae philosophicae et ecclesiasticae*, Lipsiae 1699.

TOLAND J., *Christianity not Mysterious; or a treatise schowing that there is nothing in the Gospel contrary to Reason nor above it, and that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery*, London 1696.

TRIBBECHOW A., *De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia liber singularis*, Gissae 1645; seconda ediz. a cura di Ch. Heuman, pubblicata a Jena nel 1719.

VALLA L., *De veritate ac vero bono*, Basileae 1519.

VALLETTA G., *Istoria filosofica*, 1697-1703, di recente edita in G. VALLETTA, *Opere filosofiche*, a cura di M. Rak, Firenze 1971.

VAN DALE A., *De oraculis ehtnicorum dissertationes duae*, Amstelaedami 1683.

VOLTAIRE F. M., *Correspondance*, a cura di Besterman, Genève 1958, voll. 32.

VOSSIUS J., *De philosophia et philosophorum sectis libri duo*, Hagae 1658.

Studi

ADAM A., *Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris 1967.

BADALONI N., *La cultura*, parte I: *La ragione signorile di fronte all'immaginazione*, in *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 1973, vol. III.

— *Tommaso Campanella*, Milano, Feltrinelli, 1965.

BANFI A., *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, in « Civiltà moderna » V (1933). Ora in BANFI A., *La ricerca della realtà*, Firenze 1959, vol. I, pp. 101-167.

— *Spinoza e il suo tempo*, Firenze 1969.

BELLUCCI M., *Un commento al "De anima" del secolo XVII*, in *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, Bari 1973, pp. 83-95.

BERTELLI S., *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze 1973.

BRAUN L., *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1973.

BRÉHIER E., *Histoire de la philosophie*, Tome premier: *L'Antiquité et le Moyen Age. Introduction*, Paris 1938, pp. 1-37.

CARR J. J., *Deslandes and the 'Enciclopédie'*, in « French Studies », vol. XVI (1962), pp. 154-160.

CASINI P., *Diderot 'philosophe'*, Bari, Laterza, 1962.

CASSIRER E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932; trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1936.

COUSIN V., *Cours de Philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Bruxelles 1840.

CROCE B., *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, Bari, Laterza, 1964.

— *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1963.

DAL PRA M., *Giusto Lipsio*, in « Rivista di storia della filosofia » I (1946), pp. 163-188.

— *Thomas Stanley storico della filosofia*, in « Rivista di storia della filosofia » II (1947), pp. 152-163 (36-47).

— *Giovanni Jonsio*, in « Rivista di storia della filosofia » III (1948), pp. 159-169.

— *La storiografia filosofica antica*, Milano 1950.

DE WULF M., *Storia della filosofia medievale*, trad. it. Firenze 1944-48.

DIAZ F., *Filosofia e politica nel settecento francese*, Torino 1962.

DIBON P., *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, T. I: *L'enseignement philosophique dans les Universités à l'époque précartésienne 1575-1650*, Paris - Amsterdam 1954.

FUETER E., *Geschichte der neuren Historiographie*, 1911; trad. it. Milano - Napoli, Ricciardi, 1970.

FURET FR., *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle*, Paris - La Haye, vol. I 1965, vol. II 1970.

GARIN E., *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970.

GEISSLER R., *Boureau - Deslandes. Ein Materialist der Frühaufklärung*, Berlin 1967.

HAZARD P., *La crise de la Conscience européenne, 1680-1715*, Paris 1935; trad. it. *La crisi della coscienza europea*, Torino 1946, Milano 1969[2].

— *La pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris 1946.

HERRE F., *Jacob Bruker*, in *Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben*, München 1958, pp. 372-387.

HUIZINGA J., *Hollandische Kultur des siebzehnten Jahrhunderts*, Jena 1933; trad. it. *La civiltà olandese del Seicento*, Torino 1967.

KRISTELLER P. O., *Eight Philosophers of the Renaissance*, Stanford University Press California 1964; trad. it. Milano - Napoli, Ricciardi, 1970.

— *The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought*, in « Journal of the history of Philosophy », 1968, pp. 233-243. Già in lingua spagnola in « Notas y Estudios de filosofía », Tucumán (Argentina), 1953, pp. 1-14.

LISSA G., *Fontenelle tra scetticismo e nuova critica*, Napoli, Morano, 1974.

MACARY J., *Masque et lumières au XVIII^e André François Deslandes " citoyen et philosophe " (1689-1757)*, La Haye 1975.

MALUSA L., *Le origini moderne della storia della Filosofia*, in *Storiografia e Filosofia del linguaggio*, Padova 1975 (estratto di pp. 41). (Sulla linea tracciata dal-

l'Autore in questo saggio, di cui si è venuti a conoscenza soltanto dopo aver ultimato il presente lavoro, si è in gran parte concordi).

MARTIN H. J., *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, Genève 1969.

MAUZI R., *L'idée du bonheur au XVIII^e siècle*, Paris 1965.

MERKER N., *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Bari, Laterza, 1968.

PINTARD R., *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris 1943.

PROUST J., *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris 1967.

Questioni di storiografia filosofica, a cura di V. Mathieu, Brescia, La Scuola, 1975, voll. 3.

RAK M., *La parte istorica*, Napoli, Guida, 1971.

ROSSI P., *Francesco Bacone, dalla magia alla scienza*, Bari, Laterza, 1957.

SANDYS J. E., *A History of classical Scholarship*, Cambridge 1908.

SANTINELLO G., *Metafisica e critica in Kant*, Bologna, Patron, 1965.

SOPPELSA M., *Genesi del metodo galileiano e tramonto dell'Aristotelismo nella Università di Padova*, Padova 1974.

SPINK J. S., *La diffusion des idées matérialistes et anti-religieuses au début du XVIII^e siècle: le "Théophrastus redivivus"*, in « Revue littéraire de France », 1937, pp. 248-255.

— *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London 1960.

VASOLI C., *Il problema dei rapporti tra filosofia e filologia*, in *Grande antologia filosofica*, Milano, Marzorati, 1964, vol. XI, pp. 1-68.

WADE I. O., *The clandestine organization and diffusion of Ideas from 1700 to 1750*, New York 1967.

INDICE DEI NOMI

Abelardo P., 97.
Adam A., 36, 109, 114.
Agatopisto Cromaziano, v. Buonafede Appiano.
Agostino A., santo, 129.
Alberto Magno, 97.
Alembert J. B., Le Rond d', 71, 139.
Alessandro d'Afrodisia, 14.
Aletino B., v. De Benedictis G. B.
Ammonio Sacca, 46.
Anassagora, 36.
Archelao, 64.
Aristotele, 11, 12, 15, 17, 19, 30, 32, 35, 36, 37, 39, 40, 50, 52, 53, 54, 55, 58, 60, 97, 99, 101, 118, 123, 129, 131, 133.
Arzignano J. C., 10.
Aumont L., duca di, 103.
Averroè, 15, 36.

Bacone F., 16-18, 26, 28, 37, 39, 61, 79, 100, 102, 122, 126, 136.
Bacone R., 131.
Badaloni N., 16, 34.
Banfi A., 5, 12, 21, 22, 57, 74, 105, 126.
Bayle P., 20, 41, 44, 56, 59, 61, 63-64, 87, 109, 122, 137.
Bellin J. N., 107.
Bellucci M., 38.
Bénard Ch., 73.
Berigard C. (Berigardo), 38.
Bertelli S., 34, 44, 45, 62.
Besterman Th., 71.
Biel G., 27, 97, 131.
Born F. G., 76.
Bossuet J. B., 62.
Boulainvilliers H., conte di, 108.
Boureau-Deslandes A. F., v. Deslandes.
Boyle R., 100.
Braun L., 5, 19, 21, 28, 42, 56, 58, 64, 66, 67, 74, 76, 83, 93, 105, 126.
Bréhier E., 12, 26, 74, 105, 126.
Brucker J., 4, 7, 8, 14, 20, 21, 41, 43, 65, 69-102, 105, 106, 107, 131, 134, 138, 140.
Bruno G., 37, 100.
Buddeus J. F. (Buddeo), 42, 48, 75, 76, 91.
Buhle J. G., 71.
Buonafede Appiano (Agatopisto Cromaziano), 72, 73.
Buonosegnius J. B., 10.
Burleigh W., 10.

Campanella T., 16, 37, 39, 40, 59, 99, 100.
Capassus J. B. (Capasso), 55.
Cardano G., 35, 36, 37, 39, 59, 100.
Carr J. L., 74, 105, 107, 139.
Cartesio R., v. Des Cartes.

Casini P., 71, 73.
Cassirer E., 58, 73.
Cesalpino A., 39.
Changuion Fr., 112.
Chapelle, Monsieur de la, 109.
Charron P., 35.
Cicerone M. T., 10, 35, 108, 129.
Clarke S., 111.
Clemente Alessandrino, 10, 46, 47.
Clericus J. (Le Clerc), 23, 64.
Condamine, Madame de la, 103.
Condillac E. B. de, 111, 114, 140.
Condorcet J. M. Caritat, marchese di, 140.
Conti A., 71.
Copernico N., 100.
Cousin V., 72, 73, 75, 84, 105, 139.
Cremonini C., 99.
Croce B., 73, 86.
Cudworth R., 99.

Dal Pra M., 5, 14, 21, 22, 25, 30.
Dante Alighieri, 60.
De Benedictis G. B. (Benedetto Aletino), 43, 49.
Degérando J. M., 72.
Democrito, 39.
Des Cartes R., 18, 19, 61, 75, 88, 100, 111, 127, 132, 133, 136.
Deslandes A. F. (Boureau-Deslandes), 4, 7, 8, 21, 41, 65, 69, 70, 71, 73, 74, 91, 103-137, 138, 140.
De Wulf M., 39.
Diaz F., 114.
Dibon P., 44.
Diderot D., 73, 139.
Diogene Laerzio, 10, 11, 64, 91, 129.
Donato G., 15.
Dornius J. Chr. (Dorn), 30, 31, 33, 48, 49, 50, 51, 52-55, 79, 135.
Dupuy P., 62.
Durando di san Porziano, 97.

Enfield W., 71.
Epicuro, 35, 109, 118.
Erasmo da Rotterdam, 26, 40, 89, 136.
Euler L., 100.

Fabricius J. A., 51, 91.
Ficino M., 12, 14.
Filelfo F., 60.
Fleury A. H. de, 113.
Fonseca P. de, 33.
Fontenelle B., Le Bovier de, 54, 61, 62, 109, 120.
Formey J. H. S., 106.
Francesco I, Re di Francia, 60, 135.
Frank A., 106.
Frisius J. J., 11.
Fueter E., 73.
Furet Fr., 108.

Gadamer H. G., 5.
Galeno C., 35, 36.
Galilei Galileo, 100.
Garin E., 12, 21, 22, 24, 38, 40, 64, 71, 74, 105, 106, 126.
Gassendi P., 23, 37, 38, 39, 53, 99, 109, 111.
Geissler R., 105, 106.
Genovesi A., 71.
Gerhardus E. (Gerhard), 7, 65, 82.
Giamblico, 46, 101.
Gilbert W., 100.
Giorgio di Trebisondia (Trapezunzio), 12.
Glanwill J., 47.
Goclenius R. (Goclenio), 13.
Graevius A., 43.
Grozio U., 44.

Halley E., 111.
Hazard P., 44, 81.
Hegel G. W. F., 22, 72, 91, 115, 118, 141.
Hensius D. (Heins), 44.
Herre F., 74.
Heumann Ch. A., 7, 66-67, 75, 76, 82, 90.
Heydenreich K. H., 72.
Hobbes Th., 100, 111, 136.
Hornius G. (Horn), 11, 21, 25-29, 54, 80, 91, 97.

Huet P. D., 43, 62.
Huizinga J., 44.

Jonsius J. (Gionsio), 3, 7, 21, 30-33, 43, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 59, 75, 79, 91.

Keller Ch. (Cellarius), 49.
Kristeller P. O., 10, 14, 36.

La Fontaine J., 109.
Lamettrie J. Offroy de, 111.
La Mothe le Vayer Fr. de (Oratius Tubero), 36, 47, 109.
Lattanzio L. C., 47.
Launoy J. de, 11, 49, 53.
Le Clerc J., vedi Clericus.
Leibniz G. W., 20, 56-61, 100, 123, 126.
Leone X, Papa, 60.
Lipsius J. (Lipsio), 12, 14, 22, 44, 47, 88, 99, 109.
Lissa G., 62.
Locke J., 100, 111.
Luciano di Samosata, 35, 108.
Lucrezio, 108.
Luigi XIV, Re di Francia, 104, 113.
Luigi XV, Re di Francia, 113.
Lullo R., 131.
Lutero M., 102.

Mabillon J., 57.
Macary J., 105, 107, 108, 110, 112, 126, 134.
Machiavelli N., 100.
Magnenus J. Ch. (Magneno), 38, 99.
Malebranche N., 111.
Margherita di Navarra, 135.
Marsilio di Inghen, 97.
Martin H. J., 108.
Mathieu V., 74.
Mauzi R., 110.
Melantone F., 97, 136.
Menagius Aegidius (Menagio), 75.
Merker N., 81.
Michelet J., 73.
Montaigne M. E., Signore di, 16, 35, 108, 109.
Morellius G., 10.
Morhof D., 38, 43.

Naigeon J. A., 71.
Naudé G., 36-37, 53, 59, 62.
Newton I., 100, 107, 111.
Nifo A., 37, 59, 99, 133.
Nizolio M., 58, 59, 60.
Noailles A. J., Duca di, 108.

Occam G., 97.
Olearius G. (Oleario), 22.
Oratius Tubero, v. La Mothe Le Vayer.
Origene, 46.

Paracelso F. A. T. Bombast di Hohenheim, 18, 100, 131.
Patrizi F., 18, 37, 39, 53, 99.
Pereira B., 29.
Petrarca F., 60.
Pico della Mirandola Giovanni, 14, 39, 99.
Pietro d'Abano, 14, 131.
Pietro Lombardo, 97.
Pintard R., 34, 108.
Pitagora, 39, 80, 118, 127.
Platone, 12, 19, 35, 52, 53, 60, 94, 95, 118, 129.
Pletone Gemisto G., 123.
Plinio, 130.
Plotino, 37, 46, 101.
Plutarco, 10, 17, 88, 130.
Polibio, 118.
Pomponazzi P., 15, 35, 36, 39, 99, 133.
Porfirio, 46, 101.
Porzio S., 99.
Potamone di Alessandria, 46, 101.
Proclo, 46.
Protagora, 35, 36.
Proust J., 73, 105, 139.
Pufendorf S., 100.

Rak M., 13, 21, 25, 27, 31, 34, 38, 52, 54.
Ramo P. (de la Ramée, Ramus), 15, 53, 100, 132.
Rapin R., 53, 137.
Regis P. S., 43.
Reinhold K. L., 141.
Rossi Paolo, 16.

Sabatier De Castres A., 106.
Saint Evremond Ch. M. de, 109.
Sandys J. E., 10.
Santinello G., 74, 78, 83, 92.
Scala B., 10.
Scaligero G. C., 44.
Schiavone M., 9.
Seneca L. A., 35, 108, 130.
Sepulveda J. G., 99.
Sesto Empirico, 9, 10, 35, 36.
Simon R., 57.
Socrate, 37.
Soppelsa M., 38.
Spink J. S., 34, 35, 38, 108.
Spinoza B., 57, 100.
Stanley Th., 21-25, 27, 28, 43, 45, 54, 75, 79, 93, 101.
Stein L., 10.
Stobeo G., 10.
Struvius B. G. (Struve), 7, 30, 31, 33, 48, 49-52, 55, 98.
Sturm J. Chr., 123.

Talete, 23, 24, 127.
Telesio B., 18, 37, 39, 99.
Teofrasto, 35.
Theophrastus Redivivus, 35.
Thomasius Chr., 42, 76.
Thomasius J., 56, 59, 60, 75, 91, 100.
Toland J., 62.
Tommaso d'Aquino, Santo, 97.
Tribbechovius A. (Tribbechow), 39, 40, 49.

Valla L., 12, 52, 60.
Valletta G., 38-39.
Van Dale A., 62.
Vanini G. C., 35, 39.
Vasoli C., 9.
Voltaire F. M. Arouet, Signore di, 71, 103.
Vossius J., 47.

Wade I. O., 110.
Wolff Ch., 75, 84, 100.

Zaff L., 74.

Stampato presso la Tipografia
Edit. Vittore Gualandi di Vicenza