

J. KVACALA, *Ueber die Genese der Schriften Thom. Campanella* 51

soltanto quei gruppi che spazialmente e temporalmente coesistono, ma anche quelle associazioni che sono tenute insieme solo da un legame ideale; p. e., quelle di scienziati, di artisti ecc., i cui membri possono essere anche separati nello spazio e nel tempo. Se noi chiamiamo i valori universali di tali società, valori sociali, possiamo dire che i valori che offre la storia sono sempre valori sociali, umani » (1). Il complesso delle scienze storiche, che considerano valori umani universali, riceve dal Rickert il nome di scienza della cultura (*Kulturwissenschaften*), che adombrano appena le scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) della filosofia idealistica, e si contrappongono alle scienze della natura (*Naturwissenschaften*). « I valori della cultura sono i valori normativamente universali della società, e l'opposizione tra natura e cultura rende perciò possibile di aggiungere alla determinazione del carattere puramente logico del metodo storico, anche il senso (*sachlicher Begriff*) della storia, e determinarlo in opposizione a quello delle scienze naturali. La cultura è l'interesse comune nella vita dei popoli; essa è il valore, rispetto al quale le cose conservano il loro individuale significato, che tutti debbono riconoscere; e i valori universali della cultura sono quelli che offre la concezione storica » (2).

Ogni filosofia celebra secondo le sue forze i valori supremi dello spirito: questa del Rickert, che non conosce degnamente il pensiero e per cui l'universalità è poco più che un *flatus vocis*, non ci dà altro che un universale sociale: l'universale dei positivisti. Si leggano le ultime pagine del libro capitale del Rickert, quello sui *Limiti dei concetti naturalistici*, dove l'autore accenna ai problemi della metafisica, che sono i problemi più alti dello spirito e se ne sbriga col dire: non mi riguardano. Quasi che la volgare asserzione che la metafisica è un « *Unding* » bastasse a sopprimere tutti quei problemi e a radiarli dall'animo suo e dei suoi lettori.

Ma problemi titanici vanno trattati con armi di titani; e il Rickert, con una gnoseologia semplicistica e con una metodologia empiristica, non poteva certo affrontarli.

continua.

GUIDO DE RUGGIERO.

J. KVACALA. — *Ueber die Genese der Schriften Thom. Campanella.* — Jurjew, Mattiesen, 1911 (pp. vi-80 e viii in 8.º).

CH. DEJOB. — *Est-il vrai que Campanella fût simplement déiste* (estr. dal *Bulletin italien*, aprile-dicembre 1911, di pp. 40).

Il Kvacala, già noto agli studiosi italiani per i suoi importanti lavori sul Campanella (3), ci dà ora una memoria fondamentale per la storia

(1) *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1902), p. 573.

(2) *Ibid.*, p. 577.

(3) *Th. Camp. und die Pädagogik* (estr. dalla *Deutsche Schule*, Lpz. 1905);

dell'attività letteraria del filosofo, intorno alla cronologia delle sue opere e allo stato dei manoscritti, da lui metodicamente ricercati per tutte le biblioteche d'Europa. Gentilmente dedicata alla memoria del nostro Tocco, essa sarà di grande aiuto a chi vorrà accingersi a quella edizione degli scritti campanelliani, che il rimpianto direttore della collezione dei *Filosofi italiani* del Formiggini si augurava di poter quanto prima avviare. L'indagine era stata tentata, com'è noto, dall'Amabile, fondandosi principalmente sulle lettere del Campanella del 1606-7 e sul *Memoriale* del 1611 pubblicato dal Baldacchini. Ma all'Amabile rimasero ignoti parecchi documenti del tempo della prigionia del Campanella; e tra questi, due altri memoriali (1611 e 1618), che vennero a luce posteriormente alla sua prima ricostruzione della cronologia degli scritti del C., per opera dell'Eysenhardt (*Mitteilungen aus Stadtbibl. Hamburg*, II, 1885, p. 9 e IV, 1887, p. 41). E uno del 1609, ancora inedito, ne estrae ora il Kv. da un codice vaticano. Da queste nuove fonti e da una più accurata analisi delle antiche egli può ricavare un catalogo più completo (vi sono i titoli di tre opere finora sconosciute) e una cronologia più sicura.

In un'appendice studia la tradizione del testo della *Città del sole*, nella sua originaria forma italiana, riprendendo gli studi del Solmi, della cui edizione rileva le deficienze (1); ma ignora la recensione che ne fece qui il Croce (*Crit.*, II, 405) e il saggio che dei codici napoletani questi aveva dato fin dal 1895. E poichè una edizione critica non sarà possibile finchè non saranno stati esplorati e collazionati tutti i manoscritti, il Kv. opportunamente pubblica il testo di un codice ottoboniano e le varianti di un codice di Vienna, entrambi ignorati dal Solmi. Poco opportuni invece mi paiono i confronti dal Kv. istituiti tra queste lezioni e quella del Solmi, poichè non risulta quali manoscritti, e con quali criterii, il Solmi riproduca nella sua edizione.

In un supplemento, infine, il Kv. dà una succinta descrizione di certi manoscritti campanelliani conservati nella Real Biblioteca di Berlino: ossia due volumi, raccolti da un ambasciatore veneto che fu a Roma sotto il pontificato di Urbano VIII e Innocenzo X, e un altro volume molto interessante contenente quattro opere politiche del C. copiate a Siena nel 1625, oltre altri mss. minori. In uno di essi c'è anche la *Città del sole*.

un lavoro su una *Legatio ad Moschovitarum magnum Ducem et Graecos praefatos* del Camp. (Jurjew, 1905); *T. C. und Ferdinand II*, nei *Sitzber.* dell'Acc. di Vienna, 1908; il vol. *T. C. ein Reformier der ausgehenden Renaissance* (Berlin, 1909); *Protestantische gelehrte Polemik gegen C. von seiner Haftentlassung* (Jurjew, 1909). Sul contributo di questi scritti alla conoscenza della vita e del pensiero del C. v. F. Tocco, *Le pubblicazioni del prof. Kvačala sul C.*, nei *Rendiconti* dei Lincei, XVIII, f. 12.

(1) Il testo Solmi è stato recentemente riprodotto in una edizione popolare della *C. del S.* a cura di A. Castaldo nella *«Piccola Bibl. Utile»* del Garroni, Roma, 1911.

J. KVACALA, *Ueber die Genese der Schriften Thom. Campanella* 53

I lavori del Kv. pare siano sfuggiti al Dejob, il quale, proponendosi la questione enunciata nel titolo del suo opuscolo, non avrebbe dovuto tralasciare d'informarsi della maggiore monografia dello studioso russo: il quale colloca con molto accorgimento al loro posto storico le idee religiose del Campanella. Il Dejob, per altro, aveva innanzi l'eccellente lavoro del Felici; lo cita e lo loda come *ouvrage très étudié* (p. 13), ma affrettandosi a dirsi dolente di non poterne adottare le conclusioni. Poichè egli nega col Falletti le conclusioni che l'Amabile ricavò dallo studio della biografia, dei processi e degli scritti del frate stilese, ossia che questi avesse ordito effettivamente una congiura per recare in atto quegli stessi disegni di radicali riforme sociali e politiche, che doveva poi esporre nella *Città del sole*; e ama, contro B. Spaventa, accettare la difesa fatta nel 1854 dal D'Ancona sulla scorta dell'apologia scritta dallo stesso Campanella pei suoi giudici. Nè ribelle, nè riformatore, nè eretico. Avrebbe avuto torto il Fiorentino (e dietro a lui il Felici) a fare del Campanella un deista, perchè il Campanella fu un cristiano, che non misurò sempre con tutta prudenza le sue parole, ma rimase sempre sostanzialmente e sinceramente un buon monaco, della più ombrosa ortodossia, ostile a ogni libertà di coscienza, fanatico propugnatore della teocrazia, uomo in tutto medievale. «Bertrando Spaventa a dit avec plus d'imagination que de justesse: 'Campanella regardait vers l'avenir et se retournait en arrière comme l'enfant vers la mère qui l'a élevé'. Il vaudrait mieux dire qu'il regardait vers le passé en se tournant quelquefois vers l'avenir... Il est plus décidément théocrate que les docteurs du XIII^e siècle » (p. 37).

Ora, quanto alla tentata ribellione calabrese e alle osservazioni del Falletti e alla questione da lui sollevata intorno al carattere del Campanella, il Dejob avrebbe dovuto, oltre l'articolo del Falletti, leggere la risposta dell'Amabile (1). La quale pare a me confermi le conclusioni della sua biografia in modo da dissipare ogni dubbio e intorno alla sua interpretazione dei processi e intorno alla stima che è da fare del carattere di questa singolarissima figura dell'estrema nostra rinascenza. E se il prof. Dejob avesse letta quella memoria dell'Amabile, non avrebbe scritto, proprio a proposito di lui, che « on juge trop Campanella sur des détails, sour des groupes de faits, si l'on veut, mais sur des détails et sur des faits qu'on ne met point en regard de l'ensemble de sa vie et de son oeuvre qui, selon moi, conduit ou ramène à des conclusions tout opposées ».

Io non dirò che egli, il Dejob, giudichi il C. da particolari o da fatti staccati; perchè è verissimo che « les preuves que Campanella entend parler en chrétien et non en déiste surabondent » (p. 5); ma egli ha certamente

(1) *Del carattere di fra T. C.*, memoria letta all'Acc. pontaniana, Napoli, 1890.

il torto di giudicarlo guardando solo a una metà del suo spirito e della sua vita, che gl'impedisce di pur vedere l'altra metà. Perché in Campanella — e chi conosca i nostri maggiori filosofi della rinascenza se ne può rendere subito conto — ci sono come due uomini: dei quali l'uno, che è l'uomo pratico, guarda veramente al passato, volgendosi solo di tratto in tratto verso l'avvenire; l'altro, l'uomo speculativo, il filosofo, è quale appunto fu raffigurato dallo Spaventa. Onde il primo nel significato e nell'orientamento generale del suo indirizzo pratico (così importante in Campanella) non si può intendere se non si comincia dallo studiare il secondo, in cui ha la sua radice e la sua giustificazione. Se non si entra nella filosofia del Bruno, non è possibile apprezzare nel loro schietto valore storico certi atteggiamenti di accanita intolleranza da lui assunti verso la Riforma; e si deve finire col fare anche di lui un domenicano dei più arrabbiati e retrivi. Il che anche pel Dejob (1), via, sarebbe uno sproposito. Per potere penetrare nelle ragioni della condotta del frate stilese, nelle idee sue politiche e religiose bisognava che uno studioso diligente come il prof. Dejob non trattasse così sbrigativamente la teoria delle due religioni, naturale e positiva, esposta dal Campanella nella *Metafisica*, ma accennata anche in altre opere anteriori; e non si limitasse a discutere poche osservazioni del Fiorentino, come colui che *reste encore aujourd'hui celui qui a le plus fortement appuyée* l'opinione del deismo del Campanella. Egli, che si duole di non poter accettare le conclusioni del Felici, non può ignorare quanto rincalzo questo valente studioso abbia recato alla tesi del Fiorentino. Egli poi, che accusa il Fiorentino di aver letto *trop vite*, non ha giudicato della interpretazione del Fiorentino con tutte le cautele necessarie, e si è dimostrato anche lui alquanto frettoloso, a cominciare dalla prima menzione dell'interprete combattuto, che, egli dice, « l'a emise (*cette opinion*) dans un ouvrage daté de 1872 », citando in nota « *Bernardino Telesio* (Firenze, Le Monnier, 1872), p. 156-7 ». Ciò che non è esatto: perchè quest'opera è in due volumi, e la pag. 156-7 richiamata dal Dejob è nel II, che fu pubblicato due anni dopo del primo, nel 1874. Inezie, ma appunto del genere di quelle che il Dejob rimprovera al Fiorentino. Quando invece egli dice: « Il est parfaitement exact que dans les articles 1 et 2 [*Met.*, p. III, lib. XVI, c. 3] C. distingue la religion naturelle et la religion positive et que dès les premiers mots il dit de celle-ci qu'elle est *imperfecta et 'falsa interdum'*; mais remarquons le mot *interdum* oublié par Fiorentino »; potrebbe far credere che al Fiorentino fosse da rimproverare ben altro che un'inezia: laddove la citazione del Fiorentino (II, p. 156, n. 1) porta: « *Ideo Religio posita a nobis est imperfecta, et falsa interdum* ». Ma il Dejob non vuol dire effettivamente nè pure che il Fiorentino non faccia tutta la

(1) Avendo egli occasione di ricordare il Nolano, lo chiama soltanto « le fatéieux Giordano Bruno »: che non mi pare una caratteristica molto felice.

debita attenzione all'*interdum*, perchè continua combattendo il modo in cui lo stesso F. intende questa parola: « par ce mot, C. n'entend pas dire que dans toute religion positive il y a une part de fausseté, mais que les religions positives ne sont pas toutes vraies » (p. 4). Veramente il Fiorentino di cotesto luogo aveva dato una semplice traduzione: « Siccome il senso sopraggiunto è imperfetto a paragone del nativo, così la religione, foggjata da noi su quella data dalla natura, è *imperfetta e talvolta falsa* ». È vero che il F. interpreta poi la dottrina nel senso che anche il cristianesimo vi sia agguagliato alle altre religioni, « eccetto una maggiore approssimazione che possa avere alla religione naturale ». Ma la sua interpretazione è la sola possibile se si tien conto: 1) dell'analogia posta esplicitamente nello stesso luogo dal C. tra *amor sui, notitia abdita e religio naturalis* da una parte e *amor aliorum, notitia abdita e religio a nobis posita*; 2) dell'unico significato possibile dell'espressione *a nobis posita*, da riferirsi anche al Cristianesimo, di cui si nega perciò l'origine sovranaturale; 3) di tutto il complesso della dottrina campanelliana su questo punto, com'è stato luminosamente chiarito dal Felici; 4) del contesto, a cui bisogna ricondurre la proposizione *Religio posita a nobis est imperfecta, et falsa interdum*; la quale riceve nuova luce dal contrapposto, che segue immediatamente: « *Indita vero perfecta et vera* ». Dove la verità senza mistura d'errore è privilegio della religione naturale.

Ad analoghe osservazioni darebbe luogo l'altro appunto: « Il est parfaitement exact qu'à l'article 2 du chap. V il déclare qu'entre elles *diversitas nulla est intus*, ma il ajoute immédiatement ces mots, oubliés aussi par Fiorentino, *nisi sicut in scientia et modo, nam aliud alii et aliter Deum intelligunt*, qui en changent absolument le sens ». Il vero è che il Fiorentino in nota, dove cita questo passo del Campanella, non ha dimenticato punto nè anche queste parole; nel testo le ha tradotte, e le ha tradotte più esattamente del Dejob, pare a me: « Le diverse fogge esteriori ed i riti nulla contano, perchè ciascuno, pure intendendo Dio di un modo o di un altro, pur adorandolo con questo o quel culto, in fondo professa di onorare il vero Dio ». Il Dejob invece: « toutes les religions veulent au fond adorer un seul et même Dieu, mais toutes n'ont pas la science et la mesure », mettendoci di suo una differenza tra religione e religione che è esclusa dall'espressione seguente del C. (*nam illi aliud, et aliter Deum intelligunt: aliter et isti, aliter et nos*); e quella *mesure* che dà al *modo* del C. un significato classico, alieno dal grosso latino del nostro scrittore. — E in fine non bisognava dimenticare che nel 1633 Herbert de' Cherbury, che è ritenuto il fondatore del deismo, mandando il suo *De veritate* (1624) al nostro Campanella, gli faceva sapere a mezzo del Peiresc che stimerebbe la censura di lui « molto di più di ogni altra non senza grandissima ragione » (1). E se il deismo dovesse significare

(1) AMABILE, *Camp. nei Castelli*, II, 505-6 e FELICI, p. 173.

incredulità come dice il Dejob, e far nascere quindi il problema (pp. 9-10) del come il Campanella potesse stampare allora a Parigi l'opera sua, bisognerebbe negare anche il deismo dello Cherbury, che a Parigi pubblicò la prima e la seconda edizione del *De Veritate*, e li ne ebbe una traduzione francese nel 1639(1).

G. G.

GIOVANNI PAPINI. — *La novità di Vico* (in *L'anima, saggi e giudizi*, a. I, n. 9, settembre 1911, pp. 259-274).

Una particolare ricerca delle « fonti » del Vico è assai desiderabile, perchè mentre permetterebbe di vedere in modo più circostanziato la genesi del pensiero vichiano e il singolare approfondimento e la singolarissima trasvalutazione che il Vico faceva anche di ciò che attingeva alla tradizione, contribuirebbe a quella storia della cultura italiana del Seicento, che forma ancora una lacuna dei nostri studi. A questa ricerca, per quel che s'attiene precipuamente ai materiali della parte storica della *Scienza nuova*, ha dedicato il Nicolini le note della sua faticata e faticosa edizione del capolavoro vichiano, della quale è stato già pubblicato il primo volume. Per la parte più strettamente filosofica, finora non si avevano se non le ricerche dei precedenti galileiani della cosmologia del Vico, condotte dal Rossi, e le sparse indicazioni date da me sui rapporti provati o congetturabili di alcune dottrine del Vico con la scolastica, coi retori del Seicento, con lo Spinoza e via dicendo. E ora ho visto con piacere che il Papini ricorda uno degli scolastici *Pensieri* del Sarpi (che veramente anche a me era passato sott'occhio), conferma della formola delle scuole nella quale il Vico trovò l'estrinseco addentellato al suo principio della conversione del vero col fatto, e un importante brano del Torricelli (che io non conoscevo) sul carattere delle definizioni matematiche rispetto a quelle della fisica. Ma per ogni altro rispetto, e in tutto il resto, lo scritto del Papini mi ha meravigliato, perchè non mi aspettavo da un *ancien élève* del romanticismo e del bergsonianismo una ricerca di fonti, animata (debbo pur dirlo) dalla più meschina cavillosità e dalla più rozza inintelligenza di eruditello fontaniere che io abbia mai incontrato nelle più idiote tesi di laurea delle università italiane di trent'anni fa. Sembra che il Papini abbia dimenticato tutto ciò che è stato ormai chiarito e stabilito sulla metodologia della ricerca delle fonti (2). O, piuttosto, non lo ha dimenticato nè l'ignora, ma gli par bello insistere in certi giovanili atteg-

(1) Molte sono le analogie anche di espressione tra Cherbury e Campanella, e gioverebbe studiare i loro eventuali rapporti.

(2) Per la ricerca delle fonti e dei precursori nella storia della filosofia si veda la mia *Logica*, pp. 342-3.