

e grandissima vita. La strada di Napoli dove il Vico nacque, la famiglia, l'ambiente, le scuole, il borgo del Cilento nel quale passò alcuni anni della sua gioventù, le letture che egli fece, gli autori che studiò, la società letteraria napoletana di quel tempo in cui la cultura ebbe un profondo rinnovamento e ammodernamento, e il primo apparire del Vico nella letteratura e nelle accademie, e l'acquisto per concorso della cattedra di retorica nell'università, e il suo matrimonio, tutto è rappresentato dal Nicolini in modo altrettanto esatto quanto vivo e animato. Mi ha particolarmente interessato quel che egli ha potuto mettere in chiaro delle relazioni che ebbe il Vico con gli «ateisti» napoletani, processati dal Sant'Ufficio negli ultimi anni del Seicento, e della risonanza di alcune loro concezioni storiche nella *Scienza nuova* (p. 128-9). Avevo già richiamato l'attenzione su quel punto oscuro della gioventù del Vico nel mio ricordato saggio sulla vita e il carattere morale del Vico; ma ora il Nicolini vi ha sparso sopra molta luce, sebbene qualche maggior luce potrebbe venir fuori se fosse dato consultare gli atti originali di quel processo.

Giova sperare che il Nicolini sia per dar presto séguito e complemento a questa biografia, alla edizione laterziana delle Opere del Vico (della quale finora si posseggono cinque volumi), e alla nuova e rifatta edizione del suo commento storico alla *Scienza nuova* (la cui prima parte è stata pubblicata negli *Atti della Pontaniana*). Questo complesso di lavori gli meriterà l'imperitura gratitudine degli studiosi del Vico.

B. C.

S. CARAMELLA. — *Religione, Teosofia, Filosofia*. — Messina, Principato, 1931 (8.º, pp. 154).

L'antica e sempre rinascente discussione sui rapporti tra religione e filosofia si presenta in questo studio con un terzo elemento, che converte la diade tradizionale in una triade: religione, teosofia, filosofia; dove però la teosofia non rappresenta un'intrusione di qualcosa di nuovo, ma serve a designare il bisogno di chiarificazione e di spiegazione razionale insito all'esperienza religiosa, e fa pertanto da tramite tra l'immediata fede religiosa e la piena consapevolezza filosofica. Questa semplice indicazione topografica aiuta già a fissare l'orientamento della ricerca del Caramella. Alle varie tendenze della critica contemporanea che, pur discordando tra loro, concordano nel far della religione una forma spirituale autonoma e sufficiente a sè stessa, egli oppone una veduta della religiosità come un'attività teoretica, che, almeno tendenzialmente, coincide — non potendo darsi due logiche diverse — con quella della riflessione filosofica. Dico tendenzialmente, perchè è ben lontana dal pensiero dell'autore l'idea di porre sullo stesso piano religione e filosofia; v'è indubbiamente nella prima qualcosa d'immediato e di pratico, una fede, una dedizione e una

dipendenza da qualcosa di più grande di noi; ma v'è in più « l'immediato sorgere e l'immediato riflettersi del pensiero speculativo nella tragedia della vita pratica », cioè un elemento teoretico, o meglio un tormento teoretico, che spinge la religiosità individuale e quella dell'umanità ad epurarsi, a sublimarsi, quindi a sciogliersi dal vincolo e dalla soggezione primitiva. Lo sforzo per l'appagamento di questa esigenza è ciò che il Caramella designa col nome di teosofia, che è più comprensivo di quello più comunemente usato di teologia, perchè non include soltanto la sistemazione dogmatica e dottrinale dei principii della fede, ma anche le fasi precedenti della costruzione religiosa, come il mito e il simbolo. In questa accezione, la teosofia si distingue però dalla filosofia, pur avendo comune con essa la natura e l'aspirazione, perchè è sempre legata a un dato alógico o prelogico, cioè a un racconto, a una favola, che essa non riesce mai del tutto a sciogliere in un organismo di concetti, benchè si sforzi incessantemente di razionalizzarlo.

Se l'impostazione generale della tesi del Caramella è crociana, nel senso che nega uno specifico apriori religioso, più particolarmente vi-chiana è la sua concezione della teosofia, che ripristina, o meglio rinnova, l'« universale fantastico » della *Scienza nuova*. Ed egli se ne giova anche, con molto acume, per rivedere e ritoccare talune ricostruzioni della storiografia filosofica e religiosa. Così, p. es., egli accentua il carattere « mitico » o più generalmente teosofico della speculazione greca; e, d'altra parte, nella storia della teologia cristiana vede una filosofia *in fieri*, distinta però dalla pura e schietta filosofia, perchè indissolubilmente legata al racconto biblico.

Questa visione dei rapporti tra religione, teosofia e filosofia non è, per il Caramella, che una prima esemplificazione di una più ampia concezione filosofica che si riallaccia alla dialettica crociana dei « distinti ». Ma basti per ora questo cenno: un appropriato esame richiederebbe un troppo lungo discorso.

G. D. R.

M. KAMIL AYAD. — *Die Geschichts- und Gesellschaftlehre Ibn Halduns.* — Stuttgart-Berlin, Cotta, 1930 (nella *Forschungen*, pubbl. dal Breysig).

È una diligente monografia su Ibn Haldun, celebrato precursore, e anzi anticipatore, della « filosofia della storia » e del Vico. Ma giova cogliere quest'occasione per dire che questo posto è stato affatto arbitrariamente assegnato allo scrittore arabo dagli specialisti e professori che si lasciano illudere dalle apparenze e corrono dietro ad esse; perchè Ibn Haldun nè si lega alla filosofia della storia intesa come una soprastoria, nè dà la mano alla nuova dottrina della conoscenza e alla filosofia dello spirito del pensatore napoletano. Non resta se non chiamarlo filosofo della storia con lo stesso diritto onde il prof. Paul Barth intitolava un suo libro *Philosophie der Geschichte als Soziologie*. Il vero è che l'opera d'Ibn Haldun sta nel