

tribuire ad una conoscenza da parte del Tasso delle critiche galileiane, sono dovute, in sostanza, ad un movimento generale di convergenza fra la poetica dell'ultimo Tasso e la poetica e il gusto dei suoi censori, anche se, precisa il Wlassics, « partiti da premesse estetiche in parte (e talvolta sostanzialmente) diverse »: in altre parole, « le "correzioni" del Tasso coincidono con le critiche del Galilei nella misura in cui le *Correzioni* coincidono con le critiche che Torquato conobbe ed ebbe presente durante l'elaborazione della *Conquistata* ». Il problema è, tuttavia, se la *Conquistata* sia semplicemente il « rifacimento » della *Liberata*, o non piuttosto un « altro » poema, autonomo rispetto al primo e che come tale richieda di essere letto e situato. Per il Wlassics « rimane acquisito che l'elaborazione della *Gerusalemme* poggia su una involuzione della poetica tassiana »: tale, come è noto, è il giudizio, si direbbe inappellabile, della tradizione critica italiana, dal De Sanctis al Sapegno (« pietosa fatica del letterato... »), dal Getto al Sozzi, anche se in questi ultimi con una più sicura percezione e dichiarazione delle ragioni non soltanto psicologiche, ma soprattutto poetologiche, del cosiddetto rifacimento. Laddove il Cecchi non vi aveva scorto se non il segno di un'umiliazione intellettuale e morale, e « miasmi » manicomiali. Non è questo il luogo dove discutere la questione e motivare la proposta di rilettura della *Conquistata* come prodotto di un'altra poetica e di un'altra civiltà letteraria, ma penso che, anche senza accogliere alla lettera il suo giudizio sulle *Considerazioni* come « pasquinata » (*kommentarformiges Pasquill*), troppo scarsa attenzione si continui a prestare alla fondamentale revisione critica di Ulrich Leo. La frattura tra i due poemi va ben oltre la volontà « coartata » dell'autore. E questa idea della « frattura » mi sembra di scorgere appunto in una suggestiva proposta del Della Terza: « Since it would be an error to read the *Liberata* and the *Conquistata* as a continuous poem born of one mythical drive, let us propose for the two poems the graphic image of a broken line... ». Dopo avere, nel secondo studio, definiti i limiti della critica galileiana, il Wlassics passa, nella terza parte, ad esaminarne partitamente gli spunti più validi. Una particolare attenzione ci sembra meriti, qui, la critica del Galilei alle incongruenze narrative e alla pretesa ispirazione antinarrativa del Tasso. Anche questo doveva diventare, come è noto, un luogo comune della critica tassiana, anche se più sovente mutato di segno e assunto a connotare il tono fondamentalmente lirico del maggior poema. Come sappiamo forse meglio oggi, si dà tuttavia una logica narrativa che non coincide con la logica causale a cui appaiono essenzialmente ispirate le critiche del Galilei (e di quanti gli hanno poi fatto eco). Le « leggi » a cui si appellava il Galilei son quelle della causalità naturale e della coerenza psicologica, secondo modelli affatto estranei ed eterogenei non che all'ispirazione e alla cultura del Tasso, alle leggi interne del genere narrativo.

Queste « leggi », e non una qualsiasi ed ipotetica legalità naturale (comunque non meno astratta di quelle) costituiscono l'unico criterio possibile di accertamento delle eventuali aporie del racconto. Il quale, nel Tasso, è bensì contesto di elementi lirici, melodrammatici, retorici, madrigaleschi, moralistici, ecc., ma come ci insegna l'esperienza del romanzo moderno — e tale è già la *Liberata* — questa pluralità di registri, disarmonica in senso negativo solo se commisurata ad un'ideologia obsoleta dell'arte come *armonia*, forma il dato basilare della narrativa moderna all'interno della quale la pura funzione narrativa è soltanto una delle componenti — e non sempre la funzione privilegiata.

Perciò utile è senza subbio la rilettura delle *Considerazioni*, soprattutto se condotta con l'attenzione e il rigore che vi ha messo il Wlassics, ma non crediamo che esse possano offrire materia per il discorso critico attuale perché, a guardar bene, tributarie di una concezione tuttavia accademica, anche se, come aveva già rilevato il Varese, permeata di istanze razionalistiche (« vorrebbe veder la poesia quasi dedotta da una premessa e secondo una coerenza discorsiva »), della poesia e della letteratura.

LUIGI DERLA

S. ZOLI, *La Cina e l'età dell'illuminismo in Italia*, Pàtron, Bologna 1974. Un volume di pp. 300.

Preceduto da parecchi studi (cfr. « *Aevum* », XLIX (1975), pp. 409-410) su aspetti particolari del vasto dibattito sulla Cina che, preannunciato dalle prime cronache di viaggiatori cinquecenteschi, incrementato poi dalle relazioni dei missionari cattolici, coinvolge l'Europa colta settecentesca intrecciandosi strettamente con la « crisi della coscienza europea », questo nuovo libro dello Zoli fornisce un panorama storico della questione che, sebbene limitato alla cultura italiana, non manca di riprenderne, con sicura competenza, i molteplici nessi con la sinologia e la sinofilia internazionali. In questo senso il volume di Sergio Zoli trova posto accanto alle sintesi, ormai numerose, di studiosi stranieri che di quel capitolo centrale della storia ideologica dell'Europa illuministica hanno lungamente indagato ora le implicazioni culturologiche, ora, più semplicemente, gli aspetti attinenti alla storia del costume (sinomania), del gusto estetico, delle idee politiche, ecc.

Diremo subito che a nostro avviso il limite di questo genere di ricerche consiste nel sussumerne le risultanze in una nozione preconstituita della cultura che forma l'oggetto dell'indagine, se non addirittura nell'immagine che quella cultura aveva modellato di se stessa (come accade tuttora nel caso dell'illuminismo), sicché mentre esse sembrano

arricchire di nuove acquisizioni il quadro generale, in realtà servono soprattutto a confermare il giudizio storiografico preposto alla ricerca anche là dove questo richiederebbe di essere riconsiderato e rettificato alla luce di quelle. In questo senso le preziose ricerche dello Zoli potrebbero prolungarsi, da parte dell'autore stesso, in una più approfondita disamina del significato che il « modello » cinese assume nei vari contesti di discorso illuministici, in Italia e fuori, non senza, crediamo, la possibilità di conclusioni utili a quel lavoro di revisione della cultura illuministica che sarebbe tempo di riprendere con più vivo senso delle sue ambiguità e contraddizioni interne.

Che cosa significa infatti per l'Occidente la scoperta settecentesca della Cina? L'Europa che, nella sua versione cristiana come in quella razionalistico-illuministica, si era sempre pensata, e tuttora si pensava, come la cultura *tout court*, riconosce nella civiltà cinese una alternativa culturale, un modello di cultura diverso, sotto molti aspetti eterogeneo e contraddittorio, ma che realizza anche in sé non poche (e alcune delle principali) aspirazioni sue proprie di rinnovamento. E qui va chiarito che il fatto stesso di avvertire tali aspirazioni e di sentirle come *manca* di cui soffre la cultura denuncia un processo di trasformazione in corso, onde ben può dirsi che la Cina, come modello, si costituiva nel vuoto che andava aprendosi nella coscienza europea, ovvero in rapporto al deterioramento progressivo del modello privilegiato e tradizionale che ne aveva assicurato sino allora l'identità. La Cina è allora *ciò che manca* all'Europa.

Ma in questo senso la Cina non è ancora veramente l'« altro », e in effetti è l'Europa che « costituisce » la Cina, il modello culturale cinese, più sulla base di ciò che le manca, che sulla base di ciò che positivamente essa « sa » della vera Cina — tanto questo sapere intorno al lontano impero rimane, come ci certifica la ricostruzione dello Zoli, sommario, approssimativo, mescolato di elementi romanzeschi (o già romantici, come propone addirittura l'autore). Ma, nello stesso tempo, questa cultura alternativa è percepita, conforme al più elementare schema di reazione al diverso (il rifiuto), come anti-cultura, barbarie, anomalia, ecc., secondo tutta la scala delle connotazioni svalutative del diverso. Donde le posizioni sinofobe che ricorrono con frequenza non minore e che, in qualunque settore si presentino, tradizionalistico o illuministico, rivelano, al di sotto delle contingenti motivazioni ideologiche, il medesimo meccanismo di difesa contro un'oscura minaccia, che non era la Cina, ma quel processo appunto di svalutazione e di sovvertimento dei fondamenti della civiltà tradizionale, di cui la sinofilia e la disputa cinese sono le manifestazioni emergenti fin dalla polemica sulle Cerimonie, e che lavora in profondità il campo illuministico non meno che quello cattolico-tradizionale. Su questa singolare concordanza e collusione di posizioni nella difesa contro l'alternativa cinese crediamo che molto ancora vi sarebbe da dire e da meditare.

Ma da quanto si è detto risulta evidente che la

Cina illuministica come modello ideale, o come anti-cultura, resta sempre isomorfa all'Europa. L'esotismo cinese è un fenomeno di superficie, e ha fatto bene lo Zoli a non insistervi troppo, un fenomeno di moda e di costume, al di sotto del quale ritroviamo quell'ideale di una razionalità naturale-universale (il grande mito « filosofico » del secolo) che mentre sembra contestare l'etnocentrismo occidentale, il provincialismo europeo, a un livello di verità ben profondo implica la « riduzione » o annessione del diverso, della specificità etnografica della civiltà cinese a un modello di razionalità che di quella provincia europea del mondo costituisce nel medesimo tempo l'elevazione a canone euristico-normativo universale, e l'ultima manifestazione di imperialismo culturale. Come dovrebbe dimostrare una semiotica del modello cinese nelle sue connotazioni positive e negative. E l'analisi del ruolo ivi spettante all'immaginario.

Per limitarci alla polemica anticinese, osserveremo soltanto che essa obbedisce generalmente alla logica (pur nel variare occasionale dei segni) onde nella cultura occidentale era sempre stato costruito, a livello immaginario appunto, il mondo della non-umanità o dell'incompiuta o difettiva umanità, cioè l'anticultura: così già l'Islam nella tradizione narrativa epico-cavalleresca secondo una tendenza che solo nell'Ariosto e nel Tasso vediamo attenuarsi per fare posto a un più equo riconoscimento delle ragioni (cioè dell'umanità) dell'Altro. Così tutte le determinazioni essenziali della cultura settecentesca: filosofiche, politiche, estetiche, dall'ideale « platonico » dello stato governato da Filosofi, all'idillio georgico-fisocratico incentrato nel *topos* dell'Imperatore che regge l'aratro; dall'aspirazione a una *religion épurée*, cioè ridotta a etica sociale, all'ideale del principe carismatico contrapposto al tiranno di ascendenza machiavelliana, e come comune denominatore di tutte queste visioni, il tema della *felicità* egualmente e largamente diffusa in tutte le classi della popolazione, la « pubblica felicità », in cui si coagulano e si conciliano nostalgie arcadiche e illusioni del progressismo borghese — tutte queste determinazioni, dicevamo, ampiamente documentate, sia nella loro dialettica interna al dibattito culturale, sia al discorso dei singoli autori, noi rintracciamo nel libro utile e suggestivo dello Zoli. Fino alla lucida sintesi onde non un ideologo, ma un poeta, il Foscolo, riassumeva e, a nostro parere, concludeva il corso della disputa settecentesca — ché diversa funzione, se non maggiore attendibilità scientifica, spetterà al modello cinese nella cultura dell'Ottocento. E non perché il Foscolo fosse più e meglio informato d'altri, ma perché più lucidamente avvertito, forse, di ciò, che la *querelle chinoise* nella sua realtà profonda, era stata meno un discorso sulla Cina che sulle divisioni e le « passioni » ideologiche che avevano commosso il vecchio continente. Quale ci sembra appunto la conclusione che risulta obiettivamente dalla ricostruzione storica dello Zoli.

LUIGI DERLA