

BOLLETTINO DEL CENTRO
DI
STUDI VICHIANI

fondato da Pietro Piovani
diretto da Giuseppe Cacciatore
Giuseppe Giarrizzo e Fulvio Tessitore

Anno XXXVI 2006



Rubbettino

Questo BOLLETTINO è l'organo della sezione napoletana (Centro di Studi Vichiani) dell'ISTITUTO PER LA STORIA DEL PENSIERO FILOSOFICO E SCIENTIFICO MODERNO del CNR, con sede in Napoli, Via Porta di Massa 1, 80133 (www.ispf.cnr.it).

Il fascicolo è redatto a cura di un Comitato direttivo composto dai professori Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Giarrizzo e Fulvio Tessitore. Il Consiglio Scientifico è composto dai Proff. Paolo Cristofolini, Antonio Garzya, Fabrizio Lomonaco, Josep Martinez Bisbal, Stephan Otto, Alain Pons, Leon Pompa, Manuela Sanna, Maurizio Vitale. Segretario: dott. Alessandro Stile. La Redazione è composta dai dott. David Armando, Leonardo Pica Ciamarra, Alessia Scognamiglio. Segretario di Redazione: dott. Alessandro Stile.

Per tutto ciò che concerne l'attività redazionale, è possibile comunicare su rete all'indirizzo: stile@unina.it.

Il Bollettino è stampato da Rubbettino Editore - Viale Rosario Rubbettino 10, 88049 Soveria Mannelli (Catanzaro) - tel. 0968662034, cui bisogna rivolgersi anche per richieste di prenotazioni, abbonamenti, arretrati, ecc. I manoscritti inviati in visione saranno esaminati da un Comitato di Lettura, composto da studiosi italiani e stranieri, che comunicherà agli autori l'esito della valutazione; in ogni caso, non si restituiscono i contributi pervenuti. Le tesi sostenute negli scritti pubblicati rispecchiano, ovviamente, solo il pensiero di ciascun autore. Non vengono pubblicati Saggi e Schede già compresi su riviste italiane o straniere.

Si invitano gli autori di testi di argomento vichiano a inviare o segnalare alla Segreteria di Redazione gli estremi dei loro lavori, al fine di una puntuale segnalazione su questo Bollettino.

SOMMARIO

FABRIZIO LOMONACO, Pietro Piovani e il «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» (con una «Lettera aperta» in appendice) p. 5

SCHEDE E SPUNTI

Poesia e filosofia

GIUSEPPE CACCIATORE, Introduzione; ENRICO BERTI, Tragedia e filosofia in Aristotele: l'*Antigone*; VANNA GESSA KURTSCHKA, Il sapere, la norma, la poesia. Su Vico e Aristotele; MANUELA SANNA, Una natura *secum ipsa discors*: Vico e i 'mostri poetici'; SARA FORTUNA, Osservazioni sulla nozione di *aspetto* nella *Scienza nuova* di G.B. Vico » 49

* * *

OTTO GERHARD OEXLE, Giambattista Vico e la storicità del mondo. Discutendo con Giuseppe Cacciatore » 117

GIOVANNI ANTONIO LOCANTO, Il nuovo mondo nella *Scienza nuova*. Tra storia sacra e profana » 121

ROBERTO MAZZOLA, Scienza e Società nel tardo illuminismo meridionale » 135

JOSÉ RAFAEL HERRERA, La concepción viquiana de «sociedad civil» » 149

RECENSIONI

Eroi ed età eroiche attorno a Vico. Atti del Convegno internazionale di Studi (Fisciano-Vatolla-Raito, 24-27 maggio 1999) (Fabrizio Lomonaco) » 179

ROMANA BASSI, *Canoni di mitologia. Materiali per lo studio delle fonti vichiane* (Alessia Scognamiglio) » 189

GIUSEPPE PATELLA, <i>Giambattista Vico tra Barocco e Postmoderno</i> (Monica Riccio)	» 192
<i>Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Scritti offerti a Mario Rosa dagli amici</i> (David Armando)	» 194
<i>La Scienza nuova de Giambattista Vico. Atti del Convegno internazionale di Studi</i> (Nizza, 15-17 maggio 2003) (Rosalia Peluso)	» 200
<i>Vico körei</i> [«I cerchi di Vico»]; <i>Vico-Tanulmányok</i> [«Studi su Vico»] (József Nagy)	» 211
« <i>Cuadernos sobre Vico</i> » XVII-XVIII (2004-2005) (Alessandro Stile)	» 218
AVVISATORE BIBLIOGRAFICO	» 229
NOTIZIARIO	» 263

PIETRO PIOVANI E IL
«BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI»
(CON UNA «LETTERA APERTA» IN APPENDICE)

1. Al rapporto di relazione che il tema di queste pagine propone viene spontaneo rispondere subito, riformulandolo nei termini di più esplicita e determinata equivalenza: Piovani è stato il «Bollettino del Centro di Studi Vichiani». Molto, infatti, di quanto in tale rivista, una delle pochissime in Italia dedicate a un classico della filosofia moderna, si è pubblicato – almeno nel suo primo decennio di vita (1971-1980) – si deve a una finissima intuizione critica del suo fondatore, a un avvertito *omaggio a Vico* e alla sua *esemplarità*, discussa in un'intensa attività di studio e di promozione – alla fine degli anni Sessanta – di convegni e conferenze, di lezioni radiofoniche e bilanci critico-storiografici *Per gli studi vichiani*¹.

Nei suoi primissimi anni di vita il «Bollettino» ebbe sede redazionale nell'Istituto di Filosofia e Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Salerno, in un edificio ubicato nella centralissima piazza Malta. Alla direzione provvedeva un 'comitato' composto da Giuseppe Giarrizzo, Pietro Piovani e Fulvio Tessitore che, dal 1968, guidavano l'attività del «gruppo di studio su Vico», riconosciuto dal Consiglio Nazionale delle Ricerche, prima di essere, negli anni Settanta, trasformato ufficialmente in Centro da questo Ente. Avviata nell'autunno del 1971, la pubblicazione della rivista era stata affidata all'editore Guida di Napoli, lo stesso che stampava i *Quaderni* della collana «Studi vichiani», fondata da Piovani nel 1969. La struttura interna del «Bollettino» si articolava in sezioni di «Saggi», «Schede e Spunti», «Recensioni», «Avvisi Bi-

* Le pagine seguenti costituiscono la prima parte di uno studio più ampio che ho dedicato alle prime tre serie di questo «Bollettino» (1971-2000) e presentato nella relazione al Convegno nazionale sul tema «La cultura filosofica italiana dal 1945 al 2000 attraverso le riviste» (Palermo, 10-12 novembre 2005), in corso di stampa nel volume dei relativi *Atti* e nell'«Archivio di Storia della Cultura» XIX (2006).

¹ *Omaggio a Vico*, a cura di A. Corsano *et alii*, Napoli, 1968; P. PIOVANI, *Esemplarità di Vico* (1969) e *Per gli studi vichiani* (1969), poi in ID., *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1990, pp. 117-135, 359-397; d'ora in poi FNV.

bliografici» e segnalazioni di eventi o iniziative culturali su Vico («Notiziario»); un'articolazione che non conobbe modifiche nei fascicoli della prima serie, tutti pubblicati una volta all'anno, con singolare, esemplare puntualità, in formato di circa 220 pagine con le sole eccezioni del primo numero (di settanta pagine) e dell'ultimo (1980), accresciuto più del doppio per la presenza di un corposo *Indice generale della prima serie*.

Per cogliere i contenuti del progetto culturale a base della rivista, occorre risalire alle motivazioni scientifiche delle iniziative promosse, nel 1968, in occasione del tricentenario della nascita del Vico, tutte attraversate dall'esigenza di un vero e proprio ripensamento critico generale. Lontano dagli interessi teorici delle letture neoidealistiche, si avvertiva l'urgenza di avviare nuove indagini in campi e su tematiche scarsamente considerate, identificando nel pensatore napoletano un termine di riferimento comune alle varie tendenze della riflessione filosofica moderna sui rapporti tra scienza, storia e filosofia, scienze della natura e scienze dello spirito, etica e filosofia. Da qui l'esplicita intenzione del «Bollettino» di proporsi programmaticamente come un nuovo luogo di incontro e di confronto critico tra posizioni e linguaggi culturali divergenti, utile all'«avvertita esigenza di organizzazione e di libero lavoro», consapevole dei limiti di ogni impresa d'*équipe* o di «organizzazioni troppo organizzate» e, tuttavia, impegnato a difendere gli studi dai rischi della dispersione propri delle indagini non coordinate². Nella cultura italiana

² Così ID., *Il Centro di Studi Vichiani*, in questo «Bollettino» I (1971), pp. 7, 12. Nei mesi di preparazione del primo numero della rivista (quello del 1971) Piovani scriveva a Garin «a proposito del CENTRO DI STUDI VICHIANI»: «Io son restio alle organizzazioni troppo organizzate. Ma la cosa, pur nei suoi modesti limiti, prende un certo corpo [...]. Se occorrerà creare qualcosa di un po' più 'organizzato', tipo Centro Studi Aristotelismo Padovano, deve autorizzarci a mettere il Suo nome in una specie di 'Comitato Scientifico' [...]. Penserei anche, per esempio, a CORSANO, a VASOLI, a BADALONI. Mi piacerebbe poter pensare anche a PAOLO ROSSI [...]» (*Pietro Piovani a Eugenio Garin*, Napoli, 23 marzo 1971, lettera in copia, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 7/i, c. 1). Nel 1974 a Maurizio Torrini confessava: «[...] Io, nel mio piccolo, istintivamente, non so vedere che fondati [i rapporti culturali] sulla aperta e libera cooperazione tra menti e metodologie diverse, fecondamente diverse (niente quanto l'uniformità è nemica dell'invenzione intellettuale)» (*Pietro Piovani a Maurizio Torrini*, Napoli, 22 dicembre 1974, lettera in copia, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», *Carteggio Torrini*, c. 1). Ringrazio il mio Maestro, Fulvio Tessitore, Presidente della suddetta Fondazione, per avermi autorizzato alla consultazione di questa documentazione inedita (e dell'altra qui di seguito utilizzata), concedendomi, altresì, l'onore di avviare i lavori preparatori alla raccolta e sistemazione del carteggio piovaniano. Cfr., da ultimo, *La Biblioteca della Fondazione Piovani. La Collectio Viciano*, a cura di P. Annunziata, *Introduzione* di F. Lomonaco, *Presentazione* di F. Tessitore, Napoli, 2005, in partic. parte V «Carte e Documenti di Pietro Piovani», pp. 137-153. Ringrazio, altresì, i corrispondenti di Piovani che hanno cortesemente consentito la pubblicazione (parziale) del carteggio.

di secondo Novecento, segnata da una disorientante indeterminatezza di contenuti e da una vera e propria fede nel valore di un discorso metodologico 'puro', si è distinta la fedeltà a ciò che il «Bollettino», sin dall'origine, ha voluto essere, nonostante il suo «titolo», «deliberatamente anodino e riservato»: non un semplice resoconto di ricerche e di informazioni bibliografiche, ma una vera e propria rivista, nata da un'idea generale non generica, come Piovani sottolinea nelle dense pagine di commento critico alle *Dieci annate del Bollettino del Centro di Studi Vichiani* (1980) che contengono un lucido testamento intellettuale dentro una riflessione sui caratteri della rivista scientifica e 'specialistica' nella storia della cultura di secondo Novecento:

Una rivista non è un elenco di problemi, di cui mettere in luce i punti principali, bensì la maniera di affrontare, di vedere quei problemi, numero dopo numero, con coerenza e organicità. Una rivista implica omogeneità di persuasioni profonde, spontanea libertà di intese, determinazioni di competenze più o meno late. Quali che siano le tematiche, vuole idee generali. Senza idee generali non si fanno riviste. Questo vale anche per la rivista scientifica [...]. Dalla seconda metà del Novecento, con le debite eccezioni, si va verificando che le riviste sembrino fatte per mettere in evidenza la crisi delle idee, la sclerosi delle formule, l'angustia delle visioni, lo stato confusionale culturale dei redattori [...]. In senso opposto sta accadendo che le riviste specialistiche meglio riescano a creare rapporti di operosa comunicazione, a far sì che spiriti affini si riconoscano tali. Un po' è capitato anche alla nostra esperienza e saremmo tentati di vantarcene: menti lontane per formazione e per originari interessi vi si sono ritrovate avvertendo un tono comune, rispettoso eppure fermo, pronto ad ascoltare col debito riguardo, ma inesorabile nel togliere la parola al diletterismo dei parolai³.

Per tutto ciò, all'*institutio* del «Bollettino» corrispondeva un'assunzione di responsabilità ma senza alcun progetto di «monopolizzazione filosofica», finalizzato, nel caso specifico, a imporre una «visione *vico-centrica* della storia della filosofia», progetto inconciliabile, peraltro, con le prerogative e gli scopi di una pubblicazione patrocinata e finanziata da un Ente di Stato. Libero dai condizionamenti di un precostituito indirizzo, il «Bollettino» non volle né seppe mai essere eclettico o equidistante, teso, cioè, solo ad attingere o scimmiettare temi e programmi di ricerca dall'esterno. Vigorosamente professato sul piano teorico, il «pluralismo», se implicava il rispetto di ogni prospettiva di studio seriamen-

³ P. PIOVANI, *Dieci annate del «Bollettino del Centro di Studi Vichiani»*, in questo «Bollettino» X (1980), pp. 6-7.

te perseguita, escludeva, tuttavia, l'accoglienza acritica di qualsiasi opinione e dell'impreparato dilettante, richiamando, invece, al senso di responsabilità e al «dovere del giudizio»⁴. Il che si traduceva in uno stile austero e rigoroso nelle relazioni con i ricercatori-collaboratori, sollecitati a essere interpreti responsabili finanche nel lavoro di segnalazione e di «avviso» bibliografico nella relativa sezione del «Bollettino»: «In genere, – scriveva Piovani nel 1978 ad Andrea Battistini, uno dei primi e più assidui collaboratori alla rivista – nell'avvisatore, io siglo e faccio siglare anche la riga in cui sia un accenno di *giudizio*, una presa di posizione (che non deve mai essere anonima, specie se sfavorevole)»⁵.

Dal punto di vista dei contenuti emergeva come generale e fondamentale indirizzo di studio il tentativo di opporre al filosofo «precursore» di Comte, di Hegel e di Croce il «Vico come problema» da indagare sempre di più alla luce di temi e prospettive di carattere storico-culturale in campi e discipline diverse in grado di attestare la vocazione interdisciplinare della cultura europea contemporanea, non contrastante con la mai sottaciuta «causa della specializzazione». Nell'aggiornata opera di trasmissione e di cooperazione del sapere l'impegno è stato anche quello di misurare e disciplinare differenti atteggiamenti interpretativi, riportandoli, anche nel caso di Vico, al piano concreto della «valutazione faticosa dei fatti, non nella sonorità metodologizzante delle parole». Con ciò della filosofia vichiana si disvelava un modo d'essere «nell'universale e nel minuzioso, tutta cose», un modo che, senza indebolire la sua dimensione teorica, restava fedele alla *scoperta* della connessione di filosofia e filologia, della filologia quale scienza filosofica, estranea al mero filologismo, perché interessata a oltrepassare l'originaria «curiosità filologica»⁶. Perciò, nella prima serie del «Bollettino», gli studi di sostegno al «nuovo corso» sono stati – sia pure con le debite eccezioni – soprattutto critico-filologici, impegnati, cioè, a favorire più dettagliate ricerche testuali e una restaurazione ecdotica dell'opera vichiana. E tale finalità era al vertice delle attività programmate nel secondo numero del-

⁴ ID., *Il Centro di Studi Vichiani*, cit., p. 13; ID., *Dieci annate del «Bollettino del Centro di Studi Vichiani»*, cit., pp. 6-7.

⁵ Pietro Piovani ad Andrea Battistini, Napoli 21 ottobre 1978, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», *Carteggio Battistini*, c. 1.

⁶ P. PIOVANI, *Dieci annate del «Bollettino del Centro di Studi Vichiani»*, cit., p. 7; ID., *Per gli studi vichiani*, cit., p. 385. In proposito e per una complessiva indagine sull'«impresa» vichiana del Piovani, sia consentito rinviare al mio *Pietro Piovani e il Centro di Studi Vichiani*, in questo «Bollettino» XXX (2000), pp. 153-175 (è il testo della relazione al Seminario di studi su «Pietro Piovani a vent'anni dalla morte», pubblicato anche in «Archivio di Storia della Cultura» XIV, 2001, pp. 189-210).

la rivista (1972) che invitava, infatti, a ragionare su un «piano per un'edizione nazionale» dentro la più vasta cornice «dell'edizione dei testi filosofici», discussa da Eugenio Garin nel «Bollettino della Società Filosofica Italiana» del 1971: un'edizione «nazionale» – aggiungeva subito dopo Piovani – degna del suo nome solo in quanto «edizione critica» nella nuova congiuntura degli studi⁷. E proprio Garin, nel dicembre del 1971, rassicurava Piovani di aver ricevuto il primo numero del «Bollettino», «elegantissimo e pieno di cose», osservando di essersi «trovato 'a casa' dal principio alla fine» e concordando «sulla opportunità di pensare a una grande edizione vichiana, da impiantare *ex-novo*». Un impegno, questo, di carattere filologico da introdurre nel «nuovo corso» vichiano, ribadito in una successiva lettera (1978), laddove il maestro degli studi sul Rinascimento italiano confessava il piacere di poter presto «scrivere una cartella o due *sugli studi vichiani e la 'filologia'*, prendendo lo spunto dalla rifioritura di spropositi – anche di 'amici' – a proposito del rapporto fra lettura rigorosa e fecondità (e sviluppi teorici). Se non si sa che cosa ha pensato e detto Vico, a che serve mai leggerlo?»⁸. Si imponeva, innanzitutto, una messa in discussione della 'filologia' nicoliniana che aveva sorretto le letture neoidealistiche, benemerite, del resto, per aver garantito una moderna leggibilità ai testi. Piovani lo aveva opportunamente riconosciuto nel primo numero della rivista, commentando la novità e l'utilità delle varianti interpretative proposte, nel 1947, da Mario Fubini e, nel 1957, da Francesco Flora, prima di essere accolte nell'edizione delle *Opere* (curata da Paolo Rossi nel 1963). Registrava, altresì, l'atteggiamento «sempre più chiaramente revisionistico» documentato dalla nota raccolta delle *Opere filosofiche* curata, nel 1971, da Paolo Cristofolini. In essa molte delle «correzioni» e delle «aggiunte» nicoliniane al contenuto, al lessico, alla grafia e alla punteggiatura del testo, spesso attribuite ingenerosamente all'«oscurità» di Vico, erano state discusse nelle loro specifiche caratteristiche e in funzione dell'esperienza, non solo tecnica, di un più immediato contatto con la voce del classico da riesaminare in sé e per sé⁹. A tal fine, la presentazione del «Bollettino» lanciava la proposta di un'anastatica della *Scienza nuova* del 1744 che «si presenta ancor oggi godibile e pienamente consultabile nel-

⁷ P. PIOVANI, *Per l'edizione nazionale di Vico*, in questo «Bollettino» II (1972), pp. 5, 10.

⁸ Eugenio Garin a Pietro Piovani, s. l. [ma Firenze], 1° dicembre 1971 (c. 1r-v), c. 1r; s. l. [ma Firenze], 24 settembre 1978 (c. 1r-v), c. 1r, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartelle 6/c, 6/k, già pubblicata da F. TESSITORE, *Per Eugenio Garin*, in questo «Bollettino» XXXV (2005), p. 6.

⁹ P. PIOVANI, *Per l'edizione nazionale di Vico*, cit., pp. 7-8, 10.

la fresca chiarezza dei suoi caratteri». Piovani auspicava, quindi, la possibilità di ottenere, quasi a guisa di introduzione ai temi e alle prospettive dell'edizione critica, un «ragionamento» di Giuseppe Giarrizzo, uno dei «fondatori del Centro» e lo «storico mai dimentico delle sue giovanili frequentazioni puramente filologiche»:

Caro Pippo, – gli scriveva da Napoli nel giorno di Pasqua del 1971 – sei a Catania o ancora a Londra? Se ci sei, batti un tasto... Deo Veritatis Adjuvante, il 1971 vedrà il I fascicolo (smilzo, prevalentemente bibliografico) del BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI [...]. Pensiamo a una ed. anastatica della SCIENZA N. 1744, che ha caratteri chiari e freschi. Potrebbe essere un'iniziativa opportuna, anche se costosa. Da pensarci con calma. MA DOVREBBE AVERE UNA INTRODUZIONE ATTUALE: Giuseppe Giarrizzo, *Per un'edizione critica delle opere di Giambattista Vico*. Che ne diresti¹⁰?

Nel 1973, giunto al suo terzo numero, il «Bollettino» affrontava direttamente la questione, mettendo in campo quell'esigenza di cooperazione intellettuale che ne aveva motivato la fondazione. Venivano, infatti, raccolte e pubblicate le opinioni di quattordici studiosi italiani (Umberto Bosco, Sergio Campailla, Paolo Cristofolini, Guido Fassò, Mario Fubini, Eugenio Garin, Antonio Garzya, Franco Lanza, Santo Mazzarino, Amedeo Quondam, Michele Rak, Gennaro Sasso, Alberto Vàrvaro e Cesare Vasoli), tutti esperti di tematiche vichiane o specialisti di storia e critica testuale. Attribuito, con il Lanza, un carattere di forte semplificazione esegetica alla filologia nicoliniana e rifiutato, con Vàrvaro, l'ipotesi di edizione 'diplomatica', giudicata dal Bosco una «rinuncia mistica all'intelligenza e alla critica (che significa scelta)», il dibattito, nel suo complesso (ma con le sole eccezioni di Fassò e Sasso) documentava la maturata esigenza di un'edizione nazionale delle opere¹¹. Eugenio Ga-

¹⁰ ID., *Il Centro di Studi Vichiani*, cit., p. 16 e *Pietro Piovani a Giuseppe Giarrizzo*, Napoli, s. d. [ma Pasqua 1971], lettera in copia, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 7/i, c. 1.

¹¹ Cfr. *Per l'edizione nazionale di Vico*, in questo «Bollettino» III (1973), pp. 32 sgg., 60 sgg., 19 sgg., 9, 51 sgg. Si veda il testo in foglio sciolto preparato personalmente da Piovani per accompagnare il fascicolo II del «Bollettino» (1972) con raccomandazioni al tipografo per la composizione e la diffusione del seguente «avviso»: «Nel III fascicolo (1973) – il cui materiale, da mandare in tipografia, dovrà essere pronto entro maggio – il nostro BOLLETTINO si propone di pubblicare, nelle prime sue pagine, gli interventi di studiosi dei testi vichiani o di specialisti di storia e critica del testo, esperti di edizioni critiche italiane etc. in generale, i quali esprimano il loro punto di vista sul tema della Edizione Nazionale di Vico, intorno a cui ha preso posizione l'allegato Editoriale del BOLLETTINO nel n. II (1972). L'intervento potrà essere limitato anche a poche cartelle dattiloscritte e potrà riguardare aspetti specifici della questione esaminata o problemi che non siano connessi direttamente a Vico, ma tocchino

rin, in particolare, sosteneva l'urgenza di recuperare il complesso divenire diacronico della *Scienza nuova* di cui Nicolini aveva offerto solo alcuni sparuti *specimina* e, in una lettera del 1973, confessava a Piovani che «costretto a guardare più da vicino la 'costruzione' nicoliniana dei testi» si era «convinto che è urgente rifare l'edizione»¹². A farsi strada nelle tesi degli studiosi più aggiornati era l'avvertita esigenza di un intervento ecdotico innovativo, tale da rispettare tutte le oscillazioni e le varianti critico-filologiche dei testi (Quondam) contro quelle forzature introdotte dal suo editore di primo Novecento e causate, giudizio del Campailla, da un'eccessiva confidenza con la pagina vichiana. Piovani, da parte sua, introducendo le osservazioni svolte *Per l'edizione nazionale di Vico*, sintetizzava le proposte emerse, predisponendo un concreto piano di interventi, per favorire una serie di lavori preparatori sui «diversi problemi di ciascun testo» da pubblicare nei *Quaderni* di «Studi Vichiani»; per sollecitare (come proposto da Garzya, da Sasso e da Vasoli) un dettagliato inventario di tutto il materiale documentario disponibile (in Italia e nel mondo, a stampa e in manoscritto) con annotazioni e postille autografe e no; per accogliere il «consiglio» (di Garin) di procedere a una riproduzione anastatica della *Scienza nuova* del 1725; per ribadire, infine, la necessità di un confronto e di una collaborazione tra esperti di differenti ambiti disciplinari¹³.

Direttamente ispirata a queste priorità è stata, nella prima serie della rivista, la gran mole dei contributi alla restaurazione del Vico latino, avviata dagli studi sulle *Orazioni inaugurali* e sulla *Coniuratio*, curati in edizione critica definitiva rispettivamente da Gian Galeazzo Visconti nel 1982 e da Claudia Pandolfi nel 1992. È bastato, infatti, impostare tale restauro ecdotico per riconoscere la scarsa attenzione goduta dal filosofo napoletano nelle storie della filologia classica e promuovere, sin dal 1975, anno della pubblicazione della prima *Orazione* nel «Bollettino»¹⁴, una

tutto il tema delle edizioni dei classici filosofici italiani, oggi [...] / PER IL SIG. BELLUSCI. Lavoro accurato, o su foglio in carta robusta o su cartoncino leggero; aver presente che andrà spedito allegato a un estratto del Bollettino del Centro di St. Vichiani, quindi deve essere di formato LEGGERMENTE INFERIORE. Bozza urgente a Piovani!» (*Pietro Piovani a Bellusci*, Napoli-Salerno, s. d., ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 6/e, c. 1).

¹² *Eugenio Garin a Pietro Piovani*, Firenze, 28 maggio 1973, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 10/c (c. 1r-v), c. 1r.

¹³ *Per l'edizione nazionale di Vico*, in questo «Bollettino» III (1973), pp. 39 sgg., 11 sgg.; P. PIOVANI, [Premessa] a *Per l'edizione nazionale di Vico*, ivi, pp. 5-6.

¹⁴ G. G. VISCONTI, *Per l'edizione critica delle Orazioni inaugurali. La prima Orazione*, ivi, V (1975), pp. 4-39 e M. GIGANTE, *Vico nelle storie della filologia classica*, ivi, II (1972), pp. 51-58. Di Gigante si vedano pure le documentate riserve espresse sui criteri di tale edizione e, in

minuziosa ricognizione delle fonti classiche: dal Plauto del *De antiquissima* al Cicerone del *De ratione*, rivolti entrambi contro il 'moderno' Cartesio e all'Orazio dell'*Ars poetica*¹⁵, dal Polemone di Diogene Laerzio e dal Dionigi Longino nel libro III della *Scienza nuova* al Lucrezio, al Virgilio e al Terenzio del *Commento* nicoliniano¹⁶, dal Sallustio e dal Tacito della *Coniuratio* fino agli echi di Seneca nelle *Orazioni*¹⁷, dall'Aristotele dell'*Etica a Nicomaco*, fonte delle definizioni di *aequitas* e *prudencia*, al Polibio richiamato nella teorizzata tripartizione delle forme di governo¹⁸. Una ricognizione tutta sorvegliata direttamente da Piovani, impegnato finanche a moderare eccessi polemici e ad accogliere, con squisita discrezione, qualunque replica, priva, però, «d'ogni personalismo e aliena da un'ironia che non si addice a rivista specialistica»¹⁹. Scopo del «Bollettino» era di accogliere gli esiti delle discussioni e delle ricerche dal Piovani stesso volute e organizzate nei seminari di studio che, agli inizi degli anni Settanta, sollecitarono periodicamente – nelle aule dell'Istituto di Filologia Moderna dell'Ateneo napoletano – filosofi, storici, linguisti, filologi classici e moderni a interventi sulla tradizione e il testo degli scritti, tecnicamente complicati dall'intenzione di introdurre apparati critici e di rinnovare il siglario, la paragrafatura, la punteggiatura

particolare, sulle soluzioni ortografiche e la ricerca delle fonti classiche (M. GIGANTE, *Sull'edizione delle Orationes vichiane*, ivi, VI (1976), pp. 153-158). Decisamente positivo è il giudizio di Giovanni Nencioni, secondo il quale, Visconti «ha adempiuto al sacro ufficio di pubblicare la prima orazione così come l'avrebbe pubblicata il Vico stesso. Con questo spirito era perfettamente legittimo rispettare gli usi grafici e anche le 'bizzarrie' grafiche del Vico, in quanto – queste seconde – soluzioni arbitrarie ma costanti, non mere sviste o errori» (*Giovanni Nencioni a Pietro Piovani*, Firenze, 5 novembre 1975, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 10/b [c. 1r-v], c. 1r).

¹⁵ Cfr. i contributi di A. CORSANO, *Vico, Plauto e Cartesio*, in questo «Bollettino» IV (1974), pp. 140-142; ID., *Cicerone, il diritto e Vico*, ivi, VII (1977), pp. 122-123 e S. CERASUOLO, *L'inedito vichiano sull'Arte poetica di Orazio*, ivi, IV (1974), pp. 36-50; ID., *Vico esegeta dell'Arte poetica oraziana*, ivi, VIII (1978), pp. 82-97.

¹⁶ Cfr. M. GIGANTE, *Polemone, non Palemone*, ivi, V (1975), pp. 126-127; L. ALFONSI, *Ancora per Polemone*, ivi, VI (1976), pp. 158-159; G. MARTANO, *Note sulla presenza del περί ψυχῆς nell'opera vichiana*, ivi, VII (1977), pp. 125-138 e P. CHERCHI, *Cinque piccole chiose al «gran commento» di F. Nicolini*, ivi, VI (1976), pp. 159-161.

¹⁷ Cfr. C. PANDOLFI, *Modelli classici della Principum Neapolitanorum Coniurationis Anni MDCCI Historia di G. Vico*, ivi, VII (1977), pp. 31-57 e ID., *Eco di Seneca in Vico*, ivi, VIII (1978), pp. 109-112.

¹⁸ Cfr. G. GIARRIZZO, *Aequitas e Prudentia: storia di un topos vichiano*, ivi, VII (1977), pp. 5-30 e N. BOBBIO, *Vico e la teoria delle forme di governo*, ivi, VIII (1978), pp. 5-27.

¹⁹ Così si legge in *Pietro Piovani a Paolo Cberchi*, Napoli, 9 giugno 1979, lettera in copia, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 6/1, c. 1. Sui temi della polemica si veda M. GIGANTE, *Postille a quattro chiose*, in questo «Bollettino» VII (1977), pp. 123-125 e la relativa replica di P. CHERCHI, *Chiose postillate*, ivi, X (1980), pp. 192-193.

e la grafia, incerta, quest'ultima, nella citazione degli autori stranieri e dei classici latini²⁰.

La pratica effettiva dell'ecdotica testimoniava la conquista di un nuovo spazio tematico. Il rigoroso impegno critico-filologico non chiedeva all'*autore* indagato di rivelare l'*essenza* della filosofia ma le *fonti* e il *senso* della *sua* opera dentro la cultura del proprio tempo. Il che, sul piano storiografico, segnava il definitivo abbandono della tesi (crociana) del filosofo solitario, senza, tuttavia, mai dimenticare, con Piovani, gli indiretti effetti positivi degli studi di Cortese e Nicolini, di Corsano e Fubini sulla biografia di Vico, alleati, quasi senza volerlo consapevolmente, nell'opera di smontaggio e di smentita delle premesse spaventiane alle tesi neoidealistiche²¹. Per il «Bollettino» – considerato da Antonio Corsano «l'Olimpo del vichismo» per «ricchezza e densità dei contenuti» – contribuire a una nuova interpretazione ha significato, innanzitutto, opporre alle sintesi teoretiche delle celebri letture otto-novecentesche, di vario e diverso indirizzo (cattolico, positivistico e neoidealistico), aggiornati «riesami analitici»; gli stessi che proprio il fine interprete di *Umanesimo e religione in G. B. Vico* aveva riconosciuto, nel 1970, identificando negli anni dal 1948 al 1968 l'avvio di una «revisione critica» della precedente «letteratura sistematica»²². Sintonizzato su questa svolta interpretativa è stato un primo nucleo di studi e di programmi, collegati, innanzitutto, alla mai sottaciuta urgenza del lavoro di aggiornamento della bibliografia, avviato in altra sede²³, ma anche direttamente promosso dalla rivista nella sezione dell'«Avvisatore Bibliografico», introdotta dal 1974 per iniziativa del Piovani. Questi, nell'estate del 1975, non esitava a riconoscere il prezioso contributo offerto dal primo gruppo di studiosi assai vicini al «Bollettino» (Giuseppe Acocella, Andrea Battistini, Giuseppe Cacciatore, Cosimo Campanelli, Giuseppe Cantillo, Girolamo Imbruglia, Giuseppe Lissa, Riccardo Maisano, Enrico Nuzzo, Nicola Siciliani de Cumis, Fulvio Tessitore, Giovanni Vitolo e Paola Zambelli), tutti esortati a «moltiplicare gli sforzi di libera cooperazione»

²⁰ Cfr. A. DURO, *L'elaborazione delle concordanze della Scienza nuova Prima*, ivi, VIII (1978), pp. 98-105; V. PLACELLA, *Alcune proposte per la nuova edizione delle opere di Vico (in particolare di quelle filosofiche)*, ivi, pp. 49, 57-58; A. VARVARO, *Per l'edizione critica della Scienza nuova*, ivi, pp. 29, 32-33 e G. GARZYA, *Autografi vichiani inediti*, ivi, IX (1979), pp. 119-123.

²¹ P. PIOVANI, *Per gli studi vichiani*, cit., p. 366.

²² Antonio Corsano a Pietro Piovani, Roma, 30 gennaio [s.a. ma 1976], c. 1r-v, c. 1r e, ivi, 6 aprile [s. a. ma 1978], c. 1r-v, c. 1r, cartoline postali, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartelle 6/h, 7/i; A. CORSANO, *Vent'anni di studi italiani sul Vico*, in «Cultura e Scuola» IX (1970) 35, p. 84.

²³ Cfr. M. DONZELLI, *Contributo alla bibliografia vichiana (1948-1970)*, Napoli, 1973.

per una pratica, quella della recensione, cui Piovani riconosceva una vera e propria 'etica':

Cari amici, come vedrete, grazie alla vostra collaborazione, la rubrica «Avvisatore bibliografico» è, quest'anno, nel n. V del «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» molto più ampia, densa, informata: un utile strumento di lavoro, una testimonianza viva e puntuale sulla fortuna di Vico in questi nostri anni. Oltre tutto, la rubrica ammassa un materiale da cui lo storico futuro non potrà prescindere per le sue selezioni (se – dubbio vichiano – cultura e civiltà avranno un futuro, quindi una storia). Siate o no – legittimamente – annoiati di tale collettivo lavoro, vi esorto a non mollare, anzi a moltiplicare gli sforzi di libera cooperazione. Ma ricordate, per favore, che le schede sono efficaci, sono tanto più pregevoli quanto più sono BREVI, ESSENZIALI, LEGGIBILI CON FACILITÀ, DUNQUE SCORREVOLI, SENZA INVOLUZIONI SINTATTICHE E LOGICHE, SENZA PERIODI TROOPO LUNGHI, SENZA APPESANTIMENTI, DIGRESSIONI, CONTORNI, AGGIUNTE. I giudizi di valore, espressi in aggettivi etc., dovrebbero essere *molto rari*. È bene aver presente che l'etica della recensione richiede che un apprezzamento positivo possa non essere giustificato *iuxta alligata*; una critica (specie se vada oltre la mera riserva, appena velata o accennata) debba essere sempre documentata. Ora state pensando a Padre Zappata? Purtroppo, avete, in parte, ragione. Grazie di tutto e mille scuse. Affettuosamente e predicatoriamente vostro [...]»²⁴.

Strettamente congiunta all'opera di aggiornamento bibliografico è stata l'istituzione, prevista fin dal 1971, di un «archivio» con il «compito di mettere insieme una iconografia di Vico», esemplata su quella realizzata da Luigi Firpo per Campanella. Nel «Bollettino», a tale impresa ha dedicato i primi documentati lavori Giovanni Vitolo, seguito da chi scrive che ha raccolto e ordinato più di cento *immagini* del filosofo, descrivendone la storia (non sempre esterna alla fortuna delle opere) in saggi e lavori monografici, forse non avvicinabili al «tanto perfetto prototipo» firpiano, ma certo ispirati al programma pioviano e ai suoi «atte- si risultati»²⁵.

²⁴ Pietro Piovani a Giuseppe Acocella, Andrea Battistini, Giuseppe Cacciatore, Cosimo Campanelli, Giuseppe Cantillo, Girolamo Imbruglia, Giuseppe Lissa, Riccardo Maisano, Enrico Nuzzo, Nicola Siciliani de Cumis, Fulvio Tessitore, Giovanni Vitolo e Paola Zambelli, Napoli, estate 1975, lettera in copia, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 6/g, c. 1.

²⁵ Cfr. P. PIOVANI, *Il Centro di Studi Vichiani*, cit., p. 14; G. VITOLO, *Una scheda dell'iconografia vichiana: il monumento a Vico nella Villa Comunale di Napoli*, in questo «Bollettino» V (1975), pp. 153-156 e ID., *Iconografia vichiana: una lettera inedita al marchese di Villarosa*, ivi, VIII (1978), pp. 123-128. A sviluppo e integrazione del mio *Contributo all'iconografia vichiana (1744-1899)*, ivi, XIX (1989), pp. 25-156 si veda F. LOMONACO, *Nuovo contributo al-*

Sfatata la leggenda storiografica (spaventiana) di un Vico estraneo alla cultura del proprio tempo, di un pensatore incompreso nel presunto «vuoto» filosofico da Campanella a Vico, gli studi del «nuovo corso» sono stati sollecitati anche dai programmi del «Bollettino» ad approfondire i temi posti, innanzitutto, dal «Vico giovane» e dal «previchismo» che Piovani stesso si dichiarava disposto ad adottare, lontano da inaccettabili «esclusivismi» e convinto che «senza Vico all'orizzonte, certe vie non sarebbero mai state frequentate dalla ricerca»²⁶. La consapevolezza critica raggiunta non appariva contingente, suscitata da motivi esterni o esteriori di lettura. La provocava, invece, l'intenzione teorica di sostenere il carattere costitutivamente storico della storia della filosofia che Piovani stesso perseguiva, concordando con Garin, erudito e filologo perché «chiede e fa una storia della cultura filosofica collaudata nel contatto diretto con le idee [...] nel contesto cui appartengono, nelle maniere in cui si sono plasticamente realizzate [...], pur nell'unitarietà del loro procedere da una matrice potente»²⁷. È bastata la traduzione di tale giudizio nella ricerca concretamente perseguita, per correggere molti tratti approssimativi delle letture troppo teoreticamente definitorie. È quanto hanno documentato i contributi di uno dei primi collaboratori del «Bollettino», il professore italo-americano Gustavo Costa, studioso a Berkeley di Vico e dell'antiquaria europea con particolare riferimento alla cultura tedesca dei Krause e dei Walch, dei Mencke e degli Jöcher e al grande tema della «barbarie gotica» e della

l'iconografia di Giambattista Vico (1744-1991), Napoli, 1993 e ID., *Documenti e ipotesi sull'iconografia vichiana nell'Aula Magna (con Appendice)*, in *L'Aula Magna della Federico II. Storia e restauro*, a cura di A. Fratta, Napoli, 1998, pp. 89-143.

²⁶ P. PIOVANI, *Il Centro di Studi Vichiani*, cit., pp. 10-11. Nell'ampia memoria accademica del 1959, che traeva spunto dalla monografia di Biagio de Giovanni del 1958 su Francesco D'Andrea, l'indagine sul *Pensiero filosofico meridionale tra la nuova scienza e la «Scienza nuova»* contribuiva a giudicare «pericolosa» e «anche, forse, ingannevole» la prospettiva del *previchismo*, pur riconoscendone inevitabile l'impiego per comprendere come quel pensiero «per se stesso [...] viva prima di Vico e che cosa questo suo vivere significhi». Proprio da questo punto di vista è stato rilevante l'impegno teorico autonomo di Piovani, teso a sottolineare, nella ricostruzione del de Giovanni, la centralità della tendenza antimetafisica della filosofia meridionale *previchiana*, coerente con il prevalente interesse per l'*esperienza* e le forme di *sperimentalismo* antisistemico (ID., *Il pensiero filosofico meridionale tra la nuova scienza e la Scienza nuova*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli» LXX, 1959, pp. 7-8 dell'estratto, poi in *FNV*, pp. 18-19). Sul tema rinvio al mio *Pietro Piovani e il Centro di Studi Vichiani*, cit., in partic. pp. 168-169.

²⁷ Così in P. Piovani [a proposito de *La bibliografia degli scritti di Eugenio Garin*, Bari, 1969] in ID., *Scandagli critici*, a cura di F. Lomonaco e G. Di Costanzo, Napoli, 1986, pp. 302-303. Su questo testo si veda l'utile intervento di G. CACCIATORE, *Vico e il vichismo negli Scandagli critici di Pietro Piovani*, in questo «Bollettino» XIX (1989), pp. 241-249.

sua fortuna in Italia dall'età del Rinascimento alla «sintesi vichiana»²⁸. Osservato in tale prospettiva, il filosofo della *Scienza nuova* è stato definitivamente sottratto al vecchio mito dell'isolamento: sia che si dedichino alla ricostruzione storica della sua influenza nella cultura francese, anglosassone e spagnola o ne analizzino la presenza nella «cerchia» dei Duchi di Laurenzano, nella *storia dell'autobiografismo europeo* o negli *studi sul primitivismo settecentesco*²⁹, le indagini di Costa hanno fatto dell'opera vichiana uno snodo di problemi e di temi, tutti pertinenti alla cultura europea del suo tempo. E a tale impegno va riferita la discussione, introdotta dal Garin, sul necessario rifacimento della «pur benemerita» *Bibliografia* di Croce e Nicolini. Il tema affiorava nella conclusione di una lettera di Costa a Piovani dell'aprile 1973 che accompagnava l'invio di una 'scheda' su *Vico, Mencke e Jöcher* per il «Bollettino»: «Sono pienamente d'accordo con Garin – scriveva lo studioso di Berkeley – circa la necessità di rifare da cima a fondo la pur benemerita *Bibliografia vichiana* di Croce e Nicolini. Ma un lavoro del genere può essere fatto solo da una *équipe* di specialisti. Intanto la sezione *Schede e spunti* del *Bollettino* può servire ottimamente e preparare il terreno»³⁰. E lo stesso tema ritornava, nel 1977, in una lettera di Piovani a Maurizio Torrini che, da Firenze, gli ricordava i giudizi gariniani sulle «lacune, peraltro inevitabili, della *Bibliografia vichiana*, alle quali lo stesso *Bollettino* va da tempo colmando e rimediando»³¹. Alla relativa proposta di «rifacimento» attraverso il lavoro di una serie di «collettori» selezionati anche geograficamente Piovani rispondeva in termini assai favorevoli, senza tuttavia mai smarrire il valore storico, unico e irripetibile di quella prima proposta critica che sta alla base dell'impegno bibliografico di Croce e Nicolini:

²⁸ G. COSTA, *Vico, Johann Gottlieb Krause e Johann Georg Walch*, ivi, III (1973), pp. 177-180; ID., *Vico, Johann Burckhard Mencke e Christian Gottlieb Jöcher*, ivi, IV (1974), pp. 143-148; ID., *Le antichità germaniche nella cultura italiana da Machiavelli a Vico*, Napoli, 1977; si veda la recensione di E. GARIN, in questo «Bollettino» IX (1979), pp. 162-165.

²⁹ G. COSTA, *Vico e Michel de la Roche*, ivi, II (1972), pp. 63-65; ID., *Vico, Camille Falconet e gli Enciclopedisti*, ivi, III (1973), pp. 147-162; ID., *Thomas Blackwell fra Gravina e Vico*, ivi, V (1975), pp. 40-55; ID., *A proposito del rapporto Vico-Boturini*, ivi, IX (1979), pp. 133-140; ID., *Antonfrancesco Marmi, Claude de Vic e la cultura napoletana*, ivi, pp. 140-146; ID., *La cerchia dei Duchi di Laurenzano e una collaborazione di Vico*, ivi, X (1980), pp. 36-58; ID., *La posizione di Vico nella storia dell'autobiografismo europeo*, ivi, pp. 143-146; ID., *Due studi recenti sul primitivismo settecentesco*, ivi, pp. 146-150.

³⁰ *Gustavo Costa a Pietro Piovani*, Berkeley (California), 27 aprile 1973, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 6/f, c. 1.

³¹ *Maurizio Torrini a Pietro Piovani*, Firenze, 13 febbraio 1977, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 7/f (c. 1r-v), c. 1r.

La Sua idea – si legge in una lettera del febbraio 1977 – per l'ampliamento e arricchimento della *Bibliografia vichiana* mi pare ottima. Ma, naturalmente, non dovrebbe trattarsi di un 'rifacimento' della Bibl. CROCE-NICOLINI, che è opera a sé stante, un corpo autonomo, egregiamente rappresentativo di un lavoro ispirato a determinati criteri e – per i pieni e per i vuoti – ammirevole nella sua singolare irripetibilità e irriformalità. Si potrebbero pubblicare dei CONTRIBUTI ALLA BIBLIOGRAFIA VICHIANA. In due modi: a) intensificando, per ora, le notizie sul tema nel BOLL., con estensione a raggio, più o meno programmata; b) preparando un Quaderno ad hoc degli SV grazie a una serie di ricerche coordinate da Lei e presentate da una Prefazione di GARIN. Ci sarebbe il materiale, ci sarebbe il personale? NE PARLI CON CALMA COL GARIN, ringraziandolo a nome mio, poi mi dica³².

Sia pure cronologicamente distanti l'una dall'altra, le lettere testimoniano gli uomini e le idee che, in un breve periodo di tempo, Piovani era riuscito a stimolare e ad aggregare idealmente al suo progetto di svecchiamento e, insieme, di nuovo radicamento degli studi storici nell'*humus* culturale dell'Italia di metà Novecento. Dai contributi di Costa e di Torrini – quest'ultimo impegnato a fornire, nel «Bollettino», un'inedita documentazione su Leonardo da Capua e Tommaso Cornelio, nonché sulla disputa per la «macerazione dei lini» e gli allievi «previchiani» di Galileo³³ – siamo introdotti nell'ambito del vichismo italiano di Sei-Settecento, assai significativamente frequentato dalla rivista. Tuttavia, l'opera di opportuno ridimensionamento della *solitudine* vichiana è stata avviata e sviluppata sempre con cautela critica, per non cadere nell'errore opposto a quello denunciato, ossia nella completa identificazione tra la filosofia moderna del Sei-Settecento e la *Scienza nuova*. Lo scopo è stato, infatti, di misurare le differenze, di disciplinare atteggiamenti interpretativi poco criticamente controllati, riportandoli a proporzioni storico-filologiche adeguate. La necessità critica di correggere l'interpretazione tradizionale, sottolineando gli stretti legami che uniscono il filosofo napoletano al suo tempo, non ha fornito il pretesto per suggestivi, ma forzati avvicinamenti, introdotti per convincere a «'estrarre' le idee

³² *Pietro Piovani a Maurizio Torrini*, Napoli, 17 febbraio 1977, lettera in copia, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 7/f. (c. 1r-v), c. 1r.

³³ M. TORRINI, *Uno scritto sconosciuto di Leonardo da Capua in difesa dell'arte chimica*, in questo «Bollettino» IV (1974), pp. 126-139; ID., *Un dialogo attribuito a Tommaso Cornelio*, ivi, VII (1977), pp. 150-152; ID., *Un episodio della disputa tra «antichi» e «moderni»: la disputa sulla macerazione dei lini*, ivi, V (1975), pp. 56-70; ID., *Antonio Nardi: un allievo di Galileo «previchiano»?*, ivi, IX (1979), pp. 129-133.

di Vico, immediatamente, dall'economia napoletana fra Seicento e Settecento, o dai tumulti e dagli intrighi politici»³⁴.

La scelta di non arrendersi alla tentazione di una storia tutta interna al mondo di Vico ha giovato a comprendere che l'indagine sulle ragioni della conoscenza effettiva del filosofo è stata anche esposta alla simultanea presenza di tesi vichiane in senso proprio e di più differenziate – ma non per questo meno interessanti – interpretazioni sintonizzate su teorie o dottrine autonome. Esemplicativi della nuova sensibilità sono apparsi, nel «Bollettino», gli studi dedicati all'erudizione sei-settecentesca che hanno formulato anche solo *ipotesi* e *congetture*, per analizzare le relazioni con Jacob Grimm e Morhof, con Kircher e Rüdiger³⁵. Del resto, anche il frequente richiamo a Vico nel Settecento italiano non si è risolto soltanto nella verifica della presenza di questa o quella sua tesi specifica; è stato più spesso l'occasione di un interessante confronto critico, fatto di tradimenti e assimilazioni, di distinzioni e assonanze con personalità secondarie se non marginali, perfino esterne al Regno di Napoli. Nel febbraio del 1970 Piovani scriveva a Garin, per informarlo sulle programmate attività del Centro e del «Bollettino», sulle «ricerche a scacchiera [...] per la 'fortuna di V.' e per 'Vico e'», promesse dalla Zambelli e richieste a Sergio Moravia. Ma le informazioni si corredevano anche di richieste di «consigli» e, in particolare, di «qualche buon suggerimento per Vico e lo Scotismo; V. e la filosofia medievale»³⁶.

Rifletterò più a lungo – questa la risposta del Garin – al Vico 'medievale' ecc. Penso che un lavoro quale quello tentato dallo Scaramuzzi andrebbe da un lato limitato nel tempo (il Seicento) e dall'altro esteso nello spazio e definito in rapporto a precisi istituti (scuole e accademie, insegnamento): insomma, la scolastica in Italia nel Seicento e, magari, prima metà del Settecento: scuole, manuali ecc. logica, fisica, metafisica [...]. Vi raccomando molto le ricerche a tappeto per 'ambienti' precisi: il Veneto, la Toscana ecc. Penso che verrebbero fuori utilissimi contributi, e non solo per la storia della fortuna di Vico³⁷.

³⁴ Eugenio Garin a Pietro Piovani, s. l. [ma Firenze], 12 ottobre 1976, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 6/i (c. 1r-v), c. 1r.

³⁵ Cfr. G. MARINI, *Jacob Grimm e Vico*, in questo «Bollettino», IV (1974), pp. 160-168; I. M. BATTAFARANO, *Vico e Morhof: considerazioni e congetture*, ivi, IX (1979), pp. 89-110; R. CIAFARDONE, *Rüdiger e Vico*, ivi, X (1980), pp. 167-179; D. PASTINE, *Teocrazia e storia sacra in Kircher e Vico*, ivi, pp. 150-167.

³⁶ Pietro Piovani a Eugenio Garin, s. l. [ma Napoli], 15 febbraio 1970, lettera in copia, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 7/i (c. 1r-v), c. 1r.

³⁷ Eugenio Garin a Pietro Piovani, s. l. [ma Firenze], 20 febbraio 1970, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 7/i (c. 1 r-v), c. 1 r-v, 1r.

Se la lettura neoidealistica dell'«isolato» Vico ne aveva reciso le radici anche dalla cultura italiana, il «nuovo corso» degli studi ha avvertito l'urgente bisogno di avviare ricerche di «storia locale». Così, la filosofia italiana vichiana e post-vichiana in Toscana, in Lombardia e in Veneto è diventata, nei primi numeri del «Bollettino», un punto di riferimento privilegiato nei contributi di Nicola Badaloni su Migliarotto Maccioni, Innocenzo Ansaldi e Francesco Maria Leoni³⁸ come negli interventi di Garin a proposito di edizioni in Toscana e dell'opera di Pietro Siciliani, il «predicatore» di Vico nel secondo Ottocento³⁹. Direttamente alla scuola gariniana sono da riferire l'intensa attività e collaborazione al «Bollettino» di Paola Zambelli, impegnata, sin dal 1968, nello studio dell'ambiente veneto di Giacomo Stellini e, insieme, vocata a condurre gravose indagini archivistiche e storico-filosofiche sul vichismo di area genovesiana, confluite nella grande monografia del 1972⁴⁰. È quanto ha documentato, nel primo numero della rivista, la ricostruita personalità di Pasquale Magli tra *Vico, la scolastica e l'Illuminismo*, utile a mostrare come un'interpretazione 'ortodossa' del *verum-factum* e del mondo primitivo risultasse più comprensibile dal punto di vista della cultura dei Lumi che da quello della tradizione e che, pertanto, almeno come «ipotesi di lavoro», il «Vico genovesizzato» potrebbe essere considerato l'«interpretazione più viva e più ricca di sviluppi per molti degli spunti complessi e talvolta ambigui della *Scienza nuova*»⁴¹. Proprio i saggi della Zambelli concentrati, tra il 1973 e il 1977, sulla stagione post-investigante degli anni di Vico con notevoli saggi sul medico Francesco Serao e il Cappellano Maggiore Celestino Galiani⁴², hanno aperto la strada, nel «Bollettino», agli studi sui principali protagonisti della cultura politica e filosofica del Settecento. Penso ai contributi di Agostino Lauro e Giuseppe Galasso sul giurisdizionalismo pre-giannoniano⁴³; alle innovative ricerche

³⁸ N. BADALONI, *Migliarotto Maccioni e Vico*, in questo «Bollettino» III (1973), pp. 169-172; ID., *Ansaldi, Spinoza e Vico*, ivi, pp. 173-176; ID., *Francesco Maria Leoni*, ivi, p. 177.

³⁹ E. GARIN, *Progetti di edizioni vichiane e fortuna di Vico in Toscana*, ivi, VI (1976), pp. 182-184.

⁴⁰ P. ZAMBELLI, *Un episodio della fortuna settecentesca di Vico: Giacomo Stellini*, in *Omaggio a Vico*, cit., pp. 417-482; ID., *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, 1972: si veda la recensione di E. GARIN, in questo «Bollettino» III (1973), pp. 241-244.

⁴¹ P. ZAMBELLI, *Tra Vico, la scolastica e l'illuminismo: Pasquale Magli*, ivi, I (1971), pp. 51-52. Il tema è stato sottolineato da V. VERRA, *Il Bollettino del Centro di studi vichiani*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana» LXXVIII (1972), p. 57.

⁴² P. ZAMBELLI, *Un epigono degli Investiganti amico e «supplente» del Vico: il medico Francesco Serao*, in questo «Bollettino» III (1973), pp. 132-146, e ID., *Prime iniziative di un Cappellano Maggiore. Una lettera inedita di Celestino Galiani*, ivi, VII (1977), pp. 113-121.

⁴³ A. LAURO, *Vico, Nicolò Capasso e Vincenzo D'Ippolito*, ivi, II (1972), pp. 65-69; G. GA-

storico-archivistiche di Raffaele Ajello sui mutati assetti ideologici negli anni (1725-1726) dell'opposizione anti-curialistica a Vico e in quelli della divisione-frattura tra il gruppo di Riccardi e Giannone – sensibile alle sollecitazioni della moderna cultura dei Lumi – e la cerchia di Doria, Vico e Capasso, fedeli a una matrice «metafisico-platonica», giudicata dall'interprete irriducibile al moderno cartesianesimo matematico e antimetafisico, incline a tendenze più o meno «libertine»⁴⁴.

Il riconoscimento delle indimenticabili benemerenze della *Bibliografia vichiana* di Croce e Nicolini sollecitava lo studioso Piovani, fin dagli esordi attratto dall'universo culturale di Rosmini e Galluppi, di Manzoni e De Sanctis, a non occultare un convinto dissenso critico circa i lacunosi e inaccettabili «giudizi sui critici ottocenteschi», procurati dall'orientamento teorico-storiografico di quella bibliografia. Storicamente comprese e, quindi, superate le «passioni risorgimentali» tra neo-guelfi e neo-ghibellini, abbandonate le esasperazioni dell'ultima generazione post-risorgimentale, dilaniata dai rinnovati attacchi neo-scolastici agli orientamenti immanentistici del neoidealismo, si trattava di avviare un vero e proprio «riesame rinnovato, integrale» della critica letteraria e filosofica dedicata a Vico nell'Ottocento; un riesame da condurre sistematicamente in ogni momento e autore particolare, massimo e minore, libero dalle esasperazioni che erano rimaste «ristrette alla loro generosa limitazione nazionale pur quando cercavano, per esempio con B. Spaventa, di universalizzare tale avvertito limite»⁴⁵. È in questo giudizio la rinnovata, convinta scelta critica di impostare e favorire, nel «Bollettino» e, in generale, nel «nuovo corso» degli studi, quel programma culturale che prevedeva – a giudizio di Valerio Verra – «una nuova comprensione del posto e della funzione della filosofia italiana nella filosofia europea, [...] un rigoroso ripensamento dello schema interpretativo stesso della filosofia europea come unità e come totalità, e della 'filosofia della storia' che esso presuppone»⁴⁶. Alla fine degli anni Settanta, lontano dagli schemi tradizionali della storiografia filosofica neoidealistica,

LASSO, *Parabola del giurisdizionalismo napoletano*, ivi, VI (1976), pp. 165-181. Di quest'ultimo si veda anche la recensione a P. GIANNONE, *Opere*, a cura di S. Bertelli e G. Ricuperati, Milano-Napoli, 1971, ivi, IV (1974), pp. 189-195.

⁴⁴ R. AJELLO, *Vico e Riccardi nella crisi politica del 1726*, ivi, III (1973), pp. 82-131. Su Doria si veda ID., recensione a *Massime del governo spagnolo a Napoli*, a cura di V. Conti, Napoli, 1973, ivi, IV (1974), pp. 196-202; D. LACHTERMAN, *Vico, Doria e la geometria sintetica*, ivi, X (1980), pp. 10-35.

⁴⁵ P. PIOVANI, *Presenza di Vico e terzo centenario vichiano* [1966], poi in *FNV*, pp. 350-351; ID., *Per gli studi vichiani*, cit., p. 393.

⁴⁶ Valerio Verra a Pietro Piovani, Trieste, 12 dicembre 1967, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella «Vico 1968», c. 1.

la ricostruzione della storia del vichismo, nel «Bollettino», si ampliava, considerando come momento rappresentativo del nuovo corso di studi il tema delle relazioni tra *vichismo* e *Illuminismo* nella cultura italiana tra Settecento e Ottocento che con Romagnosi e Cuoco, Lomonaco e Manzoni, Salfi e Jannelli, aveva accolto, approfondendola, l'ispirazione anti-metafisica e sperimentale del pensiero *idéologique* (Cabanis, Degérando) in un progetto di fondazione antropologica di *science de l'homme*. Non è possibile, in questa sede, esaminare i singoli studi promossi e pubblicati nella prima serie del «Bollettino». Accanto alle ricerche su Tommaseo e Spaventa, su Gans e Passerini⁴⁷ basti segnalare il notevole lavoro di esplorazione di testi e carteggi inediti. È il caso, ad esempio, di Gabriele Pepe e del suo proselitismo vichiano a Firenze, ricostruito da Tessitore, l'allievo diretto del Piovani, introdotto, sin dal tempo della sua dissertazione di laurea, allo studio del vichismo di Cuoco e di *Vico tra due storicismi*⁴⁸. In un saggio del 1978 veniva efficacemente discussa la nuova documentazione offerta dagli studi di Pasquale Alberto De Lisio (1976) e Giuseppe Antonio Arena (1977), per rilevare l'influsso della lezione illuministica del cugino Vincenzo Cuoco, assai presente nella meditazione del Pepe, sulla fortuna della *Scienza nuova* nella Germania di Herder e Niebuhr. Al ripensamento, poi, della *scoperta del vero Omero* si riferiva il riconosciuto ed esaltato legame tra la storia letteraria e quella di interesse civile che induceva il «patriota» meridionale a ribadire il gusto tutto vichiano per una storia unitaria dell'uomo, mai incline alle false certezze dell'astratta metafisica né alle interpretazioni «fantastiche» della *Provvidenza*, introdotte dalle letture cattoliche⁴⁹. Con novità di tesi e di documentazione gli studi di Tessitore hanno impostato la ricerca sul vichismo giuridico-politico nella cultura meridionale (da Genovesi a Pagano, da Cuoco a Nicolini, da Capitelli a Manna, da Blanch a Savarese, da Mancini a Pisanelli) in cui l'influenza della *Scienza nuova* è colta nell'assimilata, condivisa esigenza di non scindere la *scienza* del diritto dalla *filosofia* (genovesiana) «tutta cose», di non prescindere dalla cuochiana conoscenza della storia che è *scienza* della «cognizione de' fatti». L'originale proposta di lettura sta nella sintesi tra eredità set-

⁴⁷ Cfr. M. CATAUDELLA, *Sugli scritti vichiani di N. Tommaseo*, in questo «Bollettino» II (1972), pp. 77-81; A. SAVORELLI, *Un frammento inedito di Bertrando Spaventa su Vico e Darwin*, ivi, IV (1974), pp. 171-175; E. GARIN, *Vico, Gans e G.B. Passerini*, ivi, V (1975), pp. 128-129.

⁴⁸ F. TESSITORE, *Lo storicismo di Vincenzo Cuoco*, Napoli, 1965, in partic. pp. 85-126; ID., *Vico tra due storicismi*, in «Clio» IV (1968) 3-4, pp. 301-317 (anche in «Il Pensiero» XIII, 1968, 3, pp. 211-227), poi in ID., *Dimensioni dello storicismo*, Napoli, 1971, pp. 9-31.

⁴⁹ ID., *Sul vichismo di Gabriele Pepe*, in questo «Bollettino» VIII (1978), pp. 112-115.

tecentesca e istanze della cosiddetta nuova «scuola storica napoletana del diritto» in cui è costante il richiamo a Vico quale garanzia di filosoficità per lo *ius* e la storia nella sua moderna accezione di «scienza pratica». Un impegno, questo della scuola giuridica, mai dimentico dell'innovazione gnoseologica introdotta dal principio del *verum-factum*, applicato al rapporto tra *legislazione* e *storia* in un programma pedagogico-politico di segno riformistico, capace di sfatare il mito idealistico del Vico apolitico e conservatore, anti-illuminista, o quello aggiornato del filosofo «capostipite di ogni forma e modo del moderatismo meridionale»⁵⁰. Ed è a uno dei protagonisti dell'indagine del Tessitore, il giurista-vichista Niccolò Nicolini, attento all'«etimologia» e all'«origine» delle leggi dell'uomo, all'elogiato ruolo della *fantasia* nella *Divina Commedia*, che possono essere riferiti gli studi di Aldo Vallone sul dantismo napoletano di primo Ottocento. Il «Bollettino» li ospitava nello stesso numero del 1976, impostando un altro momento della ricerca sulla fortuna del vichismo, trattando degli scritti di Puoti e Di Cesare, di Perez e Simonetti, di Berardinelli e, soprattutto, di Baldacchini (sul nesso di poesia e storia) e di Amicarelli (sulla «dialettica» di immaginazione e ragione): «Un capitolo assai poco noto del vichismo [...], – confesserà l'autore al Piovani – scritto con spirito fermamente laico [...] nella nostra buona tradizione [...] [che], son certo, darà a te compiacimento»⁵¹. Del resto, Piovani, a suo tempo e modo, aveva osservato che il destino di Dante nel secolo XIX era assimilabile a quello di Vico che, nell'Ottocento filosofico italiano, era diventato – come il poeta – il modello-garanzia di un'«araldica ideale» con lo scopo di assicurare basi antiche alla «resurrezione» nazionale. Se c'era stata una «fortuna risorgimentale» di Vico come di Dante, non si trattava di demistificare le relative interpretazioni, ma di saperle comprendere in tutte le loro autentiche dimensioni. Sul poeta fiorentino come sul filosofo della *Scienza nuova* maturarono, sia pure confusamente, proposte critiche degne di essere riesaminate. Lo sono, in particolare, quelle ben note di Cuoco e Lomonaco, di Romagnosi e Stellini, di Salfi e Jannelli, di Ferrari, Manzoni e Tommaseo fino al De Sanctis che «costituisce sì un caso a parte, ma, indub-

⁵⁰ ID., *Momenti del vichismo giuridico-politico nella cultura meridionale*, ivi, VI (1976), in partic. pp. 76 sgg. e 97 sgg.; ID., recensione a G. OLDRINI, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Bari, 1973, ivi, IV (1974), p. 203.

⁵¹ Cfr. Aldo Vallone a Pietro Piovani, Napoli, 22 settembre 1975, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 6/h, c. 1. Cfr. F. TESSITORE, *Momenti del vichismo giuridico-politico nella cultura meridionale*, cit., pp. 98-99. Di Vallone si vedano le *Linee del dantismo napoletano nel primo Ottocento. Dante e Vico*, in questo «Bollettino» VI (1976), pp. 112-152.

biamente, non è un caso risolto dalle sole letture crociane di ieri o dalle sole letture anti-crociane di oggi, giacché, nella loro grandezza, le pagine vichiane di lui rimangono vittoriosamente superiori a ogni strumentalizzazione, o accorta o goffa»⁵². Né è stata meno significativa la finissima sensibilità storica che ha indotto l'interprete a intuire la persistenza di «eredità risorgimentali» nelle tesi post-risorgimentali non estranee alla grande cultura europea, a quell'originalissima «linea critica» che da Vico è giunta a Cattaneo e Ferrari con la «mediazione e di Romagnosi e della filosofia francese». Da qui le testimonianze di estrema crisi dell'esegesi spaventiana e, insieme, di quell'antico, persistente fermento critico che nell'Ottocento aveva associato – su altri temi e per altre finalità – il nome di Vico a quello di Hegel. Anche in questo caso l'interprete si sottraeva alla polemica brillante ma criticamente improvvisata, privilegiando l'indagine accurata e rigorosa. Lo conferma la lucida disposizione storiografica a riconoscere, contro la «goffaggine di capovolgimenti e rinnegamenti ottusi», l'importanza di Hegel e dello hegelismo per la fortuna ottocentesca di Vico. Occorre, infatti, sottolineare accanto ai limiti anche i meriti dell'«eclettismo» di Victor Cousin che pose il problema della collocazione europea dell'opera di Vico e delle possibili relazioni con la filosofia romantica tedesca. Fu lui, inoltre, a stimolare gli interventi di Quinet e Michelet, a esercitare una notevole influenza su Ferrari e sugli «accostamenti hegeliani» di Cattaneo, abituando – con Galluppi – gli studiosi napoletani dei primi decenni del secolo XIX a «manipolare, un po' storicamente, un po' ecletticamente, storia e teoresi», a far tesoro dei «suggerimenti culturali della Rivoluzione e della Restaurazione, in un'eredità post-illuministica e romantica, destinata a dar vari risultati nel ripensamento della tradizione nazionale ora europeizzata, cosmopolizzata, universalizzata, ora rivendicata in pretese purezze autonome: momenti simili e opposti della ansiosa ricerca di un nuovo inquadramento»⁵³.

Non a caso, quella d'oltralpe è una cultura che, nella prima serie del «Bollettino», ha conosciuto particolare accreditamento. Affidata inizialmente alle cure di Giorgio Mirandola, la ricerca su Vico nella Francia di Sette e Ottocento non è rimasta rinchiusa nell'ambito filosofico. Se già nel numero del 1972 ampio spazio conoscevano le indagini di carattere

⁵² P. PIOVANI, *Per gli studi vichiani*, cit., p. 392 e ID., *Presenza di Vico e terzo centenario vichiano*, cit., p. 350.

⁵³ ID., *Per gli studi vichiani*, cit., p. 391; ID., *Pensiero e società in Vico* [1971], in *FNV*, p. 165 e ID., *Vico senza Hegel* [1968], ivi, pp. 176-178. Cfr., in proposito, C. VASOLI, *Sul Vico di Piovani*, in questo «Bollettino» XXIV-XXV (1994-1995), p. 148.

storico-letterario, giunte a prospettare e a discutere *Une hypothèse sur Balzac et Vico*⁵⁴, non meno rilievo critico assumevano le ricostruzioni dal punto di vista politico-culturale. È il caso del pensiero di Sorel, indagato da un «sempre [...] bello studio»⁵⁵ della Pagliano Ungari, attenta alla ricostruzione delle fonti di «alcuni suoi modi di lettura» (Marx, Labriola e Croce, più Marx che Croce) e degli intrecci tematici fondamentali, «tutti in parte [ma solo in parte] riconducibili anche a suggestioni vichiane: i ricominciamenti storici, il dominio della natura, il concetto sociale dell'arte, il mito»⁵⁶.

2. Dello sviluppo di queste ricerche e delle molte altre a esse riferibili non è possibile, in questa sede, dare conto così come è inopportuno dar solo cenni delle decine di interventi, recensioni e segnalazioni della letteratura critica italiana e internazionale che la rivista ha ospitato nella sua prima serie. Se solo tentassi una simile impresa, rischierei di giungere alla mèta esausto per la compilazione di un arido elenco di autori e di titoli di opere sotto forma di indici, peraltro già messi da tempo (e periodicamente aggiornati) a disposizione dei lettori e degli studiosi interessati⁵⁷. Nella fase attuale della ricerca, sia che si guardi all'insieme delle proposte ermeneutiche sia che si consideri il valore dei singoli contributi scientifici, sembra più utile e, almeno per me, stimolante, gettare uno sguardo d'insieme, per far emergere – anche a costo di sgradevoli semplificazioni e inevitabili omissioni – la dialettica delle letture in alcune tendenze o linee di ricerca, rappresentative di un interesse specifico degli studi vichiani di secondo Novecento: quello per la «filosofia» del linguaggio, accelerato, negli anni Settanta, anche dalla straordinaria, crescente attenzione per le moderne scienze sociali che hanno reso problematiche le tradizionali gerarchie del sapere e, in particolare, annunciato il tramonto dei modelli e delle certezze categoriali della filosofia neoidealista. Del resto, a tentare un sintesi ragionata degli argomenti e dei

⁵⁴ Cfr. E. BRUA, *Une hypothèse sur Balzac et Vico*, ivi, II (1972), pp. 72-77 e le relative riserve critiche di R. DE CESARE, *Ancora su Balzac e Vico*, ivi, III (1973), pp. 192-198.

⁵⁵ Pietro Piovani a Gian Biagio Furiuzzi, Napoli, 3 febbraio 1976, lettera in copia, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 6/h, c. 1. Il riferimento è a G. B. FURIOZZI, *Vico in una lettera inedita di Croce a Sorel*, in questo «Bollettino» VI (1976), pp. 185-186.

⁵⁶ Cfr. G. PAGLIANO UNGARI, *Sorel e Vico*, ivi, IV (1974), p. 106.

⁵⁷ *Indice generale della prima serie I-X (1971-1980)*, a cura di C. Mayrhofer, ivi, X (1980), pp. 268-357; documentazione, questa, ora disponibile anche in CD-Rom, a cura di R. Mazzola e R. Cerino, in allegato a questo «Bollettino» XXXIV (2004). Non è irrilevante il dato quantitativo, considerato che, nel decennio 1971-1980, sono apparsi 44 *Saggi*, 84 *Schede e Spunti*, 75 *Recensioni* e 422 *Avvisi bibliografici* per un totale di 2168 pagine pubblicate.

temi a fondamento del «Bollettino», non si ha difficoltà a cogliere in quella «filosofia» una delle problematiche che hanno agitato al fondo l'itinerario speculativo di Piovani e i suoi stessi interessi per la civiltà letteraria e la storia etico-politica contemporanea, per la storiografia filosofica come storia delle idee e le questioni di teoria della storia e del significato delle scienze umane. È quanto ha documentato, nell'*Introduzione* al primo numero del «Bollettino» (1971), l'acuta e fine ricognizione dei problemi della ricerca su Vico nella cultura di fine Novecento, vocata a essere sempre meno «una filosofia del concetto» e sempre più del «concreto», «attratta da quanto è implicito nelle strutture del linguaggio, osservato come insostituibile esperienza di comunicazione e di comunità; e Vico propone una sua filosofia di questa esperienza, così considerata»⁵⁸. Contro il razionalismo astratto, presuntuoso nell'imporre spiegazioni e classificazioni deduttive e riduttive della complessità del reale, la nuova logica del concreto che Vico teorizza e che la cultura contemporanea può condividere è quella fondata sul riconoscimento della *ragione*, la quale nei modi del suo esistere è garanzia di *linguaggio*. Quest'ultimo è, infatti, alla radice di un'ansia di comprensione storica della realtà, perché riconoscibile non solo come strumento espressivo ma come valore di un'ermeneutica dell'esperienza che si serve del non razionale (immaginazione, fantasia, ingegno) nella *scoperta* dei fatti umani, nel mito come nella poesia, nei riti religiosi come nelle forme arcaiche del diritto⁵⁹. In tale ambito, il «Bollettino» ha fornito un'ampia, significativa

⁵⁸ Cfr. P. PIOVANI, *Il Centro di Studi Vichiani*, cit., pp. 7-8. È un 'segno' costitutivo della filosofia vichiana l'interesse a conoscere le modalità in cui si compie la storicizzazione della ragione che giunge ad includere il non-razionale nella valutazione di una «razionalità operante nei fatti, favorendo scoperte essenziali, come quelle sulla lingua e i linguaggi». Così Piovani segnalando, nelle *Note e notizie* del «Giornale Critico della Filosofia Italiana» del 1973, l'*Introduzione* di R. Parenti alle *Opere* di Vico (Napoli, 1972): cfr. ID., *Scandagli critici*, cit., p. 408 (*Opere* già presentate nel denso articolo, *Una rilettura di G.B. Vico*, in «Il Mattino» di Napoli, LXXXI, 2 novembre 1972, p. 3). Qui, veniva sottolineato il valore della filosofia vichiana quale ricerca di una razionalità «desiderosa di inglobare, non di ridurre, di comprendere, non di escludere. La stessa polemica anticartesiana di Vico, nella sua sostanza, va vista in questa aspirazione verso la fondazione di una ragione diversa» (*ibid.*). Cfr. anche ID., *Vico e la storicizzazione della ragione* [1968], in *FNV*, pp. 401-403.

⁵⁹ È quanto a Piovani proveniva dalla lezione di linguisti di professione come Giovanni Nencioni, stimatissimo collaboratore del «Bollettino» che, nel 1975, rispondendo all'invito a un ampio studio sulla lingua del Vico, rinveniva nelle pagine piovaniane di *Lavorare in proprio* la testimonianza di una sensibilità nuova e tipica della filosofia del Novecento: «Non sapevo che anche in filosofia si applicasse l'esasperante metodo di troppa saggistica letteraria; mi ero però accorto che molta filosofia di oggi è, in realtà, analisi del linguaggio, non impiego del linguaggio come strumento per trattare quei problemi che noi un tempo sentivamo 'filosofici'. È come se uno, messosi in cammino per raggiungere una meta, non fosse più sicuro

quantità di contributi e di spunti per nuove direzioni di ricerca, condividendo con la cultura italiana di secondo Novecento l'istintiva insofferenza per le forzate ricostruzioni e gli insostenibili esercizi interpretativi sulla *semantica* e l'*etimologia*, da richiamare, invece, alle loro fonti storiche d'ispirazione. È quanto ha attestato la prima serie della rivista, come il suo fondatore segnalava, nel 1979, all'illustre studioso Giuliano Bonfante che aveva reclamato più attenzione alla linguistica, proponendo la pubblicazione della sua relazione al convegno *Vico-Venezia* (1978) che la natura estetica, poetica e non logica, del linguaggio vichiano opponeva alla linguistica matematica e a quella cartesiana di Chomsky.

Ma – gli rispondeva Piovani nel novembre 1979 – tutti i primi nove numeri del nostro BOLLETTINO mostrano che il Vico 'linguista' e grande filosofo del linguaggio non vuole essere trascurato dalle nostre indagini, anche se, in materia (come dicevamo una volta col compianto Pagliaro) avere contributi qualificati sia particolarmente difficile⁶⁰.

Con gli accurati saggi critico-filologici del Visconti che hanno efficacemente ricostruito la polemica vichiana contro il convenzionalismo linguistico dei «grammatici» latini del Cinquecento, Giulio Cesare Scaligero e Francisco Sanchez⁶¹, un tema si è imposto almeno nei primi quattro numeri del «Bollettino»: lo studio delle relazioni Vico-Rousseau. Abbandonato il tanto facile quanto infecondo esercizio di stabilire ipotesi e congetture su effettive relazioni dirette, la ricerca più aggiornata ha cercato di riconoscere il senso di una riflessione su molti temi d'interesse comune, partendo dalla concezione dell'origine del linguaggio e delle culture, del diritto naturale e del 'selvaggio'. Un contributo allo studio del tema con riferimento alla storiografia moderna (da Porset a Cassirer, da Masson a Derathé, da Starobinski a Derrida) ha dato ai lettori del secondo numero del «Bollettino» (1972) Eugenio Garin che, già nelle lettere a Piovani tra l'ottobre e il dicembre 1971, rispondendo alla proposta di tenere, nel 1972, a Napoli una «lettura vichiana», proponeva un intervento proprio sul confronto Vico-Rousseau, giudicandolo «assai fruttuoso», un

delle proprie gambe e dei propri piedi, e ne verificasse di continuo la presenza e il funzionamento» (*Giovanni Nencioni a Pietro Piovani*, Firenze, 5 luglio 1975, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 6/h [c. 1r-v], c. 1v).

⁶⁰ *Giuliano Bonfante a Pietro Piovani*, s. l. [ma Roma], 7 novembre 1979, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 6/l (c. 1r-v); *Pietro Piovani a Giuliano Bonfante*, Napoli, 12 novembre 1979, lettera in copia, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 6/l, c. 1. Di Bonfante cfr. *Vico e la linguistica*, in questo «Bollettino» X (1980), pp. 134-138.

⁶¹ G. G. VISCONTI, *Il Vico e due grammatici latini del Cinquecento*, ivi, IV (1974), pp. 51-82.

«argomento che mi appassiona sempre di più [...]» ed è «un gran piacere generarlo»⁶². Attingendo a fonti comuni, Vico e Rousseau promuovono, ognuno a suo modo, una rivalutazione delle forme storiche e simboliche del linguaggio poetico, lontano dai paradigmi della razionalità formale e astratta, inadeguata a cogliere i contrassegni fantastici dell'età primitiva, a teorizzare un identico modello di sviluppo nelle civiltà, secondo quella griglia «tassonomica» che ha suggerito a Dario Faucci di avvicinare i due filosofi del Settecento all'«antropologia strutturale» di Lévi-Strauss e ad Antonio Verri di approfondire altri momenti della storia della filosofia del linguaggio, offrendo, nel «Bollettino» tra il 1974 e il 1980, originali contributi allo studio critico delle relazioni del filosofo della *Scienza nuova* con James Burnett (Lord Monboddo) e Warburton⁶³.

Nella cultura tedesca del Novecento la rivalutazione del nesso *filosofia-filologia* ha impostato una rinnovata disamina del problema *linguaggio*. E linguaggio e mito sono, com'è noto, al centro dell'idea vichiana di *filologia*, ripensata e valorizzata dall'esegesi dei noti saggi di Erich Auerbach. Nel «Bollettino» del 1972 Tessitore li ha accuratamente discussi e riproposti al lettore italiano, sottolineando l'importante accezione antropologica della filologia nell'interpretazione dello studioso tedesco, tesa a esaltare la funzione del mito quale fonte del *Volkegeist*, di un'originaria condizione di vita in una forma-processo che è sempre «drammatica». Dopo Auerbach e il suo Vico, pensatore «solitario» ma, diversamente da Croce, collegato al barocco europeo e lontano dal romanticismo tedesco⁶⁴, è stato Apel a ricostruire l'*idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico* (1963), riconoscendo alla *Scienza nuova* la funzione fondativa della riflessione sul mito e sul primato dell'attività fantastica. L'opera dell'autore tedesco è stata introdotta nella cultura italiana anche grazie alla meritoria traduzione del 1975 che il «Bollettino» del 1977 ha presentato, affidandone la recensione ad Andrea Battistini, acuto nel sottolineare di Apel l'identificazione, in Vico, del trapasso dall'«apologia dei contenuti educativi della retorica» a una sua comprensione storica in grado di giungere a un vero e proprio «superamen-

⁶² Eugenio Garin a Pietro Piovani, Firenze, 3 ottobre 1971 (c. 1r-v), c. 1v; s. l. [ma Firenze], 1° dicembre 1971 (cc. 1r-v), c. 1v; s. l. [ma Firenze], 27 dicembre 1971 (c. 1r-v), c. 1v, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartelle 6/d, 6/c. Cfr. di E. GARIN, *A proposito del rapporto fra Vico e Rousseau*, in questo «Bollettino» II (1972), pp. 61-63.

⁶³ D. FAUCCI, *Vico, Rousseau, Lévi-Strauss*, ivi, III (1973), pp. 200-202; A. VERRI, *Vico e Rousseau filosofi del linguaggio*, ivi, IV (1974), pp. 83-104; ID., *Vico e Monboddo*, ivi, VII (1977), in partic. pp. 163-168 e ID., *Vico e Warburton*, ivi, X (1980), pp. 179-190.

⁶⁴ Cfr. F. TESSITORE, *Su Auerbach e Vico*, ivi, II (1972), in partic. pp. 83-85.

to dell'umanesimo con il concetto del linguaggio come rivelazione»⁶⁵. Tuttavia, al recensore, che all'opera esaminata riconosceva dottrina e serietà di costruzione storico-filosofica, non sfuggivano ambiguità e ibridismi di argomentazione teorica; gli stessi che Piovani a lui confessava nella fitta corrispondenza tra il 1975 e il 1976.

La lettura del capitolo di Apel – osservava Piovani in una lettera a Battistini del giugno 1975 – a me ha confermato l'impressione sommaria che m'aveva fatto una cursoria visione del vol. quando apparve nell'ed. tedesca: dottrina, serietà, ma vi si vedono... planare i colpi d'ala, che sono di Auerbach [...]. Il Suo giudizio complessivo – scriveva ancora allo studioso bolognese nel gennaio 1976 – mi chiarisce le ragioni istintive di un mio sostanziale ripudio di quelle pur fitte e informate pagine di APEL. Tutto sommato, è un ibrido. Era indeciso tra varie suggestioni, né aveva una solidità erudita che lo salvasse⁶⁶.

Ma la recensione-interpretazione del Battistini è importante, perché la riflessione sull'ampliamento in senso storico-genetico e antropologico della ricerca umanistica sul linguaggio, attraverso lo studio vichiano delle «lingue materne», è sviluppata nella consapevolezza critica di un'«estensione dell'orizzonte, in Italia chiarita in modo esemplare dal Pagliaro»⁶⁷. Un riferimento, questo, al grande linguista siciliano non sorprendente per i lettori del «Bollettino» che, nello stesso numero del 1977, ha pubblicato una puntuale indagine su *Gli studi vichiani di Antonino Pagliaro*, curata proprio da Battistini, convinto alla stesura di queste pagine dal Piovani che, sin dal settembre del 1974, aveva visto il lui la figura e l'ingegno dell'«uomo adatto» all'impresa⁶⁸. I saggi pagliariani del 1961 sulla «critica semantica» hanno profondamente trasformato le premesse e le prospettive di analisi della linguistica e dell'estetica vichiane, liberandole dal mito dell'«oscurità» in circolazione tra Ottocento e primo Novecento. Quella procurata dallo studioso siciliano è stata, per Piovani, una ricerca destinata a rimanere «tra le più importanti della critica

⁶⁵ A. BATTISTINI, recensione a K. O. APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico* (tr. it. Bologna, 1975), ivi, VII (1977), p. 207.

⁶⁶ *Pietro Piovani ad Andrea Battistini*, Napoli, 6 giugno 1975, c. 1; ivi, 13 gennaio 1976, c. 1, lettere in copia, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», *Carteggio Battistini*.

⁶⁷ A. BATTISTINI, recensione a APEL, *op. cit.*, p. 206.

⁶⁸ *Pietro Piovani ad Andrea Battistini*, Napoli, 21 settembre 1974, lettera in copia, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», *Carteggio Battistini*, c. 1: «Lei potrebbe scrivere un bel saggio su Pagliaro studioso di G. Vico, con riferimenti, sullo sfondo, a Cassirer, ad Auerbach: lingua e filosofia, o solo problema della lingua, ma non isolato. CI PENSI! [...]. Lei è l'uomo adatto e il lavoro non Le sarebbe pesante [...]». Di Battistini cfr. *Gli studi vichiani di Antonino Pagliaro*, in questo «Bollettino» VII (1977), pp. 81-112.

vichiana del Novecento» per la bontà e originalità di un criterio metodologico che si fa e si può condividere nei risultati concreti: sono quelli, ad esempio, raggiunti nell'analisi di *Lingua e poesia secondo G.B. Vico*, manifestazione di un atteggiamento critico da valutare in sé e per sé come «momento nuovo e originale nella dialettica del conoscere»⁶⁹.

Nella sua assidua attività di saggista e di recensore per il «Bollettino», Battistini è stato lo studioso italiano più acuto a disvelare l'importanza del confronto critico dell'universo vichiano con la tradizione classico-umanistica sullo sfondo di una privilegiata attenzione alla civiltà del Barocco: un universo di argomenti e di stili di vita culturale tanto ricco quanto inesplorato dalla lettura neoidealistica, convinta sostenitrice, sul piano teorico, dell'incompatibilità tra *estetica* (in quanto scienza filosofica) e *retorica* (autentica «pseudoscienza») e, perciò, coerentemente decisa a trascurare tra gli scritti di Vico le *Institutiones oratoriae*. L'opera non sfuggiva all'attenzione del Piovani che identificava l'editore idoneo alla complessa ma necessaria revisione nella competenza e negli interessi del giovane studioso bolognese, autore, nel 1974, di un «eccellente saggio sull'etimologia»⁷⁰. Né meno rilevante appariva la sua attività di recensore degli scritti di Struever e Said, di Barilli e Baldini, «il quale – gli scriveva Piovani nel 1979 – è stato uno dei miei autori. Godo che Lei riscopra, sotto il pacioso Melafumo, l'uomo di gusto, il prosatore principe, l'uomo di buone letture (Ariosto, Manzoni: il volumetto ricciardiano su Lucia ha notazioni finissime)»⁷¹. Ma agli interessi del Battistini per la *Tradizione e innovazione nella tassonomia tropologica vichiana* i lettori del «Bollettino» debbono, inoltre, ritornare come a uno dei maggiori esperti del *linguaggio* del Vico scrittore, studiato dal punto di vista delle relazioni con la *degnità della retorica* (come recita il titolo della fortunata monografia del 1975)⁷², documento della persistente eredità dell'umanesimo, ripensata, però, come mezzo di ac-

⁶⁹ Così P. PIOVANI, *Per gli studi vichiani*, cit., pp. 394-395.

⁷⁰ *Pietro Piovani ad Andrea Battistini*, Napoli, 4 dicembre 1974, lettera in copia, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», *Carteggio Battistini*, c. 1. Il riferimento è ad A. BATTISTINI, *Vico e l'etimologia mitopoietica*, in «Lingua e Stile» IX (1974) 1, pp. 31-66, segnalato da Piovani in questo «Bollettino» V (1975), pp. 169-170.

⁷¹ *Pietro Piovani ad Andrea Battistini*, Napoli, 14 marzo 1979, lettera in copia, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», *Carteggio Battistini*, c. 1. Di Battistini si vedano le segnalazioni di N. STRUEVER, *Classical Investigations* (1974); A. BALDINI, *Tastiera 1-43* (1977); E. SAID, *Vico on the Discipline of Bodies and Texts* (1976) e R. BARILLI, *Retorica* (1979), in questo «Bollettino» VI (1976), p. 254; ivi, IX (1979), pp. 190-191 e ivi, X (1980), pp. 255-256, 236-237.

⁷² A. BATTISTINI, *Tradizione e innovazione nella tassonomia tropologica vichiana*, ivi, III (1973), in partic. p. 80. Di C. Vasoli si veda la recensione a *La Dignità della Retorica. Studi su G. B. Vico* (Pisa, 1975), ivi, VII (1977), pp. 223-228.

cesso alla ricerca antropologica e alla filosofia, all'etica e al diritto. Nel 1979 è stato pubblicato del Battistini il denso studio su *La struttura retorica dell'orazione di Vico in morte di Angela Cimmino*, un'operetta in cui la rigida architettura del discorso cartesiano è abbandonata a vantaggio del più fecondo metodo *topico*, strettamente connesso all'autentica *inventio* dei retori, distante dai canoni del genere apodittico-encomiastico di matrice classica (Cicerone e Quintiliano, in primo luogo), meditato e trasformato dall'introduzione del modello tassiano di discorso funebre, tipico del clima controriformistico⁷³. È stato, quello proposto, un esame della prosa filosofica in età moderna e, insieme, un ritorno al Vico scrittore, condotto idealmente a sviluppare, innovandole, le magistrali indagini di Mario Fubini che hanno fatto di *Stile e umanità* lo studio dei primi decenni del Novecento più esauriente sul tema, una delle ricerche meglio riuscite sulla dimensione letteraria dell'opera vichiana. Di tutto ciò Piovani era a tal punto convinto da sollecitare la pubblicazione, nel «Bollettino», di «una serie di articoli su singoli studiosi di Vico nel '900». Così scriveva, nel 1975, proprio a Battistini, ricordandogli l'impegno assunto per «Pagliaro studioso di Vico», non senza avvertire di avere «un'idea per Corsano. Per Fubini avrei voluto scrivere a Fiorenzo Forti, che conobbi a Roma»⁷⁴. Del 1977 è uno studio dello stesso Piovani sulle relazioni tra filosofia e letteratura e, in particolare, sulle tracce della lettura di Emilio Cecchi della *Scienza nuova* che risale al 1905 e si esprime in toni e contenuti già autonomi dal magistero crociano⁷⁵. Studiosi di formazione e interessi culturali diversi hanno, poi, contribuito al progetto piovaniiano di disegnare una prima, articolata mappa della fortuna di Vico nella civiltà letteraria del primo Novecento italiano: si va dalle ricostruzioni del Campailla degli appunti giovanili di Michelstaedter agli studi di D'Episcopo sulla genesi e la dinamica etico-filosofica della *Stilkeritik* di Fubini e Battaglia fino alle pagine del Battistini su Vico e Gadda, precedute da quelle di Lantier su Fano, studiato in relazione ai complicati problemi antropologici ed etimologici sull'origine della mentalità primitiva con un'impostazione empirico-documentaria, meno «platonica» di quella neoidealistica⁷⁶.

⁷³ A. BATTISTINI, *La struttura retorica dell'orazione di Vico in morte di Angela Cimmino*, ivi, IX (1979), pp. 82-85, 88 (ora in ID., *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, 2004, pp. 201-225).

⁷⁴ Pietro Piovani ad Andrea Battistini, Napoli, 11 ottobre 1975, lettera in copia, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», Carteggio Battistini, c. 1.

⁷⁵ P. PIOVANI, *Vico nei «Taccuini» di Emilio Cecchi*, in questo «Bollettino» VII (1977), pp. 181-186.

⁷⁶ S. CAMPAILLA, *Un appunto giovanile di Carlo Michelstaedter su Vico*, ivi, III (1973), pp. 199-200; F. D'EPISCOPO, «*Stile e umanità*»: gli studi vichiani di Mario Fubini, ivi, X (1980), pp. 59-119; ID., «*Esemplarità e antagonismo*»: il Vico di Salvatore Battaglia, ivi, XIV-XV (1984-

3. Nuovi motivi e nuovi problemi della *filosofia* vichiana del *linguaggio* sono stati sollecitati, alla fine degli anni Settanta, dalle tendenze più rappresentative della cultura europea e, soprattutto, di quella tedesca. A tale orizzonte di studio ha assicurato nuova linfa teorica e storiografica la lettura «storicistica» di Vico, rielaborata in una prospettiva «critico-problematica». A definirne i temi e gli autori, nettamente distinti e distanti dall'interpretazione idealistica e neoidealistica, è stato Tessitore, studioso delle relazioni tra *comprensione storica e cultura, illuminismo e storicismo* in Cuoco, per ricordare solo alcuni dei suoi lavori più noti, degli anni Settanta, sui temi dell'individualità e della ragione storica di cui il filosofo napoletano appariva grande teorico. È stata, questa, un'innovativa esperienza di studio, praticata nelle pagine del «Bollettino», attente, nel 1979, a ricostruire l'incontro di Vico con i filosofi tedeschi del linguaggio nello storicismo delle origini (da Hamann a Herder, da Goethe a Humboldt, da Wolf a Jacobi e Orelli fino a Capei e Ferrari, Balbo e Niebuhr, Göschel e Cauer) nei termini, però, criticamente controllati di un'«analogia funzionale» che ha messo al riparo dalle astratte comparazioni come dalle sterili ipotesi di «precorrimento» o «disguido» storici⁷⁷. Questa prospettiva, attraente lo stesso Piovani nei suoi ultimi mesi di vita e di lavoro, ha indirizzato i saggi d'esordio della seconda serie del «Bollettino», coinvolgendo direttamente allievi scientificamente maturi e più giovani studiosi. *In primis*, Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo che, nella metà degli anni Settanta, avevano già dato pregevoli contributi all'indagine su Vico e lo «storicismo» di Dilthey e di Troeltsch, sul marxismo di Bloch, studioso del Rinascimento⁷⁸. Nel «Bollettino» del 1981 pubblicavano, in collaborazione, un sintetico ma denso rendiconto critico-storiografico dei *Materiali su 'Vico in Germania'*, apparsi nella prima serie della rivista. L'analisi toccava i temi dello storicismo tra la fine del Settecento e gli inizi del secolo XIX, intervenendo

1985), pp. 311-331; S. LANTIER, *Il Vico di Fano*, ivi, XI (1981), pp. 222-232 e A. BATTISTINI, *Gadda, Vico e un'edizione della «Scienza nuova»*, ivi, XII-XIII (1982-1983), pp. 381-386.

⁷⁷ F. TESSITORE, *Vico nelle origini dello storicismo tedesco*, in questo «Bollettino» IX (1979), pp. 5, 11. Cfr. ID., *Vincenzo Cuoco tra illuminismo e storicismo*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli» LXXXI (1970), pp. 511-545 (poi anche in *Quaderno della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli, Accademia di Scienze Morali e Politiche*, Napoli, 1971) e ID., *Comprensione storica e cultura. Revisioni storicistiche*, Napoli, 1979.

⁷⁸ G. CACCIATORE, *Vico e Dilthey. La storia dell'esperienza umana come relazione fondante di conoscere e fare*, in questo «Bollettino» IX (1979), pp. 35-68; G. CANTILLO, *Vico e la filosofia del Rinascimento nella lettura di Ernst Bloch*, ivi, V (1975), pp. 145-148 e ID., *Su Troeltsch e Vico*, ivi, IX (1979), pp. 69-75.

sui noti lavori di Costa, Marini e Tessitore, prima di trattare di Hegel e della cultura filosofica post-hegeliana, di Dilthey, Meinecke e Troeltsch fino a raggiungere Horkheimer e Auerbach, Apel e Bloch, Gadamer e Grassi, Fellmann, Otto e Wohlfart, tutti in relazione diretta o indiretta con Vico e il vichismo moderno e contemporaneo che i lettori del «Bollettino» avevano già appreso dagli originali saggi del 1979⁷⁹.

Eppure, le ragioni della presenza di Vico nelle più rappresentative tendenze storico-culturali del Novecento italiano ed europeo hanno chiesto, direttamente e no, che l'*attualità* del suo pensiero non sia da intendere quale testimonianza di un legame esplicito e immediato con il presente. Si è trattato, invece, di comprendere la carica di vitalità e di interesse con cui gli studi contemporanei (soprattutto quelli di sociologia della conoscenza, di fenomenologia e di marxismo teorico) hanno cercato di capire il significato di quel pensiero nel proprio tempo, valutandone correttamente l'«eredità» senza sterili strumentalizzazioni o infruttuose sopravvalutazioni. Solo con l'acquisizione critica di un'esperienza speculativa degna del nome, la rozza manipolazione della filosofia di Vico – segno pur positivo di un'esperienza culturalmente viva – ha potuto far spazio alla vera *attualità* di un pensatore che non ha anticipato profeticamente il dibattito culturale sulla *scienza* contemporanea, ma lo ha reso inconsapevolmente possibile con l'introduzione di novità conoscitive nel campo delle relazioni con il linguaggio mitico, dei rapporti tra pensiero e società, riflessione e fantasia poetica, parola e idea⁸⁰. Il riferimento polemico, in Piovani, era a quegli studi di matrice anglo-americana che, negli anni Settanta, avevano riaperto il discorso su Vico con finalità in un primo momento esplorative, tese, cioè, a esaminare i molteplici aspetti della sua filosofia, a documentarne non più la sterile immagine (neo-idealistica) di *solitario precursore*, ma una vera e propria *Resurrection*, come annunciato da Giorgio Tagliacozzo, fondatore nel 1974, a New York, dell'Institute for Vico Studies, nonché infaticabile organizzatore di convegni e curatore di poderosi volumi collettanei⁸¹. Il «Bollettino», oltre a pubblicare una nota-recensione alla prima iniziativa editoriale del 1969 (gli atti del convegno su *Giambattista Vico: An International Symposium*) che forniva «l'intera misura dell'attuale interessa-

⁷⁹ G. CACCIATORE, G. CANTILLO, *Materiali su «Vico in Germania»*, ivi, XI (1981), pp. 13-32. In proposito, rinvio a *Vico in Germania nel «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» (1971-1990)*, a cura di M. RICCIO, ivi [supplemento], XX (1990), pp. 3-11.

⁸⁰ Così P. PIOVANI, *Per gli studi vichiani*, cit., pp. 395-397.

⁸¹ Per le origini e gli sviluppi delle tesi del Tagliacozzo si veda la sua raccolta di scritti in *The Arbor Scientiae Reconceived and the History of Vico's Resurrection*, Atlantic Highlands, 1993. Di A. Verri è la recensione in questo «Bollettino» XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 273-276.

mento internazionale al pensiero di Vico»⁸², informava sulla preparazione di un secondo convegno internazionale dedicato a *Giambattista Vico's Science of Humanity*. La relativa «notizia» del Piovani era acuta nello spiegare che il nuovo simposio nasceva come sviluppo del primo, «soprattutto grazie all'accoglienza ricevuta dal suo predecessore e all'interesse a Vico da esso suscitato». «I suoi fini – egli aggiungeva – sono [...] alquanto diversi», giacché se il primo «mirò a presentare [...] un panorama quanto più vasto possibile [...], per destare o ravvivare l'interesse al pensatore napoletano», il secondo intendeva «affrontare il pensiero vichiano più intensivamente dal suo interno»⁸³.

Ma la condivisibile propensione a un'indagine che, liberata dai vincoli delle esegesi tradizionali, ha riproposto la questione della collocazione storica della filosofia di Vico non ha oscurato il disagio teorico e storiografico della scuola napoletana verso quegli studi che, meno preoccupati di indagini e verifiche filologiche o di analisi storiche, hanno guardato anche allo «sviluppo di nuove idee e di nuove prospettive nello spirito del suo pensiero» che non è quello di un *precursore*, ma di un *pioniere* con il quale «ci si deve continuamente confrontare, in quanto detentore di una visione originale». È quanto si legge nell'*Introduzione* agli Atti del Convegno del 1976 su *Vico and Contemporary Thought* che, a differenza delle precedenti iniziative, ha accolto solo testi di studiosi di area angloamericana, esperti nei settori più diversi delle scienze umane, dalla filosofia alla psicologia, dalla sociologia alla psichiatria, dall'antropologia all'estetica, dalla storia alla linguistica⁸⁴. In tutti gli interventi è stato determinante l'impegno a identificare nella filosofia di Vico il rimedio alle tendenze scientifiche e logicistiche della cultura anglo-americana di metà Novecento e, insieme, una fonte da privilegiare per incrementare quell'esigenza di unificazione e interdisciplinarietà del sapere espressa dal Tagliacozzo nella ben nota metafora organicistica del *Tree of Knowledge*⁸⁵. Ben altra è apparsa a Piovani l'attualità di Vico da proporre in termini sempre ben definiti e molto limitati, «senza affrontare il grande tema della contemporanea attualità e inattualità di ogni classico», ma riconoscendo, innanzitutto, nella *Scienza nuova* la fondazione di un «radicale mutamento d'indirizzo del pensare», di «più ampie forme

⁸² Cfr. P. PIOVANI, *Il Centro di Studi Vichiani*, cit., p. 7 e G. BARTOLOMEI, *Le accoglienze al primo «International Symposium» su Vico*, in questo «Bollettino» III (1973), pp. 202-211.

⁸³ [P. PIOVANI], in «Notiziario», ivi, p. 258.

⁸⁴ Cfr. G. TAGLIACOZZO, *Introductory Remarks*, in *Vico and contemporary Thought*, in «Social Research» XLIII (1976) 3, pp. 391, 397.

⁸⁵ Cfr. *supra*, nota 81.

di conoscenza» che toccano il linguaggio mitico e le nuove relazioni tra ragione e fantasia poetica, storia e vita civile, riflessione e spontaneità, idee e parola, tutte costitutive delle moderne scienze umane:

Va detto alto e forte – precisava acutamente Piovani nel 1979 – che, specialmente nella ricerca scientifica contemporanea, anche nel campo delle scienze umane, i dilettanti sono dannosi. L'«attualità» di Vico non deve far dimenticare che, come tutti i classici della storia del pensiero, anche Vico può essere capito e penetrato solamente da chi sia in possesso delle metodologie specialistiche della storiografia filosofica, della storia della cultura, della storia delle idee. La *Scienza nuova* è un'intricata selva lussureggiante in cui i turisti estivi e domenicali non possono addentrarsi. Alle poliglote, magari babiliche, comitive in escursione spensierata l'ingresso è vietato, prima di tutto dall'ardua asprezza dei luoghi, non idonei a gite dopolavoristiche⁸⁶.

È al 1978 e al grande Convegno su *Vico e Venezia* che risale un più ampio confronto critico del «Bollettino» con il *Vico atlantico*. La partecipazione di molti studiosi italiani e l'articolazione dei lavori in sezioni, dedicate anche alla filosofia e alla storia del pensiero, al «linguaggio» delle leggi e alla società, hanno stimolato la presentazione di studi dal taglio filologico e storico-culturale, destinati a sancire una netta differenziazione di approcci e di tesi. Piovani che, per motivi di salute, non poté partecipare, delegò Tessitore a rappresentare il Centro vichiano di Napoli e decise di pubblicare nel «Bollettino» del 1979 due resoconti dell'iniziativa: uno sulla partecipazione italiana, affidato alle cure di Giovanni Vecchi, opportunamente finalizzato a mostrarne la propensione allo studio delle tematiche storico-culturali (da quelle fondate su motivi umanistico-rinascimentali e interessi della cultura veneta, fiorentina e napoletana fino allo «storicismo» del De Sanctis e a quello tedesco anti-idealistico tra Ottocento e primo Novecento); un altro realizzato dal Costa che, dando analiticamente conto del «carattere essenzialmente 'atlantico' del congresso», ha sottolineato come «l'apporto straniero più rilevante è stato registrato al livello della cultura anglo-americana». Ha, quindi, rilevato l'originalità delle tesi di Leon Pompa sulla rivalutata centralità dell'elemento epistemologico della *Scienza nuova* contro l'«overdramatisation of Vico's reaction against Cartesianism» sostenuta dalle interpretazioni di Berlin e Verene⁸⁷. E, non a caso, proprio alle tesi di Pom-

⁸⁶ P. PIOVANI, *Vico attuale?*, in «Spirali. Giornale Internazionale di Cultura» II (1979) 7, p. 16.

⁸⁷ G. VECCHI, *Cronache: la partecipazione italiana al Congresso Vico-Venezia*, in questo «Bollettino» IX (1979), pp. 147-155; G. COSTA, *Cronache: la partecipazione straniera al Congresso Vico-Venezia*, ivi, in partic. pp. 155, 157-158.

pa si sono rivolte le prime «aperture» del «Bollettino» alla cultura anglosassone. Nella prima serie la rivista poté contare sulla sua collaborazione fin dal 1971, quando, in una lettera a Piovani, lo studioso inglese si dichiarava disponibile a far pubblicare in italiano il suo noto saggio del 1971 su *Vico's Science* e a segnalare la più recente letteratura inglese, presentando, nella stessa lettera al Piovani e in un'altra del maggio 1973 le «molto superficial[i]» monografie di Manson su *The Theory of Knowledge* (1969) e di Vaughan su *The Political Philosophy of Giambattista Vico* (1972)⁸⁸. Nel «Bollettino» le pagine de *La scienza di Vico* – approfondite nella ben nota monografia del 1975 (recensita, nel 1976, da Alessandro Giuliani)⁸⁹ – si sono proposte come rinnovato studio critico del capolavoro di Vico, lontano dalla tesi tradizionale (crociana) di una bizzarra e confusa compresenza in esso di storia filosofica e sociologia empirica. È stata, invece, rivalutata la definizione vichiana di «conoscenza storica» per il suo significato di vera e propria impresa «epistemologica», fondata su principi di «senso comune» e di «causalità storica»; il tutto finalizzato alla costruzione di una rigorosa scienza dello sviluppo della «natura umana» esposta al modello moderno della verificabilità scientifica sempre socialmente connotata e, perciò, definitivamente allontanata dalle tradizionali letture di tenore metafisico. Da qui, allora, la significativa distanza di Pompa dalle tendenze epistemologiche 'attualizzanti' di area anglo-americana, sia pure in fedeltà alla scelta di presentare un'introduzione «analitica» alla *Scienza nuova*. Proprio su quest'ultimo aspetto interveniva la recensione di Piovani alla traduzione italiana della monografia del 1975, in cui venivano formulate esplicite riserve sullo scopo dell'opera di proporsi come un «incontro senza mediatori», destoricizzando, così, il pensiero di Vico che, come «ogni classico vive nella storia delle letture che lo hanno interpretato»⁹⁰. È, questa, una delle originali indicazioni metodologiche del lettore-recensore, destinata a reggere la sua straordinaria capacità di studiare 'in proprio' la storiografia vichiana internazionale, anche quella anglosassone. Lo documentano le acute osservazioni sulla nota interpretazione di Isaiah Berlin, discussa con finezza d'analisi sia nel consenso che nel dissenso. Se convinta

⁸⁸ Leon Pompa a Pietro Piovani, Edinburgh, 26 settembre 1971 (c. 1r-v), c. 1r; ivi, 21 maggio 1973, c. 1, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartelle 7/h Pompa e 6/f. Degli scritti di Manson e di Vaughan si vedano le rispettive recensioni di G. Costa (in questo «Bollettino» I, 1971, p. 64) e L. Pompa (ivi, IV, 1974, pp. 179-182).

⁸⁹ L. POMPA, *La scienza di Vico*, ivi, II (1972), pp. 13-51. Di A. Giuliani è la recensione a L. POMPA, *A Study of the «New Science»* (Cambridge, 1975), ivi, VI (1976), pp. 208-210.

⁹⁰ P. PIOVANI, recensione a L. POMPA, *Giambattista Vico. Studio sulla Scienza nuova* (tr. e intr. a cura di V. Mathieu, Roma, 1977), ivi, VIII (1978), p. 144.

era, innanzitutto, l'adesione alla tesi che identifica in Vico lo *scisma* tra due culture corrispondenti all'irriducibile solco tra realtà dell'uomo e mondo della scienza, nessun giudizio positivo poteva essere espresso sulla lettura berliniana che aveva fatto del filosofo napoletano un anti-Voltaire. Il rischio era di reintrodurre il vecchio mito storiografico di un illuminismo antistorico, smentito già dalla magistrale lezione di Paul Hazard, in cui l'illuminista francese era stato avvicinato a Vico nella comune età della «crisi della coscienza europea». Perciò, con il sostegno delle interpretazioni innovative di Cassirer, Meinecke e Kaegi, si trattava di comprendere il senso autentico del «relativismo» storico di Voltaire, facendo anche di lui uno «scismatico» e preferendo la prospettiva di un'equilibrata relazione con l'autore della *Scienza nuova* all'«artificio di un'antitesi esasperata»⁹¹.

Abbandonato lo studio della *natura* della fisica per una nuova *fisica*, quella specifica dell'uomo e del suo mondo, la filosofia di Vico personifica il complicato ma definitivo passaggio dall'antica visione cosmologica alla moderna «umanologia», alternativa ai residui scolastici di una concezione statica dell'*essere* e della *sostanza*, perché finalizzata a studiare con la filosofia-filologia il dinamico divenire dell'uomo. Era, quella teorizzata, la definitiva rinuncia a ogni rinnovata metafisica quale ordine includente il naturale e il soprannaturale, opposto alla moderna «filosofia dell'uomo», ricercata e compresa nel suo storico farsi *senza natura*, limitata a *essere* solo in funzione del genere umano che nell'*essenziale* si sperimenta come *esistenziale*⁹². In proposito, ad attestare l'originale fisionomia del Vico di Piovani era l'elegante ed equilibrata recensione dedicata all'*Introduzione* di Nicola Badaloni, scritta, nel 1971, per l'edizione sansoniana delle *Opere filosofiche*. Di essa, come di tutti gli altri scritti pregevoli o modesti, recensiti e segnalati nell'arco di dieci anni di vita del suo «Bollettino», era attento a cogliere l'idea direttiva, confortata dalle nuove proposte critiche. Dopo le preliminari riserve sull'esclusione dagli scritti filosofici del *Diritto universale* e, in particolare, del *De constantia* (che ha «una sua collocazione 'filosofica' centrale [...], in senso molto stretto, specie per la sua posizione direttamente propedeutica rispetto alla *Scienza nuova*»), al centro dell'analisi si collocavano, innanzitutto, le finissime osservazioni sull'opportuna insistenza ba-

⁹¹ P. PIOVANI, *Lo «scisma» di Vico*, ivi, VII (1977), in partic. pp. 153-154, 156, poi in *FNV*, pp. 417-419, 423.

⁹² Sono note tesi tratte da ID., *Vico senza Hegel* [1968]; *Vico e la filosofia senza natura* [1969]; *Esemplarità di Vico*, in *FNV*, pp. 198 sgg., 58 sgg., 124 sgg. In proposito, rinvio al mio *Pietro Piovani e il Centro di Studi Vichiani*, cit., in partic. pp. 166-167.

badaloniana a sottolineare l'«europeità di Vico». Questo tema aveva contrassegnato uno dei fili conduttori dell'*Introduzione a G. B. Vico* del 1961, il libro che, al di là delle sole «indicazioni» dell'Abbagnano sulle questioni lasciate ancora aperte dalla lettura crociana (Vico e il pensiero europeo e l'inaccettabile equazione tra anti-cartesianismo e anti-illuminismo), risultava il «più rappresentativo del 'nuovo corso'», non solo per l'ampiezza delle indagini compiute, ma anche per l'attitudine a orientare verso un tipo di ricerca fortemente analitica, filologicamente attrezzata a fornire «non interpretazioni generali, ma elementi precisi, non tesi ermeneutiche, ma notizie esaminate o da esaminare»⁹³. Era un lavoro prezioso e benemerito da proseguire, secondo Piovani, evitando, tuttavia, di smarrire l'«unità» della problematica vichiana, messa in crisi, a suo giudizio, dalla presunta «fondazione metafisica» di matrice platonico-stoica e riferita a «soluzioni» malebranchiane negli sviluppi dell'argomentazione badaloniana. Assistito dalla fiducia nella «fisiologia dell'ordo» cui si riportava anche il «*facere umano*», la proposta critica esaminata comportava il rischio dell'esclusione della «fondazione di una scienza umana che sia consapevolezza dell'autonomia del mondo umano dell'azione». Nasceva, perciò, una ricostruzione dell'itinerario speculativo di Vico condizionata dal costante, «preminente interesse fisico-metafisico» a sopravvalutare la «filosofia della mente» delle prime prove a dispetto della matura meditazione sulla storicità del mondo umano, offuscato, quasi al punto da «dare – a torto o a ragione – l'impressione che il Vico più vichiano, il Vico della *Scienza nuova*, non sempre sia il Vico che davvero [...] attragga di più». La lettura badaloniana presentava una rigorosa coerenza interna, non esente, a giudizio dell'interprete, da significativi segni di forzatura interpretativa. A rilevarli interveniva, nel 1975, la recensione dell'*Introduzione* alla sansoniana raccolta delle *Opere giuridiche*, per mettere in risalto l'intenzione badaloniana di rivendicare un *diritto naturale* vichiano che veniva sollecitato a conciliarsi con la progressiva razionalizzazione dell'*auctoritas*, premessa a una visione della *ratio* quale integrazione e continuità tra la «dimensione artificiale» e quella «naturale». Ed era su tale preoccupazione di avvicinare la «filosofia» di Vico al mondo della storia senza allontanarla dal *naturale* che si concentravano le conclusive riserve del Piovani, critico della definizione *artificiale* di storicità in Vico: «Nella filosofia vichiana della cultura [...] la dimensione storica può definirsi 'artificiale'»

⁹³ P. PIOVANI, recensione a G. VICO, *Opere filosofiche* (intr. di N. Badaloni; testi, versioni e note a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971), in questo «Bollettino» II (1972), pp. 89-90; ID., *Per gli studi vichiani*, cit., pp. 374-377.

soltanto se stia attenta a sottolineare, nel solco dell'etimologia, il progressivo valore dell'*artes-facere* nello sviluppo della ragione verificante nel mondo umano»⁹⁴.

Vico, il Vico di Piovani, rifiutati i residui scolastici di una concezione statica della sostanza, ha definitivamente infranto la «visione monistico-cosmologica» della filosofia. Il «filologismo e genetismo» del suo metodo hanno indicato la via della storicizzazione e della «fondazione di una scienza umana che sia consapevolezza dell'autonomia del mondo umano dell'azione»⁹⁵, secondo la grande lezione del filosofo del diritto Giuseppe Capograssi. Del venerato maestro, «discepolo di Vico» più che interprete, «letteralmente un *vichiano*, alimentato dalle idee di Vico»⁹⁶, Piovani tracciava un sintetico ma acuto, elegante profilo nel «Bollettino» del 1976, in occasione del ventesimo anniversario della morte. Analizzava, in particolare, il noto saggio del 1925 su *Dominio, libertà e tutela nel «De uno»* e il testo della conversazione su *L'attualità di Vico* del 1945, discutendo le principali questioni critiche proposte e il senso delle relazioni teoriche interne all'opera vichiana, originalissime, innanzitutto, nel sostegno a una lettura del *De uno* in funzione della *Scienza nuova*, ripensato e valorizzato anche per quello che aspirava ad essere e non era. Di qui l'originale tensione teorica che l'analisi acutamente prospettava, diagnosticando uno «squilibrio» tra l'assunzione del platonismo tradizionale e la richiamata centralità dell'*azione*, tra la nascita del diritto nell'azione e la teoria di un'attività consapevole della tormentata scoperta dell'*idea* nascosta nel reale, del nesso complicato tra l'*idea* e la *vita* dentro lo stesso «rapporto di vita». Tutto ciò contribuiva a definire il complesso profilo della «filosofia» capograssiana del diritto, alimentata da un genuino vichismo per la teorizzata necessità di *unità* e *costanza* dei principi ideali nell'esperienza umana, per la dominante esigenza di un «sistema di permanenze» sotto le variazioni della storia. La *scienza* del filosofo napoletano è *nuova*, perché riformula la delicata questione filosofica dei rapporti tra universale e particolare. L'ordine universale non è più quello *cosmico* da decifrare, ma il *civile* che gli uomini fanno nel loro agire. Quest'ultimo, diversamente dai particolari e occasionali comportamenti, si traduce in una «struttura» riconoscibile nella vita delle nazioni, in un *universale* che è la loro comune *natura*. Una lettura, questa

⁹⁴ ID., recensione a G. VICO, *Opere filosofiche*, cit., p. 91; ID., recensione a G. VICO, *Opere giuridiche* (a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974), in questo «Bollettino» V (1975), in partic. p. 160.

⁹⁵ ID., recensione a G. VICO, *Opere filosofiche*, cit., p. 90.

⁹⁶ Così V. FROSINI, *Giuseppe Capograssi*, Torino, 1961, p. 13 e P. PIOVANI, *Capograssi e Vico*, in questo «Bollettino» VI (1976), in partic. p. 194, poi in *FNV*, p. 324.

del Capograssi, valorizzata per la sua tensione a essere «oltre il testo», nei «nodi e [...] problemi caratteristici» che Piovani commentava, richiamando l'attenzione dei lettori del «Bollettino» sui principali motivi speculativi: il «genetismo» di Vico, «poeta dell'alba», secondo la felice definizione capograssiana che implica la messa in crisi di ogni ontologia tradizionale, la lettura tragica e, quindi, storica del momento delle origini, distinta da quella esclusivamente logica di Rousseau; l'intuizione della ragione che vive agendo e si realizza, perciò, nel mondo dell'azione; la distanza da una «data lettura» della filosofia della storia agostiniana a disegno e fine predefiniti; il modello contrastante la libera storia fatta dall'uomo che implica un solo fine possibile e individuabile: la fine come «catastrofe»; la «continua sperequazione e continua equazione» tra individuo e storia, coerente con l'interesse vichiano per le «masse» che fanno il mondo umano; la funzione della *Provvidenza* come legge di *necessità*, chiamata a salvare l'uomo non nei trionfi ma nelle sue cadute, a garantire, cioè, un *ordine* senza mai renderlo «provvidenziale», dettando, così, le condizioni di una vera «catastrofe», l'unica, autentica condizione di riscatto dentro la vita umana⁹⁷. Perciò, Piovani può assai bene dire che lo storicismo implicito nella capograssiana scienza del diritto è quello «universalizzante e uniformante», in cui le ragioni dei soggetti agenti sono salvate dal teorizzato nesso fondamentale tra le «categorie profonde» dell'umanità e la trascendenza dell'Assoluto con la mediazione delle categorie, insieme storiche e metafisiche, della legge morale⁹⁸. Il che richiede l'approfondimento della «filosofia» come problema del soggetto dinanzi alla imperfezione costitutiva del suo essere a compiere il proprio destino in un'esperienza giuridica e in una scienza del diritto che «non hanno conclusione [...] presentano e rappresentano, ma non risolvono, l'enigma del loro dilemma e del loro problema costitutivo». Esperienza e scienza del diritto tradiscono un'originale, com-

⁹⁷ ID., *Capograssi e Vico*, cit., pp. 195-197, 199-202, poi in *FNV*, pp. 325-328, 331-336; ID., recensione a R. ESPOSITO, *Vico e Rousseau e il moderno Stato borghese* (Bari, 1976), in questo «Bollettino» VII (1977), p. 210.

⁹⁸ Così ID., *Introduzione* a G. CAPOGRASSI, *Il problema della scienza del diritto*, nuova edizione a cura di P. Piovani, Milano, 1962 (d'ora in poi si cita con la sigla *PSD*, seguita dall'indicazione delle pagine relative alla ristampa in G. CAPOGRASSI, *Opere*, vol. II, Milano, 1959), p. XXXI. «Nello storicismo letteralmente neo-vichiano di Capograssi – aggiunge Piovani – si rinnova così l'incontro, o la collaborazione, fra la Storia Universale e il Diritto Naturale, in un tentativo di collaborazione che probabilmente mette in crisi tale storicismo rivelandone le aporie, scoprendone le probabili antinomie» (*ibid.*). Su questo giudizio, rivelazione, secondo me, della radicale opposizione di questo Piovani (di inizio anni Sessanta) a ogni ontologia della storia, si veda G. ACCOCELLA, *Scienza del diritto e diritto naturale in Giuseppe Capograssi* [1973], poi in ID., *L'etica sociale di Giuseppe Capograssi*, Napoli, 1992, pp. 106 sgg.

plexa ambivalenza, dal momento che, se impongono all'individuo di realizzarsi esteriorizzandosi nelle dimensioni del *comune* e del *collettivo*, prospettano, senza risolverlo, un compito ulteriore: la *salvezza* dell'azione individuale che non conclude nel nuovo «mistero» della salvezza, sia pure quella problematica, drammatica e mai garantita del Dio cristiano di Vico avvicinato al Dio di Pascal, presente nella «preghiera» dell'uomo in quanto bisognoso della sua *pietas*. Lavorare a scoprire nell'effettiva esperienza una prospettiva di salvezza significa, per il filosofo Capograssi, salvare il problema più prossimo al senso profondo dell'uomo, all'idea stessa di umanità, per riconoscerne l'insopprimibile ruolo nella «vita [...] totale dell'esperienza [...] implicita in ogni azione, motivo e fine». Lo scopo è di far coincidere le ragioni del cristianesimo con tutta l'esperienza umana. Il filosofo e il cristiano salvano il proprio interno equilibrio, testimoniando la disposizione a pensare e a vivere dentro l'esperienza e la storia, nella profonda unità della vita per corrispondere ai doveri di un pensiero critico in quanto libero⁹⁹.

La scomparsa, nell'agosto 1980, del Piovani, di uno studioso che aveva inciso sulle tematiche e le tendenze del «nuovo corso» vichiano, informando così fortemente di sé tutta la prima serie del «Bollettino», non lasciava un vuoto. L'identità di un lavoro teorico-storiografico, praticato *in proprio* ma sempre fedele a quell'esigenza di cooperazione con gli *altri* – che era stata una delle ragioni della nascita del «Bollettino» – stringeva ancor di più antichi e nuovi collaboratori alla rivista che, dal 1981, conosceva una fase di inevitabile riassetto teorico e organizzativo. Ricostituita la direzione con Giarrizzo e Tessitore, furono istituiti un 'comitato di redazione' (composto da Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Cantillo, Riccardo Maisano ed Enrico Nuzzo) e una sede redazionale presso la neonata «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani» di Napoli. I primi numeri della seconda serie (1981-1990), pubblicati dall'editore napoletano Bibliopolis in una nuova veste grafica che anche cromaticamente si volle differenziare dalla precedente, risultarono ampliati nelle pagine, ma immutati nell'interna articolazione. Aperto da un contributo del Tessitore alla *Bibliografia vichiana di Pietro Piovani*¹⁰⁰, il numero del 1981

⁹⁹ Cfr. G. CAPOGRASSI, PSD, pp. 627-626, 623; ID., *Introduzione alla vita etica* [1953], in ID., *Opere*, cit., vol. III, pp. 103, 167. Sul tema, dopo A. Pigliaru (*La lezione di Capograssi*, in «Studi Sassaressi» XXX (1962), pp. 26-28 dell'estratto), si veda F. TESSITORE, *Capograssi nello storicismo* [1965], in ID., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. V, Roma, 2000, pp. 310-312 e ID., *Capograssi e il collettivismo dell'azione: i contatti ideali con Vico, Hegel, Proudhon e Marx* [1976], ivi, pp. 412-413.

¹⁰⁰ F. TESSITORE, *La bibliografia vichiana di Pietro Piovani*, in questo «Bollettino» XI (1981), pp. 5-12.

era un omaggio al maestro e all'*exemplum* di un'assai fine e inimitabile teoresi praticata liberamente nel campo della storia delle idee che aveva segnato un'intera generazione di studiosi; era, altresì, una ricognizione del lavoro svolto che si intendeva sviluppare, per aggiornare – con Piovani e oltre Piovani – il nesso (*naturaliter* vichiano) tra l'impegno storico-filologico rinnovato e l'indagine teorica su Vico, nei suoi *testi* e nel suo *tempo*.

Piovani – ha scritto assai bene Eugenio Garin nel «Bollettino» del 1984-1985 – si rendeva conto che nel mutare della lettura di Vico si traduceva a un diverso livello un modo diverso di leggere tutta la storia del pensiero italiano, della cultura italiana, della vita italiana. Ripensare Vico voleva dire rimetterne in discussione le grandi interpretazioni fra Ottocento e Novecento; ma significava anche valutare in modo nuovo la letteratura su Vico, Vico stesso nel suo testo e nel suo tempo. Un'edizione significa sempre un modo di 'leggere' un autore: dagli errori di stampa ai caratteri tipografici, dai capoversi all'interpunzione, per non dire del peso decisivo delle scelte di varianti e di redazioni, del recupero di inediti, della pubblicazione di documenti¹⁰¹.

In questo acuto giudizio mi sembra possa identificarsi il senso di una lezione sempre formulata in libera, autonoma riflessione. Senza proclami o rumorose quanto inutili dispute verbali, Piovani, nel suo «Bollettino», sentì il dovere di indicare i temi e i problemi di una rinnovata ricerca che additava il proprio *verum*, vichianamente, solo nel *factum*, restia alle «delucidazioni» esteriori, a bilanci più o meno esaustivi di «effetti, tesi e risultati». Le pagine del 1980, che presentavano agli studiosi e ai fedeli lettori del «Bollettino» l'ultimo numero curato dal fondatore e la decennale attività promossa e svolta da lui, non esitavano a sottolineare l'ansia di approfondimento di una ricerca perseguita realizzando un «caratteristico organo critico» in «vigile volontà d'indipendenza», secondo un «certo stile di lavoro». Coerentemente, ne scaturiva un «congedo» intellettuale e morale privo di risentimento e di nostalgie per il passato, dai tratti forse velati di pessimismo, eppure fedeli al rispetto delle *modificazioni* e dei *trapassi* della e nella storia, a quell'idea di filosofia come *filosofare*, concreta e perenne *storicizzazione* delle idee, applicata anche ai tempi attuali, ostili a ogni «modello di ricerca» e privi di qualunque concessione all'illusoria possibilità di poter contare su «eredità di transizioni e di ammaestramenti»:

Enormi, incalcolabili, imprevedibili sommovimenti scuotono il mondo e cambiano i caratteri di quello che, per alcuni secoli, è stato il concetto stes-

¹⁰¹ E. GARIN, *Gli studi vichiani di Pietro Piovani*, ivi, XIV-XV (1984-1985), pp. 7-8.

so di cultura. In cospetto di una filosofia della cultura radicalmente rinnovantesi, sotto la pacata serenità dell'indagine controllata, lontana da ogni colorita seduzione di tipo spengleriano, nessuna preoccupazione più vichiana che attestare, con serietà, la presenza del filosofo il quale, come nessun altro pensatore, ha sentito la forza teoretica eccezionale che va attribuita alle modificazioni, ai trapassi, ai restauri, ai declini, ai crolli, alle pause, agli avvizzimenti, ai rigogli della civiltà nella storia dell'uomo¹⁰².

FABRIZIO LOMONACO

PIETRO PIOVANI AND THE «BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI» (1971-1980). This essay examines the motives and contents of the cultural project which inspires the «Bollettino», founded, in 1968, by Pietro Piovani, the undisputed creator of the «new course» of critical studies on Vico. The author traces trends of Italian and foreign literature about philosophy and philology, language and history which is representative of the interests pursued during the second half of the 20th century until 1980 (with reference to writings by and about Garin and Costa, Garzya and Visconti, Gigante and Vàrvaro, Nencioni and Placella, de Giovanni and Ajello, Giarrizzo and Galasso, Faucci and Verri, Torrini and Zambelli, Apel and Habermas, Berlin and Pompa, Tagliacozzo and Otto, Battistini and Tessitore, Cacciatore and Nuzzo). In this essay is also involved a large number of Piovani's correspondents from Andrea Battistini to Eugenio Garin, from Gustavo Costa to Giovanni Nencioni, from Giuliano Bonfante to Maurizio Torrini.

¹⁰² P. PIOVANI, *Dieci annate del «Bollettino del Centro di Studi Vichiani»*, cit., pp. 5, 8-9. Senso del divenire e amore per gli studi seri e gli studiosi veri si esprimono in una delle ultime lettere del 1980, autentico testamento intellettuale, ricco di ammonimenti severi e di fiducia nell'avvenire dei giovani ricercatori-docenti: «I maestri seri come Garin stanno riuscendo a inserire nel caos del corpo malato dell'Università italiana le persone che potranno continuare a essere insegnanti e studiosi veri e, domani, in altre condizioni storiche, potranno salvarla. Non c'è altro metodo da seguire, per ora, con queste leggi, con questi numeri... Ormai, l'avvenire è vostro. Sappiate essere fedeli ad esso e a quel passato in cui noi sinceramente credemmo [...]» (*Pietro Piovani a Maurizio Torrini*, Napoli, 18 giugno 1980, lettera in copia, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», *Carteggio Torrini*, c. 1r-v).

APPENDICE

A reggere le ragioni del «nuovo corso» di studi vichiani, perseguite da Piovani fino all'ultima sua pagina, nel «Bollettino» del 1980, era stato un indomito impegno individuale, una metodica cura del dettaglio in tutte le fasi di progettazione e di composizione dei numeri della rivista, concepita come un «non giocoso gioco di pazienza (ad incastri)», praticato da chi detestava «lo sciatto, l'approssimativo, il non puntuale» nella «battaglia tipografica» come in quella per la organizzazione degli studi¹⁰³. Battaglie entrambe da vincere a patto di abbandonare un «residuo anacronistico di una mentalità da condannare»: quel «complesso di superiorità» che l'autore-studioso tende a far valere nelle relazioni con i tipografi. Occorre, invece, auspicare e favorire una necessaria collaborazione, sollecitata con fermezza nella seguente «lettera aperta»¹⁰⁴, allegata ai primi numeri del «Bollettino». In essa – a mio parere – c'è tutto Piovani, il finissimo letterato con il gusto per la scrittura elegante e persuasiva, ricca di citazioni classiche mai sovrabbondanti o vanitose; c'è, soprattutto, una comunicazione di pensieri e di cose, in ori-

¹⁰³ *Pietro Piovani ad Andrea Battistini*, Napoli, 28 marzo 1975, c. 1 e ivi, 1° dicembre 1973, c. 1, lettere in copia, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», *Carteggio Battistini*. Testimonianza della rigorosissima 'presenza' di Piovani in tutte le fasi di composizione e 'promozione' del suo «Bollettino», è la lettera del dicembre 1972 scritta al tipografo Bellusci, per comunicargli che «i due cartoncini allegati, cui ho apposto in calce la data emblematica, messi a confronto, mostrano esemplarmente – con esempio negativo – la decadenza dell'azienda [...]. Tale decadenza è un fatto che nemmeno la presenza animosa e animante di un dirigente grafico valoroso come Lei (eccezionale per qualità tecniche e per doti umane che, come sa, io apprezzo con la più viva stima) riesce ormai a nascondere [...]. Si tratta di un dato che dipende da una tentata, non riuscita, trasformazione organizzativo-aziendale, ormai sfociante in una crisi della qualità del lavoro: tutta l'Impresa è avviata a una 'dequalificazione' probabilmente inarrestabile. Il tentato passaggio dall'organizzazione di tipo artigianale all'organizzazione di tipo industriale, mancando, al vertice, una fantasia economica adeguata, mancando menti amministrative adeguate, è stato un sostanziale insuccesso. La direzione tecnica è fuori questione. La diagnosi è facile anche per il profano [...]. Il lavoro mal fatto è lavoro non fatto» (*Pietro Piovani a Bellusci*, s. l. [ma Napoli], 26 dicembre 1972, lettera in copia, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 7/i, c. 1).

¹⁰⁴ Il testo qui di seguito trascritto riproduce il contenuto di due pagine dattiloscritte (date a matita 24.7.71), ritrovate tra gli scritti di Pietro Piovani (ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella 6); i paragrafi indicati, rispettivamente con quattro, cinque e sei asterischi sono inediti e si aggiungono a quelli della versione stampata in foglio sciolto, allegato ai primi numeri del «Bollettino».

ginale forma ironica e autoironica, fondata sull'amore e il rigoroso rispetto del «lavoro in proprio» e di quello degli altri, purché responsabili cooperanti all'impresa culturale.

Sia lecito a un volontario Cireneo della libera, disinteressata cooperazione culturale, richiamare l'attenzione su alcuni difetti frequenti che, per atteggiamenti di estetistica impazienza e di sprezzante riluttanza alla necessaria solidarietà del lavoro e nel lavoro, spesso gravemente complicano e rallentano la collaborazione tra scrittori e tipografi.

* Troppi Autori considerano i Linotipisti quasi faustiani servi della gleba meccanica, costretti a perdere occhi e tempo per indovinare, con divinazione ritenuta demiurgica ma subalterna, disordinati fogli, confuse avvertenze, caotiche glosse, incomprensibili interpolazioni, crittografici rinvii, dubbie cancellature, svolazzanti postille, indecifrabili segni, vergati con sovrana approssimazione. Tale sostanziale mancanza di rispetto da parte del lavoratore della penna nei confronti del lavoratore della linotype è, nei fatti, molto diffusa; è il sintomo deplorabile di un «complesso di superiorità» di cui soffre, specialmente in Italia, l'uomo di lettere: è il residuo anacronistico di una mentalità da condannare.

È bene non dimenticare che la preziosa cooperazione degli amici tipografi può svilupparsi in tutta la sua espertissima, caratteristica intelligenza soltanto se aiutata – doverosamente – da un testo chiaro. Un testo ordinato, definitivo, consegnato quando non vada più soggetto a ulteriori revisioni, è la premessa per una buona composizione e una sollecita stampa.

Il rispetto reciproco tra scrittori e tipografi è la base etica di una feconda collaborazione, nel differenziato comune lavoro.

** Molte Collane editoriali e Riviste hanno loro «istruzioni», che sono una specie di Codice per i Collaboratori: fra queste istruzioni, le più idonee sono quelle non troppo minuziose e opprimenti, ammalate di perfettismo. Per quanto ai più possa sembrar strano, sono fatte per essere lette e seguite, non per essere ignorate, trascurate, perdute, cestinate.

*** L'Autore che abbia finito il suo lavoro frena l'Achille dannunziano che si senta in seno, non si affretti idealmente verso la miccia del cannone di prua della nave «Puglia» o, tanto meno, materialmente, verso il più vicino ufficio postale, ma dedichi un congruo numero di umili ore alla rilettura, alla limatura, alla accurata preparazione pretipografica del dattiloscritto. Non pretenda di considerare finito ciò che non sia stato rifinito.

**** In un testo, essenziale è l'unificazione dei criteri di presentazione. Una volta adottato un criterio nella prima pagina, il medesimo criterio di citazione, di rinvio etc. va seguito fino all'ultima pagina. Non tener conto di ciò è mancanza di riguardo verso chi legge, è sintomo di sciatteria: un indelebile marchio d'infamia. L'Autore frettolosamente impaziente non ha diritto di chiedere la solida pazienza del lettore.

***** In generale, è bene dare un titolo ai capitoli, non ai paragrafi. Ma se un paragrafo ha un titolo, tutti devono averlo. Se nessuno lo ha, nessuno deve averlo. C'è una coerenza che presiede alla logica di costruzione di un libro e di un opuscolo: deve essere palese anche nella presentazione tipografica.

In genere, i capitoli abbiano il numero romano, i paragrafi il numero arabo: successivi, senza sotto-numerazioni algebrizzanti.

***** Il greco, tranne motivi particolari, sia scritto in caratteri greci, con estrema chiarezza, in modo da consentire al tipografo una facile composizione.

***** Nel testo, non si ricorra mai ad abbreviazioni di asmatico tipo appuntistico: per esempio, V. per Vico. Tutto sia scritto per esteso, come si conviene, anche graficamente, a pacato e ragionato discorso. Solo nelle citazioni è lecito ricorrere ad abbreviazioni, con parsimonia. In tal caso, per le più frequenti, specificamente connesse al tema, si può formare una iniziale «tavola delle abbreviazioni» che chiaramente ne dia conto.

***** Le bozze siano corrette con grandissima cura evitando pentimenti e aggiunte innovanti e spaginanti. Lo scrittore che non ha saputo rivedere in tempo il manoscritto non si illuda di sapere modificare la bozza. Nel trattenere presso di sé le prove per la correzione, l'Autore non indugi oltre ogni limite di civile sopportazione. Le Tipografie sono aziende, obbligate dalla produzione a tenere un loro ritmo di lavoro, non sono Istituti Superiori per il Sognante Lettario, bramosi di stampare i messaggi culturali degli Autori distratti, proni nell'attesa di un carismatico «imprimatur».

Con scuse sommesse e ringraziamenti (nonostante tutto) ottimisticamente fiduciosi

PIETRO PIOVANI

SCHEDE E SPUNTI

POESIA E FILOSOFIA

Introduzione

I testi qui pubblicati furono presentati e discussi nell'ambito del seminario su *Poesia e filosofia*, svoltosi a Cagliari presso la Facoltà di Lettere e Filosofia, dal 20 al 22 maggio del 2004. Il seminario cagliaritano si inserisce in una serie di iniziative scientifiche dedicate alla *riflessione sull'umano* che ha individuato come obiettivo primario di un progetto di ricerca scaturito dalla collaborazione tra l'Università di Cagliari, quella di Napoli «Federico II», il Centro di studi vichiani dell'ISPPS del CNR di Napoli, il coinvolgimento di saperi e di discipline diverse: dalla filosofia alle neuroscienze, dall'etica alla psicologia, dall'antropologia culturale alle scienze cognitive. Al centro del confronto sviluppatosi a Cagliari è stato collocato il rapporto tra poesia e filosofia. Si tratta, come a tutti è ben noto, di un problema antico, di una questione che sta agli esordi stessi della riflessione teorica sull'umano.

Anche per questo, non a caso, il convegno su *Poesia e filosofia* aveva concentrato buona parte delle relazioni e degli interventi su un testo esemplare come l'*Antigone* di Sofocle, uno dei luoghi aurei, per così dire, dove viene alla luce, nel linguaggio della poesia tragica, la questione filosofica del rapporto tra le leggi della natura umana e quelle della comunità politica. Che è, poi, determinazione della più ampia e comprensiva relazione tra particolarità e universalità che, a sua volta, volendo utilizzare una ben nota terminologia hegeliana, trova una delle sue forme fenomeniche nella dialettica ineliminabile delle potenze etiche della soggettività della coscienza individuale e dell'oggettività del mondo storicamente costituito.

Delle molte relazioni lette al convegno, si è deciso di pubblicarne qui, anche in coerenza con lo spirito e la finalità di questa rivista, soltanto quelle programmaticamente volte ad approfondire il tema poesia-filosofia, analizzato e discusso in relazione al pensiero di Giambattista Vico. Fa eccezione la relazione di Enrico Berti (*Tragedia e filosofia in Aristotele: l'Antigone di Sofocle*) perché pone, al di là dell'analisi limpida e convincente dell'interpretazione aristotelica (ma anche di quella hegeliana),

il problema filosofico – tutto vichiano – del ruolo del sapere pratico-prudenziale (e delle sue forme spesso narrativo-poetiche, comunque flessibili, problematiche e verosimili) nella filosofia dell'umano. È la posizione, giustamente richiamata da Berti, tra gli altri di Hannah Arendt e di Paul Ricoeur, sulla significativa interconnessione tra la dimensione poetica della tragedia e il giudizio «fronetico», che costituisce poi, fondamentalmente, la via maestra per liberare il convincimento morale e la sua traduzione pratica dalla secca alternativa (come scrive il filosofo francese in *Sé come un altro*) tra univocità ed arbitrio. La catarsi tragica – è la giusta conclusione dell'analisi di Berti – contribuisce in maniera decisiva alla formulazione di uno dei passaggi fondamentali della filosofia aristotelica che, più degli altri, costituiranno uno degli assi portanti della concezione vichiana della sapienza poetica: il valore conoscitivo della poesia e il riconoscimento dell'autonoma funzione del verosimile e del possibile.

Non deve, dunque, stupire che la discussione e l'interpretazione della presenza aristotelica in Vico si pongano al centro della relazione di Gessa Kurotschka (*Il sapere, la norma, la poesia. Su Vico e Aristotele*). Non si tratta, come sembra annunciare il titolo, di una ennesima, interessante, variazione sul tema storiografico dell'eredità aristotelica nelle principali filosofie moderne, ma, piuttosto, di un programmatico tentativo (presente anche in altri saggi dell'autrice dedicati al filosofo napoletano) di portare alla luce le novità teoriche nei «principi di filosofia morale» enucleabili dalle pagine della *Scienza nuova*. In questa prospettiva si colloca il confronto con quelle articolazioni del neoaristotelismo contemporaneo maggiormente disponibili a riprendere alcuni passaggi chiave della filosofia pratica di Vico (da Gadamer a Hennis) la quale, tuttavia, nell'interpretazione di Gessa Kurotschka è curvata sul significato creativo del sapere poetico e sull'articolazione delle tre facoltà della mente: *memoria, fantasia e ingegno*. Una articolazione che, di per sé, testimonia non soltanto del carattere pratico della sapienza poetica, ma consente, altresì, di considerare Vico tra gli autori filosofici della modernità che hanno maggiormente insistito su una considerazione antiriduzionistica del nesso corpo-mente. La stessa «scoperta del vero Omero» appare, oltre che una acuta ipotesi letterario-filologica, anche ed essenzialmente come una dimostrazione necessaria del carattere pratico e creativo di una ragione poetica che viene prima di ogni forma di riflessione filosofica della ragione teoretica. Si tratta, come si può vedere, di una lettura estremamente originale e stimolante che, pur opportunamente insistendo sulla correzione impressa aristotelicamente da Vico alla svalutazione platonica della filosoficità della poesia, lascia, comunque, in una

dimensione problematica (e dunque bisognosa di ulteriori sondaggi testuali e confronti interpretativi) la questione dei rapporti tra platonismo e aristotelismo nel pensiero vichiano, giacché non si può certo espungere dal complesso ordito delle argomentazioni dell'autore della *Scienza nuova* il gran tema dei nessi tra ordine e storia, metafisica e autorità, dover essere ed essere. Resta in ogni modo impregiudicata la plausibilità (peraltro avvalorata da una analisi precisa dei testi) di una forte traccia delle argomentazioni aristoteliche nell'idea vichiana di sapere poetico, specialmente là dove si coglie il carattere costitutivo, a livello conoscitivo come a quello psicologico e biologico, dell'immaginazione e del verosimile nella determinazione dell'agire pratico degli individui.

Anche la densa relazione di Manuela Sanna (*Una natura secum ipsa discors: Vico e i 'mostri poetici'*) colloca al centro il rilevante tema dei modi di interpretazione e di giustificazione teorica dei nessi tra immaginazione poetica e filosofia. Muovendo non a caso da un confronto con le *Meditazioni metafisiche* cartesiane, viene riconsiderato il complesso plesso di problemi che, tra Cartesio, Leibniz e Vico, ruota intorno al rapporto tra verità e falsità, realtà e sogno, effettive esistenze e idee chimeriche di mostri e ippogrifi. Si tratta, come ben potrà vedere il lettore, di una rigorosa indagine filologico-testuale del tema dei «mostri» che fa naturalmente trasparire in filigrana la questione non solo mitologica e storico-culturale delle origini della natura umana primitiva, ma anche e soprattutto teoretica della relazione – che percorrerà tutta la filosofia europea fino a Kant e Hegel – tra pensabilità ed esistenza (ma anche tra mente e corpo, tra connotazione divina e contaminazione sensibile-corporea della natura umana). Ed è proprio su questa lacerazione che si apre nella dimensione dell'umano agire – quasi fungendo da mediazione sintetica – la straordinaria facoltà dell'*ingegno*. Ciò che alla fine caratterizza l'umanità della ragione è la capacità dell'*invenire*, di creare relazioni, analogie, procedimenti metaforici, ma anche il suo radicarsi alla corporeità, al suo originario costituirsi come insieme di immagini sensibili. Per questo, il valore metaforico e simbolico dei *monstra* sta a designare la natura ambivalente dell'umano, la consapevolezza della inaccessibilità di una unicità dell'identità dell'individuo (una vera e propria critica *ante litteram* al riduzionismo tanto razionalistico quanto biologistico contemporaneo, con tutti i risvolti che esso ha mostrato e mostra sul piano etico-politico), l'avvio, infine, di una visione genealogica della storicità che coincide con una idea della scienza come progressiva scoperta e sempre nuovo ritrovamento genetico delle cose. Anche l'articolato ragionamento della Sanna (non solo sui *monstra*, ma anche in generale sul plesso fantasia-memoria-ingegno) si concentra conclusivamente sulla origi-

nale elaborazione vichiana del rapporto tra poesia e filosofia, sulla rivendicazione di metafisicità anche per il *vero poetico*, dal momento che proprio attraverso la favola e la poesia si dà «corpo» e «forza immaginativa» ai procedimenti astrattivi della filosofia.

Il saggio, infine, di Sara Fortuna (*Osservazioni sulla nozione di aspetto nella Scienza nuova di Vico*) riprende da un originale punto di vista interpretativo (di vera e propria semantica storica) e da un poco frequentato approccio testuale (il termine *aspetto*) il problema della corporeità e di alcune sue fenomenologie: lo sguardo, la visione, la fisionomia, la percezione delle figure, l'attività immaginativa, ma anche quella linguistica. L'indagine si mostra di particolare interesse non solo per le osservazioni direttamente legate ai luoghi vichiani, ma anche per l'inedito collegamento che viene istituito con le analisi e le tipologie dell'aspetto elaborate nella filosofia della psicologia di Wittgenstein. Per Vico come per Wittgenstein, la percezione degli aspetti (del volto, di una figura, di una immagine fantastica) appartiene, allo stesso tempo, alla originaria corporeità sensibile e all'attività immaginativa, alla elaborazione cognitiva e alla produzione di significati. Insomma, la non infondata tesi che qui si sostiene è che grazie a Vico (e agli sviluppi che la riflessione sull'aspetto ha in Wittgenstein) comincia a profilarsi il convincimento che la natura umana non è leggibile e comprensibile solo in termini di univocità realistica e logico-conoscitiva, ma anche e forse soprattutto attraverso i plurali paradigmi della polisemia immaginativa e della diversità storico-culturale e linguistica. Non a caso, allora, tutto il discorso costruito in questo ultimo saggio della raccolta qui proposta si concentra su una suggestiva e non usuale analisi del passo della *Scienza nuova* ove appare per la prima volta il termine *aspetto*: le parole introduttive della *Spiegazione della Dipintura*, cioè del luogo dove programmaticamente si definisce il ruolo sintetico e rappresentativo, epistemologico e semantico dell'immagine (il luogo vichiano esemplare resta, a tal proposito, l'immagine della provvidenza e dell'occhio di Dio nella Dipintura), ma anche, come giustamente si sostiene, si preannuncia in termini evidenti la concezione vichiana del linguaggio, ad un tempo funzionale e genetica. Tutta l'accurata analisi delle occorrenze del termine *aspetto* nella *Scienza nuova* (almeno nelle edizioni del 1725 e del 1744) induce non infondatamente l'autrice a conclusioni, almeno a mio parere, condivisibili, specie là dove l'aspetto, gli aspetti, vengono considerati, in relazione ad alcuni passaggi cruciali della riflessione vichiana sul linguaggio (il vocabolario mentale comune, ad esempio), come vere e proprie tipologie per la ricerca di una sintesi tra universale antropologico e variabilità storico-culturale.

Credo che anche da questi saggi – e forse anche proprio grazie alle nuove ipotesi interpretative che essi suggeriscono – possa uscire pienamente confermato il convincimento che la poesia e la sapienza poetica teorizzate da Vico possano porsi alla base di ciò che un indimenticato maestro dell'estetica italiana, Emilio Garroni, definiva come «filosofia del senso dell'esperienza». Vico rompe ogni consolidata gerarchia tra senso e intelletto, corpo e mente, poesia e filosofia, mito e storia, immaginazione e ragione e apre la strada ad una delle rivoluzioni della modernità (che si affianca con altrettanta dignità a quelle della soggettività cartesiana e della nuova scienza galileiano-newtoniana): il riconoscimento dei contenuti delle antiche verità della poesia e del mito, la funzione dell'originaria mitopoiesi, della sua logica e del suo linguaggio specifici, della sua corporeità fisica e linguistica, nella ricostruzione e interpretazione genetica dell'esperienza conoscitiva e storico-culturale dell'umanità. La lingua poetica è in grado di indicarci le origini mitiche e simboliche della storia umana ed ha dunque un carattere funzionale dal punto di vista della storia, dell'ermeneutica e dell'antropologia culturale. Ma essa esibisce, al tempo stesso, una consapevole dimensione pratica, giacché testimonia sempre di nuovo il bisogno umano di creare e variare i luoghi espressivi della natura umana (le metafore, l'analogia, l'universale fantastico) adeguandoli, in modo flessibile, alle età del mondo e dell'individuo. Insomma, come ho detto in un mio libro vichiano, «la poesia precede la prosa, gli universali fantastici della poesia precedono gli universali ragionati della filosofia. La poesia, in questo senso, non è solo interpretazione di una situazione storica originaria, ma anche la conferma del convincimento vichiano della priorità logico-conoscitiva dell'esperienza sensibile sulla rappresentazione concettuale».

GIUSEPPE CACCIATORE

TRAGEDIA E FILOSOFIA IN ARISTOTELE: L'ANTIGONE

Aristotele menziona l'*Antigone* cinque volte, quattro nella *Retorica* e una nella *Poetica*. Le prime due citazioni si riferiscono al celebre richiamo di Antigone alle «leggi non scritte» e costituiscono, credo, la più antica testimonianza di quella tradizione che ha fatto della tragedia di Sofocle il manifesto del diritto naturale e l'ha resa per questo famosa nella storia. Il primo passo è anche la più organica presa di posizione di Aristotele, insieme col passo del V libro dell'*Etica Nicomachea* dedicato al-

lo stesso argomento¹, circa la distinzione tra leggi scritte e leggi non scritte, ossia tra diritto positivo e diritto naturale. Esso si apre in tono quasi solenne: «Sostengo che la legge, da un lato è quella particolare, dall'altro quella comune, e che è particolare quella che per ciascun gruppo di uomini è stata definita in rapporto a loro stessi, e che questa è, da una parte, la legge non scritta, dall'altra quella scritta; invece è comune la legge secondo natura»². Poiché qui non dobbiamo occuparci specificamente della dottrina aristotelica sulla legge, possiamo semplificare la distinzione più complessa proposta da Aristotele, identificando direttamente la legge particolare (*nomos idios*), propria di un particolare gruppo di uomini, per esempio di una singola città, con la legge scritta (*grammenos*), e la legge comune a tutti gli uomini (*nomos koinos*), cioè «conforme a natura» (*kata phusin*), con la legge non scritta (*agraphos*).

Di quest'ultima Aristotele dice: «Infatti, vi è un qualche giusto e un qualche ingiusto comune per natura (*phusei*) di cui tutti hanno una divinazione (*manteuontai*), anche se non esistesse nessuna comunanza degli uni con gli altri, né alcuna convenzione, come pure l'*Antigone* di Sofocle manifesta dicendo che è giusto seppellire Polinice, benché fosse stato vietato, nella convinzione che questo è giusto per natura (*phusei dikaion*)»; ed a conferma di ciò cita i due versi 456-457,

infatti, non certamente ora e ieri, ma da sempre
questo vive, e nessuno sa da quando è apparso

i quali affermano in particolare l'eternità della legge non scritta³. Nei versi immediatamente precedenti *Antigone* infatti ha appena gridato in faccia a Creonte: «Per me non fu Zeus a proclamare quel divieto [di seppellire Polinice], né Dike [la Giustizia], che dimora con gli dèi inferi, tali leggi fissò per gli uomini. E non pensavo che i tuoi editti avessero tanta forza, che un mortale potesse trasgredire le leggi non scritte e incrollabili degli dèi (*agraptâ kaspchalê theôn nomima*)»⁴.

Qui Aristotele non sembra considerare un problema il contrasto tra legge scritta e legge non scritta, anzi, sottolineando il fatto che tutti gli uomini, per natura, hanno una divinazione della legge non scritta, sembra approvarne il prevalere sulla legge scritta, e quindi concordare con *Antigone*. In realtà nella filosofia di Aristotele il problema esiste, perché

¹ ARISTOT. *Eth. Nic.* V 10, 1134 b 18-1135 a 5.

² ID., *Rhet.* I 13, 1373 b 4-6, in ARISTOTELE, *Retorica e Poetica*, tr. it. Torino, 2004.

³ Ivi, 1373 b 6-13.

⁴ SOPHOCL. *Ant.* 450-455, *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, a cura di D. Del Corno, Milano, 1982.

anche la città, cioè la comunità particolare che si dà la legge scritta, è «per natura», e l'uomo è «per natura» animale politico, cioè fatto per vivere nella città, e solo in questa può realizzare la sua perfezione, il suo fine, cioè la sua felicità⁵. Forse la soluzione di questo problema fu vista da Aristotele, come diremo tra poco, proprio nell'*Antigone*. Prima di proseguire, tuttavia, segnalo che in questo stesso passo Aristotele menziona, come sostenitori della legge non scritta, cioè del diritto naturale, oltre al Sofocle dell'*Antigone*, anche Empedocle, il quale invocava la «legge di tutte le cose» (*to pantôn nomimon*) per sostenere che non è giusto uccidere l'essere animato (*to empsukhon*), e Alcidamante, secondo il quale «Dio mandò fuori tutti liberi; la natura nessuno ha fatto schiavo»⁶. È singolare che questa tesi di Alcidamante, sofista altrimenti del tutto sconosciuto, sia riportata soltanto da Aristotele, cioè da colui che cercherà di invalidarla almeno parzialmente, sostenendo, contro la sua stessa antropologia, che almeno alcuni uomini sono per natura schiavi⁷.

Un'impressione analoga, cioè di consenso verso la legge non scritta, si riporta alla lettura dell'altro passo in cui Aristotele cita il discorso di Antigone. Qui infatti egli spiega come bisogna servirsi delle leggi quando si accusa e quando si difende un imputato in un dibattimento giudiziario, e dichiara che, se la legge scritta è contraria al caso da trattare, bisogna servirsi di quella comune e di ragioni più eque e più giuste, e dire che è meglio non servirsi sempre delle leggi scritte, e che l'equo (*to epieikes*) permane sempre e non muta mai, né muta la legge comune, poiché è seconda natura, laddove le leggi scritte mutano spesso. Indi aggiunge: «da qui sono state proferite le parole che si trovano nell'*Antigone* di Sofocle. La protagonista, infatti, si difende dicendo che ha eseguito la sepoltura contro la legge di Creonte, ma non contro quella non scritta», e cita di nuovo il verso 456 («infatti, non certamente ora e ieri, ma da sempre»), attaccandovi questa volta il verso 458: «quanto a queste [leggi non scritte], dunque, io non dovevo aver paura di nessun uomo»⁸. È vero che siamo in un contesto retorico, non etico o politico, e

⁵ Tralascio di menzionare l'immensa letteratura esistente sul problema del diritto naturale in Aristotele, limitandomi a segnalare J. RITTER, *Naturrecht bei Aristoteles*, Stuttgart, 1961; P. AUBENQUE, *La loi chez Aristote*, in «Archives de Philosophie du Droit» XXV (1980), pp. 147-157; F. D. MILLER, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's «Politics»*, Oxford, 1995; P. DESTREE, *Aristote et la question du droit naturel*, in *Political Equality and Justice in Aristotle and the Problems of Contemporary Society*, ed. by D. N. Koutras, Athens, 2000, pp. 136-153.

⁶ *Rhet.* I 13, 1373 b 14-18a Ross. La citazione di Alcidamante è riportata in uno scolio, perciò viene accolta da Ross, ma non da Kassel, nelle rispettive edizioni della *Retorica*.

⁷ Cfr. E. BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma-Bari, 1997.

⁸ *Rhet.* I 15, 1375 a 25-b 2.

quindi Aristotele si preoccupa non di ciò che è giusto, ma di ciò che è efficace, cioè persuasivo, in un'arringa. Tuttavia il richiamo all'equità, che nell'*Etica Nicomachea* è presentata come un necessario correttivo della giustizia legale⁹, e la nuova sottolineatura dell'eternità della legge non scritta, che conferma il suo carattere naturale, fanno pensare che Aristotele concordi con Antigone.

Un altro passo in cui Aristotele non solo menziona un altro discorso di Antigone, ma sembra ugualmente apprezzarlo, è quello in cui egli spiega che, se si afferma qualcosa di incredibile, si deve enunciare in aggiunta la causa (*aitia*) per cui lo si fa, poiché in tal modo si rende l'affermazione più accettabile. Infatti aggiunge: «Un esempio è la frase, tratta dall'*Antigone*, che costei si dava pensiero più del fratello che del marito o dei figli: questi, infatti, se fossero morti, li avrebbe riavuti», perché una donna può sempre risposarsi ed avere altri figli, e cita i versi 911-912:

mentre se il padre e la madre sono andati nell'Ade,
non vi è un fratello che, allora, possa germogliare¹⁰.

Naturalmente è incredibile che una donna, come è il caso di Antigone, ami più il fratello (Polinice) che il futuro marito (Emone, figlio di Creonte) e gli eventuali figli che da lui potrebbe avere, disponendosi a perdere quest'ultimo con l'affrontare la morte per amore del primo. Ma, secondo Aristotele, la «causa» (*aitia*) addotta da Antigone è persuasiva ed è in linea col suo «carattere», da lei stessa definito nel famoso verso «non sono nata per condividere l'odio, ma l'amore»¹¹; dunque egli la cita ad esempio di come si deve fare e perciò – sia pure da un punto di vista puramente retorico – concorda con il personaggio sofocleo.

Ma il passo più interessante della *Retorica* in cui si cita l'*Antigone*, a mio avviso, è un altro, cioè quello concernente il discorso di Emone. In esso Aristotele sta spiegando che, a volte, per essere persuasivi, non conviene parlare a nome proprio, ma conviene far parlare un'altra persona, come fanno Isocrate nel *Filippo* e nell'*Antidosis* (lo *Scambio*), e Archiloco, che in alcuni giambi fa parlare il padre in merito alla figlia e il falegname Carone, e – aggiunge – «come Sofocle fa prendere la parola a Emone in favore di Antigone contro il padre, come se parlassero altre persone (*bôs legontôn heterôn*)»¹². Ora, il punto del discorso di Emone in cui questi parla «come se parlassero altre persone», non può essere che il seguente: «Io,

⁹ Cfr. *Eth. Nic.* V 14, 1137 a 31-1138 a3.

¹⁰ *Rbet.* III 16, 1417 a 28-33.

¹¹ SOFOCL. *Ant.* 523.

¹² *Rbet.* III 17, 1418 b 23-33.

nell'ombra, posso ascoltare come la città (*polis*) piange questa fanciulla dicendo che è la più immeritevole fra tutte le donne di morire così indegnamente per atti gloriosissimi: lei che non permise che il suo proprio fratello caduto nella strage rimanesse senza sepoltura e venisse sbranato da cani feroci o da qualche uccello. Non è degna di un premio d'oro, costei? Tale oscura voce corre silenziosamente (*toiad' eremnê sig'huperkhetai phattis*)»¹³. Qui, infatti, Emone riferisce ciò che pensa e dice la «città», sia pure con voce oscura e silenziosa. Ed insiste, ribattendo all'affermazione di Creonte che Antigone è pazza, «non così dice concordemente il popolo di Tebe». Al che Creonte chiede: «La città dunque mi dirà ciò che io devo ordinare? [...] Per un altro dunque, o per me, devo governare questa terra?»; ed Emone replica: «Non esiste la città che è di un solo uomo [...]. Certo, tu regneresti bene da solo su una terra deserta»¹⁴.

Ebbene, qui Aristotele non solo approva l'artificio retorico adottato da Emone, di far parlare al posto suo nientemeno che la città, la cui voce non può lasciare indifferente il tiranno, cioè il governante, ma indica, a mio avviso, la soluzione del contrasto tra Antigone e Creonte, cioè tra legge scritta e legge non scritta, perché la legge scritta è, sì, la legge della città, ma, se la città stessa dà ragione ad Antigone, la città stessa riconosce il valore della legge non scritta, e dunque è giusto che quest'ultima prevalga. Del resto lo stesso Aristotele, nel V libro della *Nicomachea*, presenta il «giusto per natura» e il giusto «per legge» come parti, entrambi, del «giusto politico», cioè del giusto della città. La fonte del diritto, dunque, è sempre la città, sia di quello positivo che di quello naturale, perché gli uomini che, per divinazione, riconoscono il diritto naturale, se sono «tutti», comprendono anche quelli che danno vita, per natura, alla città. La città, insomma, non si esprime solo nel promulgare le leggi scritte, ma anche nel riconoscere le leggi non scritte, come risulta dal fatto che essa dà ragione ad Antigone. Se Creonte fosse un governante saggio, dovrebbe capire questo, cioè dovrebbe dare ascolto alla voce della sua città, del suo popolo, anche quando essa non si esprime attraverso la legge scritta, ma parla con «voce oscura e silenziosa».

In questo passo, a mio giudizio, sta la soluzione che Aristotele dà al problema sollevato da Sofocle nell'*Antigone*, mostrando che non si tratta di scegliere tra un diritto naturale astratto e contrapposto al diritto della città, come spesso ha creduto una tradizione giusnaturalistica e sostanzialmente antipolitica, che ha fatto di Antigone il proprio simbolo, e il diritto po-

¹³ SOFOCL. *Ant.* 692-700.

¹⁴ Ivi, 732-739.

sitivo, concreto, «politico», della città, le cui ragioni sono state invece rivendicate da filosofi amici delle istituzioni e iperpolitici come Hegel. Si tratta invece di capire che, se la città è l'istituzione politica più «naturale», nel senso antico, non moderno, del termine (dove la «natura» è il fine, la perfezione dell'uomo, non la sua nascita, ovvero il suo inizio), la città riconosce come proprio non solo il diritto positivo, ma anche il diritto naturale. Naturalmente parlo della città, della *polis*, nel senso antico del termine, cioè dell'intera «società politica», dell'insieme di tutti i cittadini che partecipano alla realizzazione del bene comune, non dello Stato, creazione moderna, che è soltanto quella parte della società in cui è concentrato il monopolio dell'uso legittimo (per la legge positiva) del potere¹⁵.

È interessante vedere, a questo proposito, in quale misura l'interpretazione aristotelica dell'*Antigone* ha influenzato, o non ha influenzato, quelle dei filosofi posteriori, a cominciare anzitutto da Hegel. Non è facile esporre l'interpretazione che questo filosofo ha dato della tragedia sofoclea, benché egli la citi più volte e non nasconda la sua predilezione per essa fra tutte le opere del teatro greco. Si tratta infatti, come è stato notato anche di recente, di un'interpretazione alquanto controversa, sulla quale esiste un'immensa letteratura¹⁶. Mi limiterò pertanto a segnalare il suo rapporto con l'interpretazione di Aristotele, notando anzitutto che per ben tre volte, nel riferirsi all'*Antigone*, Hegel ne riporta proprio i versi citati due volte da Aristotele (vv. 456-457), cioè:

infatti, non certamente ora e ieri, ma da sempre
questo vive, e nessuno sa da quando è apparso.

Ciò accade la prima volta nella sezione su «La ragione esaminatrice delle leggi» della *Fenomenologia dello spirito*¹⁷. Lo scopo della citazione sembra essere quello di sottolineare il carattere eterno, cioè divino e quindi infallibile, della legge, senza entrare ancora nel conflitto cui l'obbedienza di Antigone ad essa darà luogo. Questo conflitto viene invece al centro dell'attenzione nella successiva sezione su «L'azione etica, il sapere umano e il divino, la colpa e il destino». Qui Hegel presenta Antigone come la figura della coscienza che viola la legge della città, sapen-

¹⁵ A questo proposito mi permetto di rinviare alle voci «Società politica» e «Stato», da me redatte per il *Dizionario delle idee politiche*, a cura di E. Berti e G. Campanini, Roma, 1997.

¹⁶ Cfr. C. FERRINI, *La dialettica di etica e linguaggio in Hegel interprete dell'eroicità di Antigone*, in *Antichi e nuovi dialoghi di sapienti e di eroi*, a cura di L. M. Napolitano Valditara, Trieste, 2002, pp. 179-243, a cui rinvio per la bibliografia sul tema.

¹⁷ G. W. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr., it. E. de Negri, Firenze, 1967, vol. I, pp. 359-360.

do di violarla e quindi commettendo un crimine, ma poi riconosce la sua colpa, come risulta dal verso 926,

soffrendo riconosciamo d'aver mancato.

«Questo riconoscimento – commenta Hegel – esprime la superata scissione del fine etico e dell'effettualità; esprime il ritorno alla disposizione etica, la quale sa che nulla vale se non ciò che è giusto»¹⁸.

Più avanti egli parla del «movimento delle potenze etiche l'una contro l'altra, e delle individualità che le pongono nella vita e nell'azione», mostrando di considerare Antigone da un lato e Creonte dall'altro come le individualità che esprimono due potenze etiche opposte, l'una la legge non scritta e l'altro la legge scritta, le quali sono entrambe unilaterali e perciò entrambe destinate a perire, perché il suddetto movimento «ha raggiunto la sua *vera fine* solo quando entrambi i lati vanno incontro al medesimo tramonto». «Solo nell'eguale assoggettamento di entrambi i lati si consuma e si compie il diritto assoluto, ed è sorta la sostanza etica come forza negativa che li inghiotte entrambi; è sorto cioè il *destino* onnipotente e giusto»¹⁹.

Più avanti ancora Hegel presenta Antigone come l'espressione della pietà familiare, che è propria della femminilità, e Creonte come l'espressione della legge della comunità, che è propria della virilità, o anche rispettivamente come espressione della giovinezza e della maturità. Così scrive:

Il femminile eleva in generale a valore la forza della giovinezza: il figlio in cui la madre ha partorito il suo signore, il fratello in cui la sorella trova l'uomo come proprio eguale, il giovane, mediante il quale la fanciulla, sottratta alla propria insufficienza, consegue la gioia e la dignità della sposa. Ma la comunità può mantenersi soltanto opprimendo questo spirito della singolarità; e, poiché esso è momento essenziale, la comunità lo produce bensì e precisamente con l'atteggiamento oppressivo contro di lui, come se fosse un principio ostile²⁰.

Siamo dunque in presenza di un conflitto tra due opposti, Antigone e Creonte, ciascuno dei quali è unilaterale e rigido tanto quanto l'altro e che perciò sono destinati entrambi a perire.

Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel accosta Antigone a Socrate, presentando entrambi come espressioni della soggettività, della

¹⁸ Ivi, vol. II, p. 29. Il verso sofocleo è riportato nella traduzione di de Negri, mentre il testo di Hegel dice: «weil wir leiden, anerkennen wir, dass wir gefehlt», cioè «perché soffriamo, noi riconosciamo di aver peccato».

¹⁹ Ivi, p. 30, corsivi nel testo.

²⁰ Ivi, pp. 33-34.

libertà dell'autocoscienza, e di nuovo, parlando dell'«eterna legge degli dèi», a cui Antigone si richiama, ripete i versi citati da Aristotele (vv. 454-457):

E nessuno ha mai saputo quando sia apparso²¹.

Ma poi giudica Antigone anche migliore di Socrate, perché questi, pur sottomettendosi alle leggi della città con l'accettare la pena, l'ha considerata ingiusta, mentre «la divina Antigone, la più nobile figura che sia comparsa sulla terra», andando a morte «accetta con le sue ultime parole quel che è accaduto», e qui Hegel cita di nuovo i versi 925-926:

Se così piace agli dèi, confessiamo che,
posto che soffriamo, abbiamo errato²².

Insomma Antigone, secondo Hegel, pur incarnando unilateralmente uno dei due opposti, riconosce alla fine la propria unilateralità, perché ammette la propria colpa. In ciò consiste la sua grandezza e la sua superiorità, non solo su Socrate, ma anche, si deve pensare, su Creonte, perché Hegel omette di ricordare che anche quest'ultimo, alla fine, riconosce la propria colpa.

Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel ricorda Antigone nel paragrafo su «Lo Stato», presentandola come espressione della volontà soggettiva, della passione. Egli cita di nuovo, cioè per la terza volta, i due versi citati da Aristotele: «Le leggi divine non sono né di ieri né di oggi: no, la loro vita è immortale e nessuno saprebbe dire donde provennero». Poi aggiunge che «le leggi della moralità non sono accidentali, sono la razionalità stessa», ma ciò che fa sì che «il momento sostanziale abbia vigore, sussista e si mantenga nell'agire reale degli uomini e nella loro disposizione d'animo», questo è lo Stato. «Lo Stato non esiste per i cittadini: si potrebbe dire che esso è il fine, e quelli sono i suoi strumenti»²³. Qui si ha l'impressione che il conflitto tra i due opposti unilaterali, Antigone e Creonte, ovvero la famiglia e la comunità, precedentemente presentato come risolubile solo con la fine di entrambi, si risolva invece nello Stato, che poi sarebbe la vittoria di Creonte.

La stessa impressione si riporta leggendo i *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove Hegel si richiama alla *Fenomenologia dello spirito*, presentando Antigone come l'espressione della famiglia, della pietà familiare,

²¹ ID., *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. Firenze, 1964, vol. II, p. 42.

²² Ivi, p. 101.

²³ ID., *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. Firenze, 1967, vol. I, p. 105.

ma al contempo presenta il suo opposto come «lo Stato», nel quale, come sappiamo, egli identifica l'espressione ultima e suprema dell'eticità.

La pietà in una delle espressioni più elevate di essa, nell'*Antigone* sofoclea, è citata a preferenza come legge muliebre, ed è mostrata come legge della sostanzialità sensitiva soggettiva, dell'interiorità che non consegue ancora la sua completa realizzazione, come la legge degli antichi Dei, degli inferi, come legge eterna, di cui nessuno sa donde essa apparve [nuova eco dei versi citati da Aristotele], e in antitesi di fronte alla legge rivelata [cioè scritta], di fronte alla legge dello Stato; antitesi che è la più altamente etica e, quindi, la più altamente tragica, e nella quale sono individualizzati insieme la femminilità e la virilità²⁴.

Richiamandosi alla *Fenomenologia*, Hegel sembra pensare di non aver mutato avviso, ma è difficile considerare ora lo Stato semplicemente come uno dei due opposti, anziché la loro sintesi.

Hegel, insomma, pur dando l'impressione di avere presente l'interpretazione di Aristotele, non sembra condividere il suo schierarsi dalla parte di Antigone, uno schierarsi che sorge spontaneo in qualsiasi lettore della tragedia e che esprime quindi il punto di vista di Sofocle. Invece, pur simpatizzando per Antigone dal punto di vista umano, e forse estetico, Hegel la pone al massimo sullo stesso piano di Creonte, come espressione unilaterale e rigida di uno dei due opposti, quando non sembra addirittura schierarsi per quest'ultimo, in quanto rappresentante dello Stato. Anche il suo citare ripetutamente il presunto pentimento di Antigone è, in fondo, una forzatura, come è stato rilevato²⁵, non tanto perché egli trascuri il verso precedente al «soffrendo riconosciamo di aver mancato», cioè «se questo è bello dinanzi agli dèi», verso che in realtà egli cita – non nella *Fenomenologia*, ma nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* –, quanto perché non tiene conto del carattere condizionale che questa protasi conferisce all'apodosi, per cui in sostanza Antigone non si pente, ma rimane fedele alla sua posizione.

Un'altra interpretazione dell'*Antigone* in cui si manifesta l'influenza di Aristotele è quella di Martha Nussbaum, la quale sulle prime sembra dare ragione a Hegel, presentando Antigone e Creonte come l'espressione di due opposti entrambi unilaterali, tra i quali Hegel affermerebbe la necessità di una conciliazione, cioè di una sintesi²⁶. Ma in seguito

²⁴ ID., *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. Bari, 1965, pp. 156-157.

²⁵ Cfr. FERRINI, *op. cit.*, pp. 235-236.

²⁶ M. C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, tr. it. Bologna, 1996, pp. 151-156.

Nussbaum riconosce che Sofocle sta dalla parte di Antigone, e cita il discorso di Emone, secondo il quale la città, intesa come il popolo, sostiene Antigone²⁷, e osserva che «era uno dei motivi di orgoglio della Atene di Pericle quello di avere sviluppato un ordine civico che incorporava e rispettava le richieste delle 'leggi non scritte' derivanti dall'obbligazione religiosa (cfr. Tucidide, II, 37)»²⁸.

Tuttavia, secondo Nussbaum, non è questo l'insegnamento della tragedia, bensì un altro, cioè anzitutto la non risolubilità del conflitto tragico, non compresa a suo giudizio da Hegel – il quale invece, almeno nella *Fenomenologia*, sembra averlo compreso –, e poi soprattutto la necessità di un sapere pratico non rigido, come quello dei due protagonisti, che si attengono strettamente all'obbedienza alle rispettive leggi, bensì flessibile, adattabile ai casi particolari, che ammette eccezioni e quindi deroghe alle leggi, quale emerge soprattutto dal discorso di Tiresia²⁹. Ebbene, questo sapere pratico non è altro che la *phronêsis* di cui parla Aristotele, come la stessa Nussbaum riconosce scrivendo che Tiresia «prospetta a Creonte (come anche Aristotele opporrà ai suoi oppositori platonici) una saggezza pratica che risponde alla forma del mondo naturale adattandosi alla sua complessità e riconoscendola nel modo che le è dovuto. (Aristotele userà l'immagine dell'architetto che misura una complicata colonna con una striscia di metallo flessibile, mettendo a confronto questa adattabilità con la grossolanità di chi affronta la stessa colonna con una riga rigida). Quest'arte deliberativa combina in modo appropriato l'attività con la passività, la fedeltà ai propri fini con la sensibilità verso il mondo».

Che la necessità della *phronêsis* sia il vero insegnamento dell'*Antigone*, come vedremo tra poco, è oggi ampiamente riconosciuto³⁰, ma la *phronêsis* per Aristotele non è solo un sapere flessibile; è anche la virtù per eccellenza dell'uomo politico, cioè di colui che sa interpretare la volontà della *polis* guidandola verso il bene comune, di cui non a caso Aristotele cita come modello Pericle³¹. Il peccato di Creonte, dunque, è, sì, la mancanza di *phronêsis* intesa come flessibilità, ma anche la mancanza di *phronêsis* intesa come capacità di deliberare le azioni più efficaci a rag-

²⁷ Ivi, p. 147.

²⁸ Ivi, p. 158.

²⁹ Cfr. ivi, pp. 160-178.

³⁰ Ciò è stato messo bene in luce anche da L.M. NAPOLITANO VALDITARA, *Scenografie morali nell'«Antigone» e nell'«Edipo re»: Sofocle e Aristotele*, in *Antichi e nuovi dialoghi*, cit., pp. 101-149.

³¹ ARISTOT. *Eth. Nic.* VI 5, 1140 b 8-11.

giungere un fine buono, cioè l'incapacità di riconoscere la volontà della *polis*, il voler governare da solo. Di questo peccato deve pentirsi solo Creonte, mentre Antigone non ha nulla di cui pentirsi, e la sua rigidità non è un vizio, cioè non è affatto mancanza di *phronêsis*, perché questa virtù, secondo Aristotele, può essere flessibile nella scelta dei mezzi, ma non può transigere nella scelta del fine, che deve essere assolutamente buono, altrimenti essa decade a semplice astuzia (*deinotês*)³². E il fine buono, si deve supporre, è quello indicato dalle «leggi non scritte», le quali fanno parte, come quelle scritte, del «giusto politico». Anzi le eccezioni che la *phronêsis* consiglia, grazie alla sua flessibilità, sono eccezioni alle leggi scritte proprio in nome delle leggi non scritte.

L'influenza dell'interpretazione aristotelica dell'*Antigone* si manifesta infine in Paul Ricoeur. Questi è infatti d'accordo con Nussbaum nel sottolineare, contro Hegel, la necessità e l'insuperabilità del conflitto tragico nella vita morale, pur osservando che di ciò probabilmente si era reso conto anche Hegel. Ma Ricoeur si schiera senz'altro dalla parte di Antigone, osservando anch'egli che lo stesso Hegel ripete due volte i versi citati da Aristotele sull'eternità delle leggi non scritte, e dichiarando che col richiamo ad esse Antigone ha denunciato «il carattere umano, troppo umano, di ogni istituzione»³³.

Ma l'originalità dell'interpretazione di Ricoeur è un'altra e consiste nel rilievo da lui dato alla *katharsis* tragica. Questa – secondo Ricoeur – suscitando le passioni della pietà e del terrore, ma al tempo stesso purificandole, apre una via non filosofica, ma affettiva, all'apprendimento della *phronêsis*, inducendo alla meditazione sull'inevitabilità del conflitto nella vita morale.

Una delle funzioni della tragedia rispetto all'etica è di creare uno scarto tra saggezza tragica e saggezza pratica. Rifiutando di portare una 'soluzione' ai conflitti che la finzione ha reso insolubili, dopo aver disorientato lo sguardo, condanna l'uomo della *praxis* a riorientare l'azione, a proprio rischio e pericolo, nel senso di una saggezza pratica in situazione che *risponda*, nel migliore dei modi, alla saggezza tragica. Questa risposta, differita dalla contemplazione festiva dello spettacolo, fa della convinzione l'al di là della *katharsis*.

E alla domanda: «quale soluzione può apportare ad esso [cioè al conflitto] l'azione?», Ricoeur risponde:

nei conflitti suscitati dalla moralità, soltanto un ricorso al fondo etico sul quale si staglia la morale può suscitare la saggezza del giudizio in situazione.

³² Ivi, 13, 1144 a 24-30.

³³ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. Milano, 1993, pp. 345-349.

Dal *phronein* tragico alla *phronêsis* pratica: sarà questa la massima in grado di sottrarre la convinzione morale alla rovinosa alternativa dell'univocità o dell'arbitrio³⁴.

Benché dunque nemmeno Ricoeur, così come Nussbaum, riconosca una soluzione all'interno della tragedia – soluzione che a mio parere, invece, Aristotele intravede –, egli vede quest'ultima come un passaggio necessario verso la *phronêsis*, l'unica che può fornire la soluzione, e dichiara che l'efficacia formativa di questo passaggio è dovuta soprattutto alla catarsi.

Il carattere del tutto aristotelico di questo richiamo alla catarsi tragica è provato dal fatto che lo stesso Aristotele, nell'ultima citazione che fa dell'*Antigone*, connette questa tragedia proprio alla *katharsis*. Si tratta del passo della *Poetica* dedicato a spiegare come il poeta deve operare al fine di suscitare il piacere proveniente dalla pietà e dal terrore, cioè di produrre la famosa «purificazione» (*katharsis*) che è propria della tragedia. Tra le azioni che maggiormente producono questo effetto Aristotele segnala quelle che procurano dolore tra persone legate da relazioni d'affetto, per esempio quando il fratello uccida il fratello, o il figlio uccida il padre, magari senza saperlo, come accade nell'*Edipo re* di Sofocle, o il figlio uccida la madre, sapendo di farlo, come accade nelle *Coefore* di Eschilo, o la madre uccida i figli, sapendo di farlo, come accade nella *Medea* di Euripide. Poi aggiunge:

Di queste situazioni, quella in cui, conoscendo, si sta per agire ma non si agisce è la peggiore, giacché possiede l'aspetto ripugnante ma non quello tragico, in quanto è priva di patimento. Perciò nessuno opera in modo simile, se non in pochi casi: per esempio, nell'*Antigone* Emone nei confronti di Creonte³⁵.

L'allusione è ai versi 1231-1239, in cui il nunzio narra che Emone, visto il cadavere di Antigone messa a morte da Creonte, balza addosso a suo padre cercando di ucciderlo, ma, poiché questi si salva fuggendo, rivolge la spada contro se stesso e si trafigge, cadendo a sua volta cadavere presso il cadavere della sposa.

Anche se Aristotele sembra citare il tentativo di parricidio commesso da Emone come un controesempio di azione tragica, perché mancata, non c'è dubbio che egli ha presente il suicidio di Emone che immediatamente

³⁴ Ivi, pp. 352-354.

³⁵ ARISTOT. *Poet.* 14, 1453 b 37-1454 a 2.

te ne deriva, e il conseguente suicidio di Euridice, madre di Emone e moglie di Creonte, nonché la disperazione finale dello stesso Creonte, come veri esempi di azioni tragiche, capaci di suscitare quella pietà e quel terrore che si richiedono a una tragedia pienamente riuscita. *L'Antigone* diventa così anche un esempio della catarsi tragica, che costituisce il vertice della poetica di Aristotele. Anzi, come vedremo subito, essa ci aiuta meglio di molte altre tragedie a comprendere l'esatto significato di questa catarsi. L'ultima battuta di Creonte, rivolta ai servi, è infatti la seguente:

Portate via questo folle, che senza volere ho ucciso te, figlio, e te ancora. E non so, ahimè sventurato, dove io guardi, a quale dei due: tutto crolla ciò che avevo, e sul mio capo si è abbattuta una sorte grave da portare.

Al che il coro risponde, concludendo l'opera:

Di molto, la prima delle felicità è l'essere saggi (*to phronein*): non si deve commettere mai empietà verso gli dèi. Le grandi parole, che grandi colpi ripagano ai superbi, con la vecchiaia insegnano ad essere saggi (*to phronein*)³⁶.

La catarsi tragica, come è stato recentemente chiarito in modo, a mio avviso, del tutto persuasivo da Pier Luigi Donini, non è che il compimento di un'altra catarsi, quella prodotta dalla musica sui giovani, di cui Aristotele parla nella *Politica*³⁷. Qui infatti il filosofo, parlando dell'educazione che la città deve impartire ai giovani, spiega che essa deve consistere soprattutto nella musica, cioè nel canto, perché il canto produce la purificazione di passioni come la pietà e il terrore, e precisa che «i canti atti alla purificazione (*kathartika*) procurano agli uomini diletto privo di danno»³⁸. La catarsi prodotta dall'arte consiste dunque nel purificare la pietà e il terrore dal danno, cioè dal dolore, che queste passioni, quando sono vissute nella realtà, procurano, e nel sostituirvi una sorta di piacere. Di quale piacere si tratti risulta dall'inizio della *Poetica*, dove Aristotele definisce la poesia come imitazione (*mimêsis*) e spiega che l'imitazione produce piacere perché fa apprendere, cioè fa conoscere, fa capire, e per gli uomini il conoscere è la cosa più piacevole che ci sia.

³⁶ SOFOCL. *Ant.* 1339-1353.

³⁷ P. DONINI, *La tragedia e la vita. Saggi sulla «Poetica» di Aristotele*, Alessandria, 2004, dove si riprende il saggio «*Mimêsis* tragique et apprentissage de la «*sphronêsis*», in «Les études philosophiques», 2003, 4, pp. 437-450.

³⁸ ARISTOT. *Pol.* VIII 7, 1342 b 15-16. Mantengo, come Donini, la lezione unanime dei codici, senza accogliere la correzione di Sauppe, accolta da Ross.

Due cause – egli scrive – paiono aver dato origine alla poesia, ed esse sono naturali. In effetti, l'imitare è connaturato agli uomini fin da bambini, e per questo essi differiscono dagli altri animali, dal momento che l'uomo è un animale massimamente incline ad imitare e si procura i primi insegnamenti per mezzo dell'imitazione; per altro verso, il fatto che tutti provano piacere per gli oggetti raffigurati³⁹.

E più oltre:

Causa di ciò è che apprendere (*manthanein*) è la cosa più piacevole non soltanto per i filosofi, ma, parimenti, anche per gli altri uomini ... Per questo motivo, infatti, provano piacere vedendo le immagini, perché nel guardarle capita che imparino e argomentino che cos'è ciascuna cosa⁴⁰.

Dunque la poesia suscita passioni come la pietà e il terrore, ma al tempo stesso le purifica dal dolore, perché in quanto arte è imitazione, e in tal modo produce piacere, il piacere di apprendere, di conoscere «che cos'è ciascuna cosa».

A questa concezione è legata la dottrina aristotelica del valore conoscitivo della poesia, esposta nel celebre passo della *Poetica* in cui si dice che:

compito del poeta è questo: non dire le cose che sono avvenute, bensì quali sarebbero potute avvenire, ossia quelle possibili secondo il verisimile o il necessario [...] Per questo la poesia è affare più filosofico e più serio (*philosophôteron kai spoudaioteron*) della storia: giacché la poesia dice piuttosto le cose universali, mentre la storia quelle individuali. È universale che ad una persona di una certa qualità capiti di dire o di fare secondo il verisimile o il necessario determinate cose di una certa qualità: al che mira la poesia imponendo dei nomi; è invece un individuale che cosa fece o che cosa subì Alcibiade⁴¹.

La poesia, dunque, fa conoscere l'universale, come la filosofia, cioè il sapere, la scienza in generale; ma lo fa conoscere attraverso l'imitazione, cioè la rappresentazione del possibile, un possibile verisimile. In tal modo essa suscita passioni quali la pietà, verso i personaggi rappresentati, e il terrore, per le sciagure che ad essi capitano, ma purificando queste passioni dal dolore a cui normalmente si accompagnano, e producendo in luogo di esso il piacere di apprendere che cosa accade a chi agisce in un certo modo.

³⁹ *Id.*, *Poet.* 4, 1448 b 5-9.

⁴⁰ *Ivi.*, 1448 b 12-17.

⁴¹ *Ivi.*, 9, 1451 a 36-B 11.

Come ricorda Donini, per Aristotele la poesia, l'arte in genere, ha un grande valore educativo, infatti nella *Politica* egli assegna alla città il compito di educare i giovani proprio attraverso l'arte. Tra le arti, la musica è la più adatta ai giovani, perché li educa alle virtù etiche, cioè alle virtù consistenti nella medietà, nella moderazione⁴². La tragedia invece è più adatta agli adulti, perché li educa a una virtù che non è ancora alla portata dei giovani, cioè alla saggezza (*phronêsis*), in quanto, portando a compimento la catarsi iniziata dalla musica, fa vedere che cosa accade a chi si comporta in modo dissennato e in tal modo aiuta a capire come ci si deve comportare per essere felici, il che è appunto il compito della saggezza. Nella famosa definizione della tragedia, data nella *Poetica*, Aristotele dichiara infatti:

la tragedia è mimesi di un'azione elevata e compiuta in se stessa, dotata di grandezza, con un linguaggio che dà piacere, [...] la quale, tramite pietà e terrore, porta a compimento (*perainousa*) la purificazione delle passioni proprie di questo genere di azioni⁴³.

Dunque la tragedia non produce la prima catarsi, ma «porta a compimento» (questo è il vero significato del verbo *perainô*) una catarsi precedentemente iniziata, producendo il piacere di apprendere la saggezza, cioè la virtù che suggerisce come dobbiamo comportarci per ottenere la felicità.

Ebbene, fra tutte le tragedie greche l'*Antigone* è forse quella che più di ogni altra ha come suo scopo quello di insegnare la saggezza, per cui si può dire che essa è un vero inno alla saggezza⁴⁴. Naturalmente non si tratta di un insegnamento diretto, quale si addice a un trattato di etica o di pedagogia, bensì di un insegnamento indiretto, attuato per mezzo della rappresentazione di ciò che accade quando manca la saggezza. Gli accenni a questa virtù e alle nozioni affini, nel dramma di Sofocle, sono infatti numerosissimi⁴⁵. Nel primo episodio Creonte esordisce dichiarando che «è impossibile conoscere bene il pensiero e il senno (*phronêma kai gnômê*) di qualunque uomo, prima che abbia fatto prova nel governo e nelle leggi»⁴⁶, e con ciò riconosce che nel governare la città sarà mes-

⁴² Questa è oggi l'interpretazione più diffusa, cfr. S. HALLIWELL, *Aristotle's Poetics*, London, 1986; R. JANKO, *From Katharsis to Aristotelian Mean*, in *Essays on Aristotle's Poetics*, ed. by A. Oksenberg Rorty, Princeton, 1992, pp. 341-359.

⁴³ ARISTOT. *Poet.* 6, 1449 b 24-28.

⁴⁴ Così pensano anche Nussbaum, Ricoeur e Napolitano Valditara, nelle opere già menzionate.

⁴⁵ NAPOLITANO VALDITARA, *op. cit.*, p. 105, ha notato che su 180 ricorrenze in tutto Sofocle di termini connessi alla saggezza ben 50, cioè quasi un terzo, figurano nell'*Antigone*.

⁴⁶ SOFOCL. *Ant.* 175-177.

sa alla prova la sua saggezza. Nel celeberrimo primo stasimo, quello che si apre con la dichiarazione che l'uomo è la cosa più mirabile, o terribile (*deinoteron*), di tutte, il coro osserva che per mezzo dell'arte, cioè della tecnica, egli può fare cose che vanno oltre ogni speranza, ma questa è solo una parte della saggezza (*sophon ti*), perché talora muove verso il bene e talora muove verso il male⁴⁷. Nel dialogo tra le due sorelle, Antigone e Ismene, la prima dichiara alla seconda «tu scegliești di vivere, io di morire», aggiungendo «tu ritenevi di essere saggia (*phronein*) per gli uni, io per gli altri»⁴⁸, dove la saggezza di Ismene consiste nell'obbedire alle leggi scritte, quella di Antigone nell'obbedire alle leggi non scritte. Nel secondo stasimo il coro sentenza: «con saggezza (*sophiai*) da qualcuno un detto mirabile è stato rivelato: ritenere bene ciò che è male accade a colui, la cui mente (*phrenas*) un dio conduce a rovina»⁴⁹. L'allusione è chiaramente a Creonte, la cui «mente» (*phren*) non conosce la virtù che dovrebbe appartenerele, cioè la *phronêsis*.

Alle parole di Emone, che riferisce a Creonte la «voce oscura e silenziosa» della città, e che aggiunge «chiunque pensa di essere saggio (*phronein*) lui soltanto, o di avere lingua o mente quale nessun altro, quando lo apri, si vede che è vuoto», Creonte altezzosamente risponde: «E noi, alla nostra età, dovremo proprio imparare la saggezza (*phronein*) da uno dell'età sua?»⁵⁰. Ciò che è in gioco, dunque, è proprio la saggezza. Infatti Creonte continua: «Ti dorrai di insegnare saggezza, tu che di saggezza sei vuoto (*klaion phrenoseis, on phrenon autos kenos*)»; al che Emone replica: «Se tu non fossi mio padre, direi che non ragioni (*s'ouk eu phronein*)»⁵¹. Anche Tiresia, l'indovino cieco giunto a Tebe accompagnato da un fanciullo, apostrofa Creonte dicendo che «saggezza (*euboulia*) è il migliore dei beni», e Creonte risponde con presunzione: «altrettanto, penso, non essere saggi (*mê phronein*) è il massimo danno»; e poiché Tiresia lo accusa: «di questo morbo tu sei pieno per natura», Creonte reagisce dicendo: «vate sapiente (*sophos*) tu sei, ma ami offendere»⁵². E il coro commenta: «occorre tenersi a saggezza (*euboulia*), o figlio di Menecoo»⁵³.

Abbiamo già visto la conclusione: di fronte alla disperazione di Creonte, che finalmente ammette «ho compreso» (*mathôn*), il coro com-

⁴⁷ Ivi, 365-367.

⁴⁸ Ivi, 555-557.

⁴⁹ Ivi, 620-624.

⁵⁰ Ivi, 707-709, 726-727.

⁵¹ Ivi, 754-755.

⁵² Ivi, 1050-1052, 1059.

⁵³ Ivi, 1098.

menta che, per essere felici, è necessaria la saggezza, e che questa consiste nel non commettere mai empietà verso gli dèi, e quindi nell'obbedire alle leggi non scritte. La vera eroina della saggezza è dunque, pur nella sua giovinezza, Antigone, che ha scelto di morire, mentre ai superbi, come Creonte, solo con la vecchiaia i «grandi colpi», cioè le grandi sciagure, insegnano ad essere saggi. È difficile, credo, trovare in una tragedia una dichiarazione più esplicita del fine dell'intera rappresentazione, cioè l'apprendimento della saggezza: con dolore, da parte di Creonte, col piacere prodotto dalla catarsi, da parte degli spettatori. Sembra quasi che la teoria aristotelica della catarsi tragica sia modellata su quest'opera⁵⁴.

Un'ultima annotazione sul rapporto fra tragedia e filosofia in Aristotele. Questi afferma, come abbiamo visto, che la poesia, e quindi la tragedia, che della poesia è la massima espressione, è «più filosofica» (*philosophôteron*) della storia. Ciò non significa che la poesia è, per Aristotele, filosofia, e tanto meno che la vera filosofia è la poesia, come pensa invece Heidegger. Il termine *philosophia* non significa, infatti, «filosofia», nel senso che diamo noi a questa espressione, cioè quello di un tipo particolare di sapere, distinto da ogni altro. Per Aristotele *philosophia* è sinonimo di *epistêmê*, cioè di scienza, sapere in generale, conoscenza dell'universale. La poesia è «più filosofica» della storia, cioè della semplice narrazione, o «descrizione», del particolare (tale è il significato del greco *historia*), perché coglie l'universale, e forse anche perché educa, forma il carattere, insegna le virtù etiche della medietà e la virtù dianoeica della *phronêsis*. Ma la *phronêsis*, per Aristotele, prescrive quali azioni compiere e quali evitare al fine di ottenere la felicità, dunque è al servizio della *sophia*, nel cui esercizio la felicità consiste⁵⁵. Quest'ultima, semmai, corrisponde a quella che noi chiamiamo «filosofia». Invece la riflessione sulla poesia, ad esempio quella contenuta in un'opera come la *Poetica*, la quale dice che cos'è la poesia, qual è il suo scopo, come lo raggiunge, ecc., è anch'essa filosofia, ma non *sophia*, cioè filosofia teoretica, bensì, forse, filosofia pratica, cioè un sapere avente per fine la prassi, anzi la *eupraxia*, cioè l'agire bene. Questo potrebbe essere uno spunto di riflessione interessante per stabilire lo statuto epistemologico, dal punto di vista aristotelico, della retorica e della poetica.

ENRICO BERTI

⁵⁴ In questo concordo con RICOEUR, *op. cit.*

⁵⁵ Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* VI 13, 1145 a 6-11.

IL SAPERE, LA NORMA, LA POESIA. SU VICO E ARISTOTELE

1. Vico non dedica molte pagine della *Scienza nuova* del '44 alla morale poetica¹. Con quelle che Vico ha chiamato le *pratiche* le cose non vanno meglio. Nella *Scienza nuova* del 1725 alle *pratiche* è dedicato il breve libro IV dell'opera², mentre le pagine dedicate alla *pratica*, aggiunte all'edizione del 1730³, vengono, notoriamente, eliminate nell'edizione della *Scienza nuova* 1744, senza che Vico senta il bisogno di giustificare filosoficamente tale scelta che è parsa, invece, degna di nota a interpreti di Vico come Fisch, Pons, Nuzzo e, da ultimo, Cacciatore⁴. Tenendo conto del limitato materiale testuale su cui ragionare, a cui ho fatto riferimento, il compito di riflettere sulla concezione della filosofia pratica di Vico sembra agevolmente risolvibile. Le cose però non stanno esattamente in questo modo. Se ciò che Vico ha filosoficamente da dirci intorno alla pratica fosse contenuto nelle pagine che Vico dedica alla *morale poetica* e alle *pratiche*, le novità della teoria di Vico non sarebbero tanto rilevanti quanto al filosofo, invece, sembravano. In quelle pagine, come giustamente hanno notato Nuzzo e Cacciatore, Vico si occupa infatti delle modalità di acquisizione di quelle che Aristotele aveva chiamato le virtù etiche; Vico trasporta, dunque, dentro la *Scienza nuova* uno spezzone di aristotelismo e lo fa sapendo bene che il nuovo della *Scienza nuova*, il nuovo che Vico crede di aver scoperto e della cui paternità va orgoglioso, non è coagulato in tale teoria⁵. Dove cercare allora la rivoluzionaria scoperta scientifica riguardo alla morale contenuta nella *Scienza nuova*?

Intorno a tale questione fra gli anni Sessanta e Settanta del secolo appena trascorso si è sviluppato un acceso dibattito che al suo centro ave-

¹ Si veda: G. VICO, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), in *Giambattista Vico Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, 1990, pp. 411-971, in partic. pp. 643-654.

² Si veda: ID., *Principi di Scienza nuova* (1925), in *Opere*, cit. *Appendice*, pp. 975-1222, in part. pp. 1167-1171.

³ Si veda: ID., *La Scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, 2004, in part. pp. 511-514.

⁴ Si veda: M.H. FISCH, *Vico's Pratica*, in *Giambattista Vico's Science of Humanity*, a cura di G. Tagliacozzo e D. Ph. Verene, Baltimore-London, 1976, pp. 423-430; A. PONS, *Prudence and Providence: The Pratica della Scienza nuova and the Problem of Theory and Practice in Vico*, in *Giambattista Vico's Science of Humanity*, cit., pp. 431-448; E. NUZZO, *Vico e l'Aristotele pratico*, in questo «Bollettino» XIV-XV (1984-1985), pp. 63-129; G. CACCIATORE, *Filosofia «civile» e filosofia «pratica» in Vico*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, H. Poser e M. Sanna, Napoli, 1999, pp. 25-44. Più in generale sulla filosofia pratica e politica di Vico si vedano anche i capitoli quinto e sesto in G. CACCIATORE, *Metaphysik, Poesie und Geschichte*, Berlin, 2002.

va Aristotele e la sua eredità ma che ha toccato direttamente anche Vico. Non importa qui ricostruire in dettaglio una discussione che si è sviluppata soprattutto in Germania dopo la pubblicazione di *Wahrheit und Methode* di Hans Georg Gadamer⁶. Gadamer, va però ricordato, nel contrapporre all'ideale dimostrativo della scienza moderna un metodo del sapere che si costituisce sul *sensus commune*, cita notoriamente Vico. Vico, così Gadamer, avrebbe avuto il merito di aggiornare la *filosofia pratica* di Aristotele. E, quasi contemporaneamente a Gadamer, Wilhelm Hennis faceva come Gadamer riferimento oltre che ad Aristotele a Vico nel contrapporre al metodo *produttivo* della scienza politica moderna il metodo *attivo* di quella antica e nel richiedere che la moderna scienza politica si ricollegasse alla antica, acquisendone di nuovo il carattere *attivo*⁷. Il capitolo di *Politik und praktische Philosophie* che Hennis dedica alla questione del modo in cui deve ricostruirsi il rapporto fra *topica* e scienza politica inizia proprio con un riferimento a Vico. È stato Vico, ricorda Hennis, ad attrarre di nuovo l'attenzione sulla *topica*, il cui uso avrebbe, per Vico, dovuto sostituire il metodo dimostrativo nella trattazione delle questioni pratiche⁸. La *topica*, così Hennis, permette di trarre conclusioni da premesse probabili. Per questo pare perfettamente adeguata all'ambito della prassi nel quale le conclusioni dei ragionamenti non scaturiscono da premesse necessarie ma da premesse sempre *plausibili, probabili, accettabili*. Tutte le nostre azioni hanno un carattere contingente. «La conduzione della vita dei singoli e delle comunità – dice Hennis – è un tentativo continuo di trovare soluzioni adeguate ai problemi che si presentano senza interruzione»⁹. La *scienza pratica* ha, dunque, molto poco di scientifico per Hennis. «La stringenza delle dimostrazioni apodittiche – dice Hennis – non le conviene»¹⁰. Da una parte una ricerca condotta con metodo dialettico prende sempre le mosse dalle opinioni *dominanti* e ipotizza che fra queste ve ne sono alcune più congruenti e condivisibili; dall'altra lo scopo di una tale ricerca non è la scoperta di nuove conoscenze. Attraverso l'uso della *topica*, così Hennis, si

⁵ Ma la *pratica*, aggiunta da Vico all'edizione del 1730 è poi davvero scomparsa nell'edizione del 1744? La mia ipotesi è che la *pratica* non sia affatto scomparsa e che il contenuto filosofico di quella che Vico nell'aggiunta all'edizione del 1730 chiama *pratica* si ritrovi, perfettamente conservato, nella *Scienza nuova* del 1744 sparso in vari luoghi del testo.

⁶ Si veda: H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960 (tr. it. Milano, 1972).

⁷ Si veda: W. HENNIS, *Politik und praktische Philosophie. Schriften zur politischen Theorie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1977 (prima edizione 1963), in partic. ivi, *Topik und Politik*, pp. 88-118.

⁸ Ivi, p. 89.

⁹ Ivi., p. 95.

¹⁰ Ivi, p. 97.

fa venire alla luce solo ciò che i partner di una discussione già sapevano e che deve solamente essere pensato meglio¹¹.

Abbiamo ricordato i termini di un dibattito che oggi sembra lontano, e forse anche invecchiato, per prendere le distanze con chiarezza dalla ricezione di Aristotele e, analogamente, dalla ricezione di Vico proposta sia da Hennis e Gadamer. Se si ritiene che nella *Scienza nuova* sia rinvenibile il modello di una scienza aristotelicamente *pratica* del tipo *attivo* e non del tipo *produttivo*, ciò non deve significare che la Scienza nuova delle incerte cose umane elaborata da Vico abbia il carattere antimoderno che alla *filosofia pratica* di Aristotele, e parallelamente, alla filosofia di Vico hanno attribuito Gadamer e Hennis. È vero che anche Vico polemizza, come vuole Hennis, con il fatto che nel moderno l'attributo di scientificità venga assegnato solamente alle scienze dimostrative e, dunque, con il fatto che si espunga dal novero di ciò che si può conoscere veritariamente ciò che dipende dall'arbitrio umano, tutto ciò che è incerto e, in quanto tale, non permette l'utilizzazione del metodo dimostrativo. D'altra parte anche Vico, come Aristotele, pensa che il punto di partenza di quella scienza che chiama *Scienza nuova* siano le opinioni degli uomini e non i principi certi e indubitabili. La questione a cui trovare una risposta può essere così formulata: se la vichiana *nuova scienza* aggiorna la *filosofia pratica* di Aristotele e, come la filosofia pratica di

¹¹ La reazione a tale definizione poco attraente della *filosofia pratica* di Aristotele e alla sua trasposizione moderna ad opera di Vico non ha tardato a farsi sentire. È stato Helmuth Kuhn a reagire per primo. Kuhn accetta la definizione della dialettica di Hennis. La dialettica opera con premesse non vere ma probabili (*wahr-scheinlich*), e cioè, con opinioni, *endoxa* (Si veda: H. KUHN, *Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft*, in «Zeitschrift für Politik» XII, 1965, pp. 101-120. Il saggio è stato rielaborato e ripubblicato lo stesso titolo prima in *Methoden der Politologie*, hrsg. v. R. H. Schmidt, Darmstadt, 1967, pp. 521-553, e successivamente in *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*, a cura di M. Riedel, 2 voll., Rohmbach, Freiburg, 1973-1974, vol. II, pp. 261-290. Citerò dal testo pubblicato nel 1967). Dal momento che la *filosofia pratica* ha per oggetto il *probabile* e non il *necessario*, si chiede Kuhn, la dialettica non potrebbe essere la *logica* specifica della filosofia pratica, come Hennis ha ipotizzato? La risposta di Kuhn a tale domanda è negativa. Il termine *probabile*, in tedesco *Wahr-scheinlich*, ha due possibili significati. Il primo è quello del termine *probabilitas* e l'altro è quello del termine *verisimilitudo*. Mentre la *probabilitas* è definita a partire dall'oggetto che nella sua particolare costituzione impedisce deduzioni apodittiche, perché la regolarità che opera in esso ha un carattere che è quello del *per lo più*, la *verisimilitudo* è definita a partire dal soggetto che conosce, le cui opinioni non sono vere ma solo *simili al vero*, e questo è il caso degli *endoxa*. A partire da tale distinzione Kuhn fa notare che la probabilità nel senso degli *endoxa* non è compatibile con la scienza. «Inquadrare la politica e con essa l'etica – dice Kuhn – nell'ambito della *dialettica* significa, dunque, negare a tale scienza, che Aristotele in quanto *conoscenza pratica* ha ordinato sistematicamente nell'ambito della *filosofia prima* [...], l'attributo della scientificità» (si veda: W. HENNIS, *Methoden der Politologie*, cit., p. 531). Ma ciò in riferimento ad Aristotele è, secondo Kuhn, evidentemente assurdo.

Aristotele, opera con il *senso comune*, con le opinioni degli uomini, essa, come Gadamer e Hennis pensano, si riduce ad una ermeneutica dell'*ethos*, può solamente riarticolare ciò che da sempre è saputo?

Prima di affrontare le questioni relative al carattere pratico della *Scienza nuova* è necessaria però qualche considerazione sul concetto di *filosofia pratica* di Aristotele. La filosofia pratica nel modo in cui la intende Gadamer e, non molto diversamente da lui Hennis, trasforma profondamente il concetto aristotelico. Dietro la concezione della filosofia pratica di Gadamer si trova, come bene hanno dimostrato sia Volpi che Berti, Heidegger e la sua interpretazione dell'*etica* di Aristotele¹². Gadamer, così Berti, riduce il significato della *filosofia pratica* al valore ermeneutico della *phronesis* e le sottrae ogni carattere argomentativo¹³. Non meraviglia, dunque, afferma ancora Berti, che una tale forma di aristotelismo sia stata accusata di conservatorismo. La definizione della filosofia pratica di Gadamer «non solo ripropone, attraverso Heidegger, la filosofia pratica di Aristotele come filosofia tout court, ma *elimina da essa proprio il momento dialettico, cioè la discussione, la critica delle opinioni e della stessa realtà esistente*, riducendola all'intuizione propria del *phronimos*, vale a dire al giudizio dell'uomo saggio, espressione dell'*ethos* dominante»¹⁴. Per Berti è proprio il carattere dialettico e argomentativo della filosofia pratica di Aristotele a permettere di dire che la filosofia pratica è una scienza¹⁵. In quanto scienza, la filosofia pratica, pur prendendo le mosse dalle opinioni qualificate intorno ad un argomento, non si limita solo a chiarirne il senso recondito. Essa, e questo è stato messo in evidenza da un altro importante interprete di Aristotele e, cioè, da Ot-

¹² Si veda: E. BERTI, *L'influenza di Heidegger nella «Riabilitazione della filosofia pratica»*, in *Heidegger e la filosofia pratica*, a cura di P. Di Giovanni, Palermo, 1994, pp. 307-331; e F. VOLPI, *Essere e Tempo: una versione aggiornata dell'Etica Nicomachea? Heidegger e il problema della filosofia pratica*, in *Heidegger e la filosofia pratica*, cit., pp. 333-370.

¹³ Si veda su ciò anche: M. RIEDEL, *Heidegger und der hermeneutische Weg zur praktischen Philosophie*, in Id., *Für eine zweite Philosophie*, Frankfurt a. M., 1988, pp. 171-196.

¹⁴ E. BERTI, *L'influenza di Heidegger...*, cit., p. 322; corsivo nostro. Ad accusare il neoaristotelismo di conservatorismo a partire da una posizione kantiana sono stati Jürgen Habermas e Herbert Schnaedelbach. Si veda: J. HABERMAS, *Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform Rational?*, in *Rationalität*, hrsg. v. H. Schnaedelbach, Frankfurt a. M., 1984; H. SCHNAEDELBACH, *Was ist Neoaristotelismus?*, in *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegel und die Diskursethik*, hrsg. v. W. Kuhlmann, Frankfurt a. M., 1986.

¹⁵ L'essere scienza a tutti gli effetti della filosofia pratica non è inficiato dal suo *status* particolare, legato al carattere ontologico dell'essere di cui la filosofia pratica è scienza. Occupandosi di conoscere un tipo di essere caratterizzato non dalla necessità ma dal fatto che nel suo ambito ciò che accade, accade *per lo più* in un determinato modo, la filosofia pratica è conoscenza *vera* di tale regolarità probabile. Su tutto ciò si veda: E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Bologna, 1988.

fried Höffe, non è solo un'ermeneutica dell'ethos trovato ma, nella dialettica delle opinioni, può invece per Aristotele giungere a nuove verità¹⁶. L'immagine dell'Aristotele pratico che, assieme a quella di Vico, alcuni importanti filosofi nella seconda metà del secolo appena trascorso hanno diffuso pare, dunque, alquanto distante da quella che, invece, qualificati studiosi dell'antico filosofo difendono. Possiamo dire la stessa cosa per Vico? Se Vico ha aggiornato la *filosofia pratica* di Aristotele, quali sono i caratteri di tale *filosofia pratica*?

2. In un passaggio rilevante della *Scienza nuova*, Vico espone il significato eminentemente creativo e pratico del *sapere poetico*:

Ora, perché la mente umana de' tempi che ragioniamo non era assottigliata da verun'arte di scrivere, non spiritualizzata da alcuna pratica di conto e ragione, non fatta astrattiva da tanti vocaboli astratti di quanti or abbondan le lingue [...], ella esercitava tutta la sua forza in queste tre bellissime facoltà, che le provengon dal corpo [...]. E, come naturalmente prima è l' ritrovare, poi il giudicar delle cose, così conveniva alla fanciullezza del mondo di esercitarsi d'intorno alla prima operazione della mente umana, quando il mondo aveva bisogno di *tutti i ritrovati per le necessità e utilità della vita, le quali tutte si erano provvedute innanzi di venir i filosofi come più pienamente il dimostreremo nella scoperta del vero Omero*¹⁷.

Le tre bellissime facoltà della mente di cui Vico qui parla sono la *memoria*, la *fantasia* e l'*ingegno*. Tali facoltà, nel terzo libro della *Scienza nuova*, vengono definite come un'unica facoltà che «è *memoria*, mentre rimembra le cose; *fantasia*, mentre l'altera e contrafa; *ingegno*, mentre la contorna e pone in acconcezza ed assettamento»¹⁸. *Innanzi di venir i filosofi*, ai *ritrovati per le necessità della vita* aveva, dunque, già provveduto la *poesia*, utilizzando una facoltà molto particolare per definire la quale Vico non trova un'unica parola. Vico chiama tale facoltà *memoria-fantasia-ingegno*. La *memoria-fantasia-ingegno* connette in maniera *complessa* tre facoltà diverse senza operare riduzioni indebite del significato dell'una a quello dell'altra.

¹⁶ Su ciò si veda: O. HÖFFE, *Ethik als praktische Philosophie. Die Begründung nach Aristoteles*, in ID., *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Frankfurt a. M., 1971; ID., *Il comunitarismo come alternativa? Considerazioni sulla critica comunitarista al liberalismo morale*, in «Filosofia e Questioni Pubbliche» I (1998), pp. 19-30.

¹⁷ G. VICO, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni (1744)*, in ID., *Opere*, a cura di A. Battistini, 2 voll., Milano, 1990, vol. I, capov. 699, p. 767; d'ora in poi citata con *Sn44*; corsivo nostro.

¹⁸ Ivi, capov. 819, p. 828.

Nel luogo della *fisica poetica* appena sopra citato Vico non fornisce ulteriori chiarimenti sul significato del carattere *pratico* da lui attribuito al *sapere poetico* ma ci mette a disposizione una preziosa indicazione. La *dimostrazione* del fatto che il *sapere poetico* abbia un carattere eminentemente creativo e pratico, dice Vico, la si può trovare nel terzo libro della *Scienza nuova*, libro intitolato «Della scoperta del vero Omero». La tesi interpretativa che Vico sostiene nel libro dedicato ad Omero è stata molto apprezzata in ambito letterario. La poesia omerica, così Vico, non è stata prodotta da un unico poeta; Omero è un *universale fantastico*, il coagulo dell'immaginazione popolare dalla cui creatività è nato il mondo umano e la forma dell'umano nella costituzione ontologica da noi conosciuta. Non è però sul carattere popolare della poesia omerica che Vico desidera attrarre la nostra attenzione nella *fisica poetica*¹⁹. Ciò che di filosoficamente rilevante il terzo libro della *Scienza nuova* deve *dimostrare* è che i *ritruovati* necessari alla vita sono stati scoperti prima dell'avvento di quella forma di filosofia che ci fa accedere al *sapere riposto*. È stata, cioè, per Vico la filosofia *pratica e creativa*, quella filosofia che ci mette in grado di accedere ad una forma di sapere che Vico dice *poetica*, a scoprire tutto ciò che è necessario alla vita. La poesia del «vero» Omero, prodotta da una *fantasia* che è insieme *memoria*, è vero sapere, conoscenza ordinata dall'*ingegno*, delle *gesta* che hanno generato la *forma umana*²⁰. In Omero, nel suo dire creativo, è contenuto per Vico il *modello* di una modalità del sapere che è ad un tempo anche *produzione* della verità e della norma. Il compito filosofico che il terzo libro della *Scienza nuova* deve assolvere è, dunque, quello di ripensare *sinteticamente* i caratteri più propri della teoria che Vico ha *analiticamente* esposto nel secondo libro della sua opera. Attraverso *la scoperta del vero Omero*, attraverso l'interpretazione del significato filosofico della poesia omeri-

¹⁹ Sulla novità storiografica della interpretazione vichiana di Omero si veda: A. PAGLIARO, *Omero e la poesia popolare in G.B. Vico*, in ID., *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, 1961, pp. 447-474. Ciò che interessa Pagliaro è il contributo di Vico al costituirsi del concetto di poesia popolare.

²⁰ «Or tutte queste cose e ragionate da noi e narrate da altri d'intorno ad Omero e i di lui poemi [...] ci trascinano ad affermare che tale sia advenuto di Omero appunto quale della guerra troiana, che, quantunque ella dia una famosa epoca de' tempi alla storia, pur i critici più avveduti giudicano che quella non mai siesi stata fatta nel mondo. E certamente, se, come della guerra troiana, così di Omero non fossero certi grandi vestigi rimasti, quanti sono i di lui poemi, a tante difficoltà si direbbe che Omero fusse stato un poeta d'idea, il quale non fu particolar uomo in natura. Ma tali e tante difficoltà, e insieme i poemi di lui pervenuti, sembrano farci cotal forza d'affermarlo per metà: che quest'Omero sia egli stato un'idea ovvero un carattere eroico d'uomini greci, in quanto essi narravano, cantando, le loro storie». (*Sn44*, p. 841).

ca, Vico intende *dimostrare* che il *sapere poetico* ha veramente quel carattere pratico e produttivo che il filosofo gli ha attribuito nel secondo libro della sua opera.

Tale compito, esplicitamente annunciato nella *fisica poetica*, viene assolto da Vico attraverso un confronto diretto con Platone e con Aristotele. Che nel momento in cui assolveva il compito di ridefinire sinteticamente gli *aspetti* pregnanti del concetto di *sapere poetico* Vico sentisse il bisogno di confrontarsi con Platone e con Aristotele non è certo privo di significato²¹. La questione del rapporto fra la poesia e la filosofia era stata infatti sia per Platone che per Aristotele filosoficamente assai rilevante. Attraverso la definizione del rapporto della filosofia con la poesia i due antichi filosofi avevano infatti tematizzato un aspetto centrale del loro pensiero. Prendendo le distanze da Platone e dichiarando il suo accordo con Aristotele su una questione per lui tanto rilevante quanto quella della ridefinizione del valore sapienziale ed educativo della poesia, Vico intende collocare teoricamente in modo preciso la teoria del *sapere poetico*. In nessuna altra parte della *Scienza nuova* l'aristotelismo è tanto dominante quanto nell'ambito del *sapere poetico*. Nel terzo libro della *Scienza nuova* il debito contratto con Aristotele viene da Vico riconosciuto puntualmente e pagato in pieno.

Il terzo libro della *Scienza nuova* si apre con una polemica di Vico nei confronti di Platone. Poiché l'intenzione di Vico era quella di dimostrare il valore sapienziale e, dunque, la rilevanza eminentemente educativa della poesia, trovare già nell'introduzione al capitolo dedicato alla *scoperta* del vero Omero una polemica antiplatonica non ci meraviglia. La critica nei confronti di Platone è però diversa da quella che ci si aspetterebbe. A Platone Vico non rimprovera infatti di aver negato valore conoscitivo e educativo alla poesia²². Il rimprovero che viene fatto a Platone è un altro. La sapienza poetica è stata la sapienza dei popoli della Grecia, dice Vico. Se ciò è vero, anche la sapienza di Omero non è stata *di specie punto diverse*. Ma poiché «Platone ne la-

²¹ Quel concetto in cui il filosofo ritiene sia coagulato ciò che di veramente *nuovo* la *Scienza nuova* ha da dire.

²² Sul rapporto di Platone con la poesia tragica particolarmente interessante il lavoro di M. CH. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, tr. it. Bologna, 1996, in partic. «Il teatro antitragico di Platone», pp. 257-279. Il dialogo platonico è per Nussbaum una specie di teatro inventato per soppiantare la tragedia come paradigma di insegnamento etico. Mentre i personaggi del teatro tragico sono tratti dai miti, nei dialoghi sono personaggi della vita; i dialoghi non sono scritti in versi ma in una prosa discorsiva e non retorica; non raccontano un'azione ma in essi ciò che avviene è il dialogo; coinvolgono poi l'elemento intellettuale e lasciano fuori quello emotivo e sentimentale.

sciò troppo altamente impressa l'oppenione che fusse egli fornito di sublime sapienza riposta»²³, Vico si pone il problema se Omero «mai fusse filosofo»²⁴. La risposta che Vico dà a tale questione è che Omero non è stato filosofo perché le storie che ha raccontato contengono «costumi rozzi, villani, feroci, fieri, mobili, irragionevoli o irragionevolmente ostinati, leggieri e sciocchi» tali che «non possono essere che d'uomini per debolezza di menti quasi fanciulli, per robustezza di fantasie come di femmine, per bollore di passioni come di violentissimi giovani»²⁵. Il contenuto delle storie narrate da Omero non è, dunque, per Vico, diversamente da come Platone ci ha indotto a pensare, il *sapere riposto*²⁶.

Nel negare che il contenuto della poesia omerica sia il *sapere riposto*, il sapere filosofico, Vico non intende però negare che la poesia omerica abbia un contenuto fornito di valore cognitivo. È vero piuttosto il contrario. E se la polemica antiplatonica serve a Vico per affermare che il contenuto del *sapere poetico* non è il *sapere riposto*, è il rapporto positivo che Vico instaura con Aristotele ad essere utilizzato dal filosofo napoletano per ridefinire sinteticamente i caratteri più rilevanti del *sapere* a cui la poesia di Omero permette di accedere e, in generale, del *sapere poetico*. Nel terzo libro della *Scienza nuova*, attraverso un confronto filosofico attento con la filosofia di Aristotele, Vico ripercorre sinteticamente la articolata teoria contenuta nel secondo libro della sua opera, il capitolo di gran lunga più lungo e, certo, il più difficile, dedicato al *Sapere poetico*. Che la poesia abbia un significato sapienziale, che sia, dunque, vero sapere, che il sapere incapsulato nella poesia abbia un carattere eminentemente *pratico* e *normativo* al quale si accede non con mente pura, ma attraverso il sentimento e la passione e che tale modalità di accesso al sapere abbia un significato antropologicamente e ontologicamente costitutivo, sono gli *aspetti* del *sapere poetico* che Vico espone nel terzo libro della *Scienza nuova*, rendendo in tal modo di nuovo vivi e attuali i nessi fra poesia, etica e psicologia che avevano caratterizzato la riflessione filosofica di Aristotele.

²³ *Sn44*, capov. 780, p. 811.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ivi*, capov. 787, p. 815.

²⁶ A questo proposito Battistini afferma che «Platone offre numerose interpretazioni allegoriche dei miti omerici, per cui egli, pur elevando riserve sulla lezione morale e pedagogica che si può trarre da Iliade e Odissea, accredita l'immagine di un poeta cantore di profonde verità filosofiche» (A. BATTISTINI, *Note*, in G. VICO, *Opere*, cit., vol. II, p. 1689). Di Battistini si veda anche: *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, 2004, in partic. pp. 175-201.

3. Per individuare il particolare carattere del contenuto sapienziale e insieme normativo della poesia omerica Vico, dunque, si ricollega positivamente ad Aristotele e per prima cosa alla *Poetica*²⁷.

Aristotele nella *Poetica* dice che le bugie poetiche si seppero unicamente ritrovare da Omero, perché i di lui *caratteri poetici*, che in una sublime acconcezza sono incomparabili, [...] furono *generi fantastici*, quali sopra si sono nella *Metafisica poetica* diffiniti, a' quali i popoli greci attaccarono tutti i particolari diversi appartenenti a ciascun d'essi generi²⁸.

Mentre per Platone fra poesia e filosofia esisteva *un'antica inimicizia*, per Aristotele fra poesia e filosofia esiste, invece, vicinanza, o meglio, congenericità. Alla poesia non è negato da Aristotele un valore sapienziale. Il piacere che sia il poeta sia chi fruisce la poesia traggono dall'opera poetica è direttamente legato per Aristotele proprio al suo valore cognitivo²⁹:

Il principio è per così dire l'anima della tragedia, è la trama; al secondo posto vengono i caratteri [...]. Al terzo posto viene il pensiero (dianoia), cioè la capacità di dire le cose giuste e appropriate, come nei discorsi dei politici e degli oratori. Il carattere è ciò che rivela la scelta – sono dunque senza carattere quei discorsi dove manca l'oggetto delle scelte, in positivo o in negativo, del parlante –, mentre il pensiero è ciò con cui si argomenta che qualcosa è o non è, o si dimostra qualche idea generale³⁰.

La poesia non è, dunque, per Aristotele antifilosofica e si serve piuttosto del *pensiero* per argomentare le scelte coerentemente con il carattere del personaggio che le compie e per dimostrare idee generali su cui la trama verte. La poesia per Aristotele ci permette, dunque, di accedere a conoscenze rilevanti, è filosofica. Il tipo di sapere a cui la poesia ci permette di accedere non è però la *sophia*³¹. La poesia ci fa accedere al sapere tramite i nostri sentimenti e le nostre passioni. La poesia rappresentando storie fantastiche con *verosimiglianza* e *necessità* suscita in noi *pietà* e *paura* per Aristotele. È proprio questa forma di sapere nel quale è implicata la parte irrazionale dell'anima a caratterizzare la poesia e ad essere per Aristotele in essa specificamente educativa. La poesia usa, dunque, il *pensiero* ma lo fa in maniera molto particolare:

²⁷ Si veda: V. GESSA KUROTSCHKA, *Introduzione a Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, cit., pp. 15-26.

²⁸ *Sn44*, capov. 809, p. 823.

²⁹ Sulla *Poetica* si veda: P. L. DONINI, *La tragedia e la vita. Saggi sulla Poetica di Aristotele*, Alessandria, 2004.

³⁰ *Poetica*, 1450 a 37- 1450 b 14.

³¹ Si veda: E. BERTI, *Tragedia e filosofia in Aristotele: l'Antigone*, supra.

Compito del poeta non è dire ciò che è avvenuto ma ciò che potrebbe avvenire, vale a dire ciò che è possibile secondo verosimiglianza o necessità. Lo storico e il poeta non differiscono fra loro per il fatto di esprimersi in versi o in prosa – si potrebbero mettere in versi le storie di Erodoto –, ma differiscono in quanto uno dice le cose accadute e l'altro quelle che potrebbero accadere. Per questo motivo la poesia è più filosofica e più seria della storia, perché la poesia si occupa piuttosto dell'universale, mentre la storia racconta i particolari. Appartiene all'universale il fatto che a qualcuno capiti di dire o di fare certe cose secondo verosimiglianza o necessità, e a questo mira la poesia, aggiungendo successivamente i nomi; appartiene invece al particolare dire cosa ha fatto o cosa è capitato ad Alcibiade³².

La poesia per Aristotele non ci fa allora conoscere con mente pura ciò che è accaduto a questo o quel personaggio come secondo Aristotele fa invece la storia. La poesia pone un nesso necessario fra eventi che potrebbero paradigmaticamente accadere ad un personaggio fornito di un determinato carattere in una determinata situazione. La poesia si occupa, dunque, dell'universale, per Aristotele, di quella forma di universale singolare che è oggetto anche della sua ricerca etica. Anche nell'ambito dell'etica il valore universale delle scelte dell'uomo saggio è definito da Aristotele dalla loro capacità di essere esemplari. Il criterio della scelta pratica è, come è noto, identificato nell'etica non in un principio astratto ma nell'esempio della vita di un uomo saggio che deve fungere da paradigma universale dell'agire. L'esempio del saggio deve poi essere usato da ciascuno non nel senso che chi agisce deve riprodurre imitandolo il suo comportamento. È la capacità di *raffigurare* con l'immaginazione ciò che il saggio farebbe in quelle particolari circostanze in cui l'agente delibera quella che entra in gioco nella scelta pratica buona e che per Aristotele viene esercitata attraverso la poesia. È prima di tutto in questo senso per Aristotele che la poesia (quella tragica ma anche quella epica che Aristotele considera alla stessa stregua di quella tragica³³) ha un rilevantissimo contenuto cognitivo. La poesia mette in scena storie esemplari di esseri umani che agiscono coerentemente al loro carattere e alle circostanze della vita in cui si trovano ad operare scegliendo con *verosimiglianza e necessità* le strategie d'azione esemplarmente migliori.

³² *Poetica*, 1450 b 36 - 1451 a 12.

³³ Sulla continuità fra poesia omerica e tragedia Platone e Aristotele concordano. Si veda: PLATONE, *Repubblica*, 605 c 9 - 606 c. Si può notare che Platone fa riferimento a Omero e ai tragici accomunandoli nella sua critica. Si veda anche: Aristotele, *Poetica*, 1448 b 28. In generale sul problema della tragedia in Platone e Aristotele in Italia si veda: S. FERRETTI, *Osservazioni sulla tragedia attica in Platone e Aristotele*, in *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, a cura di M. Migliori, Brescia, 2002, pp. 131-142.

Nel concetto di *universale fantastico* è tale aspetto del carattere educativo e normativo della poesia, da Aristotele già sottolineato, ad aver giocato un ruolo fondamentale. Il riferimento di Vico ad Aristotele è molto preciso e coglie molto bene i nessi che Aristotele istituisce fra la poetica e l'etica. Non solo nel passo della *Scienza nuova* che abbiamo citato Vico attribuisce ad Aristotele la paternità del concetto di *universale fantastico* o *carattere poetico*; Vico riprende anche il raffronto aristotelico fra fatto accaduto e *genere poetico*. Aristotele, lo abbiamo visto, usa il termine *verosimiglianza*. Inventando i *generi poetici* la poesia è più seria della storia, diceva Aristotele, perché la storia narra solamente ciò che è accaduto; la poesia invece costruisce il *genere esemplare*, narrando secondo *verosimiglianza* ciò che *deve* accadere. Vico assegnerà all'*universale fantastico* la stessa funzione paradigmatica rispetto a ciò che semplicemente accade. Il *genere fantastico* contiene anche per Vico qualcosa di più rispetto a ciò che semplicemente è

Se bene vi si rifletta, il vero poetico è un vero metafisico, a petto del quale il vero fisico, che non vi si conforma, dee tenersi in luogo di falso. Dallo che esce questa importante considerazione in ragion poetica: che'l vero capitano di guerra, per esempio, è 'l Goffredo che finge Torquato Tasso; e tutti i capitani che non si conformano in tutto e per tutto a Goffredo, essi non sono veri capitani di guerra³⁴.

Goffredo è un condottiero più vero di qualsiasi condottiero, è il modello, il paradigma di ogni condottiero di valore. Che il *Sapere poetico* sia *verosimile*, dunque, non toglie verità a tale forma di sapere. L'essere *verosimile* del vero poetico, coagulato nel *genere* o *universale fantastico*, ne esprime il carattere *pratico* e, insieme, *normativo*. In quanto *verosimile* il genere fantastico è più vero di ciò che già è, è il modello, la norma a cui l'agire deve attenersi. Ma proprio su ciò anche Aristotele aveva in particolare insistito:

³⁴ *Sn44*, capov. 205, p. 513. Battistini aveva sottolineato il legame della teoria dell'*universale fantastico* con gli sviluppi della retorica (*Antonomasia e universale fantastico*, in *Retorica e critica letteraria*, a cura di L. Ritter Santini e E. Raimondi, Bologna, 1978, pp. 105-123). Ciò che qui si vuole sottolineare è il nesso filosofico dell'*universale fantastico* con il concetto aristotelico di universalità esemplare, concetto che per Aristotele ha grande rilevanza nell'ambito dell'etica oltre che della poetica e che oggi è al centro della attenzione filosofica di un ampio settore di riflessione nell'ambito del pensiero etico e politico. Sorrentino d'altra parte sottolinea che Vico aveva una precisa conoscenza di opere quali la *Poetica d'Aristotele vulgarizzata, et sposta per Lodovico Castelvetro*, stampata in Vienna d'Austria per Gaspar Stainhofer, 1570, P. BENI, *In Aristotelis poeticam Commentarii*, Francesco Bolzetta, Padova, 1613, E. TESAURO, *Il canocchiale aristotelico*, presso Paolo Baglioni, Venezia, 1663. Si veda: A. SORRENTINO, *La retorica e la poetica in Vico*, Torino, 1927, pp. 47 sgg.

È chiaro che il poeta deve essere creatore di trame piuttosto che di versi, perché è poeta in quanto imita, e imita le azioni. Se anche gli capita di rappresentare fatti avvenuti, è ugualmente poeta: niente impedisce infatti che tra i fatti avvenuti ce ne siano alcuni che è verosimile avvengano, e secondo tale verosimiglianza ne è lui il creatore³⁵.

Nella poesia ciò che è in gioco per Aristotele non è un sapere che rispecchia ciò che già è ma, come nel concetto di *sapere poetico* vichiano, un sapere che usa l'immaginazione in maniera metodica, con *misura*, per produrre un vero che *raffigura* qualcosa di più vero di ciò che è perché rispetto a ciò che è si propone come la sua norma.

Il *sapere poetico* per Vico non è però *pratico* solamente perché possiede un carattere paradigmatico. La *sapienza poetica* ha un carattere eminentemente pratico anche, e forse soprattutto, perché diviene il movente di una prassi che per Vico è *antropologicamente e ontologicamente costitutiva*. Anche questo aspetto relevantissimo nel concetto di sapere poetico era presente in Aristotele. Ricordare il nesso che Aristotele istituisce fra *Poetica* ed *Etica* non è sufficiente per cogliere il carattere costitutivo che anche per Aristotele inerisce al pensiero pratico. Far riferimento al concetto di *bios umano* – che Aristotele definisce in particolare nella *Psicologia* – è qui molto utile. L'*immaginazione* gioca per Aristotele un ruolo rilevante non solo nella *Poetica* e nell'*Etica*, quando, come abbiamo detto, il filosofo definisce le facoltà che entrano in gioco nella *buona deliberazione*, ma anche nella *Psicologia*³⁶. Nella *Psicologia* che, non dimentichiamolo, è una scienza *fisico-biologica*, Aristotele definisce il *bios umano* e afferma che colui che è in grado di formulare una corretta definizione di esso è il *vero fisico*. Ma chi è per Aristotele il *vero fisico*?

Diversamente definirebbero il fisico e il dialettico ciascuna di queste affezioni, ad esempio che cosa è la collera: per quest'ultimo è il desiderio di vendetta, o qualcosa di simile, per il primo è il ribollire del sangue o del calore che sta intorno al cuore. Dei due l'uno rende conto della materia, l'altro della forma e, cioè, della nozione. [...] Chi di questi è il fisico? Forse chi parla di materia e ignora la nozione, ovvero chi parla solo della nozione? Non è piuttosto chi tien conto di entrambe?³⁷

Ma la collaborazione del fisico e del filosofo non è sufficiente a definire il *bios umano* per Aristotele. L'apporto dell'*Etica* è infatti indispensa-

³⁵ Si veda: ARISTOTELE, *Poetica*, cit., 1451 b 25-32.

³⁶ Si veda su ciò: V. GESSA KUROTSCHKA, *Individualità biologica e identità*, in corso di stampa in un volume collettaneo a cura di G. Cantillo.

³⁷ Si veda: ARISTOTELE, *Dell'anima*, 403 a 28-b 12.

bile alla formulazione completa di tale definizione. In quale rapporto è la corretta definizione del *bios umano* con l'*Etica* se questa si occupa non di ciò *che* è ma di ciò che è *consigliabile perseguire* per raggiungere il bene umano più grande e, cioè, l'*eudaimonia*? Poiché lo statuto epistemologico della fisica per Aristotele non è la *necessità* ma la *possibilità*, poiché la fisica si occupa di ciò che accade *per lo più* e non di ciò che è sempre allo stesso modo e non può che essere in tale modo, la risposta alla questione dei caratteri della *vita umana* è una questione che implica, e in maniera eminente proprio per l'essere umano, la *scelta* del meglio. Proprio perché l'essere umano non è una pietra, ma neanche una pianta o un animale e neanche un astro o un Dio, è necessario per Aristotele che l'*Etica* collabori con la *Biologia* e con la *Filosofia* per definirne i caratteri. Ciò significa che per Aristotele l'*Etica* non è da un punto di vista *antropologico ed ontologico* un inutile orpello, ma lo strumento eminente attraverso il quale il *bios umano* porta a compimento nella maniera migliore ciò che nella sua *forma di vita* specifica non è definito da un codice immutabile, ma è lasciato aperto alla determinazione attraverso la scelta pratica³⁸. È la capacità di deliberare bene ad esprimere per Aristotele l'*aspetto* più proprio del *bios umano*, quell'*aspetto* attraverso il quale si rende visibile la differenza specifica di questo dalle pietre, dagli animali, dagli astri e dagli dei.

Ma come descrive Aristotele la struttura della buona deliberazione? Quale tipo di sapere è in gioco quando deliberiamo bene? Quando nella *Psicologia* Aristotele definisce la struttura della scelta pratica indica molto precisamente la rilevanza di quello che Vico definirà l'elemento *poetico* del sapere:

Poiché ci sono tre cose: una il motore, la seconda ciò con cui muove, la terza ciò che è mosso, e il motore è duplice: uno immobile, l'altro motore e mosso, il motore immobile è allora il bene che è oggetto dell'azione, il motore mosso è la facoltà appetitiva [...], e ciò che è mosso è l'animale, mentre lo strumento con cui la tendenza muove è senz'altro corporeo, e perciò lo si deve esaminare tra le funzioni comuni al corpo e all'anima. [...] In generale dunque, come si è detto, è in quanto ha la facoltà di tendere che l'animale è capace di muovere se stesso, e non possiede questa facoltà senza l'immaginazione. Ogni immaginazione poi è razionale o sensitiva, e di quest'ultima sono forniti anche gli animali³⁹.

Il movente della prassi umana è per Aristotele il *desiderio* (*orexis*) di qualcosa che viene *raffigurato* come un bene e che per questo viene per-

³⁸ Si veda su ciò: A. FERRARIN, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*, Pisa, 2004, in partic. pp. 117-129.

³⁹ ARISTOTELE, *Dell'anima*, 433 b 12-30.

seguito. La facoltà che è in gioco nel momento in cui il desiderio opera nel raffigurare qualcosa come un bene è l'immaginazione. E Aristotele aggiunge ancora:

L'immaginazione sensitiva come si è detto, si trova dunque anche negli animali, mentre la deliberativa soltanto in quelli forniti di ragione. Infatti decidere se fare questo o quello è ormai compito del ragionamento, ed è necessario misurare con un'unica cosa, poiché si persegue un bene più grande e di conseguenza di più immagini si può formare una sola⁴⁰.

Negli esseri umani immaginazione sensitiva e deliberativa formano un'unica immagine di qualcosa che viene raffigurato in quelle molteplici connessioni all'interno delle quali esso è visto dal chi agisce come un bene e per questo viene perseguito. L'immaginazione deliberativa non riproduce ciò che è come veramente è; essa raffigura piuttosto qualcosa di nuovo (*fantasia*) con misura (*ingegno*), tenendo presente il carattere di chi agisce e le circostanze in cui egli agisce (*memoria*). I tre *aspetti* di quella capacità che per Vico ci permette di accedere a quella forma di sapere che Vico chiama poetica, quella facoltà per designare la quale Vico non vuole utilizzare una parola che ne ridurrebbe il molteplice significato, la *memoria*, la *fantasia* e l'*ingegno*, sono già tutti eminentemente presenti nel modo in cui Aristotele descrive la struttura della buona deliberazione. Vico li riprende tutti e tre assegnando loro nomi diversi ed esaltandone nel concetto di *sapere poetico* il carattere antropologicamente e ontologicamente costitutivo. L'immaginazione nel raffigurare qualcosa come bene non rispecchia anche per Vico il *come* di qualcosa che è *così e non può essere altrimenti*, ma *costituisce* creativamente l'oggetto in modo tale che esso appaia in quelle connessioni che permettono di scorgere il suo significato per chi agisce. Tale forma di sapere di viene per Vico il tramite di potenti trasformazioni antropologiche e ontologiche.

4. Ma se pare indubbio che Aristotele venga chiamato in causa da Vico in quanto nella *Poetica* e nell'*Etica* è contenuto un modello di sapere che si configura al contempo come norma pratica che assume un significato costitutivo del *bios umano*, perché Vico sente il bisogno di prendere esplicitamente le distanze da Platone nel momento in cui definisce il valore educativo e creativo della poesia? Il fatto che Platone neghi valore educativo alla poesia non viene menzionato da Vico in questo contesto. Vico sente il bisogno di prendere le distanze da Platone proprio nel mo-

⁴⁰ Ivi, 434 a 6-10.

mento in cui deve indicare la paternità dell'idea centrale sulla quale il *sapere poetico* si costituisce, e cioè *l'universale fantastico* e il carattere della *creatività* ad esso connesso, per evitare di essere frainteso su un *aspetto* rilevante del sapere poetico. Se il vero Omero è un universale fantastico, il coagulo della fantasia che ha elaborato quel sapere alla base della prassi che ha prodotto la *forma umana*, prendere le distanze da Platone era importante. Vico non voleva solamente affermare il valore *paradigmatico* e *normativo* del *vero poetico*; a Vico interessava anche, e lo dice esplicitamente, precisare che il contenuto di quella *fantasia-memoria-impegno* che produce un sapere fornito di un alto valore pratico e normativo, non è il *sapere riposto*, ciò che la mente libera dal senso conosce speculativamente e da sempre è. Il contenuto del *sapere poetico*, del sapere pratico-normativo non è ciò che sempre è stato, l'idea eterna. Il contenuto di quel *vero poetico*, quel vero creato da menti che ancora non si sono liberate dai sensi e che con i sensi e i desideri conoscono, quel vero prodotto da esseri corpulenti forniti di una identità solo sensibile, non è l'eterno vero che Platone ha definito nella sua atemporale universalità. Il sapere, elaborato dalle menti incorporate che pensano con facoltà fisiche, non rispecchia ciò che da sempre è, ma inventa un sapere che ha un significato eminentemente normativo e antropologicamente costitutivo e creativo.

Vico non riteneva di aver risolto i problemi sui quali aveva attratto l'attenzione dei contemporanei nella sua critica al soggetto epistemico, e al sapere che su tale soggetto si costituiva, contrapponendo a tale modello di soggettività e al suo modo di conoscere il vero l'identità sensibile e la sua modalità creativa e pratica di conoscere. Piuttosto che sostituirsi al *sapere riposto*, il *sapere poetico* avrebbe dovuto essere integrato per Vico nel *sapere riposto*. Vico non ha assolto tale compito e ce lo ha lasciato in eredità.

VANNA GESSA KUROTSCHKA

UNA NATURA SECUM IPSA DISCORS: VICO E I 'MOSTRI POETICI'

Nel raccontare i sogni di quella formidabile notte del 10 novembre 1619, la notte che cambiò la vita e il percorso filosofico di Cartesio, Adrien Baillet descrive forse inconsapevolmente un percorso che avvicina fortemente la pratica della filosofia all'immaginazione poetica, un tragitto che fonde in uno due metodi apparentemente distanti. Con il racconto di quei tre sogni e il resoconto della loro interpretazione al-

l'interno stesso del sogno viene formulata a voce alta una domanda che sarà una questione gnoseologica fondamentale in epoca moderna: qual è il discrimine tra la possibilità di comprensione di un oggetto e l'impossibilità di pensarlo? E quali sono gli strumenti conoscitivi che il soggetto ha a disposizione per compiere entrambe le constatazioni? Che carattere di veridicità assume una rappresentazione possibile e vera che non corrisponde a un oggetto altrettanto vero?

Nella seconda delle *Meditazioni metafisiche*, Cartesio cerca la linea di confine tra le illusioni di un ipotetico sogno e le certezze di una realtà stabile:

le cose rappresentate nel sogno sono come quadri o pitture le quali possono essere formate soltanto a somiglianza di qualcosa di reale e di vero [...]. Perché, a dire il vero, i pittori, anche quando cercano con il maggior artificio di rappresentare le sirene ed i satiri con forme bizzarre e straordinarie, non possono tuttavia dar loro forme di natura interamente nuova, ma fanno soltanto una certa mescolanza e contaminazione tra le membra di diversi animali; od anche, se per caso la loro immaginazione fosse così stravagante da inventare qualcosa di talmente nuovo che non sia mai stato visto qualcosa di simile e che perciò la loro opera ci rappresenti una cosa totalmente falsa e fantastica, devono certamente essere reali almeno i colori con cui essi le compongono¹.

Prima di tutto viene stabilito che una rappresentazione fantastica quale quella che si può manifestare in un sogno non è mai una rappresentazione inventata, nel senso di totalmente nuova e senza elementi di realtà, ma è piuttosto frutto di un'operazione combinata di elementi veri ed elementi falsi; poi, che è proprio questa mescolanza che produce straordinarietà. Ed è peraltro una rappresentazione che si forma secondo uno statuto di somiglianza con qualcosa di vero, secondo un meccanismo che Vico ha descritto con efficacia nel dire che

gli uomini ignoranti delle cose, ove ne vogliono far idea, sono naturalmente portati a concepirle per somiglianze di cose conosciute. Ed ove non ne hanno essi copia, l'estimano dalla loro propria natura»²:

un meccanismo esclusivo della facoltà ingegnosa, che tende a procedere per elaborazione di somiglianze utilizzando la tecnica dell'*inventio*

¹ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, Torino, 1981, p. 199; *Œuvres de Descartes*, par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, 1996, vol. VII, pp. 19-20.

² G. VICO, *Scienza nuova 1725*, in ID., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, 1990, p. 1125. D'ora in poi *Sn25*.

che non funziona più come *ars* scopritrice di verità, quanto piuttosto di approssimazioni, verosimiglianze che si avvalgono anche di un materiale interno, insito nella natura umana, dell'*inventio* in quanto ricerca di ciò che viene dimenticato momentaneamente.

Il mestiere del poeta è analogo a quello del pittore³ e uguale funzione assolvono parole e colori, in quanto entrambi non sono semplici strumenti espressivi, ma in se stessi idee indiscernibili dai soggetti che le concepiscono. Questi non li traducono in semplice materia, ma in materia attuata per somiglianze con il reale percepito con la vista e attraverso la vista riconoscibile come somigliante. Entrambi le arti della pittura e della poesia, arti «*quae imitatione constant*», fanno il vero mediante lavoro d'ingegno, che opera seguendo la logica della verosimiglianza.

Infine, e questo Vico ce lo dirà con chiarezza, solo questa eccezionalità rende possibile la conoscenza come progresso, perché ci spinge a fare domande e a chiedere cosa gli oggetti vogliano significare. Il *topos* della meraviglia che partorisce la scienza, e che cresce proporzionalmente alla grandezza dell'effetto ammirato⁴. Questa metafora dominante della Meraviglia, che misura bene la temperatura barocca sul problema della conoscenza, si avvantaggia dell'uso della potenza contemplativa dell'intelletto rispetto agli altri rapporti tra passioni e manifestazioni fisiche.

Ma questa possibilità di convivenza di dati fantastici con modelli reali non ci mette al riparo dal porci una domanda: è pensabile un mostro in natura? la mente umana è in grado di evocare al proprio interno qualcosa che non ha i mezzi per concepire? la familiarità che mostrano «forme bizzarre e straordinarie» con elementi di vero richiede una collocazione precisa della straordinarietà, dell'eccezione, che è sempre contaminazione, assemblaggio, mescolanza di parti vere con parti false. Che si regge su un'apertura disinvolta alla «meraviglia» come *curiositas*: i mostri naturali «sono sì radi che le cose rade in natura si dicono 'mostri'»⁵.

Ma non è semplicemente così, nel senso che la fantasia, facoltà non sintetica, rappresenta qualcosa di vero e falso insieme, o meglio fornisce una rappresentazione verosimile di un reale non falso, ma inesistente. Quando parliamo dell'oggetto chimerico parliamo di un oggetto che affrontiamo dal punto di vista dell'esistenza o dal punto di vista dell'idea? Della sua immagine, della sua rappresentazione?

³ Sul rapporto tra poesia e pittura si veda il classico R.W. LEE, *Ut pictura poesis. La teoria umanistica della pittura*, tr. it. Firenze, 1974.

⁴ G. VICO, *Scienza nuova 1744*, in *Opere*, cit., p. 509. D'ora in poi *Sn44*.

⁵ Ivi, p. 688.

D'altra parte – e qui è Leibniz che parla –:

giudico, senza prova, con la semplice percezione o esperienza, che esistono le cose delle quali sono cosciente in me stesso; anzitutto, che penso molte cose e poi quegli stessi diversi fenomeni o apparenze esistono nella mia mente. Infatti queste due cose, immediatamente percepite dalla mente senza intervento di altro, possono essere provate ed è altrettanto certo che esiste nella mia mente l'immagine di un monte d'oro o di un centauro quando li sogno, quanto è certo che esisto io che sogno. Infatti l'una cosa e l'altra sono comprese in questo, che è certo che il centauro mi appare⁶.

Nel momento in cui la forma straordinaria entra nella sfera percettiva del soggetto rivendica un diritto di esistenza, almeno soltanto nella dimensione dell'interiorità del soggetto conoscente: dai rischi dell'estensione di questa esistenza dal piano del possibile al piano del necessario o del reale si guarderà con prudenza e oculatezza tutto il pensiero moderno. Nel senso che non commettiamo errore di comprensione quando entriamo nello spazio dell'immaginazione, ma solo quando conferiamo a questo spazio un valore di esistenza effettiva, cioè quando scambiamo fra di loro i concetti di *notio* e di *idea*.

Quello che entra in crisi è la constatazione che attraverso le idee non sia possibile dimostrare che gli oggetti materiali esistono e che se ne può conoscere la natura. Si verifica così una distinzione tra somiglianza per natura e somiglianza per rappresentazione, oggetto di discussione della scolastica: la rappresentazione diventa una sorta di delega conoscitiva, che salva e rinnova il principio della somiglianza.

Se il soggetto riuscisse a guardare l'immagine chimerica facendosi luce anche con il lume dell'intelletto la fronteggerebbe senza timori di incorrere in errore, la classificherebbe semplicemente come una fra le tante idee possibili; ma se associasse ad essa l'idea dell'effettiva esistenza ne farebbe un'idea chimerica, quella che con errore ci induce a concepire centauri ed ippogrifi⁷. Come si può verificare allora che commettiamo errore quando riusciamo a concepire – cioè riteniamo possibile – l'idea di un centauro o di un ippogrifo? Perché utilizziamo esclusivamente l'immaginazione, che ci fa scambiare per concepibili – e perciò possibili – cose che non lo sono, e ci fa attribuire loro un carattere di compossibilità, cioè di esistenza effettiva, scambiando *notio* e *idea*, *concipere* e *percipere*.

⁶ G. W. LEIBNIZ, *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, in ID., *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Torino, 1979, p. 715; *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. C. Gerhardt, Hildesheim-New York, 1978, vol. VII, p. 319.

⁷ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement*, in ID., *Scritti filosofici*, cit., vol. II, p. 390; *GS*, vol. V, p. 247.

Non si realizza necessariamente tutto il possibile anzi, associare esistenza effettiva all'oggetto dell'immaginazione come la chimera determina errore:

le idee possibili divengono chimeriche soltanto quando si associa ad esse, senza fondamento, l'idea dell'esistenza effettiva⁸.

La differenza tra possibile e impossibile è quella che determina la variazione tra idea reale e idea chimerica: qui non è in discussione la possibilità della chimera – effettivamente reale nell'immaginario – quanto la sua esistenza – assolutamente impossibile. Se non si associasse ad essa l'esistenza – «come fanno coloro che promettono la pietra filosofale o come farebbe colui che credesse alla esistenza di una nazione di centauri»⁹ – l'idea chimerica non sarebbe fuorviante per la monade e non genererebbe il problema gnoseologico di determinare se un'idea è chimerica o no in base alla sua effettiva esistenza.

La possibilità del soggetto di concepire una chimera è proprio quello che rende necessario stabilire il confine tra idea vera e idea falsa. Ma il rischio maggiore che il soggetto corre non è quello legato all'idea chimerica, quanto invece quello legato al conferire realtà effettiva alle definizioni delle cose, dimenticando il loro valore esclusivo di possibili. Se per assurdo ci potessimo trovare davanti alla reale esistenza di una chimera, dovremmo allora verificare le condizioni di pensabilità del nostro stesso essere.

Cerchiamo ora di vedere come Vico s'inserisce in questo discorso e lo facciamo partendo dalla sua affermazione che

tutte le metamorfosi e i portenti poetici come la chimera, i centauri, le arpie, le sirene, sono da ritenersi antichissime leggende (*fabulae*)¹⁰.

Il metodo di trattazione che Vico mette a punto per discutere tematiche con le quali si confrontava gran parte del pensiero filosofico europeo propone come nucleo centrale il modello delle *fabulae*. Ma in che senso *fabulae*? E soprattutto, quale senso Vico gli attribuisce all'interno di un'indagine mitologica che si apre come ricerca sul concetto e definizione di una «natura umana»?

Nell'edizione del 1744 della *Scienza nuova* Vico chiarisce che mostri e trasformazioni poetiche vennero fuori proprio dalle caratteristiche della natura umana fanciulla, che «non poteva astrarre le forme o le pro-

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ G. VICO, *Dissertationes*, in ID., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 915.

prietà da' subbietti»¹¹, producendo così una vera e propria composizione di idee diverse che prende il nome di «mostri poetici»,

come in ragion romana, all'osservare di Antonio Fabro nella *Giurisprudenza papiniana*, si dicono 'mostri' i parti nati da meretrice, perc'hanno natura d'uomini, insieme, e proprietà di bestie a esser nati da vagabondi o sieno incerti concubiti; i quali troveremo esser i mostri i quali la legge delle XII tavole (nati da donna onesta senza la solennità delle nozze) comandava che si gittassero in Tevere¹².

Questa corrispondenza in Vico tra connotati naturali e connotati civili del mostro è molto forte lungo tutto l'arco dell'opera e stravolge di certo la correttezza filologica degli eventi, secondo la quale andavano gettati nel Tevere i parti mostruosi perché anomali a livello fisico e soprattutto perché operatori di presagio. In quanto ancora risentivano del carattere di *prodigium malum* attribuito al *monstrum* o al *portentum*¹³. L'elemento di rarità connesso alla figura mostruosa è la ragione che spinge Vico ad attribuire il carattere di mostruosità alla mancata civiltà delle nozze e non a mostruosità fisiche, anche se è a quelle che si ispira.

Il produttore di *fabulae* è il poeta, o l'umanità poetica degli esordi, colui che esprime una verità sotto il velo appunto della favole. Il piano teoretico della discussione sul rapporto pensabilità-esistenza non è in Vico annullato, bensì spostato su un terreno di percorrimiento storico. La ricostruzione di «favole» antiche contempla la formulazione di «caratteri» (non idee) fantastici, di «caratteri» (non idee) pensabili e fantastici insieme, dove la natura stessa del «carattere» esemplare rifiuta una mediazione intensa tra piano interno e piano esterno.

Eppure Vico qui, nel suo modo, sta rispondendo anche alle domande formulate da Cartesio sulla possibilità e sulle modalità del rapporto tra mente e corpo. In una breve digressione sulla natura del riso presente nelle *Vicivindiciae* Vico si sofferma sul carattere deformante e caricaturale che il riso provoca e sul fatto che ridere è una capacità tipicamente umana, non presente nelle bestie. I poeti hanno rappresentato coloro che «ridono sconsideratamente e senza misura» con l'aspetto di satiri, «perché la natura degli uomini così fatti sta quasi a metà strada tra quella umana e quella bestiale». Il ridere all'eccesso provoca una deformazione dell'aspetto del vero, uno stravolgimento che fa perdere di vista la realtà delle cose.

¹¹ *Sn44*, p. 591.

¹² *Ivi*, p. 592.

¹³ Cfr. F. MAROI, *L'interpretazione dei 'monstra' nella legislazione decemvirale secondo G.B. Vico*, in *Per il secondo centenario della 'Scienza nuova' di G.B. Vico (1725-1925)*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1925, pp. 153-165.

L'ideazione del centauro, dell'ippogrifo parte da un elemento realmente esistente in natura, ma inequivocabilmente commisto con un altro elemento falso: figure nuove, modellate su dati reali, ma contraffatte da un'operazione fantastica che produce la figura nuova finale. E che richiede anche buon uso della memoria, perché può essere elaborata solo su risorse interne già esperite, già vissute, tutto sommato già viste. Vico riprende il *De oratore* ciceroniano per rafforzare questa tesi della metafora della contaminazione: non si tratta di falso in quanto tale, cioè di una cosa opposta alla verità,

come l'acutezza riguarda ciò che apparentemente sembrava diverso ma che viene riconosciuto uguale nella sostanza, e cioè una verità che si nascondeva sotto l'apparenza del falso, così l'arguzia riguarda ciò che sembrava uguale ma che poi si rivela nella sostanza diversa, cioè qualcosa di falso che si arrogava una qualche parvenza di verità¹⁴.

Gli *arguta dicta* sono prodotto di ingegno fuorviante e deviato in una direzione scorretta:

le arguzie (*arguta dicta*) sono il prodotto di una fantasia debole e fiacca, la quale pone in relazione soltanto i puri termini con cui designiamo le cose o collega gli uni agli altri soltanto gli aspetti superficiali – e nemmeno tutti – delle cose, oppure con termini assurdi ed impropri offusca la mente che non se li aspettava, ed essa resta delusa e frustrata nella sua aspettazione di qualcosa di sensato e di giusto¹⁵.

All'interno di questa dimensione Vico in fondo discute, in armonia con il dibattito moderno, sulla collocazione di una natura umana lacerata dalla sua connotazione divina e insieme dalla sua contaminazione bestiale. E l'*ingenium* anche in Vico, così come nel modello ciceroniano, mostra all'uomo la sua matrice tipicamente divina: l'intelletto dell'uomo vede le cose tutte insieme, ma non può, proprio perché non è intelletto divino, conoscerle insieme: è l'ingegno a compiere quest'operazione, avvicinandosi al conoscere della divinità, cioè mettendo insieme le parti e sperimentando i possibili reciproci rapporti. È grazie all'ingegno che l'uomo riesce a conoscere quel che semplicemente vede. Così, nel *De mente heroica*, il tentativo di far discendere la natura umana da quella divina si realizza nella descrizione della figura eroica, che si trova a metà tra la natura umana e quella divina: l'eroe è colui che co-

¹⁴ G. VICO, *Vici vindiciae*, in *Varia. Il 'De mente heroica' e gli scritti latini minori*, a cura di G. G. Visconti, Napoli, 1996, p. 69.

¹⁵ Ivi, p. 63.

manda con piacere le passioni, così come l'uomo le combatte e la bestia ne è schiava.

Queste figure distorte dall'utilizzo di ingegno costringono l'uomo a farsi domande sulle proprie specifiche caratteristiche di umano, anche rispetto all'ipotesi di un corpo difforme. È il caso esemplare del satiro, riportato dalle favole poetiche, che

poiché la natura degli uomini così fatti sta quasi a metà strada tra quella umana e quella bestiale, hanno rappresentato con l'aspetto di satiri coloro che ridono sconsideratamente e senza misura¹⁶.

Nella stesura del 1725 i Satiri vengono identificati con le divinità minori, vale a dire le divinità dei plebei, e vengono collocati insieme a Pan che, dio selvaggio nume di tutti i Satiri, è per Vico il carattere universale delle nature discordi (*secum ipsa discors*). Nella parte dedicata al *Principio dei Mostri poetici* Vico teorizza che gli uomini allo stato ferino, quelli che usano il raziocinio quasi meno delle bestie, uniscono in una sola idea due corpi di specie diverse, così come il satiro unisce natura di uomo e insieme di capra. Ma il meccanismo che ci permette di concepire l'unione di due specie diverse dipende dalla mancata individuazione delle proprietà dei corpi, realizzando così una sorta di metafora corporea. E questo è insieme anche il primo principio di oscurità delle favole, quello appunto consistente nella formulazione di mostri poetici. Gli uomini, in questo stadio primordiale, quando

non sappiano estrarre proprietà da' corpi: ove vogliano unire due diverse spezie di proprietà di due corpi di spezie diverse, eglino uniranno in una idea essi corpi¹⁷.

Il secondo principio di oscurità delle favole, strettamente legato al primo, è quello delle metamorfosi, simile a quello dei mostri perché confacente allo stesso meccanismo cognitivo:

se questi stessi uomini non sappiano spiegare che un corpo ha preso la proprietà d'un altro corpo di spezie diversa, per la quale egli abbia perduto quella della sua spezie, perché non sanno astrarre le proprietà da' loro subietti, essi immagineranno un corpo in altro cangiato¹⁸.

Il «carattere discorde» è rappresentato da una collocazione nel pre-umano, anche se – ed è cosa di non poca importanza –, la figura del

¹⁶ Ivi, p. 67.

¹⁷ *Sn*25, p. 1111.

¹⁸ Ivi, p. 1112.

satiro compare nel momento in cui nascono le città e i matrimoni «certi». Qui si parla – precisa Vico – di mostri civili, non di mostri naturali¹⁹. Il momento in cui si configura il territorio dell'umano. Ma i mostri civili vichiani sono quelli che nascono nell'unione con donne al di fuori della solennità delle nozze, infrangendo cioè i diritti fondamentali della *familia*²⁰; e conservando quell'attributo di *prodigium* associato al *monstrum* che gli deriva dalla domestichezza con il diritto classico. Va notato, pur nell'impossibilità di soffermarci, che nella distinzione tra «mostri» e «metamorfosi» poetiche gli esempi che porta nel 1725 e poi nel '44 sono significativamente diversi: nell'ultima edizione non sono i Satiri l'*exemplum* dei mostri ma piuttosto i parti generati da meretrici, e le metamorfosi si fondano già su un'avvenuta distinzione delle idee.

In un recente convegno vichiano sugli «universali fantastici» è stato notato giustamente che il problema di Vico consiste qui nell'«esporre e giustificare la peculiarità e l'irriducibilità dell'umano dinanzi al forte paradigma epicureo-sensista da cui risultava una differenza solo graduale fra l'uomo e gli altri animali»²¹. L'interesse di Vico sta nell'affermare una decisa e radicale distanza dall'elemento bestiale, non provvisto d'ingegno prima di ogni altra cosa, cioè incapace di elaborare collegamenti, connessioni, inadatto a *invenire*. E l'*invenire* mostra la faccia dell'ingegno relativa al concetto di *generatio* («v'è bisogno d'ingegno per iscoprir qualcosa»)²². Proprio perché la funzione dell'ingegno è precisamente nell'*invenire*, nell'inventare nel senso di ritrovare, così come «alla ragione appartiene il perfezionare»²³.

La metafora del Satiro verrà utilizzata da Vico anche come esempio di «mostro civile», che unisce in sé una duplice discorde natura di uomo e bestia e solo nella redazione del 1744 i Satiri saranno abitanti delle selve e non piuttosto delle città; leggiamo il passo di Vico:

dice Livio che, se comunicati fossero da' nobili i connubi a' plebei, ne nascerebbe la prole 'secum ipsa discors', ch'è tanto dire quanto 'mostro mescolato di due nature': una, eroica, de' nobili; altra, ferina, d'essi plebei, che 'agitabant connubia more ferarum', il qual motto preso Livio da alcuno an-

¹⁹ Ivi, p. 1115.

²⁰ Cfr. MAROI, *op. cit.*

²¹ S. GENSINI, *Su Vico, le metafore e la linguistica cognitiva*, in *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa, E. Nuzzo, M. Sanna, Napoli, 2004, p. 62.

²² G. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 301. D'ora in poi *De ant.*

²³ ID., *De constantia jurisprudentis*, in *Opere giuridiche*, cit., p. 452. D'ora in poi *De const.*

tico scrittore d'annali, e l'usò senza scienza, perocchè egli il rapporta in senso: 'se i nobili imparentassero co' plebei'²⁴.

Introdurre una figura mitologica come quella del Satiro all'interno della descrizione di un movimento storico è molto significativa: il mostro è la trasformazione, la trasmutazione della natura umana, è un assaggio rapido della natura bestiale, ma sicuramente non è un capriccio o un'arguzia della natura, perché si formula come una poetica fantasia del 'passaggio', il passaggio all'umano, certo, ma anche alla capacità di sintesi, alla città, al matrimonio solenne, alla potenza dell'eroe. Dal mostro, nato da connubi non stabili, si passa all'eroe, a Ercole, che sopportò tra le sue fatiche anche quella di andare per il mondo «spegnendo mostri, uomini nell'aspetto, e bestie ne' lor costumi»²⁵, che «esce in furore col tingersi del sangue di Nesso il centauro – appunto il mostro delle plebi di due discordi nature che dice Livio, – cioè tra furori civili comunica i connubi alla plebe e si contamina del sangue plebeo, e'n tal guisa si muore»²⁶.

Insiediare elementi mostruosi, eccentrici, al momento della nascita di uno dei tre momenti dell'*inbumare* (matrimoni, sepolture, religioni) comporta prima di tutto un atteggiamento di serenità rispetto alla qualità del «fantastico». Significa liberare il sogno dalle ingerenze dell'inganno e dargli stabilità rispetto alle incertezze dell'illusione. Il linguaggio filosofico non può più affrancarsi dalla sua origine primaria, quella legata alla formulazione dell'immagine come insieme di dati relativi al corpo. E in questo sta anche l'originalità del sistema vichiano: la mente sopporta la vicinanza con il corpo, la convivenza della ragione con il senso, quasi un antidoto a quel razionalismo che «assidera gli ingegni» e contro il quale Vico si scaglia nella celebre lettera a Esteban²⁷. La formulazione fantastica produce una forma di astrazione e di universalità che riassume quella necessaria per la formazione del concetto, ma che non si ottiene con un processo astrattivo razionale²⁸.

Il mostro non è più la bestia, ma deve accorpare questa bestialità con altrettanta umanità generando una natura incerta e discorda con la propria essenza, e per farlo mette insieme sì umano e bestiale, ma anche dio e uomo, anche patrizio e plebeo. Perché Pan, carattere universale del-

²⁴ *Sn44*, p. 688.

²⁵ *Ivi*, p. 684.

²⁶ *Ivi*, p. 744.

²⁷ Cfr. M. PIA, *I fondatori delle nazioni*, Pisa, 2003.

²⁸ Cfr. G. PATELLA, «In principio era il corpo». *Vico e l'origine dell'estetica moderna*, in *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, a cura di M. Agrimi, Napoli, 1999, pp. 477-503.

l'erramento ferino, nasce dall'abbandono di Penelope ai Proci? Perché solo mostri di doppia natura possono provenire da unioni carnali tra patrizi e plebei, così come dal connubio con barbari stranieri, come quello che genera il Minotauro dall'unione tra Pasife e un toro.

Ecco allora una delle caratteristiche più specifiche dei *monstra*: l'impossibilità di esibire una identità unica e certa, una *definitio* univoca, una *generatio* inequivocabile. È l'appello alla capacità di sintesi che l'ingegno non può ancora operare, ma grazie alla quale si ipotizza il passaggio, la trasformazione nel nuovo. Se si pensa all'ampio dibattito europeo di quegli anni che si esprimeva nella ricerca di una definizione rispondente a un criterio di evidenza, di deducibilità e di certezza, si capisce anche come il mostro contravvenga a queste regole. Questa definizione di tipo genetico, a differenza della definizione reale o nominale, ci permette di partecipare alla costruzione stessa della cosa e, in quanto tale, da sola ci garantisce la scienza. È il tema analizzato nel paragrafo sull'*Origine e verità delle scienze* nel *De antiquissima*:

quando la mente raccoglie gli elementi di quel vero che contempla, non può non verificarsi che renda vere le cose che conosce. Quindi, poichè il fisico non è in grado di definire le cose secondo verità, cioè attribuire alle cose la loro propria natura e farle secondo verità – cosa che di fatto è concessa a Dio ma è impossibile per l'uomo –, allora definisce i nomi e, così come Dio, senza alcun sostrato e come dal nulla crea, come fossero cose, il punto, la linea, la superficie [...]. Allorchè all'uomo viene negata la possibilità di cogliere gli elementi delle cose, dai quali le cose stesse ricevono certo esistenza, egli si finge elementi di parole, dai quali scaturiscono idee che non generano alcuna controversia. E questo lo scorsero bene i sapienti autori latini; infatti, sappiamo che i Romani usavano in maniera indifferente le espressioni *quaestio nominis* e *quaestio definitionis*, e non si convincevano di aver trovato una definizione se non quando la parola che veniva fuori era in grado di suscitare l'idea nella maggioranza degli uomini.

Concepire perfettamente una cosa equivale alla possibilità di fornire di quella cosa una definizione certa, che racchiuda in sé la causa generatrice della cosa stessa, che riesca a riprodurla. Per esempio, il colore non possiamo concepirlo – anzi, dovremmo guardarci bene dal farlo –, allora possiamo sentirlo semplicemente, e questo ci impedisce di formulare giudizi erronei.

Vale la pena di ricordare che la sensazione soggettiva della colorazione sarà cara a tutta la teorizzazione moderna, e resa problematica al massimo a partire da Leibniz, che s'interrogherà ripetutamente sulla possibilità di spiegare a parole elementi concettuali come i colori: come per esempio spiegare a un cieco dalla nascita cosa sia il colore rosso.

La difficoltà legata alla semplicità della sensazione la rende intraducibile in termini razionali e perciò incomunicabile. L'esempio del colore è spesso riportato nella produzione moderna per classificare la zona più passiva e più oscura dell' *imaginatio*, quella che relega la mente nella soggettività più incontrollabile, ma anche perché il colore rappresenta in maniera esemplare la distinzione tra le due facoltà, *imaginatio* e *intellectus*, di fronte all'idea.

Per questo Vico inserisce qui il discorso sulla solennità dei matrimoni, che garantiscono una prole di origine certa e univoca, a differenza del mondo animale,

talchè è forza dire ch'egli fu un motto, col quale, in quella eroica contesa, i nobili volevano schernir i plebei, che, non avendo auspici pubblici, i quali con la lor solennità facevano le nozze giuste, niuno di loro aveva padre certo (come in ragion romana restonne quella diffinizione, ch'ognun sa, che '*nuptiae demonstrant patrem*')²⁹.

Un criterio di verità concepibile e non solo percepibile, che mette a punto la logica dell'Ingegno e del suo metodo di lavoro. L'ingegno aiuta a scorgere le somiglianze e a farle. La caratteristica deviante dei detti arguti è dovuta all'intervento dell'ingegno, privato però della sua capacità sintetica, che perciò stesso produce *monstra*. Il carattere grottesco degli *arguta dicta* vien fuori dall'assemblare parti non coordinate fra di loro, non adatte l'una all'altra, non della stessa natura, così come il mostro quale elemento mitologico figura nello stadio degli eroi che, denunciando il passaggio dalla fase divina a quella umana, ne condividono per metà entrambe le nature. Quel che si ottiene non è una verosimiglianza, bensì una simulazione della verità che non produce conoscenza. Ingegno, fantasia e memoria – la quale «se non è tutt'uno con la fantasia, certo è press'a poco la stessa cosa»³⁰ – sono per Vico le uniche doti spirituali ingenite³¹, alle quali le altre si sovrappongono. Ma, d'altra parte, esse sono contemporaneamente per Vico un'unica facoltà dotata di tre facce diverse:

memoria, mentre rimembra le cose; *fantasia*, mentre le altera e contraffà; *ingegno*, mentre le contorna, e pone in acconcezza, ed assettamento³².

Questo nesso immaginazione-memoria-fantasia attribuisce sia funzioni che ruoli diversi alle tre facoltà di quel plesso cognitivo-fantasti-

²⁹ Sn44, p. 689.

³⁰ G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere filosofiche*, cit., p. 101.

³¹ ID., *Institutiones oratoriae*, a cura di G. Crifò, Napoli, 1989, p. 105.

³² ID., *Scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini, Napoli, 2004, p. 304.

co che per i primi uomini corrisponde all'unica strumentazione cognitiva.

L'alterazione e la contraffazione producono immagini di figure nuove operate dalla fantasia; d'altra parte, non ci sarebbe concesso immaginare se fossimo privi di memoria. Vico ritorna con un esempio visivo:

nessun pittore ha mai dipinto specie di piante e di animali di cui la natura non gli abbia offerto il modello; e, quanto a questi ippogrifi e centauri, essi sono, sostanzialmente, cose vere, esistenti in natura, commiste col falso³³.

Perché *natura* e *ingenium* sono – ricorda Vico – sinonimi in latino, «forse perché la natura umana è caratterizzata dall'ingegno, a cui è proprio – facoltà negata ai bruti – veder la simmetria (*rerum commensum*) delle cose, quale sia idonea, quale conveniente, quale onesta, quale turpe». L'ingegno scopre i rapporti di somiglianza fra le cose e le bestie sono prive di questa possibilità, perché questi rapporti di somiglianza all'uomo sono necessari per soddisfare i bisogni della vita e devono trovare un proprio spazio tra quel che i sensi manifestano e le necessità da soddisfare. È proprio per questo che l'ingegno è una facoltà intellettuale primaria, che si sviluppa a partire dall'esperienza originaria della selva, ed è sempre per questo che si unisce intimamente alla successiva operazione dell'agire.

Queste *fabulae* sono per l'uomo la possibilità di intendere un diverso linguaggio e di conservarne la possibilità di parlarlo: non linguaggi in sé, ma solo rimandi a una percezione «corposa» della realtà, e perciò generativa e fertile. Di una produttività che la rende non meno vera della materia filosofica o storica; Vico fa suggestivamente sua la formula aristotelica quando dice che

i falsi poetici sono gli stessi che i veri in generale de' filosofi, con la sola differenza che quelli sono astratti e questi vestiti d'immagini [...]. Il vero de' poeti è in un certo modo più vero del vero degli storici, perché è un vero nella sua forma ottima, e 'l vero degli storici sovente è vero per capriccio, per necessità, per fortuna³⁴.

Così come, ancora a livello comparativo, Vico definirà il vero poetico un «vero metafisico» rispetto al quale il vero fisico «dee tenersi a luogo di falso»³⁵, per finire nel paradosso che il Goffredo rappresentato poeticamente da Torquato Tasso è il vero capitano di guerra e tutti i capitani che non si ispirano a questo modello non sono veri capitani di guerra.

³³ *De ant.*, p. 295.

³⁴ *Sn25*, p. 1151.

³⁵ *Sn44*, p. 513.

Quando la filosofia cominciò a depurarsi via via dai sensi, nella stessa misura la poesia si allontanò dalla natura umana. È per questo che oggi i poeti debbono diventare fantastici attraverso l'artificio, mentre una volta – quando cioè era in vigore l'età dei sensi, non quella della ragione – erano fantastici per natura³⁶.

Il rapporto tra poesia e filosofia si alimenta del passaggio tra un fase in cui «si diventa» il corpo e una in cui questo corpo ce lo si raffigura, lo si rappresenta agli occhi come altro dalla mente.

ch' i primi poeti dieder a' corpi l'essere di sostanze animate, sol di tanto capaci di quanto essi potevano, cioè di senso e di passione, e sì ne fecero le favole³⁷.

È nella favola che nasce la poesia, con gli strumenti e le capacità di questa si costruisce la filosofia, il cui pensare per astrazione si avvale del procedimento naturalmente fantastico che connota l'umano, quello fatto di immagini e corpo, di corpi immaginati e di fantasie verosimiglianti. La fantasia è tanto più vivida quanto più fortemente vengono colpiti i sensi che Vico definisce più acuti, vale a dire la vista: «per questo ci fingiamo con immagini più energiche quello che vediamo, piuttosto che quello che udiamo»³⁸.

E l'energia delle immagini fantastiche riassume un «fare» poetico adatto a spiegare bene l'oggetto dei filosofi, un «fare» poetico che si modifica nel tempo con un allontanamento graduale dal mondo dei sensi e un progressivo avvicinamento al mondo delle astrazioni. Il passaggio attraverso una natura *secum ipsa discors* allude alla *fabula* per eccellenza, cita la capacità ingegnosa dell'uomo come una ricchezza interiore quasi divina.

La formulazione vichiana dell'ingegno e delle sue caratteristiche più peculiari è una risposta atipica alle domande formulate all'inizio: l'oggetto della *fabula* separa ingegno e fantasia nell'ambito della stessa facoltà ed elimina la possibilità di conferire il valore poetico dell'immaginazione fantastica alle verità puramente intellettuali. È facoltà specifica dei filosofi, i più corretti nell'impostare il lavoro dell'ingegno, «scorgere somiglianze ideali in cose quanto mai lontane e diverse»³⁹.

MANUELA SANNA

³⁶ *De const.*, p. 464.

³⁷ *Sn44*, p. 588.

³⁸ *De const.*, p. 452.

³⁹ *De rat.*, p. 184.

OSSERVAZIONI SULLA NOZIONE DI ASPETTO NELLA SCIENZA NUOVA DI G.B. VICO

*Introduzione*¹. Questo intervento si propone di attirare l'attenzione sul ruolo che il termine «aspetto» assume nella *Scienza nuova* del 1744 di Giambattista Vico e sull'uso peculiare che il filosofo fa di questa nozione connettendo, in una sintesi concettuale inedita ed esemplarmente produttiva, le sue diverse accezioni.

Si tratta di un impiego filosofico che, da un lato, pone in primo piano accezioni che descrivono dimensioni fondamentali della corporeità: lo sguardo, ossia l'attività visiva, ma anche la fisionomia, la figura percepita, con il proprio inseparabile correlato espressivo e gli effetti che essi producono. Dall'altro esso fa riferimento al prodotto di un'attività che è insieme linguistica, immaginativa e percettiva e, attraverso questa molteplicità di sensi interrelati, contribuisce a dare forma alla riflessione semantica vichiana. In quest'ultima l'aspetto indica una particolare tecnica di produzione di significato nella percezione immaginativa della natura e del mondo dei primi uomini, in cui viene compresa sia la dimensione antropologicamente universale, che quella della variabilità storico-culturale.

L'elaborazione vichiana della nozione di aspetto non è solamente essenziale nell'economia complessiva della riflessione sulla genesi e sul funzionamento del linguaggio della *Scienza nuova* – e merita dunque di essere considerata con maggiore attenzione di quanto non sia stato fatto finora – ma costituisce anche una riflessione straordinariamente attuale. All'interno della filosofia contemporanea è possibile individuare un ruolo analogo di questo concetto che descrive un'esperienza unicamente umana, in cui si incrociano *molteplici dimensioni*: Wittgenstein, propone, attraverso centinaia di osservazioni prevalentemente dedicate alla filosofia della psicologia, una trattazione sulla comprensione del significato a partire dalla percezione di aspetti e dall'analisi di una tipologia amplissima di tali aspetti². Percepire aspetti, non è, neppure in Witt-

¹ Ringrazio Vanna Gessa-Kurotschka, Giuseppe Cacciatore, Jürgen Trabant, Lia Formigari, Pina Totaro, Marco Veneziani, Grazia Basile, Paloma Brook ed Emilia Pagano per l'aiuto e i tanti importanti suggerimenti. Solo mia è ovviamente la responsabilità per il risultato finale del lavoro.

² Oltre che nel XI capitolo della seconda parte della *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein si occupa di questi temi in modo sistematico nelle due raccolte di scritti *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* e *Ultimi scritti. Filosofia della psicologia*, riferimenti sparsi alla nozione di aspetto sono presenti in tutti i suoi scritti posteriori al *Tractatus logico-philosophicus*.

genstein, un'esperienza di natura esclusivamente sensoriale, essa è piuttosto un'attività di tipo immaginativo in cui componente cognitiva, attenzionale e sensoriale cooperano nella produzione di significati. Il carattere aspettuale della percezione si mostra con particolare evidenza in quei campi di eccezionale attrazione percettiva che sono il volto e la figura umana. Il nesso tra percezione di aspetti e fisiognomica è un elemento primario della riflessione sul vedere-come³.

Pur senza avere prove che Wittgenstein fosse consapevole della densità semantica dell'etimo di «Aspekt» – termine da lui scelto per fare riferimento al carattere molteplice dell'esperienza del vedere-come – sembra difficile poter considerare casuale che egli abbia riferito questa nozione anzitutto a fenomeni fisiognomici ed estendendo poi la riflessione alle forme simboliche più diverse, descrivendo aspetti geometrici, matematici, estetici, musicali e linguistici.

La riflessione wittgensteiniana sugli aspetti ripropone, a nostro avviso, alcuni nuclei teorici fondamentali della filosofia vichiana: essa tiene insieme e, quindi, in qualche modo, supera l'antinomia tra realismo da un lato e soggettivismo e idealismo di matrice cartesiana dall'altro (insieme agli esiti scettici, virtualmente solipsistici ad essi connessi e a ciò che Vico denunciava come i limiti delle filosofie monastiche). Se il mondo è il prodotto di una elaborazione semantica della coscienza, ossia della produzione di una molteplicità di aspetti, tale elaborazione non apre le porte al relativismo, perché essa è vincolata anzitutto dalla comune costituzione della corporeità e dell'espressività da cui la percezione è prioritariamente attratta. Si ha dunque accesso a un mondo comune, condiviso, pur essendo esso accessibile sotto forma di molteplici aspetti: questi ultimi non sono però interpretazioni mediate, ma producono invece un aggancio diretto al reale⁴.

Attraverso l'analisi semantica della nozione di aspetto si afferma un'istanza di comprensione filosofica in cui la pluralità delle accezioni del termine rispecchia la necessità di tenere insieme più elementi per elaborare un modello integrato in grado di descrivere in forma adeguata la natura umana. Se la filosofia ha tradizionalmente diffidato dei termini po-

³ Sulla connessione tra vedere-come e percezione fisiognomica si veda P. BOZZI, *Vedere come. Commenti ai §§ 1-29 delle Osservazioni sulla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, Milano, 1998; sul tema mi permetto di rinviare anche al mio saggio *A un secondo sguardo*, Roma, 2001.

⁴ Sulla connessione tra il vedere-come di Wittgenstein e il recupero di una forma adeguata di realismo del senso comune cfr. H. PUTNAM, *Mente, corpo, mondo*, tr. it. Bologna, 2003, pp. 75-78; sul rapporto tra la grammatica della percezione di aspetti e la struttura della coscienza cfr. J. SEARLE, *Dell'intenzionalità*, tr. it. Milano, 1985, pp. 57-67.

lisemici, in quanto frutto di oscurità e confusione del pensiero, la posizione vichiana si situa invece agli antipodi rispetto a questa convinzione. Essa ritiene non solo che la polisemia e persino le opposizioni semantiche e le contraddizioni⁵ siano espressione del funzionamento del nostro linguaggio, del suo carattere dinamico, della sua variabilità storico-culturale, e del suo essere costantemente agganciato alla corporeità e alla espressività, ma anche che la filosofia non possa che utilizzare gli stessi strumenti se vuole comprendere la natura del significare.



1. *L'aspetto della Provvidenza*. Rispetto all'ipotesi interpretativa qui proposta sul ruolo fondamentale della nozione di aspetto nella *Scienza nuova*, è particolarmente interessante che la prima apparizione del termine si abbia nel commento introduttivo alla Dipintura, a poche righe dall'inizio dell'opera.

Ci troviamo in apertura di quell'originale e densissima introduzione mista, in forma di immagine e di commento verbale, la «Spiegazione della Dipintura proposta al frontespizio che serve per l'introduzione dell'opera» – così recita il lungo titolo – che Vico inserisce dall'edizione del 1730:

Il triangolo luminoso con ivi dentro un occhio veggente egli è Iddio con l'aspetto della sua provvidenza, per lo qual aspetto la metafisica in atto di estatica il contempla sopra l'ordine delle cose naturali, per lo quale finora l'hanno contemplato i filosofi⁶.

⁵ Si concorda in proposito con le riflessioni di Mazzotta sulla necessità, avvertita da Vico, di riformare il linguaggio della filosofia attraverso una curvatura poetica: «La priorità della poesia sulle sbiadite astrazioni del discorso è anche la matrice creativa dell'opera di Vico. Essa lo conduce prima di tutto all'intuizione che la grammatica logica e la geometria lineare, che caratterizzano l'esposizione filosofica tradizionale, non possono esprimere le configurazioni di una realtà mobile, in cui le esperienze più contraddittorie sono simultaneamente coinmplicate» (G. MAZZOTTA, *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Torino, 1999, p. XIX).

⁶ G. VICO, *Scienza nuova 1744*, in ID., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, capov. 2; corsivo mio. D'ora in poi Sn44.

È proprio nel passo sopra citato, nel descrivere le relazioni tra i due elementi fondamentali dell'immagine – l'occhio che guarda, incorniciato dal triangolo (Dio come Provvidenza) e la Donna (la Metafisica in attiva contemplazione) – che la nozione di aspetto dispiega il suo spettro semantico più ampio – talmente ampio che si tende a non coglierne l'eccezionale densità: nella maggior parte delle traduzioni dell'opera (non però nell'eccellente versione francese di Alain Pons) essa non è resa attraverso gli equivalenti del termine «aspetto», ma viene sciolta attraverso scelte terminologiche diverse che riducono o annullano l'ambiguità semantica del termine). Eppure proprio questa ampiezza semantica è indispensabile agli obiettivi che Vico si propone con il commento alla Dipintura.

All'incisione, che il filosofo diede il compito di realizzare al pittore Domenico Vaccaro, viene infatti attribuito il compito ambizioso di rappresentare il percorso compiuto dalla *Scienza nuova*, attraverso una doppia funzione:

diamo a vedere una Tavola delle cose civili la quale serva al leggitore per concepire l'idea di quest'opera avanti di leggerla, e per ridurla più facilmente a memoria, con tal aiuto che gli somministri la fantasia, dopo averla letta⁷.

Il duplice obiettivo di anticipare la struttura complessiva in forma di immagine e di fornire un ausilio mnemonico a lettura avvenuta sembra però, come è stato più volte osservato, mancare il bersaglio. La ragione fondamentale di ciò è, a mio avviso, che l'incisione che introduce la *Scienza nuova* non può dare forma a quello che la riflessione vichiana stessa considera il linguaggio d'immagini: le «lingue mutole» con cui i bestioni delle origini «dovettero spiegarsi per atti o corpi che avessero naturali rapporti alle loro idee»⁸. I caratteri poetici della Dipintura non sono infatti soltanto statici (e in alcuni casi neppure identificabili, come Vico stesso riconosce nel caso del segno del Leone posto sulla fascia intorno al globo)⁹, essi mancano soprattutto di quella dimensione dinamica che è tratto costitutivo degli atti e dei corpi animati del linguaggio delle origini e, infine, essi sono – ciò che ancor più conta – sottratti a quel contesto complessivo, fatto di movimenti, suoni, interazioni corporee e passionali al cui interno avviene la prima produzione dei caratteri poetici.

⁷ Ivi, § 1.

⁸ Ivi, § 434.

⁹ Ivi, § 3.

2. *La Dipintura come lingua mutola*. Riguardo alla dipintura e al suo commento, mi sembra essenziale tener presente anzitutto la necessità teorica di entrambi: che cioè la *Scienza nuova* dia forma al proprio percorso anche attraverso le immagini non può essere considerato il frutto di una scelta accidentale, con un carattere estrinseco rispetto alla concezione del linguaggio qui delineata, ma, piuttosto, una conseguenza, quasi un'applicazione di quest'ultima. La lingua mutola, intessuta di gesti, azioni, immagini in movimento, non è infatti, per Vico, solo una componente originaria dell'attività linguistica umana, ma costituisce un nucleo poetico che non si estingue neppure nell'epoca più recente, nell'età dei parlari convenuti. Essa coesiste in realtà, dalla genesi fino alle forme più evolute delle lingue umane, con altre modalità di significazione ed anche, appunto, con quella propria dei parlari convenuti. Ciò che varia sono le relative proporzioni, la preponderanza che assume ora l'una ora l'altra modalità.

Stiamo qui facendo riferimento, evidentemente, a quella svolta funzionale che la concezione genetica del linguaggio dell'ultima *Scienza nuova* realizza nella «Logica Poetica», quando ripensa il modello delle tre lingue, sostituendo il paradigma della successione a quello della nascita contemporanea e della coesistenza pancronica, ossia della presenza e interazione in tutte le fasi di sviluppo dell'umanità¹⁰. Si tratta di un elemento fondamentale e complesso della riflessione vichiana, che interseca quello della gemellarità di lingue e lettere. È un tema su cui hanno preso posizione moltissimi interpreti¹¹ e su cui non possiamo naturalmente qui soffermarci se non per ricordare appunto che la coesistenza della prospettiva genetica e di quella funzionale è un elemento cruciale nella riflessione di Vico sul linguaggio e che la stessa «Dipintura» può, a nostro avviso, essere considerata la prova che essa prende davvero sul serio e si sforza di portare a compimento questo punto.

È plausibile cioè che Vico ritenga una condizione indispensabile per potere cogliere la struttura della *Scienza nuova*, la sua metodologia e la sua riflessione sulla genesi dell'umanità il presentarle anzitutto attraverso una immagine complessa, la dipintura appunto (integrata da un commento, una spiegazione verbale), le cui articolazioni interne sono costituite dalle relazioni tra le diverse figure, i singoli caratteri poetici di cui essa è composta.

¹⁰ Ivi, § 446.

¹¹ Ad esempio A. PAGLIARO, *Lingua e poesia secondo Giambattista Vico*, in ID., *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, 1962, pp. 411-426; L. FORMIGARI, *L'esperienza e il segno*, Roma, 1990, pp. 102-103 e J. TRABANT, *La Scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, tr. it. Roma, 1996, pp. 53-56.

Ma qui sta anche la ragione principale delle difficoltà che la Dipintura pone abitualmente ai suoi lettori: il fatto cioè che essa venga pensata come una figura ad altissima complessità, una figura ambigua, polisemica, almeno virtualmente dinamica (o piuttosto, al tempo stesso statica e dinamica, come ha osservato Pons¹²), che prende forma grazie alla sintesi di strati sovrapposti e la cui molteplicità è rispecchiata, in modo del tutto inadeguato, dall'immagine in cui si realizza, a causa, come abbiamo detto, della sua omogeneità e staticità e della scarsa perspicuità di molti elementi di cui si compone.

In questo senso ci sembra che il modo in cui Vico utilizza, proprio in questa parte dell'opera, il termine «aspetto» sia l'indice della stratificazione di livelli e della complessità della Dipintura immaginata dal filosofo: la nozione assume cioè su di sé e rispecchia nel proprio significato quel carattere polisemico, che è proprio sia dei caratteri poetici che compongono l'immagine, sia delle prime parole del mondo umano, della cui rete complessa di significati, Vico ricostruisce l'etimologia.

3. *Le accezioni di aspetto: una ricognizione di semantica storica.* Tale molteplicità e intreccio di accezioni non è però, si badi, il prodotto di un'invenzione vichiana, ma è piuttosto un originale e sofisticato precipitato semantico che Vico trova già disponibile nella lingua del suo tempo. È il frutto di un'elaborazione linguistica in cui, una volta di più, è decisivo il contributo di Dante, forse anche ispiratore, attraverso alcune immagini del Paradiso, della figura della Provvidenza¹³. A proposito dell'uso che quest'ultimo fa del termine *aspetto* Quondam ha osservato che i sensi in cui esso appare «a volte presentano difficoltà di precisazione, nel loro oscillare tra il significato attivo di 'vista', 'sguardo', e cioè azione del guardare, e quello passivo, più vicino all'uso moderno 'ciò che appare a chi guarda'¹⁴.

Una ricognizione, sia pur, necessariamente, sommaria di semantica storica, appare dunque un passo indispensabile per comprendere l'uso estremamente ampio e polivalente che Vico fa del termine «aspetto», così come le ragioni per cui esso gli sia in effetti apparso un candidato ideale per le proprie riflessioni. Anzitutto il fatto che il riferimento a una quantità di accezioni tra loro interconnesse consente di cogliere, allo stesso tempo, più elementi che agiscono contemporaneamente nei processi di significazione.

¹² A. PONS, *Le frontispice de la Science Nouvelle comme «Idée de l'oeuvre»*, in *Vico, la science du monde civil et le sublime*, a cura di A. Pons e B. Saint Girons, Nanterre, 2004, p. 66.

¹³ Cfr. F. NICOLINI, *Commento storico alla seconda Scienza nuova*, Roma, 1978, p. 21.

¹⁴ A. QUONDAM, *Voce «Aspetto»*, in *Enciclopedia dantesca*, Torino, 1970, p. 414.

Nelle diverse occorrenze della *Scienza nuova* il termine «aspetto» ha però un impiego tutt'altro che unitario: si trovano in molti passi accezioni tra loro indipendenti, mentre la sintesi di più accezioni avviene solo in alcuni punti teoreticamente significativi. Caso esemplare di tale sintesi è il passo che apre la «Dipintura» che abbiamo sopra citato e su cui ritorneremo.

Passiamo ora a illustrare rapidamente tale varietà di accezioni così come essa ci viene presentata in due vocabolari storici, il *Grande dizionario della lingua Italiana* di Battaglia e il suo antenato, il *Dizionario della lingua italiana* del Tommaseo.

Nel Battaglia già le prime due accezioni – 1 «Il vedere, vista, sguardo» e 2 «ciò che si presenta alla vista, appare a chi guarda; la figura, la forma che assume, il modo in cui appare» – mostrano una peculiare divaricazione semantica che conferisce al termine una particolare strutturazione enantiosemica, la diatesi attivo-passivo, rilevata già da Quondam a proposito dell'uso dantesco. Si tratta di quella polarità che fa dell'aspetto sia il vedere, la vista lo sguardo, che quello che ad esso si offre e, insieme, la prospettiva da cui esso si presenta e, quindi, la forma, la figura. Da un ulteriore ampliamento che scaturisce nuovamente dalle accezioni precedenti «aspetto» indica poi anche il volto, la fisionomia: «3 Per estens. Sembante, figura, volto, faccia (ed esprime il modo in cui si presenta una persona, ciò che ne appare e può vedersi all'esterno)».

Un'ultima estensione semantica, che include virtualmente i tratti espressivi, è compresa nella voce del Tommaseo, che significativamente associa nella definizione principale questi tre livelli e li riconduce all'etimologia latina: «L'atto del riguardare e del vedere; e l'oggetto e gli oggetti guardati e veduti; e l'Impressione che ne viene al senso e all'animo. I quali significati germinano dalla radice di *Adspicio* e dalla forma grammaticale di *adspetus*»¹⁵. Qui Tommaseo introduce l'impressione che è il correlato del tratto espressivo che, percepito, produce una determinata impressione nell'osservatore.

A queste accezioni fondamentali se ne aggiunge un'ultima importante, nel Battaglia descritta al punto 5 come «punto di vista prospettiva secondo cui si considera uno spettacolo, un oggetto, un episodio, un fatto, un problema»¹⁶ e nel Tommaseo al punto 17 come «aspetto è ciò che francesemente punto di vista, meglio e più breve dicesi aspetto». Di seguito è riportata da quest'ultimo l'espressione «muta aspetto» spiegando che ciò che cambia è «la cosa non della materiale apparenza, ma del-

¹⁵ N. TOMMASEO, *Dizionario della lingua italiana*, Torino, 1929, vol. I, pp. 661-662.

¹⁶ S. BATTAGLIA, *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino, 1994, p. 739.

la relazione col vero e coll'utile. Una particolarità che a un tratto si scopra in una causa fa dire al giudice: Muta aspetto». Seguono l'accezione tecnico scientifica dell'astrologia e quelle, anch'essa strutturata secondo un'opposizione semantica, per cui l'aspetto è al tempo stesso l'apparenza di ciò è vero e l'apparenza in contrapposizione a ciò che è vero.

Se consideriamo la voce «aspetto» di un dizionario moderno vediamo che la maggior parte delle accezioni sono scomparse. Nel De Mauro: «FO (fondamentale) Il modo in cui qualcosa o qualcuno appare alla vista; LE (letterario) sguardo, vista; TS astrol. posizione reciproca delle coppie di pianeti; TS ling. Modo di considerare l'azione indicata da un verbo a seconda che sia vista nel suo cominciare o perdurare, o in un suo momento, o nell'essere ormai perdurata»¹⁷. Nel De Mauro è riportata come letteraria l'accezione che fa riferimento a sguardo e vista e troviamo invece, in aggiunta rispetto alle voci del Tommaseo e del Battaglia, l'accezione linguistica che fa riferimento agli aspetti del verbo che descrivono i tipi di azione.

4. «Aspetto» nella Scienza nuova: tra principio semantico e principio epistemologico. Torniamo ora al passo da cui siamo partiti: «Il triangolo luminoso con ivi dentro un occhio veggente egli è Iddio con l'aspetto della sua provvidenza, per lo qual aspetto la metafisica in atto di estatica il contempla sopra l'ordine delle cose naturali, per lo quale finora l'hanno contemplato i filosofi»¹⁸.

In questo passo, come osserva anche Battistini nel suo commento, è in primo piano l'accezione dello sguardo, dell'atto di vedere, a cui fanno riferimento sia l'occhio, sia la precisazione che Dio è concepito qui come provvidenza: «ricuperando il significato etimologico del nome, si insiste sull'atto del vedere, ribadito poco dopo con la menzione della 'provvidenza', che sottintende un 'pro-videre', ossia un vedere di fronte a sé»¹⁹. Ma appunto la menzione della «provvidenza» avviene proprio grazie alla precisazione che egli è «Iddio con l'aspetto della sua provvidenza» dunque attraverso un impiego di aspetto in cui si seleziona, al tempo stesso, il punto di vista da cui è considerata la divinità, come viene immediatamente ribadito dalla ripetizione del termine «per lo qual aspetto la metafisica in atto di estatica il contempla [...]».

Qui avviene una sovrapposizione di due ordini, due livelli paralleli di discorso, di cui l'uso semanticamente polivalente di aspetto è l'indicato-

¹⁷ T. DE MAURO, *Il dizionario della lingua italiana*, Torino, 2000.

¹⁸ *Sn44*, § 2.

¹⁹ A. BATTISTINI, *Commento a G. VICO, Opere*, cit., vol. II, p. 1479.

re primario: da un lato quello epistemologico attraverso cui Vico definisce i principi della propria Scienza che fa riferimento, articolandoli gerarchicamente, agli elementi costitutivi, attraverso cui la scienza vichiana è organizzata. Già nelle pagine dell'introduzione, approfondendo la questione del carattere della nuova scienza ricorda come un suo «principale aspetto» è di essere «storia ideale eterna» (e dunque a sua volta una sorta di ossimoro, una sintesi di termini contraddittori o piuttosto un superamento di concezioni contrapposte) e come, grazie a tale prospettiva «viene questa Scienza ad essere una filosofia dell'autorità»²⁰. Più oltre si menziona «la dottrina del diritto naturale delle genti» come «altro principal aspetto con cui si dee guardar questa Scienza»²¹.

Tale uso epistemologico viene reso esplicito e, per così dire, sistematizzato nella sezione «Metafisica poetica», nel capitolo intitolato «Corollari D'intorno agli Aspetti Principali di questa Scienza», in cui si ricordano in successione i suoi sette principali aspetti: 1) Teologia Civile Ragionata della Provvidenza; 2) Filosofia dell'Autorità; 3) Storia d'umane Idee; 4) Critica Filosofica; 5) Storia Ideal'Eterna; 6) Sistema del Diritto Naturale, 7) Principi di Storia Universale.

Abbiamo già accennato che, riferito alle relazione tra provvidenza e metafisica (alias tra occhio che guarda e donna che contempla), la nozione di aspetto deve essere compresa come una sintesi delle sue molteplici accezioni²².

Riprendiamo adesso brevemente questa osservazione a partire dal nostro carattere della Dipintura, lo sguardo alias la Provvidenza: «aspetto» è qui lo sguardo, l'attività visiva, ma è anche la prospettiva da cui si guarda, è la figura ritratta come animata, attiva (essa irradia tutto intorno una luminosità solare). Si osservi inoltre che il raggio dello sguardo è contemplato non con gli occhi, ma con il petto dalla metafisica. Lo sguardo della metafisica agisce attraverso il petto, il cuore, quella parte del corpo che è sede abitualmente delle passioni (il luogo dove il sangue ribolle per ricordare la nota analisi vichiana del primo modo di significare l'ira)²³, probabilmente per questo Vico precisa che la metafisica «ha il cuore terso e puro, non lordo né sporcato da superbia di spirito o da viltà di corporali piaceri»²⁴.

Lo sguardo della divinità ritratto come un raggio penetra nel petto della metafisica, si proietta fuori di essa (rifratto in uno spettro ancor più

²⁰ *Sn44*, § 7.

²¹ *Sn44*, § 13.

²² Si veda anche NICOLINI, *op. cit.*, p. 21.

²³ *Sn44*, § 460.

²⁴ *Ivi*, § 5.

ampio di raggi) per applicarsi all'osservazione delle cose civili, alla comprensione del mondo umano delle sue attività religiose, linguistiche, politiche. A tal proposito commentando l'espressione «in estatica» Battistini osserva: «la metafisica si proietta al di fuori di sé (ex-stasis), ma non in senso mistico, bensì con il valore attivo del *facere*, della prassi»²⁵.

Si mostra così un altro tratto fondamentale del termine aspetto, la diatesi attivo-passivo, che fa sì che nel concetto vengano strettamente congiunte le due dimensioni: percepire, cogliere, comprendere un aspetto equivale a diventare capaci di compiere determinate attività. Passività e attività sono dunque qui due componenti di un'unica esperienza in cui ha un ruolo fondamentale la dimensione espressiva, il valore affettivo che attraversa le diverse accezioni di aspetto. Si tengono dunque insieme lo sguardo, la figura, la faccia, come ciò che guarda e ciò che viene visto, insieme alla prospettiva, sempre affettivamente marcata, da cui si guarda. A tale proposito osserviamo che la stessa espressione «in estatica» include anche questo elemento emozionale, in questo caso l'ammirazione, la meraviglia prodotta dalla contemplazione della divinità sotto l'aspetto della Provvidenza.

5. *Aspetto della Provvidenza e aspetto di Giove nella Dipintura: un'equivalenza strutturale?* Tutti gli elementi dell'immagine, strettamente connessi nel termine aspetto, fanno riferimento sia alla figura corporea e alle sue attività sensoriali ed espressive, sia alla capacità della metafisica di cogliere la giusta prospettiva, i punti di vista adeguati per comprendere il mondo umano. Questo doppio registro tiene insieme sia la prospettiva epistemologica che quella semantica, in cui Vico esibisce, nel geroglifico poetico della Provvidenza, quello che verrà in seguito illustrato con la creazione dei caratteri divini ed eroici. Anche di quest'ultima produzione è matrice la divinità, primo geroglifico poetico, che è all'origine di tutte le società umane.

Parlare dell'occhio che guarda come Dio «sotto l'aspetto della Provvidenza» introduce implicitamente, a nostro avviso, anche un altro aspetto complementare che apre alla prospettiva filogenetica, in cui i primi uomini della gentilità arrivano a fantasticare divinità, ossia a farsi un'immagine di esse. Si può dire allora che in questa estrema compressione di livelli la Provvidenza assume anche il ruolo che svolgeràà l'invenzione/compressione del primo carattere divino, Giove. Le relazioni tra l'occhio-provvidenza e la donna-metafisica sono cioè così concepite da Vico in modo da essere strutturalmente equivalenti rispetto a quelle che

²⁵ A. BATTISTINI, *Commento*, cit., p. 1479.

conducono i primi uomini a vedere nei fenomeni naturali una divinità. Nella nostra ipotesi, di questa equivalenza è un buon indicatore il termine aspetto.

Del primo processo di simbolizzazione attraverso la percezione immaginifica del Cielo (caratteri poetici, gesti e nomi onomatopeici) Vico dà infatti una formulazione analoga:

si finser il Cielo esser' un gran *Corpo animato*, che per tal' aspetto chiamarono GIOVE, il primo Dio delle Genti Maggiori; che col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni volesse dir loro qualcosa: e si incominciarono a celebrare la naturale Curiosità, ch'è figliuola dell'Ignoranza e madre della Scienza, la quale partorisce nell'aprire che fa della mente dell'uomo la Maraviglia

e poco oltre

e particolarmente nell'aspetto del Cielo, subito danno nella curiosità [...] ²⁶.

Vico fa qui riferimento, attraverso il termine aspetto, ad una originaria produzione semantica: quella che coglie nella percezione immaginativa del cielo, il primo senso comune, la divinità che fonda le società umane, Giove e i suoi equivalenti nelle altre nazioni. Si osservi che, rispetto al brano iniziale è qui posta in primo piano la dimensione sonora, espressa dal fulmine e dal tuono, ma che essa è complementare rispetto a quella visiva, alla dimensione dell'aspetto come sguardo che assume maggior evidenza in altri passi (si veda ad esempio proprio nella conclusione dell'opera:

sentivano l'aspetto del Cielo esser loro terribile, e perciò impedir loro l'uso della Venere²⁷.

Entrambe le dimensioni hanno un corrispettivo semantico: quella sonora porta all'invenzione dei primi termini onomatopeici, quella visiva all'invenzione dei primi caratteri poetici ed entrambe sono connesse alla dimensione espressiva, anch'essa polivalente, che induce particolari comportamenti all'origine di un nuovo ordine sociale e politico attraverso la nascita della divinazione con cui si creano le prime leggi. In questo senso, in un altro passo, si approfondisce ulteriormente la corrispondenza tra il Dio-Provvidenza del mondo giudaico-cristiano e lo Zeus-origine della divinazione su cui si fondano le nazioni gentili:

²⁶ *Sn44*, § 377.

²⁷ *Ivi*, § 1098.

Perché universalmente da tutte le nazioni gentili fu osservato il Cielo con l'aspetto di Giove, per riceverne le leggi ne' di lui divini avvisi, o comandi, che credevano esser gli auspici: lo che dimostra tutte le nazioni esser nate sulla persuasione della Provvidenza Divina²⁸.

Qui si stabilisce anzitutto una connessione tra l'origine della divinità che si produce attraverso un particolare modo di osservare il Cielo «con l'aspetto di Giove» appunto (e dunque meditata ancor prima che favelata come si conviene secondo Vico alle prime religioni e alle prime lingue, v. *Sn44*, § 401) e la nascita delle leggi concepite, anzitutto come ordini della divinità da penetrare attraverso la divinazione – connessione testimoniata anche, secondo l'ardita analisi della *Scienza nuova*, dal nesso etimologico che lega «ius» («diritto») e «Ious» («Giove»)²⁹ e riporta dunque ai molteplici aspetti costitutivi delle prime esperienze linguistiche, religiose e civili a un nucleo etimologico comune a cui sono riconducibili, per Vico, moltissime parole. La divinazione dei popoli gentili è quindi il *medium* tra l'origine della divinità e quello delle leggi, esso è considerato la prova che la nozione di provvidenza divina è comune a tutti i popoli³⁰ così come segna per tutti il passaggio dallo stato bestiale all'umanità. Quello che si attiva è in effetti un dispositivo semantico: la capacità di cogliere i fenomeni naturali con un atto inventivo in cui essi appaiono caratteri poetici e assumono la forma di comandi rivolti agli esseri umani.

Si avvalora perciò, a mio avviso, la necessità di leggere il riferimento all'aspetto della Provvidenza nella Dipintura nella doppia chiave semantica ed epistemologica (quella dei principi della scienza), una duplicità che investe, tra l'altro una questione centrale, mai risolta in modo univoco, nella *Scienza nuova*, quella dei rapporti tra religione e lingua ebraica e religioni e lingue dei popoli gentili. Posso solo menzionare questa questione estremamente complessa³¹ e ricordare come essa sia strettamente legata alla tensione tra il dualismo metodologico della scienza vichiana che oppone mente e corpo e il radicamento corporeo della significazione come fulcro della concezione del linguaggio della *Scienza nuova*³².

Da un punto di vista filosofico-linguistico la Provvidenza appare comunque il primo significato performativo, la matrice del mondo civile umano. L'aspetto del Cielo, così come quello della divinità provvidente

²⁸ Ivi, § 505.

²⁹ Ivi, § 14 e *passim*.

³⁰ Ivi, § 505, v. passo sopra citato.

³¹ Sul ruolo centrale della lingua ebraica nella riflessione di Vico si veda D. DI CESARE, *Parola, lógos, dabar: linguaggio e verità nella filosofia di Vico*, in questo «Bollettino» XXII-XXIII (1992-93), pp. 325-334.

³² Su questo cfr. FORMIGARI, *op. cit.*, p. 102.

della Dipintura, ha cioè sempre un carattere attivo che costringe a fare, oppure impedisce. Questo suo carattere performativo viene reso in modo adeguato dalla sua accezione originaria, quella dello sguardo, del vedere (e dalla loro resa grafica nell'incisione che introduce l'opera). Esso è infatti l'unico fenomeno sensoriale in cui la percezione si dà all'osservatore come un'azione, un elemento attivo, che si proietta all'esterno: solo lo sguardo può mandare lampi non l'orecchio che ascolta, il naso che annusa o la bocca che gusta. E allo stesso modo lo sguardo è sempre connesso a una tonalità affettiva, è sempre visto con un particolare valore espressivo (estatica la contemplazione di Dio da parte della metafisica, terrorizzata e vergognosa, pudica quella dei primi uomini che guardano il corpo animato del cielo, ma anche, come abbiamo visto, curiosa e meravigliata, animata dunque da uno proto-spirito filosofico).

6. *Dall'aspetto agli aspetti: la sintesi tra universale antropologico e variabilità storico-culturale.* Non stupisce quindi che, tra le 56 occorrenze del termine *aspetto* nella *Scienza nuova* del 1744 (se ne trovano invece 25 nell'edizione del 1725, mentre «aspectus» ricorre già in passi teoricamente equivalenti nel *Diritto Universale*) gli impieghi più interessanti di questa nozione sintetica di *aspetto* si ritrovino in alcuni punti fondamentali della riflessione sul linguaggio.

Tra di essi vorrei segnalare, per concludere, un'accezione specificamente semantica, introdotta già nella prima *Scienza nuova* a proposito del Dizionario mentale delle nazioni, in cui l'*aspetto* non indica la dimensione semantica comune, l'universale antropologico per cui tutte le nazioni considerarono il Cielo sotto l'*aspetto* di Giove e dei loro equivalenti, ma lascia quello sullo sfondo per riferirsi invece alle variazioni all'interno di essa: nella Dignità XXII dell'ultima *Scienza nuova*, nel presentare il progetto di una lingua mentale comune a tutte le nazioni, il termine «*aspetto*» assume il ruolo di preservare la variabilità all'interno dell'universalità dei sensi comuni di cui dovrebbe occuparsi l'indagine su una tale lingua,

la quale uniformemente intenda la sostanza delle cose agibili nell'umana vita socievole, e la spieghi con tante diverse modificazioni per quanti *aspetti* possan aver esse cose; siccome lo sperimentiamo vero ne' proverbi, che sono massime di sapienza volgare, l'istesse in sostanza intese da tutte le nazioni antiche e moderne, quante elleno sono, per tanti diversi *aspetti* significate³³.

Al di là dell'apparente molteplicità e persino intraducibilità dei proverbi, delle espressioni idiomatiche, delle espressioni polirematiche del-

³³ *Sn44*, § 162.

le diverse lingue, Vico individua dunque una uniformità, un orizzonte comune di cui quelli rappresentano appunto degli aspetti.

Il termine si rivela dunque funzionale proprio al superamento delle antinomie filosofiche classiche, anzitutto quella tra universalismo e relativismo culturale (a cui talvolta è stata ricondotta la posizione vichiana³⁴): esso dunque tiene insieme la varietà di prospettive attraverso cui una stessa situazione può essere concepita dalle diverse nazioni, da diverse comunità in diverse epoche (nel qual caso viene sempre utilizzato al plurale), e l'elemento da tutte condiviso (ciò che permette appunto di parlare delle stesse cose, a cui i diversi aspetti si riferiscono). In questa accezione universale gli aspetti coincidono con i sensi comuni che le nazioni condividono, pur concependoli in forme differenti (appunto secondo diversi aspetti). Tale oscillazione semantica rivela dunque la propria costitutiva necessità teorica e viene affidata alla strutturazione semantica complessa e alla polarità enantiosemica già emersa nell'analisi del termine «aspetto».

In questo senso si può parlare dell'aspetto di Giove, come comune a tutti i popoli, così come dell'Ercole della mitologia greca, che è «un carattere eroico di fondatori di popoli *per l'aspetto delle fatiche*»³⁵ e dunque considerato da una prospettiva a cui le mitologie di altri popoli possono sostituire altri aspetti, sempre però all'interno di quelle utilità e necessità comuni che corrispondono in questo caso all'azione che pone le condizioni per la vita civile di una nazione. L'aspetto interviene qui nella costituzione di una forma di simbolizzazione originaria: forgiare un carattere poetico, un geroglifico vuol dire, per Vico, selezionare un aspetto e riportare poi ad esso tutti i tratti comuni identificati per analogia con tale aspetto in tutte le esperienze successive. Una volta creato il carattere poetico esso viene riferito a più fenomeni di uno stesso ambito (ad esempio Giove, Cibele o Nettuno, rispettivamente per il cielo, la terra o il mare) che diventano dei modelli, degli «esempi»: «Così Giove, Cibele o Berecintia, Nettunno, per cagione d'esempli intesero e, dapprima mutoli additando, spiegarono esser esse sostanze del cielo, della terra, del mare»³⁶. Si può dire quindi che non ci si riferisce qui solo al singolo individuo³⁷, ma al tempo stesso alla categoria semantica generale che viene forgiata attraverso quel particolare atto di comprensione. Nell'esem-

³⁴ Si veda ad esempio l'interpretazione classica di I. BERLIN, *Vico e Herder. Due studi sulla storia delle idee*, tr. it. Roma, 1978.

³⁵ *Sn44*, § 81, corsivo mio.

³⁶ *Ivi*, § 402.

³⁷ S. VELOTTI, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Parma, 1995, p.112.

pio si fondono cioè dimensione individuale e dimensione universale e, in questa sintesi necessaria delle origini è possibile cogliere la superiorità del «vero poetico», che è «vero metafisico» rispetto a quello fisico. Quest'ultimo è, rispetto a quello, derivato e, nel caso in cui esso al primo non si conformi, «dee tenersi a luogo di falso»³⁸. La verità delle favole, il loro esemplare «decoro» consiste nel formare per la prima volta le strutture logico-poetiche senza le quali non potrebbe darsi per gli esseri umani la possibilità di stabilire alcun vero fisico.

Anche dal punto di vista epistemologico allora la capacità di cogliere, con un atto immaginativo, una pluralità di aspetti deve essere considerata una condizione essenziale per una prassi scientifica non riduttiva così come di un'etica in grado di produrre nuove sintesi individuali riconosciute all'interno di una ragione comune e di risolvere così le antinomie classiche dell'universalismo e del relativismo perché «pur sottraendosi all'universalismo astratto-formale di principi a priori» vuole «comunque ricercare una normatività del valore a partire dalla complessità molteplice della vita e delle sue radici antropologiche ed esistenziali»³⁹.

Non è probabilmente un caso che, nel passo già citato⁴⁰, dopo aver connesso all'invenzione dell'aspetto di Giove, l'emergere di sentimenti genuinamente filosofici come la meraviglia e la curiosità, definita significativamente «figliuola dell'Ignoranza e madre della Scienza»⁴¹, Vico accenna, come effetto della «barbarie della riflessione» tipica dei tempi moderni, l'impossibilità di cogliere il senso di determinate nozioni filosofiche per chi si serva di strumenti esclusivamente razionali e analitici e non sappia pensare attraverso le immagini, ossia formarsi, grazie all'aiuto della fantasia, una «vasta falsissima immagine» della natura concepita come una donna. Ciò accade «per la natura delle nostre umane menti, troppo ritirata da' sensi nel medesimo volgo con le tante astrazioni di quante sono piene le lingue con tanti vocaboli astratti, e di troppo assottigliata con l'arte dello scrivere, e quasi spiritualizzata con la pratica de' numeri, ché volgarmente sanno di conto e ragione»⁴², ma questa riduzione della mente alle sole capacità razionali che si esercitano attraverso la scrittura e l'uso dei calcoli può e deve essere superata da una concezione più ampia

³⁸ *Sn44*, § 205.

³⁹ G. CACCIATORE, *Individualità ed etica: Vico e Dilthey*, in *Etica individuale e giustizia*, a cura di A. Ferrara, V. Gessa Kurotschka, S. Maffettone, Napoli, 2000, pp. 251-252; cfr. anche V. GESSA KUROTCHKA, *Autocomprensione autentica. Il linguaggio dell'individualità e il dialogo poetico*, ivi, pp. 289-292.

⁴⁰ *Sn44*, § 377.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ivi*, § 572.

di mente che si esprime attraverso una pluralità di strategie significative – proprio quelle di cui Vico si serve nell'ideazione della Dipintura, la cui molteplicità di livelli, incluso quello filosofico-linguistico, è ben esemplificata, mi pare, dall'impiego del termine aspetto.

8. *Conclusioni.* Nella sua spiegazione dell'origine del linguaggio uno scienziato contemporaneo, Terrence Deacon, percorre un cammino molto simile a quello vichiano, anzitutto nella consapevolezza della necessità di superare la «sindrome da aut aut» che affligge la maggior parte delle tesi filosofiche condannandole a un'unilateralità teoricamente sterile e del tutto evitabile.

Opponendosi alla concezione dualista di mente dell'approccio neo-cartesiano di Chomsky, così come Vico si opponeva al dualismo cartesiano e a tutte le filosofie monastiche che trattano l'essere umano come un soggetto isolato, Deacon prosegue il suo cammino vichiano combattendo la conseguente separazione della componente corporea della simbolizzazione da quella sintattica, che è considerata esclusiva del linguaggio verbale⁴³.

Egli propone un modello gerarchico di sviluppo delle attività significative fondato sulla classificazione semiotica peirciana in icona, indice e simbolo in cui le diverse modalità segniche coesistono in una stessa esperienza, così come, anche secondo Vico, le tre lingue hanno origine nello stesso momento e le lingue e le lettere (intese queste ultime come scrittura corporea, gestuale ed iconica, non come codice alfabetico, della cui invenzione Vico riconosce invece l'età tarda) nascono gemelle e si sviluppano parallelamente.

Andando intenzionalmente oltre il compito di una analisi storiografica del pensiero vichiano, mossa indispensabile se si vuole continuare a pensare all'interno del dibattito attuale mantenendolo come importante interlocutore è possibile affermare che prendere davvero sul serio il modello integrato delle diverse e complementari strategie di significazione significa ipotizzare una mutazione antropologica, cognitiva, sociale e pedagogica, in cui processi oggi considerati innati come quello dell'ontogenesi del linguaggio si modificano radicalmente a partire dall'applicazione pervasiva di tale modello che è assai più plausibile, anche dal punto di vista della storiografia vichiana, del «rigido schema evolutivo corpo/passioni/sensibilità-virtù/sapienza/ragione»⁴⁴ e del suo correlato linguistico. Pur non essendo questa la sede per indicare le conseguenze

⁴³ T. DEACON, *The Symbolic Species*, New York-London, 1997.

⁴⁴ G. CACCIATORE, *Individualità ed etica*, cit., p. 250.

dell'applicazione del modello vichiano non vorremmo tuttavia cedere all'inclinazione dell'attività filosofica a condurre, come osservava Wittgenstein, una dieta povera di esempi e vorremmo menzionare almeno un caso: l'apprendimento della lettura e della scrittura nelle civiltà occidentali contemporanee che è contrapposto alla lingua orale, in quanto non innato e che invece potrebbe diventare al pari di quest'ultima e dunque avvenire anch'esso senza un apprendimento esplicito⁴⁵.

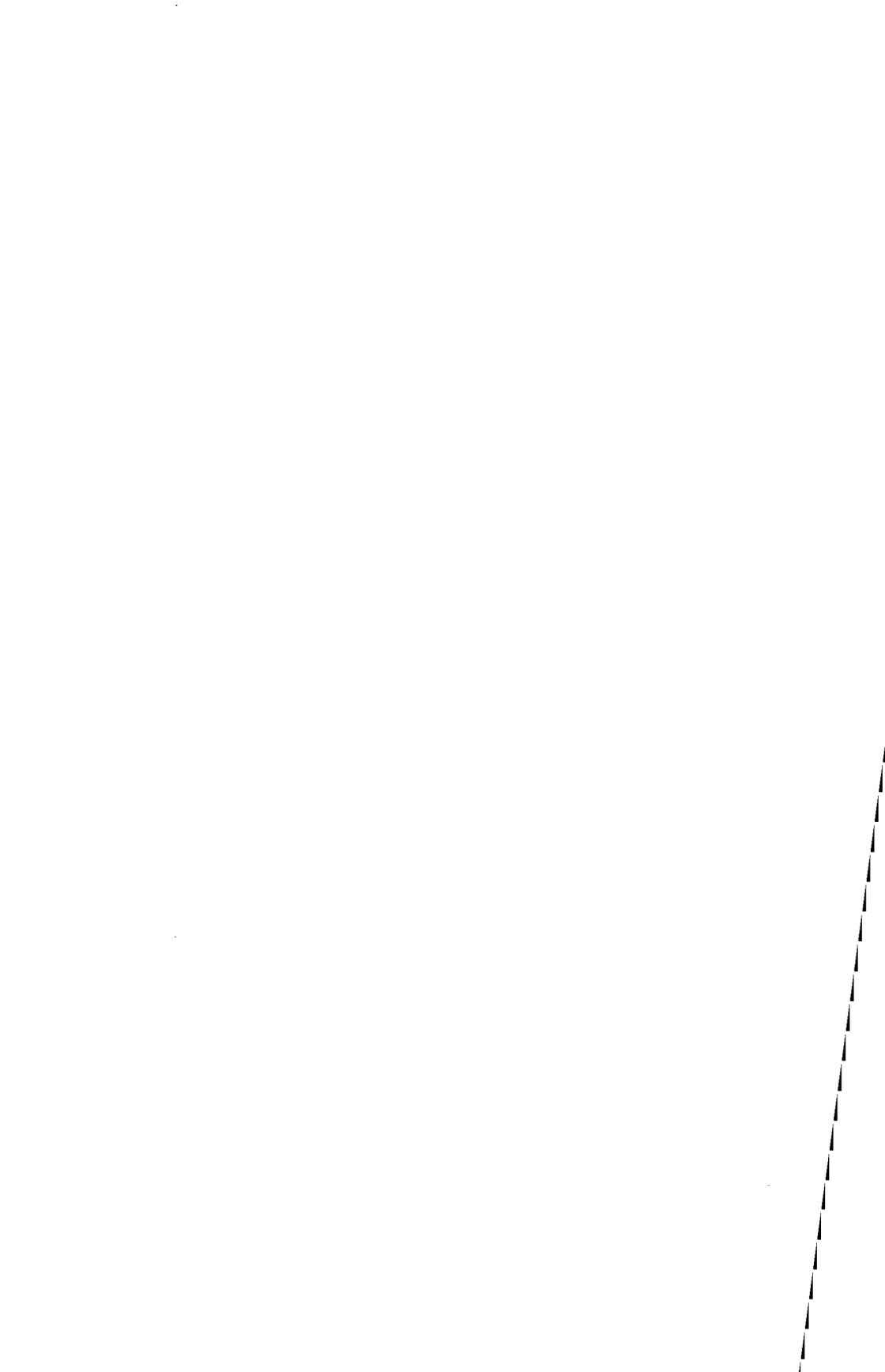
Una trasformazione dell'ambiente simbolico umano in grado di innescare questo processo implicherebbe naturalmente un profondo ripensamento del modo in cui l'invenzione della scrittura e i processi di alfabetizzazione e scolarizzazione a essa correlata hanno modificato la cognitività umana. Ancora una volta le società umane investite da questa rivoluzione si troveranno a ripensare i rapporti tra corpo e mente, tra concreto e astratto, tra concretezza semantica e dimensione astratta e dovranno superare il modello in cui l'approdo alla seconda modalità è concepito come il prodotto del superamento della prima. L'invenzione e la diffusione della scrittura sono avvenute attraverso l'approdo a un livello astratto e analitico, in cui la produzione degli aspetti grafici (e il loro apprendimento) è stata separata ed anzi contrapposta agli aspetti radicati nella dimensione corporea ed espressiva. È necessario dunque elaborare una diversa concezione di mente, di corporeità e di significato che si liberi definitivamente di ogni ipotesi dualista. Questo iato si riflette infatti sui metodi con cui ancora oggi viene insegnato a leggere e a scrivere ai bambini.

Tuttavia vi sono oggi rispetto a un tempo le condizioni tecnologiche per produrre un ambiente linguistico-pedagogico in cui l'integrazione tra i diversi simboli è maggiore e in cui si può rendere ancora più sistematica la complementarità tra lettere, immagini (multisensoriali), suoni e soprattutto gesti e altri elementi fisiognomici (intonazione, espressioni del viso, prosodia) con cui gli adulti si rivolgono ai bambini. Come Vico mostrava di sapere bene presentando un'introduzione multimediale, plurisensa e affettivamente marcata della propria scienza (e ancor prima elaborando una pedagogia profondamente anticartesiana, radicata nella corporeità e nell'attività immaginativa), questo contesto è fondamentale per un apprendimento integrato dei diversi simboli: se gli adulti applicassero tali elementi anche nel riferimento sistematico alle lettere e al-

⁴⁵ La tesi, che ci sembra porre in atto quella coesistenza di lingue, tecniche di significazione, proposta dal modello vichiano, è proposta in E. JABLONKA - G. RECHAV, *The Evolution of Language in the Light of the Evolution of Literacy*, in *Origins of Language*, ed. by J. Trabant, Budapest, 1996.

le parole scritte non solo l'età dell'apprendimento di queste ultime si ridurrebbe fino a raggiungere quella in cui i bambini cominciano a parlare, ma soprattutto le due attività verrebbero concepite come assolutamente integrate e complementari. Il loro apprendimento, da un lato si semplificherebbe, dall'altro darebbe vita a nuove forme di espressione e organizzazione semantica di contenuti che esibirebbe per la prima volta in modo sistematico quella coesistenza e cooperazione di tecniche di significazione teorizzata da Vico.

SARA FORTUNA



GIAMBATTISTA VICO E LA STORICITÀ DEL MONDO. DISCUTENDO CON GIUSEPPE CACCIATORE¹

1. Com'è noto ci sono tomisti e ci sono kantiani. Ma non ci sono leibniziani. Ciò è dovuto sicuramente anche al fatto che il pensiero e l'opera di Gottfried Wilhelm Leibniz sono estremamente complessi. Inoltre il suo pensiero, come il pensiero di tutti i grandi filosofi della prima modernità a partire da Cartesio, è caratterizzato da una stretta correlazione con la prassi. *Theoria cum praxi*: Leibniz ha applicato questo motto all'Accademia delle Scienze di Berlino, fondata secondo i suoi programmi. E questo fu anche il motto della sua filosofia.

Penso che qualcosa di simile valga anche per Giambattista Vico. Per questo motivo non ci sono vichiani. Tuttavia straordinariamente grande è il numero degli entusiastici riconoscimenti attribuiti a lui, alla sua opera e alla sua filosofia. Questi riconoscimenti vanno dall'affermazione dello storico Jules Michelet: 'A Vico devo la mia nascita', a ciò che scrisse Wilhelm Dilthey, il filosofo che salutò la *Scienza nuova* di Vico come 'uno dei più grandi trionfi del pensiero moderno'; dalle parole dell'esperto di economia politica Josef Schumpeter, che indicò Vico come 'uno dei maggiori pensatori di tutti i tempi nel campo delle scienze sociali', fino a Ernst Troeltsch, teologo e storico, che definì opera di Vico la distinzione di entrambe le grandi creazioni della scienza del mondo moderno, il naturalismo e lo storicismo, intese come tendenze principali della scienza moderna nella loro differenza e nel loro rapporto; fino a Peter Burke, lo storico inglese dei nostri giorni, per il quale Vico è e rimarrà una 'figura principale della storia dello spirito europeo': filosofo, storico e pensatore di una nuova scienza.

Soprattutto in Germania, l'interesse per Vico fu sempre straordinariamente vivace: negli storici come Ernst Troeltsch e Friedrich Meinecke, che sottolinearono la significatività di Vico per la genesi del problema dello storicismo; nei romanisti come Erich Auerbach, che, allo stesso modo, ra-

¹ Il presente testo è stato scritto in occasione della presentazione del volume di G. CACCIATORE, *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, Berlin, 2002, avvenuta il 24 novembre del 2003 presso il Goethe Institut di Napoli. Otto Gerhard Oexle è Direttore del Max-Planck-Institut für Geschichte di Göttingen.

dicò lo studio di Vico nella tematica dello storicismo degli anni venti del Novecento e tuttavia non si limitò a questo, fino a Jürgen Trabant e alle sue recentissime ricerche sulla sematologia di Vico. Nei filosofi l'interesse per Vico è addirittura aumentato negli anni appena trascorsi. Cito Ferdinand Fellmann, Stephan Otto e infine Vittorio Hösle con la sua grande introduzione alla traduzione completa dei *Principi di una Scienza nuova* nell'edizione del 1744 curata da lui insieme a Christoph Jermann. Per Hösle, Vico è il 'Newton della storia' che per primo superò l'opposizione tra *Scientia* e *Historia*, e nello stesso tempo divenne 'il primo grande sociologo e teorico della cultura' che con la sua opera creò 'la sapienza poetica della scienza della cultura che si stava risvegliando' e in questo modo estese la scienza della cultura alla totalità dell'esperienza umana: non solo in riferimento alle produzioni della ragione nella scienza della storia e del diritto, bensì anche in riferimento alle creazioni della fantasia.

2. Giuseppe Cacciatore è uno dei più importanti interlocutori nel dialogo tra la filosofia italiana e quella tedesca. Voglio solo ricordare qui i suoi libri, *L'etica dello storicismo* (2000) e *Storicismo problematico e metodo critico* (1993) e le sue pubblicazioni, innanzitutto, su Dilthey. Nel suo nuovo libro ha dedicato l'intero capitolo introduttivo alla ricezione e alla risonanza di Vico in Germania fino ai nostri giorni. In una prospettiva storico-problematica, Cacciatore correttamente attribuisce l'emergente interesse dei tedeschi per la filosofia di Vico all'interesse per la sua filosofia della conoscenza. Sarebbe interessante sulle orme di Giuseppe Cacciatore, per una storia comparata del problema delle culture scientifiche nazionali, indagare le condizioni della discussione sull'opera di Giambattista Vico in ambito francese, inglese e – ultimamente – anche americano.

Cacciatore constata l'intensificarsi degli sforzi di una riappropriazione della filosofia di Giambattista Vico a partire dal 1970. Egli coglie in ciò un ritorno alla riflessione e alla discussione dei contenuti del pensiero vichiano, dunque un allontanamento da quegli schemi di interpretazione che a lungo dominarono la scena con la questione, per esempio, dell'attribuzione di Vico a questa o a quella corrente culturale internazionale, all'idealismo, all'illuminismo o allo storicismo. È, infatti, di grande significato, cito Cacciatore, che Vico 'riconquisti il suo posto' proprio oggi, in una situazione in cui 'dal fondo della crisi e della trasformazione nei modelli della razionalità e della normatività, nella scienza e nella politica, nell'etica e nella storia, nei temi dell'individualità, acquistano forza quelli dell'etica della comunicazione e del riconoscimento, dell'autocomprensione dell'agire nelle forme estetiche e creative del linguaggio, dei modelli di intelligenza nella condotta di vita, nella nuova

formulazione proprio di questi strumenti della conoscenza storica'. Il fallimento dei modelli classici di una conoscenza riflessiva e di un'etica normativa di fronte alla sempre più rapida trasformazione del mondo, così Cacciatore, 'fanno apparire in una nuova luce le intuizioni e le teorie di Vico sul linguaggio, sulla ricerca genetica dei segni e dei simboli nella storia umana primitiva', sull'attività fantastica e mitopoietica, sulla metafora', sull'interazione di diversi campi della cultura umana. Il rapporto di linguaggio, etimologia e cultura con la fase di creazione ed evoluzione di istituzioni politiche e giuridiche, i nuovi modelli teorici di una storia narrata, la storia dei modi di pensare e la storia della cultura, conferiscono una nuova forza di attrazione alla *Scienza nuova* di Vico.

Cacciatore ha esposto tutto ciò in sei capitoli. Essi consentono allo storico di accentuare in modo particolare tre punti, che riguardano direttamente anche i dibattiti degli storici odierni, vale e dire: in primo luogo, il problema che di nuovo si pone della mediazione di verità, temporalità e fattualità nel tentativo di creare una «nuova scienza», la scienza della storia. In secondo luogo, la questione della corrispondenza tra il pensiero e ciò che noi chiamiamo «realtà». E infine, il problema della relazione tra pensiero ed azione, dunque la domanda sul fondamento etico e pratico, a cui devono dare risposta quelle scienze, che aspirano «soltanto» alla comprensione dei processi storici. Proprio questo aspetto va appreso nuovamente da Vico. Secondo quanto afferma Cacciatore: 'La moderna rivoluzione metodologica e gnoseologica', che si compie nella scienza nuova di Vico e che è diretta a costituire un sapere autonomo della storia con i propri principi conoscitivi, i propri metodi e contenuti, è nello stesso tempo fondata essenzialmente su una filosofia politica e pratica, su una rappresentazione dell'ordine della comunità e del senso comune.

3. Mi sia consentito aggiungere alcune considerazioni alla via indicata da Giuseppe Cacciatore.

Esse fanno riferimento ad una storia comparativa del problema della filosofia prekantiana e della storiografia premoderna. Intendo ora porre in risalto un confronto tra Leibniz, Vico, e Montesquieu. Innanzitutto: tutti e tre erano giuristi eruditi. Questo fa chiarezza sul significato della scienza del diritto e sulla produzione culturale in generale che ha inizio con lo studio dei diritti nella prima modernità – in un certo qual modo da Tommaso Moro a Goethe. Leibniz, Vico e Montesquieu dunque, erano tutti e tre giuristi. E in tutti e tre si trova al centro della loro riflessione, da una parte la fondazione della conoscenza scientifica e storica, dall'altra la sua mediazione con l'agire politico-pragmatico. Tutti e tre in quanto storici non erano soltanto interessati ad apprendere le condizioni e l'importanza

della conoscenza storica, bensì erano direttamente impegnati nella costruzione della storia. «*Theoria cum praxi*» così risuona il motto di Leibniz – lo abbiamo già udito tanto nella fondazione di una *Scientia generalis* nella fenomenologia e nell'ontologia, quanto nei suoi sforzi per l'istituzione di accademie come centri di trasmissione della scienza. Mentre, tuttavia, la vicinanza di Vico e Leibniz negli ultimi decenni è stata posta sempre di più in risalto, con la questione circa i rapporti tra Vico e Montesquieu mettiamo piede in un territorio ancora poco conosciuto. Non sappiamo se l'autore de *l'Esprit des Lois* abbia letto la *Scienza nuova* di Vico. Tuttavia, *l'Esprit des Lois* di Montesquieu non è forse l'unico reale capolavoro di analisi comparativa che possa dirsi all'altezza della *Scienza nuova* di Vico?

Lo storico del medioevo spingerà oltre una tale questione comparativa, fermando l'attenzione su un tema, che dal punto di vista specialistico gli risulta particolarmente evidente, e che nello stesso tempo, in modo del tutto generale, è di significato centrale per il rapporto tra moderno e premoderno: verrà discussa la questione sul medioevo o, espressa in altri termini, la domanda: cos'è il feudalesimo? Per Vico e per Montesquieu questa domanda occupa un posto di rilievo e non è un caso.

Montesquieu discute alla fine de *l'Esprit des Lois*, nel trentesimo libro, la «teoria delle leggi feudali». Egli dimostra *l'unicità* del feudalesimo ed ottiene, proprio in questa dimostrazione, il metodo del suo nuovo genere di scienza storica, intesa come una conoscenza di ipotesi fondata empiricamente.

Vico, invece, discute alla fine della *Scienza nuova*, nel quinto libro, nell'esempio del feudalesimo, il «ricorso delle relazioni politico-umane» e mostra con ciò il motivo per il quale egli può veramente celebrare il suo libro come una scienza nuova, come un'esposizione dei «principi di una scienza nuova sulla natura comune dei popoli».

Entrambi gli autori con ciò – in maniera diversa – hanno sollevato la questione cardinale circa la storicità del mondo. Tale storicità è una dimensione fondamentale del mondo. Tuttavia non è la sola dimensione di questo mondo. Si rimane, dunque, nella plurivocità metateoretica del mondo. Essa non è superabile. Con le sfide, che si pongono con questa questione, ci misureremo anche noi in futuro.

In che modo Giambattista Vico ha riflettuto su questo problema, ce lo insegna il libro di Giuseppe Cacciatore. Questo libro diverrà per noi, perciò, in tutte le future riflessioni circa questi interrogativi, un indispensabile compagno.

OTTO GERHARD OEXLE
(Traduzione di Giuseppe D'Anna)

IL NUOVO MONDO NELLA SCIENZA NUOVA. TRA STORIA SACRA E PROFANA

La profonda valenza simbolica e l'innegabile impatto psicologico che la scoperta del Nuovo Mondo esercitò sulle menti e sulle coscienze degli europei del secolo XVI doveva lasciare una traccia indelebile nella cultura e nella storia umana. L'aprirsi di inesplorati orizzonti geografici, insieme al contatto con mondi e civiltà sconosciuti stimolò nuovi spazi di dialogo, e offrì originali spunti di riflessione sulla stessa essenza dell'uomo. La vivace polemica tra i sostenitori della naturale malvagità degli amerindi e i loro più strenui difensori, la controversia ideologica tra i teorici dello stato di natura – inteso come *bellum omnium contra omnes* – e i sostenitori del mito del buon selvaggio alimentarono, divisero e accesero le migliori menti europee per un lungo arco di tempo¹.

Indubbiamente Giambattista Vico non rimase indifferente alle questioni suscitate dalla scoperta dell'America. A distanza di più di due secoli, infatti, il filosofo del *verum ipsum factum* inserì le suggestioni promosse dalla scoperta del Nuovo Mondo entro le tante riflessioni della *Scienza nuova*, tanto che i luoghi e i passi dell'opera in cui egli analizza le civiltà precolombiane, pur non essendo numerosi, rivestono un importante ruolo di conferma delle sue più originali tesi. La cruenta religiosità delle popolazioni precolombiane è, infatti, per Vico una prima forma di sviluppo civile; del resto la repentina evoluzione che il Nuovo Mondo subì in seguito all'ingresso dei conquistatori ha modificato il normale corso delle nazioni, facendo compiere alla storia americana un sal-

¹ Un'accurata ricostruzione antologica della letteratura europea sul Nuovo Mondo è offerta dallo studio di G. GLIOZZI, *La scoperta dei selvaggi*, Milano, 1971. Gliozzi dopo avere analizzato le principali immagini negative dell'indigeno americano offerte, tra gli altri, da Ortiz, Sepulveda e Oviedo, e dopo avere evidenziato le più rare figure positive presenti in Las Casas, Léry, Montchrétien e Lescarbot, illustra, in una sintesi panoramica, la prospettiva filosofica sulla concezione dei 'selvaggi'. Partendo dall'originale posizione espressa da Montaigne nel saggio *Des cannibales*, Gliozzi giunge a quella formulata da Diderot nei *Fragments échappés du portefeuille d'un philosophe*, per poi analizzare la prospettiva offerta da Rousseau – il maggiore artefice del «mito del buon selvaggio» – nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

to dall'età degli dèi, in cui si faceva gradualmente spazio la società eroica, a quella degli uomini.

In un passo dell'ultima redazione della *Scienza nuova*², decisivo per la ricostruzione del rapporto tra il suo pensiero e la scoperta del Nuovo Mondo, Vico cita le fonti adoperate per lo studio delle civiltà precolumbiane. Si tratta dell'*Historie de la Nouvelle France*³ dell'avvocato parigino Marc Lescarbot, edita a Parigi nel 1609 e più volte ristampata, che, come afferma Battistini, «poiché Vico non conosceva il francese (significativo il titolo riportato in latino), dovette citare di seconda mano»⁴, e del *Sumario de la natural y general historia de las Indias* di Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdes, stampato a Toledo nel 1526, e tradotto in italiano nel 1534 a Venezia. Attraverso la testimonianza di Oviedo, Vico giunse dunque alla conoscenza dei sacrifici umani⁵. La volontà di comprendere, di spiegare ed in qualche modo di giustificare una tale atroce consuetudine si iscrive nel più ampio disegno che la Provvidenza divina, regolatrice del corso della «storia ideale eterna», assegna alle singole azioni umane⁶. L'atteggiamento dell'autore della *Scienza nuova* non è di mera condanna; l'aristotelismo semplicistico e strumentale di Sepùl-

² «E gli spagnuoli gli ritruovarono in America, nascosta fin a due secoli fa a tutto il resto del mondo; ove que' barbari si cibavano di carni umane (all'osservare di Lascoboto, *De Francia nova*), che dovevan essere d'uomini da essi consagrati ed uccisi (quali sacrifici sono narrati da Oviedo, *De historia indica*). Talché, mentre i germani antichi vedevano in terra gli dèi, gli americani altrettanto [...], e gli antichissimi sciti erano ricchi di tante aeree virtù di quante l'abbiamo testé uditi lodare dagli scrittori; in tali tempi medesimi celebravano tal inumanissima umanità!» (G. VICO, *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* [1744], in ID., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, § 517, pp. 653-654; d'ora in poi *Sn44*).

³ «Un'opera scritta per sollecitare l'immigrazione di coloni agricoli in Acadia (oggi Nuova Scozia), da Marc Lescarbot (1570-1634), un avvocato al Parlamento di Parigi che aveva preso parte alla spedizione del signore di Pourrincourt. Lescarbot credette di notare nelle tribù indigene dei *Souriquois* un'assoluta mancanza di culti religiosi, e su questa osservazione basò le sue proposte di tecnica missionaria e coloniale. L'assenza di ogni forma di religione, anziché ostacolare, avrebbe facilitato, secondo il viaggiatore francese, l'opera di conversione dei 'selvaggi', le cui menti, non offuscate da superstizioni e idolatrie, erano nella condizione più adatta a ricevere l'impronta delle verità cristiane» (GLIOZZI, *op. cit.*, p. 98).

⁴ BATTISTINI, *op. cit.*, vol. II, p. 1613.

⁵ «[...] in altre parti del mondo si costumò di sacrificare gli uomini ai loro iddii e di mangiare carne umana, come al presente si fa in varii luoghi di terra ferma e in alcune isole» (F. DE OVIEDO, *Historia natural y general de las Indias*, cit., in G. B. RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*, a cura di M. Milanese, Torino, 1985, pp. 570-571).

⁶ Una lucida analisi della centralità della Provvidenza divina nel pensiero vichiano è offerta dal celebre studio di M. FUBINI, *Stile e umanità di Giambattista Vico*, Roma-Bari, 1946, in cui Vico viene considerato «il filosofo e il poeta dell'umanità primitiva, il filosofo e il poeta della Provvidenza».

⁷ «E se, a proposito delle loro virtù, vuoi sapere della loro temperanza e mansuetudine, che cosa potresti aspettarti da uomini abbandonati ad ogni genere di intemperanza e nefan-

veda⁷, il quale vedeva nell'antropofagismo un evidente segno dell'inferiorità razziale delle popolazioni del Nuovo Mondo, non trova spazio nella riflessione di Vico. Questi, infatti, intravedendo nei sacrifici umani una profonda, seppure ancora istintiva, forma di religiosità era sicuramente più vicino alle tesi del domenicano Bartolomé de Las Casas⁸. Gerbi ne *La disputa del Nuovo Mondo*, opera capitale per la comprensione dell'acceso dibattito culturale che la scoperta del Nuovo Mondo alimentò in Europa, evidenzia, tra le altre, anche la tormentata e complessa posizione assunta da Vico:

I sacrifici umani, come aveva confusamente intuito il Las Casas, son segno di religiosità e quindi elemento di progresso. L'indissolubile contrasto fra il loro orrore e la loro provvidenza è così fortemente sentito da Vico, che più volte, al discorrerne, ricorrono sotto la sua penna antitesi verbali: quello dei sacrifici fu costume *empiamente pio*, fu *inumanissima umanità*⁹.

La profonda ambivalenza semantica, la suggestione mitica, che dilania la stessa parola nella descrizione vichiana del sacrificio umano, denuncia la sua sofferta posizione. Il macabro rituale delle popolazioni amerinde rende di nuovo effettuali, nella coscienza europea, le forze ancestrali che avevano caratterizzato le sue origini primitive. Il brutale senso del sacro degli amerindi costituisce la paradigmatica ed originaria espressione della virtù umana e del progresso civile quando

gli eroi [erano] ignoranti, superstiziosi, feroci, egoisti, duri verso le loro famiglie, spietati verso le plebi, avidi, usurai e, pur tuttavia, anzi per effetto di questi stessi loro aspri atteggiamenti d'animo, eroi, cioè di quella sola virtù

da libidine, molti de quali si nutrivano di carne umana? [...] Così Cortez, all'inizio, per molti giorni tenne oppressa e terrorizzata, con l'aiuto di un piccolo numero di spagnoli e di pochi indigeni, una immensa moltitudine, che dava l'impressione di mancare non soltanto di abilità e di prudenza, ma anche di senso comune. Non sarebbe stato possibile esibire una prova più decisiva o convincente per dimostrare che alcuni uomini sono superiori ad altri per ingegno, abilità, forza d'animo e virtù, e che i secondi sono servi per natura» (J. G. DE SEPÚLVEDA, *Democrates secundus de iustis belli causis* [1545], in GLIOZZI, *op. cit.*, pp. 30-32).

⁸ Riprendendo un passo decisivo della *Apologetica historia* di Las Casas, Gerbi spiega l'audace interpretazione che il frate domenicano diede dei sacrifici umani. Essi, infatti «dimostrano [...] un altissimo concetto della Divinità, alla quale i popoli che li praticano, sacrificano quel che hanno di più caro: in molti casi i propri figli. Sbagliavano gli Aztechi nel credere che i loro dèi fossero Dio o veri Dèi, ma, offrendo ad essi *la màs excelente y màs provechosa de las criaturas, mayormente si los que sacrificaban eran hijos* [...] *tuvieron mejor y màs noble concepto y estimacion de sus dioses*, e secondo i lumi della loro religione naturale, meglio provvidero al benessere pubblico e alla comune prosperità, *que las* [Republicas] *que no lo hicieron o prohibieron que hombres no se sacrificasen*» (A. GERBI, *La disputa del Nuovo Mondo*, Milano, 1983, p. 812).

⁹ Ivi, p. 811.

che nei tempi primitivi è necessaria: la virtù della forza, della disciplina, della cupa e intransigente religiosità¹⁰.

Una simile aspra virtù costituisce le fondamenta della civilissima Europa. La condanna ed il disprezzo che gli europei mostrano nei confronti dei popoli amerindi è il risultato della rimozione del proprio cruento passato. I fenici, i cartaginesi e, più propriamente, i greci e i romani ebbero i loro primi costumi caratterizzati da una medesima originaria barbarie:

E co' fenici e cartaginesi in tal costume empivamente pio convennero i greci col voto e sacrificio che fece Agamennone della sua figliola Ifigenia. Lo che non dee recar meraviglia a chiunque rifletta sulla ciclopica paterna potestà de' primi padri del gentilesimo, la quale fu praticata dagli più dotti delle nazioni, quali furono i greci, e dagli più saggi, quali sono stati i romani, i quali entrambi, fin dentro i tempi della loro più colta umanità, ebbero l'arbitrio di uccidere i loro figlioli bambini di fresco nati. La qual riflessione dee scemarci l'orrore che 'n questa nostra mansuetudine ci si è fatto finor sentire di Bruto, che decapita due suoi figliuoli ch'avevano congiurato di riporre nel regno romano il tiranno Tarquinio, e di Manlio detto 'l'imperioso', che mozza la testa al suo generoso figliuolo ch'aveva combattuto e vinto contro il suo ordine¹¹.

Il riferimento di Vico al sacrificio di Ifigenia – descritto da Euripide e reso famoso da Lucrezio nel *De rerum natura* – testimonia l'uso dei sacrifici umani anche presso il più sapiente popolo dell'antichità. Il tragico gesto di Agamennone, incomprensibile alla sensibilità moderna, costituisce un atto conforme alla religione dei tempi divini ed eroici. Del resto, già nella prima redazione della *Scienza nuova* – quella del 1725 – Vico aveva descritto il sacrificio di Ifigenia paragonandolo a quello della biblica figlia di Iefte, e distinguendolo profondamente da quello di Isacco¹². Tuttavia i più suggestivi sacrifici della storia ebraica vengono

¹⁰ B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Roma-Bari, 1922², p. 174.

¹¹ *Sn44*, § 517, pp. 652-653.

¹² «Ma il regno di questi padri, insieme col sacerdozio, andò in fatti di séguito alla loro sapienza volgare [...], si esiggevano col consecrare i rei agli dîi (il quale antichissimo costume fu intiero intiero portato nella legge delle XII Tavole al capo *Del parricidio*), anche fossero i figliuoli innocenti, ma fatti rei o dovuti per voto, come fu quello di Agamennone fatto della infelice Ifigenia. Ma il vero Iddio, nel fatto del sacrificio di Abramo del di lui figliuolo Isacco, dichiarò espressamente esso non dilettersi punto di vittime umane innocenti. Del voto di Iefte tutti i Padri confessano esser ancor nascosto il misterio nell'abisso della provvidenza divina. Basta, per le differenze che in quest'opera si pruovano degli ebrei e delle genti, che non Iefte ma Abramo fu il fondatore del popolo di Dio» (G. VICO, *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni* [1725], in ID., *Opere*, cit., vol. II, § 132, pp. 1047-1048; d'ora in poi *Sn25*).

taciuti da Vico nella *Scienza nuova* del 1744 «probabilmente per un'altra intromissione del suo censore ecclesiastico Giulio Torno»¹³, come suppone Fausto Nicolini nel suo *Commento storico alla seconda Scienza nuova*, o forse per l'apologetica incoerenza che spinse Vico, come osserva Gerbi nella già menzionata *Disputa sul Nuovo Mondo*¹⁴, a ritenere la civiltà biblica esente dai sacrifici umani, nonostante i casi di Abramo¹⁵ e di Iefte¹⁶. La storia sacra del popolo eletto, infatti, si differenzia notevolmente da quella delle nazioni gentili perché «gli ebrei si giovarono altresì di un aiuto straordinario del vero Dio, ma le restanti nazioni s'incivilirono per opera dei soli lumi ordinari di provvidenza»¹⁷. La storia del popolo ebraico ha, dunque, per Vico, un valore sacro per l'intero corso delle nazioni civili. Il diretto intervento della Provvidenza divina rende questa storia un paradigma di verità a cui incessantemente si avvicinano le singolari storie dei popoli civili. Il rapporto tra storia sacra e storia profana¹⁸ ripropone, in qualche modo, la nota distinzione vichiana tra la fi-

¹³ F. NICOLINI, *Commento Storico alla Seconda Scienza nuova*, 2 voll., Roma, 1949, vol. I, p. 213.

¹⁴ «I sacrifici umani [...] sono un fenomeno universale, e proprio quindi d'una certa fase dello sviluppo di tutte le civiltà. Non però della biblica, che il Vico cerca di dimostrare, con apologetica incoerenza, esente da sacrifici umani, nonostante Abramo e Iefte» (GERBI, *op. cit.*, p. 812).

¹⁵ «Dopo queste cose Dio mise alla prova Abramo e gli disse: 'Abramo, Abramo!'. Rispose: 'Eccomi!'. Riprese: 'Prendi tuo figlio, il tuo unico figlio che ami, Isacco, va' nel territorio di Moria e offrilo in olocausto su di un monte che Io ti indicherò'. Abramo si alzò di buon mattino sellò l'asino, prese con sé due servi e il figlio Isacco, spaccò la legna per l'olocausto e si mise in viaggio verso il luogo che Dio gli aveva indicato [...]. Poi Abramo stese la mano e prese il coltello per immolare suo figlio. Ma l'angelo del Signore lo chiamò dal cielo e gli disse: 'Abramo, Abramo!'. Rispose: 'Eccomi!'. L'angelo disse: Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli alcun male! Ora so che tu temi Dio e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio'. Allora Abramo alzò gli occhi e vide un ariete impigliato con le corna in un cespuglio» (*Genesi*, 22, 1-19).

¹⁶ «Iefte fece voto al Signore e disse: 'Se Tu mi dai nelle mani gli Ammoniti, la persona che uscirà per prima dalle porte di casa mia per venirmi incontro, quando tornerò vittorioso dagli Ammoniti, sarà per il Signore e io l'offrirò in olocausto'. Quindi Iefte raggiunse gli Ammoniti per combatterli e il Signore glieli diede nelle mani [...]. Poi Iefte tornò a Mizpa, verso casa sua; ed ecco uscirgli incontro la figlia con timpani e danze. Era l'unica figlia: non aveva altri figli, né altre figlie. Appena la vide, si stracciò le vesti e disse: 'Figlia mia, tu mi hai rovinato! Anche tu sei con quelli che mi hanno reso infelice! Io ho dato la mia parola al Signore e non posso ritirarmi'» (*Giudici*, 11, 29-40).

¹⁷ CROCE, *op. cit.*, p. 95.

¹⁸ Tale tema costituisce un punto fondamentale per la comprensione del pensiero di Vico. Paolo Rossi nell'importante studio *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico* (Milano, 1979) ricostruisce il dibattito critico su tale argomento. Accogliendo la tesi di Arnaldo Momigliano (*La nuova storia romana di Vico*, in «Rivista storica italiana» LXXVII, 1965, pp. 773-790, in partic. p. 778) su Vico che intende «difendere la prio-

losofia intesa come studio del vero e quindi come manifestazione della storia ideale eterna, e la filologia avvertita come scienza del certo e quindi come espressione delle particolari esperienze storiche dei singoli popoli¹⁹. La superiorità gnoseologica della filosofia sulla filologia si fonda, infatti, sulla capacità della prima di cogliere l'eterna verità della «storia ideale eterna». La storia del popolo ebraico, non essendo oggetto dell'umano arbitrio, bensì risultato diretto dell'azione divina, è caratterizzata in qualche modo dalla stessa verità propria della filosofia:

La storia sacra è più antica di tutte le più antiche profane che ci sono pervenute, perché narra tanto spiegateamente e per lungo tratto di più di ottocento anni lo stato di natura sotto de' patriarchi, o sia lo stato delle famiglie, sopra le quali tutti i politici convengono che poi sursero i popoli e le città; del quale stato la storia profana ce ne ha o nulla o poco e assai confusamente narrato.

Questa Dignità pruova la verità della storia sacra contro la boria delle nazioni che sopra ci ha detto Diodoro sicolo, perocché gli ebrei han conservato tanto spiegateamente le loro memorie fin dal principio del mondo²⁰.

L'innegabile primato ontologico della storia sacra nei confronti di quella profana, così come sostenuto da Vico, si inserisce entro quell'antica tradizione che partendo dalla *Biblioteca* di Diodoro Sicolo e dal *Contra Apionem* di Giuseppe Ebreo trova un'adeguata sistemazione nel pensiero dell'Agostino del *De civitate Dei*, diventando un vero e proprio *topos* lettera-

rità e verità della storia sacra contro ogni tentativo di contaminazione», Rossi condanna la teoria di Reale (*Vico e il problema della storia ebraica in una recente interpretazione*, in «La Cultura» VII, 1970, pp. 81-107, in partic. p. 93) di un «compiuto parallelismo» tra due differenti corsi storici (quello ebraico e quello egiziano) che «non si pongono in rapporto di reciproca esclusione», ma sono «storicamente e logicamente compostibili». Infatti, Rossi ritiene che «non è affatto lecito usare questa espressione e parlare di 'parallelismo' a proposito di storie di lunghezza diversa per una delle quali si ha una narrazione coerente di fatti reali, mentre per l'altra si hanno favole e tradizioni confuse frutto della boria delle nazioni». Del resto, analizzando il contributo di Mario Sina (*Vico e Le Clerc tra filosofia e filologia*, Napoli, 1961) sul controverso problema, Rossi osserva che «è vero, come Sina ha sottolineato, che Vico 'mette in primo piano la storia delle nazioni e dei loro progressi, la storia di un'umanità che per gradi passa dallo stato ferino al civile consorzio', ma non è affatto vero che Vico sarebbe di conseguenza il sostenitore di 'una cronologia della storia umana di ispirazione laica'» (ROSSI, *op. cit.*, pp. 209-211).

¹⁹ «[...] qui la filosofia si pone ad esaminare la filologia (o sia la dottrina di tutte le cose le quali dipendono dall'umano arbitrio, come sono tutte le storie delle lingue, de' costumi e de' fatti così della pace come della guerra de' popoli), la quale, per la di lei deplorata oscurità delle cagioni e quasi infinita varietà degli effetti, ha ella avuto quasi un orrore di ragionarne; e la riduce in forma di scienza, col discovrirvi il disegno di una storia ideal eterna, sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni» (*Sn44*, § 7, p. 419).

²⁰ Ivi, §§ 165-166, pp. 504-505.

rio dopo la seconda metà del Seicento²¹. Nell'affermare la superiorità della storia sacra su quella profana Vico condanna coloro che hanno messo in dubbio una tale verità. La sua polemica colpisce gli atei napoletani – i quali sostenevano che l'umanità preesistesse ad Adamo – coinvolge l'autorità dello stesso Platone²², fino a scagliarsi contro i più recenti sostenitori della maggiore antichità della storia egizia²³ e di quella cinese²⁴ rispetto a quella ebraica.

²¹ ROSSI, *op. cit.*, pp. 199-200.

²² «[...] il quale, stimando forse il mondo eterno, si prese questa parte del tempo suo, nella quale filosofi d'altre nazioni ingentilite avessero addimesticato il genere umano, in altre parti selvaggio [...]. Qui diremo solamente che Platone, seguendo troppo di buona fede la volgare fama della sua Grecia, non rifletté che vi fa venire l'umanità da quella Tracia dalla quale più tosto escono i Marti crudeli, e tanto fu paese da produrre filosofi che ne restò a essi greci quel proverbio, che pur è un giudizio pubblico d'un'intera nazione, col quale dicevano 'tracé' per significare 'uomo di ottuso ingegno'» (*Sn25*, §§ 30-31, p. 995).

²³ «[La tavola cronologica] si propone tutta contraria al *Canone cronico egiziano, ebraico e greco* di Giovanni Marshamo, ove vuol provare che gli egizi nella polizia e nella religione precedettero a tutte le nazioni del mondo, e che i di loro riti sagri ed ordinamenti civili, trasportati ad altri popoli, con qualche emendazione si riceverono dagli ebrei. Nella qual oppenione il seguitò lo Spencero nella dissertazione *De Urim et Thummium*, ove oppina che gl'israeliti avessero apparato dagli egizi tutta la scienza delle divine cose per mezzo della sagra Cabbala. Finalmente al Marshamo acclamò l'Ornio nell'*Antichità della barbaresca filosofia*, ove, nel libro intitolato *Chaldaicus*, scrive che Mosè, addottrinato nella scienza delle divine cose dagli egizi, l'avesse portate nelle sue leggi agli ebrei. Surse allo 'ncontro Ermanno Witzio, nell'opera intitolata *Aegyptiaca sive de aegyptiacorum sacrorum cum hebraicis collatione*, e stima che 'l primo autor gentile, che n'abbia dato le prime certe notizie degli egizi, egli sia stato Dion Cassio, il quale fiori sotto Marco Antonino filosofo. Di che può essere confutato con gli *Annali* di Tacito, ove narra che Germanico, passato nell'Oriente, quindi portossi in Egitto per vedere l'antichità famose di Tebe, e quivi da un di quei sacerdoti si fece spiegare i geroglifici iscritti in alcune moli, il quale, vaneggiando, gli riferì che que' caratteri conservavano le memorie della sterminata potenza ch'ebbe il loro re Ramse nell'Affrica, nell'Oriente e fino nell'Asia Minore, eguale alla potenza romana di quelli tempi, che fu grandissima: il qual luogo, perché gli era contrario, forse il Witzio si tacque» (*Sn44*, § 44, pp. 455-456).

²⁴ «Ma così i chinesi si sono trovati scriver per geroglifici, come anticamente gli egizi e, più degli egizi, gli sciiti, i quali nemmeno gli sapevano scrivere. E, non avendo per molte migliaia d'anni avuto commercio con altre nazioni dalle quali potesser esser informati della vera antichità del mondo, com'uomo, che dormendo sia chiuso in un'oscura picciolissima stanza, nell'orror delle tenebre la crede certamente molto maggiore di quello che con mani la toccherà; così, nel buio della loro cronologia, han fatto i chinesi e gli egizi e, con entrambi, i caldei. Pure, benché il padre Michel di Ruggiero, gesuita, affermi d'aver esso letti libri stampati innanzi alla venuta di Gesù Cristo; e benché il padre Martini, pur gesuita, nella sua *Storia cinese* narri una grandissima antichità di Confucio, la qual ha indotto molti nell'ateismo, al riferire di Martino Scoockio in *Demonstratione Diluvii universalis*, onde Isacco Pereyro, autore della *Storia preadamitica*, forse perciò abbandonò la fede cattolica, e quindi scrisse che 'l diluvio si sparse sopra la terra de' soli ebrei: però Niccolò Trigaulzio, meglio del Ruggiero e del Martini informato, nella sua *Christiana expeditione apud Sinas* scrive la stampa appo i chinesi essersi trovata non più che da due secoli innanzi degli europei, e Confucio aver fio-

L'intervento diretto della divina Provvidenza, la memoria del proprio ancestrale passato caratterizzano la singolare esperienza storica della religione ebraica destinata a distinguersi dalle altre forme di religiosità gentilizia:

La religion ebraica fu fondata dal vero Dio sul divieto della divinazione, sulla quale sursero tutte le nazioni gentili.

Questa Dignità è una delle principali cagioni per le quali tutto il mondo delle nazioni antiche si divise tra ebrei e genti²⁵.

La distinzione in due livelli tra storia sacra e storia profana riflette, ovviamente, la differenza strutturale tra il cristianesimo inteso come presenza effettuale della verità, e le altre 'false' religioni incapaci di elevarsi oltre i capricci dei sensi, eppure animate anch'esse dal soffio della divina Provvidenza:

Con quella essenzial differenza tralla nostra cristiana, ch'è vera, e tutte l'altre degli altri, false: che, nella nostra, fa virtuosamente operare la divina grazia per un bene infinito ed eterno, il quale non può cader sotto i sensi, e, 'n conseguenza, per lo quale la mente muove i sensi alle virtuose azioni; a rovescio delle false, ch'avendosi proposti beni terminati e caduchi così in questa vita come nell'altra (dove aspettano una beatitudine di corporali piaceri), perciò i sensi devono strascinare la mente a far opere di virtù²⁶.

Con tutta evidenza il cristianesimo assume, nelle pagine di Vico, il suo importante ruolo di religione guida di tutte le altre. La religione dei cristiani, infatti, non è una semplice rappresentazione del sacro, ma piuttosto costituisce la presenza effettuale della verità nel corso della storia²⁷. Del resto, a questa superiorità di contenuto rispetto alle altre religioni corrisponde, inevitabilmente, anche una maggiore consapevolezza culturale:

E tutto ciò in forza della cristiana religione, ch'insegna verità cotanto sublimi che vi sono ricevute a servirla le più dotte filosofie de' gentili, e colti-

rito non più che cinquecento anni innanzi di Gesù Cristo. E la filosofia confuciana, conforme a' libri sacerdotali egiziaci, nelle poche cose naturali ella è rozza e goffa, e quasi tutta si rivolge ad una volgar morale, o sia moral comandata a que' popoli con le leggi» (ivi, § 50, pp. 459-460).

²⁵ Ivi, §§ 167-168, p. 505.

²⁶ Ivi, § 1110, p. 970.

²⁷ «Come in tutti i movimenti dialettici una questione immediatamente si impone: qual è il motivo principale che dà energia al movimento e produce la sintesi conclusiva? In Hegel, la risposta è stata l'Idea. In Vico, la risposta è duplice. In ultima istanza, è la Provvidenza; più immediatamente, anche nell'ordine della scienza, è il mito» (A. R. CAPONIGRI, *Filosofia e filologia: la 'nuova arte della critica' di Giambattista Vico*, in questo «Bollettino» XII-XIII, 1982-1983, p. 52).

va tre lingue come sue: la più antica del mondo, l'ebraica; la più delicata, la greca; la più grande, ch'è la latina. Talché, per fini anco umani, ella è la cristiana la migliore di tutte le religioni del mondo, perché unisce una sapienza comandata con la ragionata, in forza della più scelta dottrina de' filosofi e della più colta erudizion de' filologi²⁸.

La superiorità del cristianesimo sulle altre forme di religione non compromette assolutamente la possibilità che anche le nazioni gentili giungano ad un loro sviluppo civile²⁹. Le altre religioni, rispetto al cristianesimo, costituiscono, infatti, una prima essenziale tappa dell'evoluzione storica che condurrà gli uomini dalla ferinità degli antri alla civiltà delle nazioni. I sacrifici umani compiuti dagli amerindi si inscrivono allora nel più ampio disegno voluto dalla Provvidenza. La religiosità americana, come le altre antiche intuizioni della verità che stanno alla base della civiltà europea, costituisce la primordiale tappa del progressivo percorso di purificazione dell'idea di Dio e del conseguente controllo sull'immediata emozionalità dei sensi: «Vico riconosce che l'immagine che inizialmente gli uomini si sono fatti di Dio è falsa nel contenuto, poiché essa si costituisce attraverso la fantasiosa dilatazione di fenomeni e forze naturali. Però conferma continuamente che essa è vera in idea in quanto la capacità poetica da cui scaturiscono quelle elaborazioni è stata predisposta dalla Provvidenza divina che, prevedendo il progressivo abbruttimento dei discendenti di Adamo, aveva organizzato la coscienza umana in maniera che, anche per la via traversa dei sensi, potesse riemergere una qualche idea di Dio»³⁰.

L'intuizione della divinità sentita dai primi uomini come incarnata nelle incontrollabili forze della natura, l'idea tutta vichiana del *conato*, così come la teoria dell'«eterogenesi dei fini», costituiscono i divini strumenti dei quali la Provvidenza si serve per forgiare il corso dell'umana natura. Il quadro che emerge alla fine è quello di una «*storia ideal eter-*

²⁸ *Sn44*, § 1094, p. 956.

²⁹ L'assenza di sincronia che contraddistingue il tempo storico vichiano determina, tuttavia, un più rapido sviluppo dei popoli geograficamente vicini al popolo eletto: «Sta di fatto che, notando tale assenza di sincronia, Vico attribuisce la priorità cronologica proprio ai popoli del Vicino Oriente, a quelli cioè che confinando con il popolo eletto hanno tratto da questa vicinanza un impulso ad accelerare la propria evoluzione. Ne è una riprova il fatto che le nazioni più lontane, quelle totalmente sconosciute al popolo ebraico come i messicani, appaiono più tarde nel risvegliarsi alla vita civile, compiacendosi di pratiche e di costumi di arcaica ferocia anche in epoca recentissima» (D. PASTINE, *Teocrazia e storia sacra in Kircher e Vico*, in questo «*Bollettino*» X, 1980, p. 160).

³⁰ A. M. JACOBELLI ISOLDI, *Coscienza civile ed esperienza religiosa in G. B. Vico*, Brescia, 1983, p. 158.

na, sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini»³¹. Una tale storia è contraddistinta dallo sviluppo triadico dell'età degli dèi, degli eroi e degli uomini, come si evince dalla lettura della celeberrima Dignità LIII: «Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura»³².

La scoperta del Nuovo Mondo offrì a Vico l'opportunità di verificare la fondatezza delle sue tesi sulla società delle origini; su quella prima età degli dèi caratterizzata dalla potenza creatrice della fantasia, dal carattere poetico delle prime leggi, dalla vicinanza al canto delle prime forme di comunicazione, e dall'utilizzo dei geroglifici come prima forma di scrittura. Il senso del sacro costituisce il motore divino che smuove l'uomo dalle tenebre dell'ignoranza e lo inizia ad una prima forma di religione:

Adunque la sapienza poetica, che fu la prima sapienza della gentilità, dovette incominciare da una metafisica, non ragionata ed astratta qual è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovet'essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie [...], ed ora il confermiamo con gli americani, i quali tutte le cose che superano la loro picciola capacità dicono esser dèi³³.

Il carattere fantastico della religiosità amerinda è affiancato da una primissima elaborazione poetica delle leggi:

Ora, ritornando dalle leggi alle storie, riferisce Tacito ne' *Costumi de' germani antichi* che da quelli si conservavano concepiti in versi i principi della loro storia; e quivi Lipsio, nelle *Annotazioni*, riferisce il medesimo degli americani [...]. E qui si facci questa importante riflessione: che, se i popoli si fondarono con le leggi, e le leggi appo tutti furono in versi dettate, e le prime cose de' popoli pur in versi si conservarono; necessaria cosa è che tutti i primi popoli furono di poeti³⁴.

Del resto il confronto tra «germani antichi» e «americani» è presente in un altro passo decisivo della redazione del 1744 della *Scienza nuova*, in cui Vico individua l'origine dei «giganti patagonici» nel diluvio universale:

Nel quale le madri, come bestie, dovettero lattare solamente i bambini e lasciargli nudi rotolare dentro le fecce loro proprie, ed appena spoppati ab-

³¹ *Sn44*, § 349, p. 552.

³² Ivi, § 218, p. 515.

³³ Ivi, § 375, pp. 569-570.

³⁴ Ivi, § 470, p. 627.

bandonargli per sempre; e questi – dovendosi rotolare dentro le loro fecce, le quali co' sali nitri maravigliosamente ingrassano i campi; – e sforzarsi per penetrare la gran selva, che per lo fresco diluvio doveva esser foltissima, per gli quali sforzi dovevano dilatar altri muscoli per tenderne altri, onde i sali nitri in maggior copia s'insinuavano ne' loro corpi; – e senza alcuno timore di dèi, di padri, di maestri, il qual assidera il più rigoglioso dell'età fanciullesca; – dovettero a dismisura ingrandire le carni e l'ossa, e crescere vigorosamente robusti, e sì provenire giganti. Ch'è la ferina educazione, ed in grado più fiera di quella nella quale, come nelle *Degnità* si è sopra avvisato, Cesare e Tacito rifondono la cagione della gigantesca statura degli antichi germani, onde fu quella de' goti che dice Procopio, e qual oggi è quella *de los patacones* che si credono presso lo stretto di Magaglianes [...]. Di giganti così fatti fu sparsa la terra dopo il diluvio³⁵.

La riflessione di Vico sulle origini degli americani è del tutto estranea alle tesi dei maggiori esponenti della cultura europea dell'età moderna³⁶. Il filosofo napoletano, infatti, non è animato dal tentativo di strumentalizzare la comune radice etnica, intesa come eredità di Adamo delle stir-

³⁵ Ivi, § 369, pp. 564-565. Per un'accurata ricostruzione della 'gigantologia' vichiana cfr. R. MAZZOLA, *I giganti in Vico*, in questo «Bollettino» XXIV-XXV (1994-1995), pp. 49-78. Mazzola, dopo avere difeso Vico dalle accuse mossegli dal Finetti nella *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G. Vico*, ricostruisce, alla luce delle principali fasi dello sviluppo del pensiero vichiano, la concezione dell'origine dei giganti. Partendo dall'analisi del *Diritto universale*, opera in cui la nascita dei giganti appare legata all'«abbandono della vera religione e delle città abitate dai *pii credenti*», Mazzola coglie nei giganti della *Scienza nuova* del 1725 «un elemento essenziale e non eliminabile dell'origine dell'umanità la cui natura sarà conosciuta attraverso la ricerca delle cause della loro sformata grandezza [...]. Le cause morali sono, dunque, cause sociali, culturali. L'abbandono delle città, luogo del vivere associato, che è per Vico sinonimo di civiltà contrapposta alla barbarie della vita solitaria, cambia radicalmente anche l'aspetto fisico degli uomini». Infine «nell'ultima redazione della *Scienza nuova*, rotto il legame con le *antiquitates sacrae*, le Scritture diventano piuttosto una sorta di modello, una 'storia ideale eterna' dell'umanità primitiva [...]. Lo sviluppo e il maturarsi filosofico della speculazione trasforma inesorabilmente anche l'approccio ai giganti e solo nell'opera matura è inequivocabilmente sostenuto che *tutti* gli uomini, con l'esclusione dei soli Ebrei, si siano trasformati in giganti» (ivi, pp. 61, 63-64). Un ulteriore approfondimento del tema vichiano dei giganti è condotto da L. BOSCHETTO, *Vico e i 'figliuoli di Dio'. Ricerche sui giganti nel Diritto universale e nella Scienza nuova Prima*, in questo «Bollettino» XXIV-XXV (1994-1995), pp. 79-96. Boschetto mette bene in evidenza l'originalità di Vico nell'interpretazione delle fonti bibliche e nel delineare la distinzione tra storia sacra e storia profana.

³⁶ Il primo elemento di concettualizzazione che caratterizzò l'interpretazione del Nuovo Mondo nella cultura europea è costituito dalla stessa origine degli abitanti dell'America. Un'accurata analisi delle diverse posizioni che i maggiori esponenti della cultura europea assunsero nei confronti di tale controverso argomento è presente nel saggio di G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali*, Firenze, 1977.

pi americane, ai fini dei meri interessi economici della colonizzazione: egli piuttosto individua nel carattere ferino dei bestioni e dei giganti la testimonianza della veridicità della sua concezione delle prime fasi della storia umana.

Vico, che aveva avuto l'opportunità di leggere la traduzione italiana del *Sumario de la natural y general historia de las Indias* di Oviedo, non menziona nella *Scienza nuova* la tesi azzardata dal cronista ufficiale di Carlo V. Oviedo, infatti, per giustificare la colonizzazione spagnola aveva ripreso la cronologia attribuita arbitrariamente da Annio da Viterbo allo storico babilonese Beroso, per rivendicare la diretta discendenza delle popolazioni americane da Espero, progenitore della stirpe dei sovrani spagnoli. Del resto Vico non ritenne opportuno entrare nella polemica accesa da un siffatto argomento, anche se Bacone e Grozio, due dei suoi quattro «auttori», erano ufficialmente intervenuti in tale dibattito. Bacone, identificando nel *Novum Organum* il Nuovo Mondo con la mitica Atlantide, aveva evidenziato l'elevato grado di civilizzazione della terra descritta da Platone. Tuttavia una tale evoluta civiltà fu distrutta da una grande inondazione da cui si salvarono solo i meno civilizzati abitanti dei boschi e delle montagne. In tal modo, attraverso il tema del «diluvio particolare», Bacone, membro del *Council for Newfoundland* e diretto protagonista della politica coloniale inglese, è in grado di soddisfare la duplice esigenza di «affermare la legittimità, e quindi la civiltà degli imperi messicano e peruviano, per dimostrare il carattere tirannico e abusivo del dominio spagnolo; dall'altro, la necessità di tenere aperta la possibilità di giustificare i propri insediamenti nell'America settentrionale facendo leva sulla barbarie delle popolazioni indigene»³⁷. Diversa nei contenuti, seppure animata da una medesima volontà di giustificare lo sfruttamento coloniale, è la tesi di Grozio. Questi, in qualità di ambasciatore del re di Svezia a Parigi, nella breve dissertazione *De origine gentium americanarum*, aveva giustificato l'operato delle compagnie commerciali svedesi affermando che «quasi tutte le popolazioni che sono al di sopra dell'istmo di Panama sono derivate dalla Norvegia, o meglio, dagli abitanti della penisola scandinava»³⁸.

La limitata capacità di astrazione logica della prima sapienza poetica trova la sua più adeguata espressione nei geroglifici:

³⁷ Ivi, p. 239.

³⁸ H. GROTIUS, *De Origine Gentium Americanarum Dissertatio* [1642], cit., in G. GLIOZZI, *La scoperta dei selvaggi*, cit., p. 446.

Nell'Indie occidentali i messicani furono ritruovati scriver per geroglifici, e Giovanni di Laet nella sua *Descrizione della Nuova India* descrive i geroglifici degl'indiani essere diversi capi d'animali, piante, fiori, frutte, e per gli loro ceppi distinguere le famiglie; ch'è lo stesso uso appunto c'hanno l'armi gentilizie nel mondo nostro³⁹.

La scoperta del Nuovo Mondo riecheggia nelle pagine di Vico a conferma delle sue tesi sulla religiosità primitiva e le manifestazioni che contraddistinguono un'età in cui la civiltà è ancora in germe. L'America descritta dal filosofo napoletano costituisce il primo stadio di quella «storia ideale eterna» a cui sono legate le sorti delle singole nazioni:

Quindi regna in questa Scienza questa spezie di pruove: che tali dovessero, debbono e dovranno andare le cose delle nazioni quali da questa Scienza son ragionate, posti tali ordini dalla provvidenza divina, fusse anco che dall'eternità nascessero di tempo in tempo mondi infiniti; lo che certamente è falso di fatto⁴⁰.

Tuttavia è proprio la vicenda americana a costituire un'eccezione all'ordinario sviluppo dell'umana civiltà. L'incontro tra le civiltà precolumbiane e i *conquistadores*⁴¹ europei ha modificato il normale corso della storia: «Finalmente, valicando l'oceano, nel nuovo mondo gli americani correrebbono ora tal corso di cose umane, se non fossero stati scoperti dagli europei»⁴². Tale considerazione, ad uno sguardo superficiale, potrebbe apparire in evidente contraddizione con il principio della «storia ideale eterna», ma dopo una più attenta riflessione lascia chiaramente comprendere il vero volto di una filosofia della storia rispettosa della libertà umana e della Provvidenza divina. La concezione vichiana dei corsi storici non riguarda la necessaria evoluzione dei singoli avvenimenti

³⁹ *Sn44*, § 435, pp. 606-607. Analizzando il suggestivo passo della redazione della *Scienza nuova* del 1725 in cui il filosofo napoletano dichiara che «[...] certamente gli americani, che si governano ancor per famiglie, dagli ultimi viaggiatori si osservano usare i geroglifici», Landucci afferma che «è chiaro che, nel fatto, qui Vico pensa al tipo di registrazione grafica che gli storici spagnoli della Conquista avevano riferito come proprio dei Messicani, già essi paragonandolo alla scrittura egizia» (*Sn25*, § 329, p. 1137; S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Roma-Bari, 1972, p. 276).

⁴⁰ *Sn44*, § 348, p. 552.

⁴¹ L'immagine proposta da Vico del Nuovo Mondo repentinamente redento dalla barbarie originaria dei sacrifici umani ad opera dei *conquistadores* spagnoli è in stridente contraddizione con la visione bruniana della colonizzazione. A tal proposito cfr. S. RICCI, *Infiniti mondi e mondo nuovo. Conquista dell'America e critica della civiltà europea in Giordano Bruno*, in «Giornale critico della Filosofia Italiana» LXIX-LXXXI (1990) 2, pp. 204-221.

⁴² *Sn44*, § 1095, p. 956.

umani, ma piuttosto lo svolgimento di una «storia ideale eterna», intesa come forma *a priori*, in cui i singoli e liberi fatti vanno ad iscriversi⁴³.

L'eventualità che la vicenda di un singolo popolo non segua in maniera rigida i vincoli della tradizione storica, la potente suggestione evocativa del canto, il carattere poetico delle leggi, la potenza simbolica dei geroglifici, la religiosità estrema che conduce ai sacrifici umani: questi i caratteri del Nuovo Mondo che emergono con forza nelle pagine della *Scienza nuova*. Tra questi universali caratteri di un'età ancora ferina, di un mondo giovane, spicca nella sua cruenta, sanguinosa, irruenta immagine la pietà religiosa di quei popoli ingenui di 'robustissima' fantasia:

Insomma, da tutto ciò che si è in quest'opera ragionato, è da finalmente conchiudersi che questa Scienza porta indivisibilmente seco lo studio della pietà, e che, se non siesi pio, non si può daddovero essere saggio⁴⁴.

GIOVANNI ANTONIO LOCANTO

⁴³ Ricordiamo che G. Kubler ritiene che Vico, convinto che l'America fosse rimasta nascosta dal mondo prima della scoperta europea, abbia volontariamente omesso le notizie sulle origini asiatiche degli Indiani d'America divulgate dal gesuita Lafitau: «Vico decise di sacrificare le ipotesi indipendenti del Lafitau in quanto non erano atte a suffragare la sua tesi della legge naturale del corso e ricorso delle cose nella storia delle nazioni» (G. KUBLER, *Vico e l'America precolombiana*, in questo «Bollettino» VII, 1987, p. 65).

⁴⁴ *Sn44*, § 1112, p. 971.

SCIENZA E SOCIETÀ NEL TARDO ILLUMINISMO MERIDIONALE

La maturata consapevolezza storiografica dell'imprescindibile nesso scienza-filosofia nel pensiero moderno, nell'età compresa tra l'avvio della rivoluzione scientifica e la sua definitiva affermazione, ha negli ultimi decenni sollecitato gli studiosi a un'adeguata ricostruzione della vita scientifica degli stati d'antico regime italiani quale premessa indispensabile per una pacata riconsiderazione critica delle cause del mancato incontro tra scienza e società e del conseguente progressivo arretramento, non solo scientifico, del nostro paese tra Sei e Settecento. Ragion per cui, soffermarsi su alcune recenti ricerche che direttamente o indirettamente offrono spunti di riflessione sul ruolo della scienza nella cultura e nella società napoletana del Settecento¹ può forse contribuire *anche* a una discussione sulle caratteristiche della tradizione illuminista meridionale che non si limiti a considerarne cifra assoluta la pure innegabile rigogliosa fioritura degli studi storico-filosofici ed economico-giuridici. Prospettiva, quest'ultima, sicuramente legittima e produttiva sotto il profilo teorico e pratico (basti pensare alla sterminata letteratura critica su Giannone, Vico, Genovesi, Filangieri, Galanti etc.), ma che inevitabilmente lascia sullo sfondo il ruolo della cultura scientifica meridionale nell'età dei Lumi talvolta frettolosamente liquidata perché ritenuta avviata ad un lento quanto inesorabile tramonto.

È relativamente recente la ripresa degli studi sulle scienze nel Meridione d'Italia nel XVIII secolo; e bisogna riconoscere che particolarmente arduo è stato il compito degli studiosi impegnati a colmare lacune ancora più vistose, nella modulazione delle singole realtà «regionali», nel più generale e inquietante vuoto storiografico protrattosi, sia pure con solitarie eccezioni, dagli anni Trenta fino agli ultimi decenni del XX secolo e solo in parte imputabile alla pur lunga egemonia culturale neo-

¹ G. DI MITRI, *Storia biomedica del tarantismo nel XVIII secolo*, Firenze, 2006; L. DE FRENZA, *I sonnambuli delle miniere. Amoreti, Fortis, Spallanzani e il dibattito sull'elettrometria organica e minerale in Italia (1790-1816)*, Firenze, 2005, pp. XII-257; M. TOSCANO, *Alberto Fortis nel Regno di Napoli: Naturalismo e Antiquari. 1783-1791*, Bari, 2004.

idealistica². Ben inteso, il silenzio di Clio non ha riguardato solo gli studi scientifici; basti pensare, ad esempio, alla distanza, non solo cronologica, che separa la *Storia dell'Università di Napoli*, pubblicata nel 1924, dai primi seri contributi all'accertamento delle dinamiche socio-istituzionali dell'istruzione superiore a Napoli in età moderna proposti da Del Bagno, Ascione e Luongo sui meccanismi di formazione del ceto giuridico, sulla vita dei Collegi dei dottori e sul dibattito relativo alla riforma dell'università³.

Fatta eccezione per i notevoli studi sul rapporto scienza-filosofia nella Sicilia spagnola di Dollo e le originali ricerche di Crispini e Torrini su Tommaso Cornelio e l'Accademia degli Investiganti, pubblicati a cavallo degli anni Ottanta⁴, l'articolazione su base geo-culturale dell'indagine su personaggi e vicende, istituzioni e attrezzature scientifiche italiane hanno coinvolto solo marginalmente la cultura scientifica del Mezzogiorno, sovente sulla scorta di una letteratura critica molto datata e chiamata in causa a testimoniare il caso limite del più complessivo ristagno della scienza italiana⁵. Come opportunamente osservato da G. Galasso, ancora alla metà degli Anni Ottanta,

l'emarginazione napoletana e meridionale nell'attività scientifica italiana tra il secolo XVI e il XVIII assume un rilievo ancora maggiore nella paral-

² M. TORRINI, *La storia della scienza nella storia d'Italia tra Risorgimento e Unità*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» LXXXIV (2005) 3, pp. 403-421: «chi apra, e tutti l'abbiamo fatto almeno una volta, la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1928) di Benedetto Croce non può non rimanere colpito dal riscontrarvi l'assenza quasi totale di ogni considerazione per la scienza come per la sua storia» (cit. p. 406). Questa giusta e condivisibile considerazione del Torrini risulta ancora più vera quando si legge la *Storia del Regno di Napoli* di Croce.

³ I. DEL BAGNO, *Legum doctores. La formazione del ceto giuridico a Napoli tra Cinque e Seicento*, Napoli, 1993; ID., *Il collegio napoletano dei dottori: privilegi, decreti, decisioni*, Napoli, 2000; I. ASCIONE, *Seminarium doctrinarum. L'Università di Napoli nei documenti del '700 (1690-1734)*, Napoli, 1997; *Contegna, Vidania, Caravita, Giannone. All'alba dell'Illuminismo. Cultura e pubblico studio nella Napoli austriaca*, a cura di D. Luongo, Napoli, 1997. Si veda anche la rist. anast. di N. VALLETTA, *Discorso sulla riforma della Regia Università degli Studi di Napoli a S.M. Ferdinando IV*, Napoli, 1792 presentata in A. MONTANO, *La proposta di Nicola Valletta nel dibattito settecentesco sulla riforma dell'università di Napoli*, Napoli, 1999.

⁴ C. DOLLO, *Filosofia e scienze in Sicilia*, Padova, 1979; ID., *Modelli scientifici e filosofici nella Sicilia spagnola*, Napoli, 1984; vedi ora ID., *Filosofia e medicina in Sicilia*, a cura di G. Bentivegna, S. Burgio e G. Magnano San Lio, Soveria Mannelli, 2005; F. CRISPINI, *Metafisica del senso e scienza della vita: Tommaso Cornelio*, Napoli, 1976; M. TORRINI, *Tommaso Cornelio e la ricostruzione delle scienze*, Napoli, 1977; ID., *L'Accademia degli Investiganti*, in «Quaderni Storici» XLVIII (1981), pp. 845-883.

⁵ Cfr. P. REDONDI, *Cultura e scienza dall'illuminismo al positivismo*, in *Storia d'Italia. Annali* 3. *Scienza e tecnica nella cultura e nella società dal Rinascimento a oggi*, a cura di G. Micheli, Torino, 1980, pp. 679-811.

lela emarginazione rilevata per la scienza italiana nel quadro di quella europea del secolo XVIII⁶.

- In quegli stessi anni, però, due importanti convegni, *Galileo e Napoli* e *Il Meridione e le scienze*, riportano la discussione sull'evoluzione della scienza napoletana *dagli investiganti all'Illuminismo*, lucidamente ripercorsa da Torrini⁷, alla concretezza dei risultati dell'indagine specialistica. Le ricerche di Catapano, Borrelli, Musi, Botti, Guidi e altri su medicina e assistenza, di Ferraro e Palladino sulla matematica, di Abbri e Nastasi su chimica e fisica, di Rao e Pilati sul ruolo delle scienze nelle accademie militari, di Chiosi sulla «Reale Accademia di Scienze e Belle Lettere» (e la lista potrebbe allungarsi), se da un lato hanno ridimensionato la tesi del vuoto scientifico, dall'altro rivelano quanto sia ancora prematuro formulare un bilancio definitivo⁸. In questa direzione si è mosso in-

⁶ G. GALASSO, *Scienze, istituzioni e attrezzature scientifiche nella Napoli del Settecento*, in *l'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Napoli, 1985, vol. I, p. 197.

⁷ *Galileo e Napoli*, a cura di F. Lomonaco e M. Torrini, Napoli, 1987; *Il Meridione e le scienze (secoli XVI-XIX)*, a cura di P. Nastasi, Palermo, 1988; M. TORRINI, *Dagli Investiganti all'Illuminismo: scienza e società a Napoli nell'età moderna*, in *Storia del Mezzogiorno*, Roma, 1992, vol. IX, pp. 603-609.

⁸ V. D. CATAPANO, *Medicina a Napoli nella prima metà dell'Ottocento*, Napoli, 1990, pp. 15-39; ID., *Matti agli 'Incurabili' di Napoli*, Napoli, 1995; A. BORRELLI, *Istituzioni scientifiche medicina e società. Biografia di Domenico Cotugno (1736-1822)*, Firenze, 2000, pp. 211-250; ID., *Le origini della scuola medica dell'ospedale degli Incurabili di Napoli*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane» CXVIII (2000), pp. 135-149; G. BOTTI, *Da ospedale-ricovero a ospedale clinico: il Collegio medico-cerusco degli Incurabili di Napoli*, in *Povertà e beneficenza tra Rivoluzione e Restaurazione*, a cura di G. BOTTI et alii, Napoli, 1990, pp. 239-257; L. GUIDI, *L'onore in pericolo. Carità e reclusione femminile nell'Ottocento napoletano*, Napoli, 1991; A. MUSI, *Medici e istituzioni a Napoli nell'età moderna*, in *Sanità e società. Abruzzi, Campania, Puglia, Basilicata, Calabria. Secoli XVII-XX*, a cura di P. Frascani, Udine, 1990, pp. 19-71; ID., *La professione medica nel Mezzogiorno moderno*, in *Avvocati, medici, ingegneri. Alle origini delle professioni moderne. Secoli XVII-XX*, a cura di M. L. Berti e A. Pastore, Bologna, 1997, pp. 83-92; *Gli scienziati e la rivoluzione napoletana del 1799*, a cura di M. TORRINI et alii, Napoli, 2000; F. VOLPE, «Corruzione dell'aria». *Malattie e terapie nel Mezzogiorno moderno*, Napoli, 2002; G. FERRARO-F. PALLADINO, *Il calcolo sublime di Eulero e Lagrange esposto col metodo sintetico nel progetto di Nicolò Fergola*, Napoli, 1995; F. PALLADINO, *Metodi matematici e ordine politico: Lauberg, Giordano, Fergola, Colecchi. Il dibattito scientifico a Napoli tra illuminismo, rivoluzione e reazione*, Napoli, 1999; P. NASTASI, *I primi studi sull'elettricità a Napoli e in Sicilia*, in «Physis» XXIV (1982) 2, pp. 237-264; F. ABBRI, *Filosofia chimica e Scienza naturale nel Meridione*, in *Il Meridione e le scienze*, cit., pp.111-125; ID., *Chimici e artiglieri: Lavoisier e la cultura scientifica napoletana*, in *Storia e fondamenti della chimica*. Atti del VI convegno nazionale, a cura di P. Amat di San Filippo, Accademia Nazionale delle Scienze, vol. XL, Cagliari, 1995, pp. 245-257; A. M. RAO, *Esercito e società a Napoli nelle riforme del secondo Settecento*, in «Studi Storici» XVIII (1987) 3, pp. 623-627; R. PILATI, *La Nunziatella, L'organizzazione di un'accademia militare (1787-1987)*, Napoli, 1987; E. CHIOSI, «Humanita-

vece Ferrone, che sulle cause del declino della scienza napoletana settecentesca ha scritto pagine tanto originali quanto discutibili. Lo studioso, a nostro avviso, sembra convinto dell'esistenza di un *deficit* epistemico intrinseco agli scienziati napoletani, poco efficaci nell'affermare i contenuti e le pratiche dell'illuminismo scientifico a cospetto di una rinnovata ma non per questo meno regressiva immagine vitalistica della natura e della società via via sempre più pervasiva l'intera cultura meridionale. Cossiché, se intorno alla metà del secolo la scienza napoletana stentava a tenere il passo con le più avanzate realtà italiane, anche perché

Vico, Doria, Giuseppe Pasquale Cirillo, Carloantonio Broggia e molti altri riuniti in accademie, quali privati studiosi, o all'interno della stessa università, fronteggiarono risolutamente le tesi di Niccolò e Pietro de Martino, di Bartolomeo Intieri, di Francesco Serao; giungendo persino a configurare una sorta di suggestiva controrivoluzione scientifica nel segno di una grande sintesi umanistico-cristiana da contrapporre all'immagine dell'universo-macchiana newtoniano⁹,

nella seconda metà del secolo si assisterebbe ad una originale quanto inquietante «metamorfosi» della ragione illuminista con il prevalere negli stessi ambienti scientifici di uno stile di pensiero pronto ad accogliere gli esiti più ambigui del neonaturalismo materialistico diderotiano innestati sul tronco ineshausto del magismo rinascimentale. Mesmerismo, fisiognomica, raddomanzia avrebbero così trovato benevola accoglienza in un mondo intellettuale *naturaliter* incline all'ascolto del canto delle sirene dell'irrazionalismo strisciante nella coscienza europea negli ultimi tre decenni del secolo. Questa involuzione si può cogliere ad esempio, secondo Ferrone, nel passaggio dallo spirito critico delle *Lezioni accademiche* di Francesco Serao, che negli anni '40 riduce il fenomeno del tarantismo pugliese a «relitto folklorico», alla pseudoscienza empirico-divinatorio della iettatura di Nicola Valletta e Gian Leonardo Marugi¹⁰.

tes» e scienze. La Reale Accademia napoletana di Ferdinando IV: storia di un progetto, in «Studi Storici» XXX (1989) 2, pp. 435-456 ora in ID., *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'Illuminismo*, Napoli, 1992, pp. 107-142.

⁹ V. FERRONE, *Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, 1982, p. 525.

¹⁰ ID., *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione moderna*, Roma-Bari, 1989. Particolare rilievo al rapporto natura scienza nella cultura meridionale è riservato nella prima parte del volume, pp. 1-137: «sin dall'inizio della seconda metà del secolo il mondo newtoniano di Celestino Galiani, i suoi tentativi di propagandare l'analisi infinitesimale e le teorie dei fisici olandesi, avevano cominciato a declinare, finendo quasi con lo sparire negli anni ottanta» (p. 111).

Un'approfondita analisi e giudizi meno *tranchants* del nesso tarantismo-magia naturale-illuminismo meridionale propone invece la storia biomedica del tarantismo nel Settecento europeo di Di Mitri, che mette in risalto l'esigenza di indagini dalle ampie confluenze interdisciplinari;

poiché il dibattito sul tarantismo è cresciuto su un terreno che ha visto continuamente scindersi e ricomporsi il fattore umano e quello medico, l'opinione volgare e l'episteme, le teorie in regresso di fortuna critica e quelle vincenti, si è ritenuto che questa pagina di storia non potesse essere letta attraverso il prisma univoco della logica scientifica, ma tenendo anche conto di una congerie di fattori quali lo spirito delle corporazioni mediche, le abitudini culturali, i piccoli interessi economici, l'atteggiamento dei gruppi accademici al loro interno e verso l'esterno, le piccole e grandi scelte professionali di chi esercitava l'arte medica negli ospedali della capitale o nelle comunità periferiche¹¹.

L'avvincente studio, corredato di testi in appendice e da una scelta bibliografia, si articola in quattro densi capitoli dedicati a: 1) *Gli antecedenti medici del dubbio e l'eclisse della credulità*; 2) *Entomologia e medicina del tarantismo nel primo '700*; 3) *Da Niccolò Caputi a Francesco Serao: il mutamento del paradigma*; 4) *Addittamenta linnæana: il tarantismo fra entomologia metodica e nosologia sistematica*. Va ricordato che dopo le pionieristiche spedizioni etno-antropologiche di Ernesto de Martino nel Sud Italia sul finire degli anni Cinquanta, la cospicua letteratura sul tarantismo, non senza significative eccezioni, ha scarsamente contribuito alla comprensione storica del rituale di possessione praticato in Puglia fino alla metà del secolo scorso. In questo panorama, il bel libro di Di Mitri si distingue per la rigorosa e pressoché esaustiva rassegna delle fonti del dibattito scientifico culminato nelle controversie occorse tra gli anni '40 e '80 del XVIII secolo. Tra l'altro, l'attenta analisi testologica ha consentito all'autore di indicare con certezza in Antonio Misasi, letterato e naturalista fino ad oggi pressoché ignorato, l'autore delle *Note a Delle delizie tarantine* (Napoli, 1771) dove il frate calabrese passa, senza soluzione di continuità, dal rigore scientifico degli esperimenti e dell'indagine microscopica, alle suggestioni antropologiche derivate dai classici antichi che lo spingono a vedere nel fenomeno «un puro e pretto residuo delle *orgie* di Bacco e della Dea Cibele».

Con particolare sensibilità storica, l'autore pone in risalto le ragioni di quanti, pur senza arrivare a sciogliere l'enigma del tarantismo, ebbero il merito di partire dall'esperienza diretta del fenomeno e delle sue im-

¹¹ DI MITRI, *op. cit.*, p. 275.

plicazioni sociali, culturali e di mentalità. Una scelta quanto mai opportuna di fronte al paradosso insito nel nuovo paradigma illuminista affermatosi grazie agli sforzi dei medici illuministi della capitale, che avevano una conoscenza solo indiretta del fenomeno, laddove i medici e naturalisti delle lontane province meridionali, difensori delle «fantastiche opinioni del popolo minuto», si avvalevano degli strumenti e dei metodi dell'indagine scientifica. L'interconnessione dei fattori in gioco, primo fra tutto l'oggettiva necessità degli intellettuali di provincia di mediare tra scienza, religione e credenze popolari, ridimensiona la riduttiva contrapposizione storiografica tra quanti riducevano il fenomeno ai fattori ambientali e sociali predisponenti i pugliesi alla melanconia e all'isteria, e la residuale sopravvivenza del pregiudizio popolare in settori scientificamente e culturalmente arretrati. Sotto il profilo prettamente scientifico, infatti, gli elementi di novità in campo entomologico, nosologico ed etno-antropologico, nitidamente individuati dal Di Mitri nelle misconosciute opere del monaco esorcista Ludovico Valletta, del medico Niccolò Caputi, del naturalista Antonio Maria Minasi, personaggi 'periferici' non solo dal punto di vista geografico, riporta a pieno titolo questi autori nei punti di snodo della storia del tarantismo nel XVIII secolo; sebbene i loro scritti non abbiano conosciuto la 'fortuna' delle *Lezioni accademiche* del Serao e indipendentemente dal fatto che aderissero o no alla tesi tossicologica. Le loro conoscenze acquisite sul campo o in laboratorio, sia pure in modo limitato e parziale, di fatto spostarono il fulcro del problema dalla spiegazione univoca e unitaria, come quella tentata dal Serao, verso una più complessa strategia fondata sul legame osservazione etologico-entomologica, fisio-patologica e psicologico-culturale.

Passiamo ora a considerare il singolare rapporto degli scienziati e intellettuali meridionali di fine Settecento con la raddomanzia, ovvero con la sua spiegazione in termini d'elettricità organica e minerale proposta dal medico e mineralogista francese Pierre Thouvenel al principio degli anni '80. La scarsa letteratura critica sull'argomento ricorda per lo più l'avallo delle nuove dottrine da parte del giovane scienziato Vincenzo Comi, mentre passa sotto silenzio la mancata partecipazione dei maggiori fisici, medici e naturalisti napoletani alla *guerra di dieci anni* (1790-1800) combattuta dal Thouvenel nel nostro paese¹². Grazie all'autonomo e convergente impegno di De Frenza e Toscano disponiamo ora di maggiori elementi per mettere a fuoco, sia sotto il profilo scientifico che

¹² L. CIANCIO, *La resistibile ascesa della raddomanzia. Pierre Thouvenel e la «La Guerra dei Dieci Anni»*, in «Intersezioni» XII (1992) 2, pp. 267-290.

storico, un caso per certi versi paradigmatico del rapporto tra scienza e società nel tardo Settecento napoletano ma che ebbe come protagonista principale il naturalista veneto Alberto Fortis¹³, rimasto abbagliato della «meteora scientifica» arrivata dalla Francia, e come luogo topico la nitreria del cosiddetto Pulo di Molfetta.

In particolare il già citato studio di Toscano, basato su documenti d'archivio alcuni dei quali inediti, testimonia quanto sia opportuno approfondire il lavoro di scavo sulla vita scientifica di realtà locali ancora poco studiate o abbandonate ad una anacronistica apologetica. La stessa esplorazione dei testi 'scientifici' al fine di individuare le forme, le evoluzioni e le cesure dell'illuminismo meridionale del tardo Settecento non può prescindere dalla ricognizione della trasformazione delle strutture e le dinamiche culturali, sociali e politiche innescate nelle terre nate dai tanti 'regnicoli' discepoli di Genovesi, che talvolta, come a Cosenza Francesco Saverio Gagliardi o a Taranto Giuseppe Capecelatro, rivitalizzarono languenti accademie letterarie di nuova linfa attinta dal gusto enciclopedico per le scienze. Nel caso di Molfetta, anche se può apparire banale, poiché l'inaugurazione della nitreria avvenne nel luglio del 1785, vale la pena accennare a un avvenimento che tratteggia in modo significativo i fermenti della provincia pugliese. Il giorno 10 di quello stesso mese, infatti, ben ventimila persone accorsero per assistere al volo sopra Molfetta del pallone aerostatico costruito e pilotato dal giovane chimico Nicola Epifani, emulo del suo maestro e conterraneo Giuseppe Poli che analoga esperienza aveva fatto a Napoli¹⁴.

Anche se i primi contatti di Fortis con l'ambiente napoletano datano agli inizi degli anni Settanta, quando nel corso della spedizione naturalistica in Dalmazia, compiva con Domenico Cirillo un breve incursione nel Meridione d'Italia, è durante le peregrinazioni naturalistiche effettuate nel maggio del 1780 nel Regno di Napoli che Fortis tesse una stret-

¹³ G. TORCELLAN (*Illuministi Italiani*, a cura di G. Giarrizzo, G. Torcellan, F. Venturi, Milano-Napoli, 1965, t. VII, pp. 281-307), nel presentare una scelta di scritti di Alberto Fortis, pur nei limiti di un sintetico quanto nitido profilo intellettuale dell'abate padovano, riserva la dovuta attenzione ai suoi rapporti con la corte napoletana, legati alla «scoperta» della nitreria «naturale» del Pulo di Molfetta, giustamente indicato dallo studioso come «il tentativo più organico e tenace» di Fortis, ancorché destinato al fallimento, di mettere in pratica i suoi ideali di scienziato riformatore. Sulla formazione e l'opera scientifica del Fortis si veda L. CIANCIO, *Autopsie della terra. Illuminismo e geologia in Alberto Fortis (1741-1803)*, Firenze, 1995.

¹⁴ D. ARECCO, *Mongolfiere, scienze e Lumi nel tardo Settecento*, Bari, 2003, p.193. Notevoli le pp. 93-118 dedicate allo scienziato napoletano trapiantato a Londra, Tiberio Cavallo, definito «una delle più rimarchevoli *missing persons* di tutta la storia della scienza nel Settecento». Ricordiamo che anche l'Epifani partecipò sia pure in modo marginale alle ultime fasi all'avventura del Pulo.

ta trama relazioni con scienziati di spicco, come il naturalista Giuseppe Gioeni e il chimico Giuseppe Vario, con gli intellettuali raccolti intorno al circolo massonico dei fratelli Di Gennaro e in particolare con esponenti dell'intellettualità «provinciale» come Melchiorre Delfico, Ciro Saverio Minervino, i fratelli Giuseppe Maria e Giuseppe Graziano Giovene, Saverio Mattei, Giacinto Poli. Alcuni di questi personaggi giocheranno a vario titolo un importante ruolo nella tormentata vicenda della nitreria pugliese. Il ritorno di Fortis in Puglia nell'estate dell'83 si colloca in un momento particolarmente difficile per lo scienziato riformatore che nel 1779 aveva visto vanificate le residue speranze di ottenere una cattedra universitaria a Pavia; né migliore esito aveva avuto nel 1781 l'interessamento di Filangieri e di Delfico per un incarico presso l'ateneo napoletano. Sollecitato forse dagli amici meridionali, primo fa tutti Melchiorre Delfico, Fortis decideva di mettere a disposizione del re di Napoli il proprio bagaglio di conoscenze mineralogiche e chimiche. Forte delle nozioni accumulate sul «campo», raccolte nelle *Lettere geografico-fisiche sopra la Calabria e la Puglia* (Napoli, Porcelli, 1784), alla fine dell'83 lo scienziato veneto proponeva alla corte napoletana di avviare un moderno ed intensivo sfruttamento della nitreria di Molfetta. Si diceva convinto della potenziale ricchezza del sottosuolo meridionale fino ad allora trascurata dallo Stato e dagli stessi mineralogisti meridionali, ad eccezione del Vario, le cui proposte, però, sottolineava non aver trovato udienza a corte. Nel manoscritto autografo, *Resoconto sulle miniere del Regno di Napoli* (conservato presso l'Archivio di Stato di Napoli, Segreteria di Guerra e di Marina f. 644, cart. 7. cc. 5-10), Fortis sosteneva non solo la tesi dell'origine minerale del nitro del Pulo; più in generale,

la Puglia e la Calabria e la Sicilia devono avere immancabilmente altre miniere di questo sale, e nelle pietre calcaree, e nelle campestri; ricchezza finora sconosciuta e che messa in valore produrrà il gran bene di sollevar i popoli dall'intollerabile peso delle salnitriere piantate sull'attuale sistema, e quello di rendere ancor più considerabili le finanze del Sovrano di questi felicissimi Regni¹⁵.

Considerata l'importanza del salnitro per la fabbricazione della polvere da sparo, non sorprende il pronto interessamento del ministro di guerra e marina Acton, impegnato in un deciso programma di riforma dell'esercito borbonico. L'autorizzazione concessa al Fortis di prelevare i campioni da inviare a Napoli per le indispensabili prove di labora-

¹⁵ Ivi, p. 42.

torio fu accolta con entusiasmo dall'abate padovano e dai sostenitori locali del progetto. Le analisi chimiche effettuate dai più accreditati chimici napoletani (Giuseppe Vario, Vito Caravelli, Nicola Andria, Gaetano de Bottis, Angelo Fasano) nella sede nella Reale Accademia di Scienze e Belle Lettere terminarono nell'aprile del 1784 con risultati confortanti. Per una più attenta valutazione della fattibilità economica del progetto, Acton decise prudentemente di inviare *in loco* Vario e l'ingegner Francesco La Vega a raccogliere dati tecnico-scientifici. Le istruzioni erano estremamente precise: avrebbero dovuto stimare, per quanto era possibile,

il quantitativo di nitro che produce una data massa di quella terra e di quelle pietre prese in altezza diversa, il tempo di cui quelle stesse pietre e terre abbisognano per riprodurlo, e la maniera con cui ne segue la riproduzione, cioè se per un costante principio nitroso che abbiano in se indipendentemente dall'aria e per cui possa credersi nitro minerale, o per una semplice disposizione ad attrarre il nitro aereo proprio di tutte le terre calcaree, la quale però non dà luogo al fenomeno della riproduzione senza l'immediato contatto dell'aria¹⁶.

In pratica, prima di avviare l'impresa si chiedeva di chiarire due questioni fondamentali, tra loro connesse; da un lato si trattava di stimare l'effettiva consistenza del giacimento in relazione al fabbisogno annuo del Regno, dall'altro si attendeva conferma definitiva dell'origine minerale del nitro del Pulo. Ad Acton e ai suoi consiglieri era dunque chiaro sin dal primo momento il legame tra l'aspetto economico e quello scientifico. Su questo terreno si giocava l'attendibilità non solo di Fortis ma anche di quanti lo sostenevano. Per i riformatori meridionali la nitreria del Pulo rappresentava un banco di prova dell'auspicato connubio di scienza e «pubblica felicità», il cui successo avrebbe impresso una decisa accelerazione alla modernizzazione del paese. La meticolosità dei quesiti sollevati nel dispaccio della corte mette in luce tuttavia che il ministro era stato ben informato dei problemi scientifici da affrontare per chiarire l'eventuale natura minerale del nitro pugliese che rappresentava il vero nodo da sciogliere, tanto che nel documento sono indicati con chiarezza i principali dubbi dei chimici napoletani sullo *status quaestionis*. A conferma dell'interesse della comunità scientifica e dei governi europei basterà ricordare la pubblicazione curata dal Lavoisier nel 1776 del *Recueil de Mémoires et d'Observations sur la formation et sur la fabrication du Salpêtre* e del *Recueil* delle memorie presentate al concorso bandito

¹⁶ Ivi, p. 47.

dall'Académie Royale des Sciences di Parigi nel 1778-1780 sui modi più economici e veloci per la produzione del salnitro¹⁷.

Vale la pena accennare al fatto che, sebbene da oltre un secolo il mondo scientifico dibatteva sull'origine organica o minerale dell'acido nitrico, nel tardo Settecento le implicazioni teoriche di questo settore di ricerca assunsero particolare rilievo per la nascita della chimica moderna.

La tesi dell'esistenza del nitro minerale era da sempre contestata da quanti vedevano nel salnitro il risultato di un processo di putrefazione organica, e anche a Napoli come nel resto d'Europa il dibattito scientifico assunse ben presto i toni accesi della polemica. Per arginare le obiezioni scientifiche sollevate in particolare da Angelo Fasano e Vincenzo Ramondino, Fortis e i suoi sodali misero in atto una attenta strategia comunicativa dando ampia pubblicità alla scoperta. Tuttavia, nonostante l'appoggio ricevuto dalla stampa locale (il «Giornale Enciclopedico di Napoli» e il «Giornale Enciclopedico d'Italia») e la benevola attenzione di periodici scientifici come gli «Opuscoli Scelti» di Milano e il «Nuovo Giornale Enciclopedico» di Vicenza, le voci di dissenso finirono per prevalere via via che le promesse risorse della nitreria si rivelavano aleatorie.

Se da un lato l'opposizione scientifica alla pretesa scoperta di Fortis va inquadrata nella più ampia controversia sullo statuto e i fondamenti della chimica, dall'altro gli aspetti economici e politici della vicenda sollevano non pochi interrogativi sul rapporto tra illuminismo meridionale e riformismo borbonico degli anni Ottanta. Ricordiamo infatti che la decisione di avviare la costruzione dell'impianto d'estrazione era maturata sulla scorta del parere favorevole di Vario e La Vega, i quali dopo il viaggio in Puglia non solo confermarono la natura minerale del salnitro del Pulo, ma addirittura asserivano che la miniera avrebbe coperto il fabbisogno regnicolo per oltre un quindicennio¹⁸. Poiché tutte le miniere appartenevano alla corona, le cifre indicate aprivano uno scenario completamente nuovo, con importanti ripercussioni economiche sui soggetti tradizionalmente impegnati nell'approvvigionamento. Infatti, cambiare tecnica di produzione della preziosa sostanza metteva in crisi il ristretto manipolo di privati, i salnitrai, che dalle commesse statali traeva cospicui guadagni. Alle ovvie ripercussioni negative per gli appaltatori

¹⁷ Per volontà di Acton furono tradotte da Gioacchino Granito e pubblicate dalla Stamperia Reale nel 1794-1795 rispettivamente come *Raccolta di memorie e osservazioni sulla formazione, e fabbricazione del Salnitro* (1794) e *Raccolta delle cinque memorie sulla formazione, e fabbricazione del Salnitro le quali a giudizio de' Commissari dell'Accademia delle Scienze di Parigi riportarono il premio* (1795).

¹⁸ Ivi, p. 48.

faceva da contraltare l'indubbio vantaggio per i contadini costretti a cedere il letame necessario per ottenere in salnitro artificiale. Il successo del nuovo impianto avrebbe costituito un indubbio incremento alle casse dello stato e alle popolazioni pugliesi; tuttavia, la produzione si rivelò da subito notevolmente al di sotto delle attese e vani si rivelarono i tentativi di risollevarne le sorti¹⁹. I ripetuti cambiamenti di amministratori e tecnici non riuscirono a rendere quantomeno competitivo il prodotto così ottenuto rispetto a quello delle nitriere artificiali. I deludenti risultati, a fronte d'ingenti investimenti e costi, finirono per alimentare un clima di sospetti e di scambi d'accuse tra amministratori, tecnici, maestranze. Lo stesso Fortis, chiamato da Acton nel 1787 a dirigere personalmente la nitreria con l'incarico di Regio Mineralogista, nella *Memooria storico-fisica del nitro minerale* addebitava tutte le responsabilità agli intrighi degli appaltatori delle salnitriere artificiali, i quali erano persino riusciti a tirare dalla loro parte alcuni «professori di scienze positive». Il tardivo impegno diretto del Fortis per tentare di «redimere l'affare» attraverso opportuni provvedimenti, non ultimo quello di portare con sé «persona, abile, fedele e consueta nella professione», solo in parte si giustifica con lo scarso sostegno economico ricevuto fino a quel momento dalla corte. L'assunzione diretta di responsabilità avrebbe comportato non pochi rischi dei quali lo scienziato veneto era pienamente consapevole, infatti,

se a caso di perita, e documentata ed assoggettata al giudizio unanime di persone di sicura fama nelle materie chimiche e mineralogiche, o di celebri Corpi Scientifici, a' quali la Corte potrà facilmente rivolgersi per mezzo de' suoi Ministri in Paesi esteri, risultasse ch'io avessi preso errore, o ingannato il Sovrano, resterò non solo disonorato dinanzi al resto d'Europa, ma rinunzierò poi anche spontaneamente, come indegno di percepirlo in avvenire, all'assegnamento de'600 ducati²⁰.

Il sabotaggio, l'imperizia tecnica delle maestranze, i contrasti interni alla dirigenza, l'ostilità di parte del mondo scientifico napoletano, la disorganizzazione, la corruzione di sicuro contribuirono alla chiusura dello stabilimento. Ma ancora più grave ci appare la costante sottovalutazione da parte di Fortis e dei suoi alleati dell'importanza della tecnica nella convalida o la falsificazione delle teorie geologiche-mineralogiche; un disinteresse che procrastinava l'incontro tra sapere scientifico e conoscenze empiriche pure auspicato con forza dai riformatori. Per i loro

¹⁹ Ivi, pp. 59-97.

²⁰ Ivi, p. 88.

avversari, l'ostinazione – pure generosamente animata dal progetto illuminista di scienza al servizio della pubblica felicità – nell'indicare nei nemici del progresso i veri responsabili del fallimento della miniera, non senza ragione appariva un semplice espediente per nascondere i limiti tecnico-scientifici di Fortis e dei suoi sostenitori. In effetti, se si tiene presente che «nonostante il rendimento mai entusiasmante dell'impianto del Pulo, il gruppo promotore che vedeva in Vario, Fortis e Giovene i suoi esponenti principali, rimarrà sempre ben saldo»²¹, non può passare inosservata la loro scarsa propensione a rimettere in discussione la validità scientifica di una «scoperta» ancora tutta da dimostrare.

Nel 1790, anno del definitivo *forfait* di Fortis dall'incarico di «regio mineralogista», a complicare ulteriormente la già tormentata sorte della nitreria di Molfetta contribuiva il *tour* meridionale del discusso Thouvenel, che sosteneva di poter individuare giacimenti minerari e falde acquifere sfruttando le straordinarie doti raddomantiche del suo giovane assistente Pennet, vero e proprio «mineroscopio» vivente. *Le esperienze elettrometriche nel Regno di Napoli*, alle quali la De Frenza dedica il cap. V del suo libro, videro partecipi personaggi come Melchiorre Delfico e Giuseppe Maria Giovene, per i quali

per le finalità pratiche, per cui doveva essere adoperata, la raddomanzia non solo diventava un campo di interesse per lo studioso dei fatti naturali, ma anche una tecnica per ricavare conoscenze utili al miglioramento delle attività produttive, proposta agli esponenti più illuminati della classe dirigente locale²².

Come ricorda la De Frenza, abbandonate le pericolose contiguità con le dottrine di Mesmer dopo la pubblicazione nel 1791 del *De viribus* di Galvani, settori non trascurabili del mondo intellettuale italiano trovarono plausibile la nuova veste scientifica della millenaria credenza, nonostante l'articolata ma decisa opposizione d'autorevoli esponenti della scienza ufficiale come Lazzaro Spallanzani, Alessandro Volta, Giovanni Fabbroni, Felice Fontana. Le dottrine di Thouvenel furono accolte favorevolmente nei circoli colti del Nord-Est italiano anche grazie all'attività di ricerca e divulgazione promossa da intellettuali *border line* come Amoretti e Fortis che cercarono alleati anche nel Sud della penisola. Ricordiamo però che l'arrivo a Napoli di Thouvenel nel 1790 avveniva in un momento critico per Fortis, che dal medico francese otteneva la conferma «sperimentale» della sua tesi dell'esistenza in Puglia del minerale

²¹ Ivi, p. 87.

²² DE FRENZA, op. cit., p. 96.

del nitro. Il fallimento pratico delle teorie di Fortis, minandone la stessa credibilità scientifica, non poteva non accrescere la diffidenza degli ambienti scientifici della capitale verso le esibizioni della «macchina vivente» del Thouvenel; e dopo il definitivo rientro in patria del Fortis anche quanti come Delfico e Giovene lo avevano sostenuto, nonostante le ripetute sollecitazioni evitarono di lasciarsi trascinare nella polemica. Né particolari discussioni negli ambienti scientifici napoletani sollevarono gli scritti favorevoli a Thouvenel di Vincenzo Comi e Cosimo Moschetini, pubblicati rispettivamente nel «Commercio Scientifico d'Europa col Regno delle due Sicilie» e nell'«Analisi ragionata dei libri nuovi». Anzi, per quanto riguarda Comi, viene da pensare che quel pubblico pronunciamento gli abbia sbarrato la carriera universitaria alla quale ambiva e giocato un ruolo nella improvvisa chiusura della sua rivista. Traversie ben presto rivelatesi opportunità, considerata la fortunata carriera di scienziato-imprenditore di lì a poco avviata.

In conclusione, senza per questo sminuire le implicazioni negative della sconfitta degli intellettuali raccolti intorno al progetto di Fortis, segnaliamo, come sua conseguenza inattesa, l'inizio, nel 1789, del lungo viaggio d'istruzione di una nuova leva di ricercatori meridionali nei più avanzati centri di ricerca mineralogica e chimica europea che contribuirà a colmare almeno in parte il divario in campo chimico-mineralogico.

ROBERTO MAZZOLA

LA CONCEPCIÓN VIQUIANA DE «SOCIEDAD CIVIL»

...y de las ruinas, surgirá la nueva vida.

Friedrich Schiller

...El hombre no es un ser natural, es un ser natural humano. Esto significa que es un ser que existe para sí mismo, por ende, un ser especie que debe confirmarse y ejercitarse a sí mismo como tal en su ser y en su conocimiento. Así, los objetos humanos no son objetos naturales de la manera inmediata en que se presentan, como tampoco el sentido humano, en su existencia puramente objetiva, es sensibilidad y objetividad humana. Ni la naturaleza humana en su aspecto objetivo o en su aspecto subjetivo es de inmediato adecuada al ser humano. Y como todo lo natural debe tener un origen, el hombre también tiene su proceso de origen: la historia, la cual, sin embargo, puede ser conocida por él, por lo cual es un proceso de origen consciente que se trasciende a sí mismo: la historia es la verdadera historia natural del hombre.

Karl Marx

1. *Sociedad Civil e historicismo: una primera aproximación.* Según Hegel, la sociedad civil forma el reino animal del espíritu, aquella parte compleja y contradictoria del organismo social en la cual predomina la guerra de todos contra todos y en la que sólo cuenta una concepción determinada o particular de la estructura estatal. En este caso, se trata de una concepción que se encuentra determinada por una función privativa, es decir, propia de los intereses personales, familiares, grupales, corporativos, estamentales, o – como diría Marx – de clase, con base en los cuales tiene lugar la búsqueda de la utilidad, de los beneficios exclusivos o de las reivindicaciones particulares, incluso por encima de los ideales éticos o del bien común que, según el gran idealista, tiene el Estado la obligación de acometer, dado que su función principal – es decir, la del Estado – consiste en propiciar un ambiente general de solidaridad y de compromiso general entre ciudadanos, más allá de sus in-

tereses exclusivos¹. En efecto, mientras que en Hobbes o en Rousseau el Estado de Naturaleza queda excluido definitivamente del Estado en cuanto tal, el Estado hegeliano incluye a la sociedad civil, en tanto que conforma aquella parte que propicia la historización del Estado de Naturaleza.

La *procesión*, pues, *va por dentro*. Es, si se quiere, la inevitable reminiscencia de las bestias – los *grossi bestioni* de los que hablaba Vico – a partir de la cual, en un determinado momento de su proceso de formación social, los hombres lograron ingresar a la historia y, por ende, salir de la naturaleza; reminiscencia que, en el presente, persiste con fuerza extraordinaria, justo a los pies de la base real de la sobreestructura política de la sociedad. Todo lo cual convierte a la idea hegeliana del Estado no ya en una mera universalidad formal, sino en una realidad orgánica, en cuanto que el Estado no viene a ser concebido como la eliminación sino como la conservación, prolongación y estabilización del Estado de Naturaleza. De ahí que la *societas civilis* sea, en consecuencia, la sociedad del *homo faber*, o, si se quiere, del *homo oeconomicus*, cabe decir, del hombre directamente vinculado al factor productivo y, en último análisis, utilitario, inherente a la infraestructura de la economía social, bien sea en su componente estrictamente material o bien en su componente espiritual. La guerra de todos contra todos viene, de esta forma, a ser substituída por la confrontación de una parte de la sociedad contra otra. Es, en suma, el asombroso resultado de un retorno especulativo y siempre recurrente – mas nunca idéntico – a los orígenes del género humano. El Estado ya no es más el supremo gestor de la sociedad natural – como el Locke –, sino el supremo regulador de una sociedad históricamente determinada, cuya característica esencial consiste en comportar ciertas formas de producción y ciertas relaciones sociales; por lo cual, el Estado termina repitiendo y potenciando los intereses y las necesidades particulares, pero bajo condiciones orgánicas que permiten elevarlo ala condición de ciudadano.

Tal vez sea esto lo que explique el hecho de que una determinada producción material sea, a la vez, un determinado complejo de relaciones humanas, cabe decir, de relaciones jurídicas o de propiedad, de relacio-

¹ En *la Filosofía del Derecho*, en la *Adición* al párrafo 182, Hegel sostiene lo siguiente: «La creación de la sociedad civil pertenece, por lo demás, al mundo moderno, el cual sólo deja que hagan su derecho a todas las determinaciones de la idea. Si el Estado es representado como una unidad de distintas personas, como una unidad que es sólo comunidad, sólo de este modo es comprendida la determinación de la sociedad civil [...]. No obstante, [...] estando vinculada la particularidad a la condición de la universalidad, la totalidad es el terreno de la mediación donde se hacen libres todas las singularidades» (G.W.F. HEGEL, *Filosofía del Derecho*, Caracas, 1976, p. 210).

nes políticas o de clases sociales, de relaciones ideológicas o simplemente de una *Weltanschauung* históricamente determinada. Y de ahí que la elaboración de las doctrinas jurídicas y políticas se transforme en justificación de aquellas relaciones. Todo lo cual confirma el argumento según el cual las más variadas concepciones teóricas – por más abstractas que puedan llegar a ser – tengan sus fundamentos en la manera como los hombres se apropian de la naturaleza e incluso de otros hombres, a fin de llegar a producir la diversidad de sus formas de vida. El Estado, en consecuencia, no es la superación de la sociedad civil sino su fiel imagen, el *speculum* invertido del mundo real de la sociedad. En otros términos, la sociedad civil no sólo no desaparece con el advenimiento del Estado hegeliano sino que, muy por el contrario, reaparece en él con todas sus determinaciones concretas. En fin, violencia regulada, pero, en todo caso, violencia concentrada y organizada de la sociedad: la legitimización de la confrontación del hombre con el hombre, la *sublimación de la guerra de todos contra todos*.

Se trata, como puede verse, de una concepción que, en más de un sentido, recuerda las tesis de la filosofía marxista, sobre todo aquellas relativas a los temas y problemas expuestos por su fundador en obras de la importancia de *La ideología alemana*, de 1845; o el *Manifiesto del Partido Comunista*, de 1848; o la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859. Obras estas que, sin duda, ponen de relieve – más allá de las circunstancias específicas o de las precisiones de mera cronología – la inescindible relación – el aroma especulativo – que está presente entre el marxismo y la filosofía hegeliana. La sexta de las *Testis sobre Feuerbach* es, tal vez, el emblema programático de semejante diseño hermenéutico y conceptual:

[...] La esencia humana no es una abstracción inherente al individuo particular. En realidad, la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales.

A diferencia de las argumentaciones que, acerca de el *Estado natural* (para Hegel, la sociedad civil) formularan en su momento Grozio, Hobbes, Rousseau e incluso el propio Kant, y en virtud de las cuales es concebido como una fase de desarrollo de la organización social que antecede al Estado, en el sentido de que, respecto de la racionalidad que caracteriza a éste último, es un momento irracional que tiene que ser extirpado, en Hegel la sociedad civil es preservada por el Estado, dado que en él supera la mera determinación natural para historizarse, con lo cual Hegel propone la legitimación de su existencia y, por ende, de la diversidad de sus fines.

Con Marx, puede decirse, que la argumentación hegeliana cobra un sentido todavía más radical y, precisamente por ello, es llevado hasta sus últimas consecuencias: no basta, como sostiene Hegel, con legitimar la presencia de la sociedad civil en el interior del Estado, a objeto de que la sociedad natural sea historizada y elevada a la condición de la eticidad, entendiendo ésta última como el reconocimiento recíproco necesario que se produce entre los intereses particulares y el bien común. Más bien, se trata de que el Estado – por lo menos, hasta la sociedad moderna – ha devenido la institucionalización de la sociedad civil, la violencia legitimada y organizada, la conservación, prolongación y estabilización de su carácter natural e irracional: la objetivación de la guerra de todos contra todos. En síntesis, no se trata de la superación que conserva a la sociedad civil, sino del reflejo, la potenciación y la reproducción de sus intereses particulares. De modo que, para Marx, el Estado no representa la superación de la sociedad civil sino que, en todo caso, representa su mera *conservación*.

No debe olvidarse el hecho de que, según su propio testimonio, Marx llegó a la conclusión de que «tanto las relaciones jurídicas cuanto las formas del Estado no pueden ser comprendidas ni por sí mismas ni por la así llamada evolución del espíritu humano, sino que tienen su raíz, más bien, en las relaciones materiales de existencia, cuyo compendio viene a ser retomado por Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de ‘sociedad civil’; y que la anatomía de la sociedad civil ha de buscarse en la *economía política*»².

En todo caso, más allá de la relación entre Hegel y Marx en torno a la idea de la sociedad civil, tema y problema sobre el cual tanto se ha dicho y escrito, conviene señalar el hecho de que los estudios efectuados por Hegel y por Marx acerca de la sociedad civil tienen en Vico a su más sólido antecesor especulativo, esto es, al primero y acaso al más original de todos, sus exponentes³. En efecto, como ha señalado Giovanni Gentile, la filosofía de Vico

² K. MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, «Prefacio», Córdoba, 1978, p. 76.

³ A los efectos del presente estudio, poco importa si Hegel conociera o no la obra o el pensamiento de Vico y en lo particular su concepción de la formación de la sociedad civil. Importa acá el sentido y direccionalidad de los argumentos expuestos por el uno y por el otro frente a las abstracciones que caracterizan a las obras de sus respectivos interlocutores. De hecho, y respetando las determinaciones históricas específicas de cada autor, la posición asumida por Vico frente a la obra de los pensadores de su época, *en sustancia*, coincide con las posiciones asumidas por Hegel respecto de la obra de los pensadores de la suya. Se trata de la crítica de las abstracciones o de la negación determinada de las formas propias del entendimiento reflexivo, no sólo en lo que se refiere al ámbito lógico-teorético, sino también al ám-

[...] no es un fruto fuera de estación, sino uno de los focos de luz más potentes en los cuales se concentrara la especulación humana durante el siglo XVIII, no tanto por haber recogido en su seno la más rica herencia del pasado, sino por anticipar la más válida conquista del porvenir⁴.

Pero cuando el pensamiento está determinado por una visión profundamente crítica y, en última instancia, revolucionaria, que tarde o temprano genera una nueva concepción del mundo y de la historia, da la impresión de hallarse ajeno a la circunstancia inmediata del ambiente social y cultural que lo, circunda, lo que, no sin frecuencia, motiva el rechazo de quienes, absorbidos por los prejuicios y la enajenación características de su época, no pueden comprender – casi siempre por temor – el nuevo contenido, la nueva estructura especulativa y organizacional, al que, a la luz de dicho pensamiento, apenas acaba de nacer.

2. *La Sociedad Civil en la batista viquiana.* Jurisconsulto, filólogo, poeta, profesor de retórica y, sobre todo, filósofo, pudo Vico – no pocas veces, asistido por la fantasía creadora y, si se quiere, dialéctica – destejer los tupidos nudos de los orígenes de la sociedad moderna y particularmente los fundamentos sobre el modo de vida que la modernidad comporta, así como también sus inescindibles implicaciones hermenéuticas, teoréticas y metafísicas. Vico comprendió que la integridad de la sociedad civil descansa en la fantasía de los hombres, como elemento fundante, es decir, como soporte efectivo, de sus necesidades inmediatas. La religión, el lenguaje y la elocuencia son esenciales para la ley, la política y el Estado, y éstas nunca podrán alcanzar la categorización abs-

bito ético y político, los cuales, tanto para Vico como para Hegel, adolecen de la capacidad reconstructiva de las formas histórico-culturales que las hacen surgir y en virtud de las cuales es posible hallar la *coincidencia de las oposiciones*. Por supuesto que entre ambos autores existen diferencias, sin duda, importantes. El trabajo de hacerlas explícitas es una labor hermenéutica que no forma parte del interés de estas páginas. El resto es mera accidentalidad, de poco valor desde el punto de vista del contenido filosófico propiamente dicho. Respecto de Marx, quien manifestara explícitamente su admiración por Vico, conviene decir lo mismo. No obstante, cabe recordar, además, un señalamiento de Piovani que, quizá, contribuya a aclarar algunas dudas con relación al contenido del presente trabajo: «[...]una viquiana filosofía de la praxis [...] – pero – no como anticipación al siglo XIX, tratando de hacer del viquianismo un esbozado marxismo teórico *ante litteram*: ello sería una ofensa, tanto para Vico como para Marx... Las más ilustradas sugerencias exegéticas, presentadas con seriedad y discreción, siempre se han diferenciado de las confusiones ridículas y de las falsificaciones de aficionados a las que inevitablemente los clásicos han estado y están expuestos» (P. PIOVANI, *Introducción al pensamiento de Vico*, tr. esp. Caracas, 1987, pp. 62-63).

⁴ Cfr.: G. GENTILE, *Studi vichiani*, Firenze, 1968, p. 112.

tracta, meramente prepositiva, propia de las ciencias físico-matemáticas. Carentes de un método filológico adecuado, Descartes, Grozio, Hobbes, Locke o Hume, no pudieron cimentar la filosofía política y el derecho propiamente como ciencias «universales» de bienestar público atemporal, completamente trascendentes respecto de los contextos o particularidades de su propia historia local y cultural.

No sin razón, Pietro Piovani ha subrayado el hecho de que

antes que los Enciclopedistas, antes que los Ideólogos, antes que los grandes pensadores políticos de la época de la Restauración, antes que Hegel, antes que Marx, Vico ha fijado expresamente la mirada sobre las relaciones que enlazan el pensamiento a la sociedad y viceversa. Pudo hacerlo con novedosa originalidad porque nadie más que él ha operado en pro de la historización de la filosofía⁵.

En este sentido, la filosofía viquiana, igual que la de Hegel o la de Marx, tiene su fundamento en una suerte de realismo histórico, opuesto al empleo reductivo y anacrónico del naturalismo *tout court* y de la tradición utilitarista de la ley de las ciencias políticas y sociales. El hombre de Vico aprende a buscar tanto la utilidad como la verdad. La circulación de la verdad, según el modelo cartesiano de la *claridad* y la *distinción* es, en este caso, distinta de la adquisición social e histórica del arte de conocer y hacer la verdad. El saber, en cuanto tal, no puede para Vico reducirse a prácticas profesionales exclusivas de la ciencia y de la lógica. Debe incluir los más diversos modos de razonar propios del sentido común, es decir, lingüísticos, retóricos, religiosos, morales, políticos, legales, económicos, sociales e históricos: lo cual incluye la evidencia, la conjetura y la refutación. Los hombres están provistos de una cierta habilidad para saber la verdad, que incluye a la certeza, o, como la denomina Vico, la *verosimilitud*. Este es el resultado que, para Vico, ni el dogmatismo racionalista ni el empirismo liberal están en condiciones de secuestrar, sin llegar a producir graves consecuencias civiles:

[...] ignari hominumque, locorumque
erramus⁶

Más allá de las abstracciones fijadas por esas doctrinas, para el autor de la *Scienza nuova*, el estudio de una determinada organización social permite sorprender, en su inmanencia, la base de un saber que da cuen-

⁵ PIOVANI, *op. cit.*, p. 59.

⁶ «[...] vagamos sin conocer ni los hombres ni los lugares» (G. VICO, *Scienza nuova 1725*, a cura di A. Battistini, 2 voll., Milano, 1990, vol. II, p. 979).

ta de la *naturaleza histórica* del *sensus communis* de la humanidad en su conjunto⁷. Se trata, en consecuencia, de la primera formulación de una *fenomenología del espíritu* de la que se tenga noticia. Saber, en última instancia, que, partiendo de la certeza sensible y conquistando la eticidad, logra penetrar el tejido que forma y conforma la base de comprensión acumulativa – la superación que conserva – de la sociedad, pues, como afirma Vico en *De ratione*:

Ahí donde las verdades generales son eternas, las verdades particulares pueden revelarse falsas en cualquier momento: las verdades eternas están por encima de la naturaleza, dado que en la naturaleza no hay nada que no esté sometido al movimiento y al cambio [...] La verdad coincide con el bien y tiene en común con él su esencia y cualidad⁸.

La lucha continua de la barbarie y de la civilización – de la infancia y de la madurez del género – forma el entramado categorial de semejante tejido, en virtud del cual *resulta* la imbricada *batista* de la historia *ideal* y *eterna*. El proceso autogenético de la humanidad es el demiurgo que va progresivamente creando su mundo y, en su mundo, a sí mismo. La espiral, que forma y conforma este proceso de la historia, obedece a una ley constante e inmanente que comporta la profunda especulación sobre la naturaleza misma del espíritu, de donde resulta la *nueva ciencia*, es decir, la nueva filosofía o la nueva autoconciencia y el sistema filosófico de su tiempo, libre de las habituales *anticipaciones envejecidas*, comunes a las filosofías que presuponen un determinado «principio» o *a priori* del que «surge» – como del sombrero del mago – y desde el cual se deduce – no sin esterilidad – todo «el resto». Es, como dice Vico, como si, por ejemplo, «el nacimiento de la monarquía asiria fuese como el de una rana en un estanque de verano, nacida de golpe»⁹. A diferencia de los prejuicios que los filósofos de la naturaleza suelen postular, la inteligencia que Vico propone seguir en la comprensión del entramado social, consiste en superar la búsqueda de una verdad en abstracto, con la cual se pretende valorar *ex ista mentis regula, quae rigida est*. Más que *medir*, quiere *comedir*, con regla flexible, el cuerpo social, pero no para que éste se adapte a la regla, sino para que la regla se adapte a éste. Se trata de un saber que no se detiene en las cumbres de la ciencia «pura», sino que,

⁷ Cfr. la nota 15 del presente trabajo.

⁸ ID., *De nostri temporis studiorum ratione*, Roma, 1974, p. 81.

⁹ ID., *Ciencia nueva 1744* [de ahí en adelante *Cn44*], 2 voll., Barcelona, 1985, § 55, p. 76. Lo mismo sucede en el presente con algunos exegetas de la sociedad civil, para quienes ésta parece haber surgido de la nada.

partiendo del sentido común¹⁰, estudia hasta las más ínfimas especificidades de lo diverso. Vico estudia la certeza en sus accidentes a fin de reconstruir lo verosímil y conquistar la verdad. La cadencia de desarrollo de la mente humana, que va desde los sentidos a la imaginación y de la imaginación al saber, puede sorprenderse a sí mismo mediante el esfuerzo reconstructivo de la historia de la humanidad, que la mente, no sin heroísmo, está en capacidad de realizar. Tal reconstrucción parte, necesariamente, de la *re-creación* de la época de los sentidos al surgimiento de la *Imaginatio*, hasta el momento en el cual se conquista la época de la razón.

Es por eso que la distinción presupuesta e impuesta por la filosofía moderna entre las acciones individuales de los hombres y el sistema político y jurídico de la sociedad es, para Vico, una vana inflexión. Lo que en nuestros días se ha dado en llamar «la sociedad civil organizada», como un cuerpo independiente, es decir, ajeno al resto de la organización jurídico-política del Estado, es una mera ficción. Los hombres son, en realidad, los demiurgos de las formas y de los contenidos sociales, culturales, políticos e históricos: los auténticos creadores del material del que está compuesta la totalidad de la sociedad humana en su conjunto complejo y contradictorio; por lo cual, el proceso objetivo de su reconstrucción es plenamente cognoscible por la *mente humana*.

De universi iuris uno principio et fine uno, de 1720 y *De constantia iurisprudentis*, de 1721, fueron, apenas, las premisas indispensables para la construcción de esta concepción metafísica del *Derecho universal*. Pero sólo es con la lenta y paciente maduración de la *Scienza nuova*¹¹ que Vico logra descifrar

los orígenes de las cosas divinas y humanas entre las naciones gentiles, y establece un sistema de derecho natural de las gentes que perdura con total

¹⁰ Para Vico, el sentido común comporta la actitud social colectiva de cada individuo, de cada comunidad o de cada región, que regula la vida social y los actos de los seres humanos de acuerdo con las costumbres y tradiciones que comparten o que tienen, precisamente, en común (cfr. ivi, § 46 ss.)

¹¹ En el ensayo titulado *Las ciencias humanas y la filosofía de la historia entre Vico y Marx*, Paolo Cristofolini señala lo siguiente: «Si examinamos los componentes estructurales de la *Scienza nuova*, podremos detectar un reconocimiento (sumamente avanzado para su época) del juego entre constantes y variables. Las constantes son los fundamentos naturales en los que se lleva a cabo el proceso (necesidad y utilidad), la dirección de acuerdo con la cual se mueve (la providencia), y su ritmo cíclico (*corsi e ricorsi*); las variables son las circunstancias de tiempo y lugar que condicionan las diferentes historias de los diferentes pueblos» (en: *Vico y Marx*, G. Tagliacozzo comp., tr. esp. México, 1990², p. 316). Precisamente, lo que sustenta el discurso viquiano sobre la historia ideal y eterna, igualmente se sustenta, como en el caso de Marx, en la génesis y desarrollo de la sociedad civil.

igualdad y constancia a lo largo de las tres edades por las que los egipcios dejaron dicho haber caminando durante todo el tiempo del mundo transcurrido: esto es, la edad de los dioses, en la que los hombres creían vivir bajo los gobiernos divinos y todas las cosas les eran ordenadas mediante los auspicios y oráculos, que son las cosas más viejas de la historia profana; la edad de los héroes, en la que éstos reinaron en todos los sitios mediante repúblicas aristocráticas, basadas en una cierta diferencia por ellos manifestada de su superior naturaleza respecto a la de los plebeyos; y, finalmente, la edad de los hombres, en la que todos se reconocieron ser iguales en cuanto a su naturaleza humana, por lo que primeramente se constituyeron las repúblicas populares y finalmente las monarquías, siendo ambas formas de gobierno de los hombres¹².

Se trata, en efecto, de los fundamentos sobre las cuales Vico eleva su reconstrucción del «derecho natural de las gentes dentro de los de la humanidad de las naciones» y, más precisamente, de «la generación de las costumbres humanas», en abierta oposición con aquellas interpretaciones jurídicas y políticas que la mayor parte de sus antecesores y de sus contemporáneos – como dice Vico – más que razonar, habían imaginado. El mundo de las gentiles naciones ha sido creado por los hombres, por lo cual, sus verdaderos principios han de encontrarse dentro de la naturaleza de nuestra mente y en la fuerza de nuestro entender.

3. *Societas in fieri*. En consecuencia, el mundo de las formas sociales y políticas no es el resultado de las robinsonadas¹³, sino de las costumbres de los pueblos que, en medio de su progresivo cambio productivo, van portando con ellos sus diferentes constructos objetivos. Se trata, ni más ni menos, que de la síntesis productiva del hacer y del saber, que se presenta como la compenetración de la autoconciencia y de la sustancia o, si se quiere, del sujeto y del objeto. Es de ahí de donde surge, en Vico, la transfiguración de la historia cronológicamente entendida en historia *ideal y eterna*; historia que, a la vez, los nuevos cambios y modificaciones en la forma de vida de los pueblos, lejos de refutar, enriquecen y hacen crecer. De modo que la efectiva confirmación de la eternidad de la historia está directamente relacionada con su efectiva determinación temporal, tal y como lo advertía Marx en la ya citada *Tesis VI* sobre Feuerbach. Se trata, pues, de una *fenomenología* en la cual el movimiento de la unidad infinita sólo puede adquirir consistencia real en la

¹² *Cn44*, vol. I, p. 55.

¹³ Cfr.: K. MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (1857-1958), I, México, 1982.

medida en la cual se va haciendo, es decir, como consecuencia de la diversidad de la finitud.

En otros términos, si la sustancia se realiza mediante la acción de la autoconciencia, la autoconciencia se transforma en el elemento vital de la sustancia. Y la sustancia, entonces, deja de ser la infinita quietud para devenir principio de vida *in fieri* de la mente *tutta spiegata*. Mas, con ello, la *sustancia* – al decir de Hegel – se descubre como autoconciencia, es decir, como *sujeto*. A consecuencia de lo cual, la libertad existe.

En esto consiste la diferencia fundamental entre las formulaciones derivantes de una *ratio* abstractamente conducida y la concepción crítica e histórica desarrollada por Vico. Y sin embargo, a los efectos de una comprensión más puntual del significado del concepto de sociedad civil desarrollado por el pensador napolitano, más importante todavía resulta ser su rechazo de las filosofías políticas empiristas y liberales, imperantes en su tiempo – como la de Hobbes o la de Locke –, en virtud del hecho de que, para el autor de la *Scienza nuova*, ni el *homo homini lupus* ni quienes le anteponen un periodo originario de bondad natural, llegan efectivamente a comprender que la *necesidad* y el *temor* son los elementos esenciales de la formación de la sociedad civil. Precisamente, a partir de la *necesidad* y del *temor*, padecidos por los primeros hombres, que fueron conformando el género, se fue fraguando progresivamente la presencia del interés, de las divisiones intestinas, la propiedad, el lucro, la competencia, la desigualdad, el dominio, la «justicia» por las propias manos y, por supuesto, de la guerra. Modos que, como ya se ha indicado antes, constituyen, en substancia, el *reino animal del espíritu*, la causa primera para la existencia de la lucha de *todos contra todos*, la esencia natural de la conflictividad continua, abierta y directa, a la que se designa bajo el concepto general de *sociedad civil*.

Y sin embargo, para Vico no tiene cabida la existencia de una «racionalidad originaria». Orientados por una razón formal e instrumental, los filósofos que le anteceden creyeron poder descubrir los orígenes del Derecho Natural, del «Espíritu de las Leyes» o del «Pacto Social», a través de la concentración de sus estudios en el seguimiento metódico de «las causas», «los factores», «los datos» lógicos o psicológicos y sus «efectos», presos, como estaban, por el insistente afán de interpretar al hombre únicamente como individuo privado, haciendo abstracción lógica – formal – de sus vinculaciones históricas y de su necesaria interdependencia social. En ellos, el concepto de sociedad viene a ser reducido aun conglomerado de solitarios átomos, bajo la presuposición de que ella – la sociedad – no es más que la simple suma de individuos. Como observa Antonio Labriola,

todos razonaban del mismo modo, todos partían de las mismas premisas; se trataba de conquistar la libertad a través de un gobierno de pura administración [...] El reino próximo de la felicidad estaba ante los ojos de todos [...] al hombre, de una naturaleza buena y perfectible, le habían impuesto la forzada ignorancia y el despotismo de la Iglesia y del Estado [...] Les parecía que el correcto uso de la razón debería liberarlos [...] Pero – después de todo – las *ideas* fueron bárbaramente maltratadas por las *prosaicas cosas*¹⁴.

Sólo con Vico, la inteligencia histórica y filosófica – el *intelligere* – llega a comprender que han sido la necesidad y – como consecuencia directa de ésta – el temor, los atributos históricos en virtud de los cuales pudieron surgir las primeras – pero también las sucesivas – formaciones de la vida en sociedad. Es por ello que en la historia humana se puede constatar la presencia de una continua relación entre la acción consciente de los hombres y las circunstancias objetivas, imprevistas y no deseadas, que llevan directamente a consecuencias útiles para la organización de la sociedad. Más aún, cabe señalar el hecho de que la historia de las naciones no se pueda concebir como el resultado exclusivo de la voluntad racional o de la abstracta acción individual, vale decir, sin la existencia de factores objetivos, necesarios y determinantes, que condicionan el hacer de los hombres. En este sentido, los mitos representan un aspecto fundamental para los orígenes de toda cultura; de ahí que sean interpretados por Vico como expresión de una fantasía religiosa – el re-ligare – que refleja, sobre los espantados gigantes – los bestiones, a pesar de ser seres extremadamente toscos y fieros, de cortísimo entendimiento, zotes, rudos, orgullosos, difíciles y obstinados en sus propósitos – el poder y la potencia frente a lo desconocido¹⁵.

Los mitos que caracterizan a las primeras religiones de los primeros pueblos, contienen, en forma poética, una manera de expresar la organización de la estructura social y política que los agrupaba. A la luz de este argumento, Vico pudo leer en la mitología clásica una expresión ob-

¹⁴ A. LABRIOLA, *Del Materialismo storico*, en: *Scritti filosofici e politici*, Torino, 1976, vol. II, pp. 579-580.

¹⁵ Como ha indicado Marx, en un conocido pasaje de *El Capital*, en el que hace explícita referencia a Vico, «Nisiquiera una historia de las religiones que prescinda de su base material puede ser considerada como una historia crítica..., es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terrenal de imágenes nebulosas de la religión que proceder a la inversa, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas [...]» (Cfr. K. MARX, *El Capital*, I, México, 1975, p. 303 n.). Nótese la objeción hecha por Marx a las interpretaciones analíticamente conducidas, a la manera de Descartes y de los materialistas ingleses, como expresiones de un modo de pensar abstracto y ahistórico, característico de la reflexión del entendimiento.

jetivada de la vida cotidiana, de la producción económica, de las relaciones políticas de los pueblos de la antigüedad. Como diría Marx, a ciertas y determinadas relaciones de producción corresponden ciertas y determinadas formas de representación, es decir, ciertas y determinadas formas *ideológicas*. Los *bestioni* históricamente reales son, en este sentido, *bestioni* conceptuales y espirituales. Por ello, al intentar estudiar detenidamente a los *bestioni* históricamente reales y efectivamente presentes en nuestro tiempo, con seguridad podremos tener noticia de la manera como viven, conciben e interpretan al mundo de hoy¹⁶.

Es verdad que antes de la manifestación efectiva del mito, en cuanto tal, el hombre, en su estado bestial, ferino, sigue ante todo sus instintos de conservación y, para ello, concentra su existencia en la necesidad. Primeramente, anhela la preservación de su propia existencia; luego la de su mujer y la de sus hijos; más tarde, lucha por su propia preservación, cuando defiende la preservación de las circunstancias, el hombre lucha principalmente su propio interés¹⁷.

¹⁶ Es por eso que, según Vico, a cada clase de naturaleza y gobierno corresponde una lengua. Pero, además, agrega, no sin énfasis crítico y dialéctico, que ya desde *el tiempo de las familias, los hombres gentiles se hicieron de pronto humanos...* En otros términos, desde el momento mismo en el que se manifiesta el ser, *de pronto*, esto es: inmediata y simultáneamente, se manifiesta su consciencia.

¹⁷ En el Libro Segundo de la *Scienza nuova*, dedicado a la exposición de la «Sabiduría Poética», Vico señala: «Vagando con errar salvaje por la gran selva de la tierra [...], para guarecerse de las fieras, que debían de ser abundantes en la gran selva, y para seguir a las mujeres, que en tal estado debían de ser salvajes, recias y esquivas, y dispersados para encontrar comida y agua, abandonando las madres a sus hijos, éstos debieron poco a poco crecer sin oír voz humana ni aprender humanas costumbres, lo que les condujo a un estado de hecho bestial y salvaje [...]. Las madres, como bestias, solamente debieron amamantar a sus hijos y dejarlos desnudos revolcarse entre sus propias heces, y apenas despertados abandonarlos para siempre y éstos – teniendo que revolcarse en sus heces, que maravillosamente abonan los campos gracias a sus sales nítricas, teniendo que penetrar la gran selva, que debía de ser espesísima debido al diluvio, y por cuyos esfuerzos debían desarrollar unos músculos para poner otros en tensión [...] las sales nítricas aparecían en sus cuerpos en mayor medida [...]. Viviendo sin temor alguno a Dioses, a los padres, a los maestros, el cual modera lo más lujurioso de la infancia, debieron desarrollar desmesuradamente sus carnes y huesos, y crecer vigorosamente robustos y así llegar a ser gigantes [...]. Gigantes de los que se han encontrado y se siguen encontrando frecuentemente en los montes enormes cráneos y huesos de un descomunal tamaño. Todo ello hasta que, finalmente, la tierra se secó de la inundación universal y, sólo entonces: el, cielo por fin fulminó, se estremeció con fulgores y truenos espantosos [...]. De aquí que unos cuantos gigantes [...], espantados y atónitos ante tan impresionante fenómeno [...] alzarán los ojos y descubrirían el cielo. Por ello imaginaron que el cielo era un gran cuerpo animado, que por su aspecto llamaron Júpiter, el primer dios de las llamadas gentes mayores, que mediante el silbido de los rayos y el fragor de los truenos quisiera decirles alguna cosa; y así comenzaron a practicar la curiosidad natural, [...] hija de la ignorancia y madre de la ciencia» (*Cn44*, vol. I, pp. 159, 163-164).

4. *Necesidad y Temor: la visión fenomenológica de la Sociedad Civil.* No obstante, cabe afirmar, con Aristóteles – citado a tales fines por el propio Vico –, el hecho de que *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*¹⁸. A la luz de esta expresión, la convergencia del hacer humano y de las formas fabulosas, míticas, fantásticas o religiosas, se revela como un hecho inherente a la historia de la humanidad ya desde sus primeros pasos. Se trata de una convergencia que sustenta la inescindible relación existente entre las cosas humanas y las divinas, o entre las materiales y las espirituales. No por mera casualidad, dice Vico, casi citando la sentencia de Spinoza, que «El orden de las ideas debe proceder según el orden de las cosas»¹⁹.

Así, pues, es verdad que los hombres hacen la historia. Pero para Vico esta acción de los hombres, precisamente, no es la obra ni de la mera razón ni del mero acaso, sino del resultado de su propia naturaleza disoluta y decadente *objetivada*. En otros términos, las mismas circunstancias históricas que hacen caer a los hombres en la *barbarie* son las que, en virtud del *religare*, les permiten superar la *caída* y construir una nueva forma de vida social. Sólo así los hombres construyen ese sinuoso y paciente recorrido de la *naturaleza común de las naciones* al que llamamos historia. En efecto, como ha indicado Vico,

es lícito reflexionar sobre cuanto ocurrió para que los hombres de la gentilidad, desde su originaria y salvaje libertad, a través de una fase de sinuosa disciplina familiar, llegasen a encontrarse adiestrados para respetar naturalmente las leyes de los Estados que posteriormente habían de devenir civiles. Bajo tales circunstancias de barbarie, los padres tuvieron la necesidad de enseñar no otra cosa que religión y eran admirados por los hijos como sabios, reverenciados como sacerdotes y temidos como reyes [...] ; Tanta fuerza divina era necesaria para reducir a las obligaciones humanas a los gigantes, tan rudos como fieros!²⁰

Como la *barbarie de los sentidos* define Vico a esta primitiva época de la humanidad, en la que los *gigantes*, ávidos de *necesidad* y *utilidad*, fueron *haciendo* o *ingeniando* las primeras relaciones de producción y de intercambio social, con el auxilio de la robusta sensibilidad salvaje que poseían, es decir, con base en la fuerza proveniente de sus enormes corpulencias y del flujo continuo de sus bestiales sensaciones. Mas, fue precisamente de semejante robusteza de donde surgieron las primeras ex-

¹⁸ Ivi, p. 156.

¹⁹ Ivi, p. 122.

²⁰ Ivi, vol. II, p. 12.

presiones de su *sentido común*²¹, como reflejo directo de su temor y de su *fantasía*²². Sólo entonces, la vileza, el egoísmo, la lujuria y la voracidad fueron, por decirlo así, *domesticados* y convertidos en el poder y la potencia del desarrollo y organización del entramado social. Por lo cual – y conviene enfatizar en este aspecto –, dichos caracteres no fueron ni *extirpados* ni *superados*, sino, en todo caso, y a pesar de la diversidad de sus determinaciones específicas, *conservados* de alguna manera, como elementos integrantes del *núcleo*, esto es, del principio general inmanente a la naturaleza del *ser social*, o, como dice Marx en la Tesis VI sobre Feuerbach, de la *esencia humana*. El *homo faber* es pues, a la vez, y precisamente por ello, el *homo fabulator*²³. De hecho, como sostiene el propio Vico:

Los primeros pueblos del gentilismo, por una demostrada necesidad de su naturaleza, fueron poetas, que hablaron mediante caracteres poéticos; el cual descubrimiento, que es la llave maestra de esta ciencia, nos ha costado la obstinada investigación de casi toda nuestra vida literaria, ya que desde nuestra naturaleza civilizada es de hecho imposible de imaginar, y sólo con gran esfuerzo nos es posible comprender semejante naturaleza poética de tales hombres primitivos. Esos caracteres poéticos eran ciertos géneros fantásticos (o bien imágenes, por lo general de sustancias animadas, de dioses o de héroes, formadas por la fantasía) con los que reducían todas las especies o todos los particulares al correspondiente género al que pertenecían [...]. Tales caracteres divinos o heroicos resultan ser fábulas, o bien lenguas verdaderas; y se descubre que la alegoría tiene un sentido no ya análogo sino unívoco, no ya filosófico sino histórico, de aquellos tiempos de los pueblos de Grecia. Además, puesto que tales géneros (en esencia, las fábulas) eran producto de una robusta fantasía, propias de hombre de raciocinio débil, en ellas se encuentran las verdaderas sentencias poéticas, que deben ser sentimientos revestidos de grandísimas pasiones, y por eso, llenas de sublimidad y desencadenadoras de ilusiones [...]²⁴.

²¹ En Vico, el *sensus communis* no debe ser interpretado ni como buen sentido ni como sentido vulgar o inferior respecto del resto de las formas de conocimiento. Más bien, es el *medium* (o si se quiere, la *mediación*) que orienta a los hombres no solamente hacia la verdad sino, al mismo tiempo, hacia la utilidad, y que establece, en consecuencia, relaciones entre las necesidades y los modos de satisfacerlas. De ahí su vinculación a la actividad práctica y a la experiencia o *prudencia*, no solamente individual sino colectiva, que se sustenta sobre la memoria y las costumbres. No debe confundirse, por lo tanto, con el significado que tiene este concepto en Descartes, ya que, para Vico, en Descartes el sentido común asume un significado de corte solipsista, sobre la base de la interpretación del *cogito* como *tabula rasa* de las experiencias cognoscitivas.

²² «La fantasía» – dice Vico – «es tanto más robusta cuanto más débil es el raciocinio» (*Cn44*, vol. I, p. 114).

²³ De hecho, *faber* (hacedor-ingeniero) y *fabulator* (narrador-poeta) poseen la misma raíz gramatical de donde proviene el término *fábula*, en el sentido de la creación fantástica.

²⁴ *Ivi*, pp. 56-57.

*Necesidad y temor*²⁵, o como dice Vico, *ser y subsistir*:

No había ningún orden en la humanidad, todo era oscuro, porque estaba privado de la luz civil... Monstruos informes que todo lo devoraban..., los hombres, en su infame comunidad, no tenían forma propia de hombre, y eran absorbidos por la nada, dado que en la incertidumbre de la prole nada dejaban como suyo. Los físicos²⁶ después tomarían este caos como la materia primera de las cosas naturales, que, informe, está sedienta de forma y las devora a todas. Pero los poetas también le otorgaron la forma monstruosa de Pan, dios salvaje, numen de todos los sátiros, que no habitan las ciudades, sino las selvas: situación a la que se veían reducidos los impíos vagabundos a través de la gran selva de la tierra, los cuales tenían aspecto de hombres y costumbres de bestias nefandas. [...] Pero: Al fin fulminó el cielo, y Júpiter dio principio al mundo de los hombres al poner a éstos en conato, que es propio de la libertad de la mente, así como con el movimiento, que es propio de los cuerpos, que son agentes necesarios, comenzó el mundo de la naturaleza. [...] Aquello que en los cuerpos parecen ser conatos, son en realidad movimientos insensibles. [...] De tal conato salió la luz civil [...] ²⁷.

Ser es *ser producido* y, por ende, *hecho: factum*. Toda actividad humana – Gramsci dixit – es creadora. La *necesidad* y el *temor* – en palabras de Marx: la *estructura* y la *sobreestructura* – fundan la producción absoluta del *ser* social. Mas, si los hombres son lo que producen, como resultado de la necesidad y del temor, lo que se produce, la sustancia del *ser social* en cuanto tal, es, en y para sí misma, *productiva*. En tal sentido, la *Scienza nuova* de Vico es, precisamente, la exposición del conocimiento de esta *mente humana* que hace y conoce la historia en cuanto que la *produce*, lo cual establece el principio y causa de la realidad histórica. De ahí que, en ella, es decir, en la realidad histórica, coincidan plenamente la *certeza* y la *verdad*. Más aún, esta coincidencia se determina en la identificación inmanente al ritmo de desarrollo de los individuos y al ritmo de desarrollo de los pueblos, en tanto que «los hombres primero sienten sin advertir, después advierten con ánimo perturbado y conmovido y, finalmente, reflexionan con mente pura». De este modo, se sorprende el he-

²⁵ En relación con el *temor*, en la Sección Primera de la «Metafísica Poética» de la *Scienza nuova*, Vico señala lo siguiente: «las primeras gentes simples y toscas, se imaginaron los dioses *ob terrorem praesentis potentiae*. O sea, el temor es lo que hace imaginar la presencia de los dioses en el mundo. En todo caso, se trata no del temor inspirado por unos hombres en otros, sino del temor por sí mismo y en sí mismo, es decir, por ellos mismos en sí mismos» (ivi, vol. I, p. 166).

²⁶ Vico se refiere a los primeros filósofos griegos, conocidos en la historia de la filosofía como los físicos.

²⁷ Ivi, pp. 87-88.

cho de que el reino de la mera *necesidad* no puede ser considerado, todavía, como *el reino animal del Espíritu*. Más bien, al objetivarse la sociedad civil, en cada individuo se puede re-construir – incluso sin que lleguase tan siquiera a sospecharlo, es decir, con independencia de lo que él mismo pueda pensar de sí – todo el recorrido cíclico de la historia *ideal* y *eterna*. Tal vez, Vico tenga razón al citar el viejo adagio:

Primos in orbe deos fecit timor²⁸

La sociedad civil es, en tal sentido, la síntesis, el reconocimiento, el resultado concreto, de estos dos términos correlativos o, más específicamente, *especulativos*, a saber: de la necesidad y del temor, los cuales sólo llegan a objetivarse – y, en consecuencia, a hacerse conscientes de sí – en el interior del tejido de la vida social. Antes del surgimiento de las primeras formas sociales de existencia, no puede hablarse propiamente de *sociedad civil* en cuanto tal, pues sólo con la aparición del mito – de nuevo: del *religare* – los hombres adquieren plena conciencia de su interdependencia. Aunque el ancestral recuerdo de su condición bestial esté presente – incluso como reminiscencia aún vigente *para nosotros* – tarde o temprano se *aprende* y *descubre* que sólo actuando como *ser social* se pueden conquistar los deseos individuales últimos. En este sentido, para Vico, resulta imposible separar la necesidad del mito, pues cuando los hombres actúan en calidad de miembros de una determinada comunidad y no como presuponen los filósofos iusnaturalistas, es decir, de modo solitario y aislado, a la manera de Robinson Crusoe – su sentido de la relación (el *religare*) es tan primario y básico como el deseo de comer, reproducirse o resguardarse. De nuevo: *el orden y la conexión de las cosas es idéntico con el orden y la conexión de las ideas*.

Es éste un planteamiento *fenomenológico* de la sociedad civil que, en última instancia, descubre el carácter reflexivo – cabe decir, *invertido* – formulado por la filosofía moderno-ilustrada. En realidad, sin Estado no hay sociedad civil. No son los individuos aislados quienes, abandonando su condición salvaje, propia del «Estado de Naturaleza», *acuerdan* firmar un contrato y formar el Estado. La espiral inversión que hace Vico de semejante argumentación tiene el propósito de reconstruir el tránsito que va – desde *los* hombres hasta *el* hombre. De modo que, a la inversa, una vez organizados, en su condición de *fámulos*²⁹, dentro de las

²⁸ «El temor hizo surgir, por primera vez, a los dioses en la tierra» (ivi, p. 115).

²⁹ *Fámulos*, o hambrientos, es el término del cual deriva –según Vico– el concepto de familia. En efecto, Vico sostiene lo siguiente: «Al recurrir a los altares, los impíos -vagabundos-débiles, perseguidos a muerte por los más robustos, los píos-fuertes mataron a los violentos y

primitivas formas de Estado, van progresiva e históricamente creando las condiciones para que, finalmente, y con el advenimiento de la época moderna, los intereses individuales o particulares, vayan cobrando cuerpo, a objeto de que las iniciativas privadas sean debidamente establecidas.

Quienes, siguiendo el modelo prefijado de una vida salvaje pero inocente, plena por la sencillez de las costumbres de los pueblos bárbaros, desconocen de plano la *naturaleza del espíritu* y su concreción, son los mismos que piensan, paradójicamente, que las necesidades particulares, los goces, las comodidades y su consecuente satisfacción, son fines absolutos en sí mismos. Pero en verdad, la *naturaleza del espíritu* no se reduce ni a la simplicidad de las costumbres ni al goce de lo particular. Más bien, la sencillez natural y la satisfacción inmediata, tienen que ser elevadas a la condición del saber, a fin de que, una vez domesticadas, puedan superar la mera exterioridad; tienen que ser conscientizadas, a objeto de que lo que *aparece* como algo extraño a sí, sea reconocido como resultado de la propia producción, integrando, de este modo, lo general a la existencia particular y deviniendo *eticidad*. Mas no basta con la fuerza coercitiva:

Donde los pueblos se rigen por las armas, de modo que no tengan en el sitio las leyes humanas, el único medio de someterlos es la religión³⁰.

Es probable que Hegel no conociera a Vico. Pero Hegel pareciera estar «recordando» las enseñanzas viquianas, derivadas de la *Scienza nuova*, cuando afirma³¹, en la *Filosofía del Derecho*, que:

[...] la sociedad civil es la diferencia que se pone entre la familia y el Estado, aunque el perfeccionamiento de ella se sigue más tarde que el del Estado; ya que la diferencia presupone al Estado, al cual ella, para subsistir, debe tener ante sí como algo autónomo. La creación de la sociedad civil pertenece, por lo demás, al mundo moderno, el cual sólo deja que hagan su derecho a todas las determinaciones de la idea. Si el Estado es representado

tomaron bajo su protección a los débiles, que debido a que no portaban otra cosa que la vida, recibirían la condición de fámulos, suministrándoles los medios para conservar su vida; el nombre 'familia' deriva de fámulos, que fueron un esbozo de los esclavos que parecieron posteriormente mediante la cautividad de la guerra. [...] El origen de las familias, sobre el que después surgieron las ciudades. [...] El origen de la construcción de las ciudades. [...] El origen de las jurisdicciones. [...] El origen de la expansión de los poderes públicos. [...] El origen del Estado. [...] El origen de la fama, de donde deriva el nombre de 'fámulos' » (ivi, p. 47).

³⁰ Ivi, p. 113.

³¹ Y en este aspecto, Marx coincide plenamente con Hegel. Conviene, en este sentido, cfr.: *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política*, s. XXI, México, 1983.

como una unidad de distintas personas, como una unidad, que es sólo comunidad, sólo de ese modo es comprendida la determinación de la sociedad civil. Muchos de los modernos teóricos del Estado no han podido ofrecer ninguna otra opinión del Estado. En la sociedad civil cada uno se es finalidad; toda otra cosa es nada para él. Pero sin la referencia al otro, él no puede alcanzar la esfera de su finalidad: estos otros son, por eso, medios para la finalidad del particular. Pero la finalidad particular, mediante la referencia al otro, conforma la universalidad, y se satisface satisfaciendo a la vez el bienestar del otro. Estando vinculada la particularidad a la condición de la universalidad, la totalidad es el terreno de la mediación donde se hacen libres todas las singularidades, todas las virtualidades y accidentalidades del nacimiento y de la felicidad, donde surgen las olas de todas las pasiones, las cuales son gobernadas sólo por la razón que aparece dentro. La particularidad, limitada por la universalidad, es únicamente la medida, por donde cada particularidad promueve su bienestar³².

Sólo mediante la *formación cultural*³³ – y de ningún modo mediante la simple instrucción «técnica» o «profesional» – los individuos llegan a comprender que su carácter individual es un *resultado* de su devenir productivo, es decir, a la vez: económico y social, político e histórico – en su condición de *homo faber-fabulator* – y no una *presuposición* – un *pre-judicio* – «racional» que lo obliga a «pertener» – esto es: a tener que enajenar su existencia individual – a un *instrumento* «levítico» o a una *máquina* – unas veces de «promoción» y otras de «opresión» – a la que se le llama *Estado* y que, por lo general, es confundida con la *sociedad política*³⁴. Desde el momento en el que los hombres forman las primeras instancias de la sociedad civil, con ellas van formando las primeras formas de organización política que, progresivamente, van constituyendo

³² G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, § 182, *Adición*, Caracas, 1990³, pp. 210-211.

³³ En la «Adición» al § 187 de la *Filosofía del Derecho*, Hegel define la cultura de la siguiente manera: «Cultura es pulimento de la particularidad, para que ella se conduzca según la naturaleza de la cosa. La verdadera originalidad que produce la cosa exige verdadera cultura, mientras que la falsa originalidad acepta las majaderías que sólo se les ocurren a los incultos». En tal sentido, podría afirmarse que la cultura, como dice Hegel, «en su determinación absoluta», es el vehículo mediante el cual los hombres pueden conquistar la libertad, la «infinita substancialidad subjetiva de la eticidad» (ivi, pp. 213-214).

³⁴ Como ha indicado Norberto Bobbio: «[...] en los escritos de los iusnaturalistas, la teoría del Estado está directamente influenciada por la concepción pesimista u optimista del estado de naturaleza; quienes consideran el estado de naturaleza como malo conciben al Estado como una innovación; quienes consideran al estado de naturaleza como tendencialmente bueno ven en el Estado más bien una restauración [...]» (N. BOBBIO, *Gramsci e la concezione della società civile*, en: *Gramsci e la cultura contemporanea*, a cura di P. Rossi, Roma, 1975², p. 99). La simplicidad del maniqueísmo, característico de la reflexión del entendimiento abstracto, queda aquí puesta en toda su evidencia.

el Estado. Por supuesto, si el *individuo* se considera naturalmente como un elemento aislado y ajeno al Estado, con ello, inevitablemente, la concepción que el Estado tenga de sí mismo será idéntica, pero reflexivamente invertida, a la suya, y entonces sí deviene, de hecho, en instrumento o máquina de gestión o de coerción, según la visión que de él se tenga. Pero, por encima de estas formas de la reflexión del entendimiento, conviene hacer un esfuerzo – si se quiere – estético o fantástico, a fin de *imaginar*, con Vico, cómo, una vez que los hombres – estupefactos ante el estruendo –, levantaron la mirada para contemplar³⁵ en el cielo el primer rayo de la tormenta y, en aquel preciso instante, se contemplaron, en la inmensidad del espejo celestial, a *sí mismos*, no ya como individuos sino como comunidad social y, *al mismo tiempo*, política.

Un sentimiento de terror ante el fogonazo y el estruendo, que brotaba de entre los cielos infinitos, fue la primera y más potente premisa para el surgimiento de la organización de la sociedad, pues, a partir de entonces, los hombres transformaron sus vicios en medio para su preservación, organización y progresiva configuración de sus estructuras jurídicas y políticas.

De hecho, Júpiter fue el primer Dios, llamado por los griegos *Ious* o *Ius*, de donde proviene la expresión *Justicia* (*Ius-titia*). Igual que Júpiter fulminó y abatió a los gigantes, la Justicia del Estado tiene por finalidad domesticar y educar a la sociedad civil:

Esta autoridad divina así constituida tuvo como consecuencia la autoridad humana, con todo el ropaje filosófico de propiedad de la naturaleza humana... la felicidad de Dios no depende de los otros [...] el triunfo de la virtud no puede ser arrebatado por la envidia [...] Dicha autoridad consiste en el libre uso de la voluntad, siendo el intelecto una potencia pasiva sujeta a la verdad: pues los hombres de estos primeros momentos de las cosas humanas comenzaron a practicar la libertad del arbitrio humano de controlar los impulsos del cuerpo, para aquietarlos de hecho o darles una dirección más apropiada [...] de ahí que los gigantes se liberaran del vicio bestial de andar vagando por la gran selva de la tierra y se acostumbraran a un hábito totalmente contrario, como es el de permanecer escondidos y fijos durante una larga época dentro de sus grutas [...] A esta autoridad de naturaleza humana le siguió la autoridad del derecho natural: al ocupar y permanecer fijos

³⁵ «Los romanos llaman *contemplari* a la acción de observar las partes del cielo por donde venían los augurios o donde se veían los auspicios, regiones que, descritas por los augures con sus lituos, se llamaban *templa coeli*, de ahí debieron proceder las primeras cosas divinas o sublimes para ser templadas, que desembocarían en las cosas abstractas metafísicas y matemáticas. Lo que constituye la historia civil de la frase: *A love principium musae* (De Júpiter proviene el principio de la sabiduría) (*Cn44*, vol. I, pp. 169-170).

largo tiempo en las tierras en que se encontraban por fortuna en los tiempos de los primeros rayos, devinieron señores de las mismas por la ocupación tras una larga posesión, lo que constituye la fuente de todas las propiedades del mundo[...] Algunos llegaron a ser en aquellas posesiones los príncipes de las llamadas «gentes mayores», de las que Júpiter será el primer Dios [...] Fueron las casas nobles antiguas, ramificadas, en muchas familias, de las que se compusieron los primeros reinos y las primeras ciudades. De ahí nos han quedado aquellas bellísimas frases heroicas de los latinos: *condere gentes, condere regna, condere urbes; fundare gentes, fundare regna, fundare urbes*³⁶.

La sociedad civil, en consecuencia, no puede ser comprendida, para Vico, a la manera de los iusnaturalistas, a saber: como un cuerpo *naturalmente* independiente y aislado respecto de la originaria oposición, recíproca y correlativa, que mantiene con la sociedad política. La esfera de las relaciones familiares o económicas, de vida privada o de diversas formas de organización, de asociación corporativa o voluntaria, se hayan *pene-tradas* por el *Espíritu*. Se trata de lo que se podría definir como *el contenido ético de la sociedad*. Así, pues, desde el momento en el cual los *bestioni* elevaron la mirada sobre el cielo, para contemplar las ráfagas incandescentes que brotaban de sus entrañas, la separación entre la sociedad civil y la sociedad política sólo puede ser concebida como el resultado y la expresión de una *crisis* – una *escisión* – en la que lo uno y lo otro llegan a perder su recíproca capacidad de reconocimiento. Y sólo bajo tales circunstancias se puede justificar la idea de un Estado monolítico, hermético, ajeno a la sociedad y, al mismo tiempo, la idea de un *individualismo tout court*³⁷.

Ciertamente, para Vico, la sociedad civil es el resultado de lo que denomina *las necesidades o utilidades humanas de la vida social*. Pero, precisamente por ello, es decir, porque se trata de la vida social en su complejidad y riqueza, conviene advertir que la sociedad civil que Vico va pacientemente tejiendo en *Scienza nuova*, no consiste únicamente en la descripción histórico-filosófica del *sistema de las necesidades*, esto es: del surgimiento, desarrollo y consecuente reconstrucción de las relaciones económicas o de la producción material, sino también – y al mismo tiem-

³⁶ Ivi, pp. 168-169.

³⁷ Vico, con pleno convencimiento de la razón histórica, rubricaría los argumentos propuestos por Marx en el *Prólogo* a la *Kritik* del '59, y que podrían resumirse de la siguiente manera: (a.) *Ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no existan ya, o estén en vías de aparición, las condiciones necesarias y objetivas;* (b.) *Ninguna sociedad desaparece ni puede ser substituida por otra si antes no se han desarrollado las nuevas formas de vida, que le son immanentes a su desarrollo.* Tales resultados de la investigación marxiana son válidos, incluso, para los llamados *periodos de crisis orgánica* de las sociedades históricamente determinadas.

po – de las formas e instituciones que las justifican y regulan. Formas e instituciones que conforman la raíz del Estado, sobre cuya base se eleva la organización y reglamentación de los más diversos intereses ideológicos, políticos y jurídicos del quehacer social. En todo caso, se trata del traspaso de la instancia o determinación meramente económica de la sociedad civil a su determinación ético-política, lo cual implica su superación – conservándola –, es decir, su travesía fenomenológica, desde la objetividad a la subjetividad y desde la necesidad a la libertad.

Es evidente que, como decía Marx, la relación entre las fuerzas *materiales* de la sociedad y las relaciones sociales de la producción social, soporta la relación existente entre las instituciones y las formas ideológicas del edificio jurídico y político. Pero, viceversa, la relación instituciones-formas ideológicas justifica y regula el movimiento de la sociedad civil, ordenando, así, sus fuerzas *espirituales*. Más aún, en este ámbito de traspasos y relaciones recíprocas, la relación entre las instituciones y las ideologías llega a invertirse, a tal punto que devienen, por esta vía, momento determinante, en *última instancia*, del quehacer social e histórico. De manera que, al considerar a la sociedad civil, más allá de los esquemas teóricos preestablecidos, como el momento en virtud del cual se realiza el pasaje de la necesidad a la libertad, la fantasía concreta, de la cual la sociedad civil es soporte histórico, ya no puede seguir siendo considerada exclusivamente como justificación póstuma de un poder ajeno y distante del cual dependen las *condiciones materiales de existencia*, sino como aquella fuerza creadora que posibilita el surgimiento de una nueva etapa de desarrollo político y social, con base en el hecho de que se transforma en el elemento inspirador de una nueva formación cultural, y no en el instrumento de coerción de un poder ya constituido y que se pretende justificar.

El Estado, para Vico, no está compuesto *sólo* por la sociedad política, es decir, por la fuerza coercitiva y sin consenso. Más bien, la sociedad civil – en virtud del *religare* – viene a ser identificada como la instancia dentro de la cual tiene lugar el pasaje de la necesidad material a la libertad pública, por lo cual deviene el elemento generador tanto de la consolidación de la conciencia social como de la voluntad colectiva y, en consecuencia, en el núcleo central – efectivo y material – del poder de transformación del *curso que siguen las naciones*. En *síntesis* – y como ya se ha indicado – en el contenido ético del Estado.

Puede afirmarse, entonces, que – como sostenían Hegel y Marx³⁸ – la sociedad civil es para Vico la esfera de las relaciones productivas y no –

³⁸ Recuérdese el conocido pasaje escrito por Marx en *Prefacio a la Kritik* del '59: «[...] Tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado, [...], radican en las condiciones ma-

como pensaban los iusnaturalistas³⁹ – la esfera de las instituciones políticas. Pero, a diferencia de Hegel y de Marx – y siguiendo la cultura latina, de la que obviamente formaba parte- Vico concibe lo «civil» como lo «no bárbarico», es decir, como lo ya *civilizado*, un significado que, en cambio, es obviado en la expresión *bürgerliche Gesellschaft*, que denota una condición prestatal o natural, esto es, antitética respecto de la vida civil y, por ende, cercana, si no identificada, con el Estado de naturaleza.

En todo caso, lo que convierte al argumento viquiano relativo a la sociedad civil en un argumento innovador y, quizá, no lo suficientemente valorado, consiste en la imposibilidad de concebir aisladamente lo uno de lo otro, cabe decir, de tratar la sociedad civil como un cuerpo distinto e incluso indiferente de la sociedad política, pues, según Vico, el surgimiento de las primeras formas de organización social coincide *especulativamente* con el de las primeras formas de organización política.

Que la *reflexión* del entendimiento – y no la *especulación* histórica y filosófica – no sólo las separe sino que, incluso, las aleje y extraña – *alienum* – respectivamente, al punto de confrontarlas entre sí o de supeditar una de ellas a la otra, opacando el *reconocimiento* recíproco y perturbando la *compenetración*, es un fenómeno del que debe dar cuenta un estudio detenido y atento de la historia de la filosofía, en general, y de la filosofía política, en particular, para lo cual también Vico ha dictado *lectio* precisa:

La filosofía ha considerado al hombre tal como debe ser, y así no puede agradar más que a aquellos pocos que querrían vivir en la república de Platón, y no revolcarse en la escoria de Rómulo⁴⁰.

teriales de vida, cuyo conjunto resume Hegel, [...] bajo el nombre de 'sociedad civil' (cfr. p.4 del presente ensayo).

³⁹ Señala Bobbio que, prácticamente, toda la tradición filosófica que, por lo general, es alineada dentro de la concepción iusnaturalista (desde Grozio y Hobbes hasta Kant), considera que el término opuesto al de *Estado de Naturaleza* (o sociedad prestatal) es el de *Sociedad Civil* (o sociedad estatal), con lo cual la sociedad civil es diferenciada de la *société naturelle* e identificada con la *société politique* o, más específicamente, con el Estado. En suma, para los filósofos iusnaturalistas 'la sociedad civil es sinónimo de Estado o de sociedad política, pero es opuesta al Estado de naturaleza o sociedad prestatal (cfr. BOBBIO, *op. cit.*, pp. 80-82).

⁴⁰ *Cn44*, vol. I, p. 104. La modificación en la conjugación del verbo: (la filosofía) *considera* por (la filosofía) *ha considerado*, es nuestra. Se ha hecho premeditadamente, a fin de llamar la atención sobre la vigencia de la crítica que Vico hace de las posiciones filosóficas propias de su época – epicúreos (empiristas) y estoicos (cartesianos) –, cuya ausencia de comprensión de la necesidad del estudio de la historia, para la filosofía, convierte a sus respectivas posiciones en términos abstractos y presupuestos respecto de la objetividad del saber.

Empero:

[...] han faltado en la mitad, tanto los filósofos que no verificaron sus razones con la autoridad de los filólogos, cuanto los filólogos que no se preocuparon de apoyar su autoridad con la razón de los filósofos[...]⁴¹.

Quien, como dice Croce,

Quien crea en la dócil inocencia de los pueblos salvajes, los mirará con cara sonriente, con la boca plena de buenas palabras, llevando en las manos el abecedario y el catecismo de los derechos y deberes; quien crea en cambio en los «bestiones» viquiños, adoptará procedimientos un tanto más severos y, tal vez, el hierro y el fuego.

Pero en todo caso: quien piensa, como Vico, que «las costumbres valen más que las leyes» y, conjuntamente, que «las costumbres no se modifican de golpe, sino por grados y con el tiempo», no se inclinará al fácil legiferar y no se eludirá para poder plasmar lo nuevo de la humanidad sobre un modelo subjetivo⁴².

En la primera época de la humanidad domina la autoridad. Sólo progresivamente se va instaurando una mayor libertad política. El nacimiento de la sociedad civil, en consecuencia, es el resultado de una progresiva conquista del *hacer* respecto de la progresiva disminución de la autoridad. Cuando los hombres no saben gobernarse a sí mismos y a sus instintos, les es menester imaginar fuerzas superiores ante las cuales se doblegan, lo que determina por generar un amplio espectro que les permite preservar la propia *especie*. Un espectro, como dice Vico, *providencial*, y que no es más que la producción continua de la totalidad del curso de la historia de las naciones. Sólo entonces el hombre llega a descubrir que no puede permanecer en la tierra sino *en el seno de su rebaño*.

Ahí donde la racionalidad es corta, limitada, la fantasía es amplia, ilimitada; ahí donde el temor no ha sido asimilado y transformado conscientemente en respeto y norma de convivencia – en una expresión: en formación cultural –, la necesidad se desborda para devenir voracidad; las pasiones se desatan y las costumbres se hacen violentas. No hay lugar para las medianías empíricas, ni para los modelos teórico-formales que trazan geometrías deductivas y metódicas, más cercanas al deber que a *lo que ha sido y a lo que es*. En realidad, el Estado de Naturaleza, más que una ficción creada por los iusnaturalistas, es una inversión de la re-

⁴¹ *Ivi*, p. 105.

⁴² B. CROCE, *La filosofía di G. B. Vico*, Bari, 1973⁴, p. 101.

flexión, la justificación de la necesaria y efectiva creación de la sociedad civil históricamente surgida, que en sus manos adquiere luminosas tonalidades universalizadas, las cuales pretenden encandilar a fin de ocultar su marcada ausencia de sentido y significado históricos, estableciendo el abstracto ideal de una *naturaleza humana* fuera de la historicidad viviente. Sólo mediante la organización política de la sociedad, como resultado de la necesidad y de las circunstancias, el individuo se hace capaz de transitar desde la indefinición salvaje hasta la feliz infinitud del espíritu:

rebus ipsis dictandibus, regna condita⁴³.

El problema que se plantea Vico, en relación con la sociedad civil, consiste en descubrir el modo como la *humanidad gentil* haya podido alcanzar su realización, partiendo de la reconstrucción de aquella *larga y densa noche de tinieblas* en la que, apenas, *una tenue luz* le iba indicando el camino que sustenta la idea principal de la *Nueva ciencia*: *que el mundo de las naciones gentiles ha sido, ciertamente, hecho por los hombres*, a pesar de la ignorancia y de la ferocidad inherentes a sus inicios, o, más bien, en virtud de esa ignorancia y de esa ferocidad. La *imaginatio* ha permitido a los hombres conquistar el concepto ontológico de universalidad contenido en la idea de justicia y de libertad que el Estado, éticamente comprendido, tiene la obligación de concretar.

Vico se propone, en suma, comprender cómo la tosca y violenta sensibilidad no puede ser concebida con independencia de la vida ética, ni fuera de su conformación social e histórica. Para Vico, como dice Croce,

la política, la fuerza, la energía creadora de los Estados son un momento del espíritu humano y de la vida de las sociedades, un momento eterno, el momento de lo 'cierto', perpetuamente seguido, mediante un desarrollo dialéctico, por el momento de la 'verdad', de la razón manifiesta, de la justicia y la moral, o sea de la eticidad.

Se trata, como sostiene Croce, de la concreción de la figura maquiavélica del centauro, con la que el secretario fiorentino, en *El Príncipe*, había definido las virtudes de los buenos gobernantes. Pero, en Vico,

la que parecía parte bestial en el hombre se revela también humana, forma primera de la voluntad y la acción, premisa de toda otra. Sin pasión, sin fuerza, sin autoridad, no puede surgir la humanidad; los mejores son los fuer-

⁴³ «El reino se fundó debido a las circunstancias y a las necesidades» (*Cn44*, vol. II, p. 41).

tes, y de los férreos dominios de los fuertes resultan al cabo esas sociedades refinadas y civilizadas que tan opuestas parecen a esos dominios, pero que no podrían existir sin su generosa barbarie⁴⁴.

Por eso, si para Maquiavelo era menester el invocar el *carácter religioso del Estado*, Vico no vacila en hablar de la «divinidad de la fuerza». Tal es, en síntesis, «la dureza del drama humano que incesantemente se crea y se recrea»⁴⁵, del drama que sustenta la base de comprensión del proceso mediante el cual fue posible el surgimiento de la moderna sociedad civil.

Los fundadores de la humanidad gentilicia se imaginaron los dioses con su teología natural; descubrieron las lenguas con su lógica; originaron los héroes con la moral; fundaron la familia con la economía y con la política las ciudades; establecieron con la física los principios de todas las cosas divinas; con la física particular del hombre, en cierto sentido se generaron a sí mismos; con la cosmografía fingieron un universo todo lleno de dioses; con la astronomía llevaron de la tierra al cielo los planetas y las constelaciones; con la cronología dieron principio a los tiempos, y con la geografía, sirvan los griegos de ejemplo, inscribieron el mundo dentro de la propia Grecia⁴⁶.

Es este, según Vico, el origen de la sociedad civil, cuyo proceso re-constructivo revela la «historia de las ideas, costumbres, y hechos del género humano». Sólo a partir de ella se puede apreciar el surgimiento de la «historia de la naturaleza humana» y, en consecuencia, «los de la historia universal»⁴⁷.

Los hombres son lo que producen, pero no sólo de un modo individual, sino también de modo colectivo. Si la historia universal de la sociedad humana se pudiera concentrar en la figura de un individuo particular, ese individuo poseería el recuerdo de todo su devenir, lo conocería todo, tendría la facultad de sintetizar en él todo el saber conquistado hasta el presente. Pero dado que la historia universal no es la creación de un individuo en particular, a ningún individuo se le puede atribuir semejante capacidad de comprensión del mismo modo como el matemático lo hace en relación con sus formulaciones y ejercicios. No obstante, el conocimiento de la historia, de la mitología, de la literatura, de la psicología social y del derecho, ponen a los hombres en capacidad de comprender lo que son mediante el estudio de lo que han sido. Com-

⁴⁴ B. CROCE, *Ética y Política*, Buenos Aires, 1952, pp. 220-221.

⁴⁵ *Ivi*, p. 221.

⁴⁶ *Cn44*, vol. I, p. 158.

⁴⁷ *Ibid.*

preensión que ni el álgebra, ni la aritmética, ni la geometría le pueden brindar:

La naturaleza de los pueblos primero es ruda, después severa, luego benigna, más tarde delicada y, finalmente, disoluta ⁴⁸.

Se trata de la primera exposición, de la que se tenga noticia, de lo que, más tarde, Hegel denominará como la *ciencia de la experiencia de la conciencia* y Marx como *la lucha de clases*.

En la *Ontología del ser social*, Lukács le recuerda al lector que la crítica ontológica desarrollada por Marx «no nació de golpe, como Pallas Atenea de la cabeza de Zeus». Se trata, más bien, de un proceso en el que «comienza a devenir consciente el reconocimiento de la existencia primaria de las grandes complejidades del ser».

Escritos como los de Aristóteles, sobre todo, la *Ética a Nicómaco*, y los primeros grandes intentos científicos del Renacimiento, que tratan de entender omnilateralmente como ser al ser social, y de extirpar los principios sistemáticos que frenaban esta interpretación, como es el caso de Maquiavelo, y los esfuerzos de Vico por aprehender en términos ontológicos la historicidad del mundo social⁴⁹.

Tal vez, pudiera afirmarse, invirtiendo por una vez los espejos lukacsianos, que la *Scienza nuova*, más que contener algunos elementos que anteceden las ideas fundamentales de Hegel o de Marx con relación al tema de la sociedad civil – eso sí: leída con criterio amplio y poco esquemático –, permita, retrospectivamente, llevar adelante una cabal comprensión de textos que, como la *Filosofía del Derecho* de 1820 o la *Kritik* de 1859, pudieran, en un caso o en el otro, tender a privilegiar – cuestiones de *Bildung* – uno de los dos aspectos que conforman *el contenido ético del Estado*, si por Estado se comprende *el momento de equilibrio existente entre la sociedad política y la sociedad civil*. Si Vico ha hablado de los *spinocistas de la antigüedad*, no existen razones para no poder hablar de un – eventual – hegelomarxista en el siglo XVIII, como de alguna manera Giorgio Tagliacozzo ha querido sugerir y ha, efectivamente, compilado⁵⁰.

En todo caso, la sentencia viquiana parece seguir en pie: *la sociedad civil ha sido creada por los hombres, y sus principios, por lo tanto, han de encontrarse en las modificaciones de nuestra propia mente humana*.

⁴⁸ Ivi, § 242.

⁴⁹ G. LUKÁCS, *Ontología dell'essere sociale*, tr. it. Roma, 1976, p. 277.

⁵⁰ Cfr.: *Vico y Marx*, cit. La compilación de estos ensayos está a cargo de G. Tagliacozzo.

Es probable que se trate de una cuestión de cultura crítica e histórica, o de historicismo dialéctico, si se quiere. O quizá se trate del desgarramiento del presente y de lo real, que impone la tarea de asumir la filosofía – precisamente desde el momento en que se descubre la crisis – como el *tiempo aprehendido por el pensamiento*. Mas, en todo caso, queda la pregunta de si Hegel y Marx llegarían a pensar en el hecho de que, en virtud del historicismo, Vico pudiese contribuir, *aquí y ahora*, con el concrecimiento de sus ideas.

JOSÉ RAFAEL HERRERA

RECENSIONI

Eroi ed età eroiche attorno a Vico, a cura di E. Nuzzo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, pp. 419.

A questo volume che pubblica gli Atti del Convegno internazionale di studi, svoltosi tra Fisciano, Vatolla e Raito (dal 24 al 27 maggio 1999), il nostro «Bollettino» ha dedicato, nel 2005 (vol. XXXV, pp. 253 sgg.), un folto gruppo di segnalazioni che danno analiticamente conto dei singoli contributi. Perciò, in questa sede, sarebbe inopportuno offrire al lettore informato una nuova sintesi di tutti i temi e i problemi discussi. Più utile è tentare una ricognizione critica dell'iniziativa scientifica e illuminare – anche a costo di semplificazioni e di qualche omissione – alcune strategie interpretative. Occorre, innanzitutto, riferire che l'opera è parte di un progetto di ricerca più ampio che, ideato da studiosi italiani e francesi (rappresentati rispettivamente da Enrico Nuzzo e Yves Charles Zarka), ha coinvolto altri ricercatori e istituzioni europee interessate al problema Vico e a questioni di antropologia, storia e politica nei diversi itinerari culturali dell'età moderna. Se a future pubblicazioni toccherà promuovere analisi di percorsi pratico-politici e linguistico-narrativi nella riflessione d'interesse vichiano, a questa raccolta è stato affidato il compito di delineare un profilo generale, ma non generico, della figura *eroica*, in relazione a questioni di teoria e di storiografia filosofica moderna notevolmente complesse, certo finora mai oggetto di studi specifici. A prevalere non è stata, però, un'esclusiva esigenza di ricostruzione storica quanto un vero e proprio «ripensamento radicale non soltanto dei 'tempi' (e insieme dei soggetti) dell'eroico, ma [...] del 'tempo dell'eroico'». È quanto osserva Enrico Nuzzo nell'ampia *Introduzione* al volume (p. IX), documentando, con densità di suggerimenti metodologici e di innovative proposte interpretative, i preminenti interessi dell'indagine estesa «attorno a Vico», all'esame, cioè, di linee teoriche e dei relativi autori diacronicamente rivolti al filosofo napoletano o convergenti in una prevalente analisi sincronica della cultura napoletana ed europea di Sei-Settecento. In proposito ancora Nuzzo, in sede di presentazione, sottolinea i contributi offerti a due estesi campi di studio, corrispondenti, anche materialmente, alla distribuzione dei testi in due distinte «sezioni» di lavoro (naturalmente intrecciate e intersecate): quella sullo «statuto dell'eroico in momenti determinati della sua complessa storia e quella precipuamente addentrata nella decifrazione di tratti specifici della meditazione e della scrittura vichiane» (p. XI). Liberata dalla tradizionale disposizione in ordine alfabetico degli «Atti di un Convegno», questa strutturazione riflette assai bene, secondo me, il senso di una sollecitazione critica del «nuovo corso» degli studi vichiani, promosso da Pietro Piovani nella seconda metà del Novecento: non finalizzare tutte le ricerche sei-settecentesche a Vico, senza per questo dimenticare l'importante funzione assolta dalla sua filosofia, quale luogo di

retto e indiretto di stimolo a studi e a problemi impensabili fuori dall'orizzonte della *Scienza nuova*. Da qui la molteplicità di temi e figure esaminate che sanno bene rendere omogeneo il volume in grado di attestare – sia pure da posizioni differenziate – un impegno fortemente teorico concentrato su due principali direttrici, «l'una che [...] si è imbattuta nel grosso nodo teorico, di natura etica, del nesso tra individualità e universalità, tra individuo e comunità di appartenenza; l'altra che – investendo il tema più determinato, ma teoricamente più impegnativo, dell' 'età eroica' come tempo di una 'logica', di un linguaggio [...] – si dirige in ultimo appunto sullo statuto del discorso, della ragione, e di ciò che appare palesarsi come suo oscuro fondo produttivo, o magari inaggrabile eccedenza» (*ibid.*).

Un primo livello della ricerca ha impegnato autori e testi che precedono Vico e lo considerano quale emblematico punto di arrivo di un complesso processo di trasformazione della nozione e della figura dell'eroico dall'ambito militare a quello intellettuale. Ricco di stimolanti proposte interpretative, lo studio di Massimo Lollini (*Filosofia ed eroismo tra Socrate e Vico*, pp. 3-18) parte dall'esame dei caratteri del «modello classico» (socratico) (p. 3), per spiegarne la trasformazione nell'intellettualismo della cultura umanistico-rinascimentale italiana, da Coluccio Salutati a Niccolò Machiavelli. Su quest'ultimo si soffermano gran parte dei contributi nella prima sezione del volume, interessati – anche con esplicito richiamo a Vico – a una riflessione critica nata dal riconosciuto primato dei valori del *pubblico*, entro una prospettiva di matrice umanistica ma anche di consapevole respiro moderno, incline da un lato ad atteggiamenti di netto contrasto con letture utilitaristiche e particolaristiche (e relative pratiche di *malizia* e di *dissimulazione*) e, dall'altro, disposte a considerazioni di ordine etico, politico e antropologico, implicanti il confronto con i processi di genesi e di governo della società non deterministicamente o armonicamente orientati al *Sommo Bene*. Il tema attraversa le riflessioni di Jorge Velázquez Delgado su *La cuestión de la gloria en el imaginario político de Nicolas Maquiavelo* (pp. 19-36) e le pagine di Alain Pons dedicate a *Le «Philosophe de cour» de Castiglione à Vico* (pp. 37-47). Quest'ultimo interprete offre una sintetica ma acuta storia del progetto di educazione «de type humaniste», espresso nel *Cortegiano* da una «forte exigence morale et même métaphysique» (p. 44), per giungere al noto modello vichiano del «filosofo di corte», opposto a quello astratto di matrice cartesiana. Il tutto passando per la pratica barocca di simulazione, coerente con l'identità di un individuo che «cherche à s'affirmer par tous les moyens en élaborant des stratégies de la réussite» (p. 46). Tra i pensatori più rappresentativi di tale evoluzione Pons ricorda, accanto a Lorenzo Ducci, gli scritti di Baltasar Gracián, del quale privilegia la tematica dell'«ingegno», non solo «source du jeu verbal du courtisan», ma strumento degli «hommes d'exception» per scegliere «une situation» e dominarla (*ibid.*). Sta qui la possibilità di intercettare temi e problemi delle variegata discussioni che accompagnano e, insieme, abbandonano, oltrepassandoli, Machiavelli e il machiavellismo, proponendo una più sofisticata immagine dell'eroe. Opportunamente, nel volume sono nutrite e

interessanti le riflessioni sulle posizioni di Gracián, da Moisés González García (*El ideal del héroe moderno en Baltasar Gracián: del optimismo al desencanto*, pp. 49-69) a Yves Charles Zarka (*Vico et la mutation de l'héroïsme. Force et fragilité du héros*, pp. 97-108) che lo assume quale teorico della «figure esthétique du héros», distinta da quella «politique» del Machiavelli e «historique» di Vico (pp. 99 sgg.). Da quest'ultimo i contrassegni delle precedenti teorie sono trasferiti su un nuovo piano teorico, riferiti a soggetti collettivi, in accordo alla *filosofia della Scienza nuova* che respinge la frantumazione singolaristica, «une réduction de l'héroïsme à la pure facticité de l'histoire» dal momento che la storia stessa è concepita, nell'edizione del 1744, come «l'œuvre et la preuve de la providence» (p. 107).

Ma il nome e l'opera di Gracián ritornano in un altro contesto argomentativo, direttamente impegnato a identificare nell'opera di Paolo Mattia Doria i problemi e i temi «attorno a Vico» per i quali non risulta trascorsa invano «la stagione della revisione dello statuto teorico della politica» (p. 169). Questo giudizio è contenuto in una delle dense pagine del saggio di Silvio Suppa (*I tempi e le forme della morale eroica: Vico e Doria*, pp. 165-185), convinto che l'opera del pensatore spagnolo sia utile a capire la disposizione al «dominio della ragione» e alla «capacità di razionale infingimento, viatico al disorientamento dell'avversario»; una disposizione strategica propria di Doria che con Vico condivide una figura dell'eroe sottratta alle semplificazioni letterario-didascaliche (p. 169). A queste l'interprete oppone l'accezione decisamente civile con cui viene impostata la questione dell'*eroico* nei due filosofi sia pure tra marcate differenze di tono storico e filosofico (p. 165). Anche l'altra complicata e comune matrice, quella machiavelliana, conosce in entrambi una radicale trasformazione, implicando la significativa sottrazione di *naturalismo* alla *politica*. È quanto possono documentare in Vico le pagine del *De mente heroica* che Suppa ampiamente utilizza, sottolineando in esse l'incontro di azione, ragione e politica, coerente con un'impostazione di discorso prudente e critica, per impedire una semplicistica «equazione» tra espressione «pubblica» della mente eroica e la teoria della cosiddetta «cattiva ragione di Stato». A proporsi è, invece, un nuovo orizzonte concettuale che ripensa alle forme di una prudenza moderna dai contenuti di forte significato etico e metafisico, indispensabili in Vico e Doria per accedere alla comprensione del «piano della qualità civile del mutamento» (p. 176). Questa considerazione – che Suppa sviluppa acutamente nei dettagliati «referenti» interni alla *Scienza nuova* del 1744 (p. 181) – pone al centro della sua ricostruzione la complessa questione dei rapporti tra religione, politica e «forza giusta» (p. 183). Ancora, quindi, tracce di Machiavelli e di machiavellismo che nelle pieghe del volume coinvolgono temi e valori della cultura napoletana di Sei-Settecento, attivi nella reazione al «pirronismo storico» e alla sistematica distruzione (libertina) della stessa nozione di eroe, oggetto di acuta attenzione nelle pagine di Lorenzo Bianchi dedicate a *Il tema dell'eroe nei libertini francesi tra Naudé e la Mothe Le Vayer* (pp. 71-96).

Ambito non meno denso della ricerca è stato, naturalmente, quello pertinente a Vico e orientato ad affrontare la questione della «concettualizzazione

dell'eroismo», più «strettamente 'ossimorica'», com'è mostrato assai bene nel saggio di Enrico Nuzzo (*Gli 'eroi ossimorici' di Vico*, pp. 189-216, cfr. p. 189). Esso apre opportunamente la sezione seconda della raccolta, proponendo l'approfondimento dei motivi di crisi dei caratteri tradizionali dell'eroe moderno, identificati nel valore della «magnanimità» che tende a privilegiare il profilo del protagonista-individuo, la sua stessa attività per «amor proprio» e mirabili gesta straordinarie, causa di «gloria» immortale (p. 199). Vico rompe con tale modello celebrativo, recuperandone, però, gli esiti in un'impostazione moderna (Nicole) di tradizione agostiniano-giansenistica che consente di tesaurizzare il sotterraneo lavoro della Provvidenza in soccorso dell'umanità nella storia (pp. 204-205). Tale impostazione implica il sostegno teorico a concetti e a valori che contrastano con ogni prospettiva di impegno individuale e testimoniano il carattere «comunitario» dell'agire «costante e laborioso» degli eroi «silenziosi e umili» (p. 207). Si introduce, altresì, un importante profilo della questione in esame che coinvolge la struttura del *De mente heroica* con complicati richiami ai «tempi umani» nei quali, invece, il carattere «collettivo» si attenua fortemente fino a identificarsi con i tempi normalizzati dell'eroismo «quotidianizzato» e della sua tendenziale scomparsa (pp. 210, 213). Una condizione di vita, questa, non priva di contraddizioni, di un'«eccedente volontà eroica» che si afferma nella forma di un ricorso a una «collera generosa», a una «naturale» produzione spontanea di eroismo, come documentano le pagine acutamente analizzate dell'*Orazione* in morte di Angela Cimmino e dell'*Autobiografia* (p. 215). Oggetto di attenta e documentata riflessione nel saggio di Josep Martínez Bisbal (*El «De mente heroica»: entre la gloria justa y el «retiro al tavolino»*, pp. 245-270), tale complicazione è invito a riconoscere che il recupero vichiano dell'eroismo relativo al gran tema del «domar le terre» avviene per l'intelligenza della *vis veri*, attiva nell'uomo anche dopo la caduta, per coltivare il carattere divino del pensiero nei modi tutti umani – osserva Bisbal – del «saber de las cosas humanas [...] proseguendo los estudios con las doctrinas moral y civil y con la teología moral» (p. 258). La «complicada relación de Vico con la fama» (p. 262) pone domande e problemi in ordine alla possibilità che nell'età degli uomini, senza «eroismo naturale», si affermi – a giudizio di Nuzzo – una «universalistica dimensione 'eroica'» della *mens* umana in quanto divina (p. 215). Eppure, il divino non risiede nella *natura* «secondo una visione pagana che Vico assolutamente contrasta [...] anche in ciò pensatore [...] assai cristiano, pur se [...] rischiosamente eterodosso» (p. 208). Questa tesi può essere considerata centrale nel confronto critico con altri interventi, a partire da quello di Paolo Cristofolini circa la questione dell'inclusione del modo d'essere degli *eroi* nell'orizzonte della *saggezza* (*Sono saggi gli eroi di Vico?*, pp. 217-225, già noto ai lettori del recente volume su *Vico pagano e barbaro* del 2001, discusso da Fulvio Tessitore in questo «Bollettino» XXXIII, 2003, pp. 191-197). L'esito della ricognizione è la relazione asimmetrica tra i termini del tema indagato con richiami ai motivi del «timor Dei» e della relativa «pietas» (p. 223) di matrice ciceroniano-agostiniana, densa di stimolanti considerazioni circa il bisogno in Vico di giungere al «ve-

ro eroe come fatto collettivo» (p. 224). Il che, nella ricostruzione di Cristofolini, si spiega con l'introduzione di una tesi interpretativa centrale, preoccupata di documentare l'ispirazione pagana dell'attenzione vichiana alla religione. Essa è il punto nodale anche della lettura che Bruno Pinchard («*Auspicia et Sacra: enquête sur la 'religion des auspices' selon Vico*, pp. 227-243) dà dei contrassegni della storia delle origini secondo quel «regard vers le ciel» che giustifica la divinazione e la solennità dei sacrifici, la genesi fisica degli atti religiosi e quella dei «cosmos poétiques» (p. 233). La 'logica' del paganesimo diventa l'ausilio proficuo per accostarsi alla «totalità du phénomène humain» (p. 227) alla quale lavora un'antropologia dell'arcaico che è una «sémologie héroïque», introdotta dall'apparizione della catastrofe, della «foudre» che «ouvre ainsi l'esprit de l'homme» (p. 233). Il che spiega, nella trama del discorso approfondito, il significato della religione «profondément juridique et politiques des Romains», della decifrazione dei 'segni' celesti negli *auspicia* (p. 235), fondati da Romolo nell'azione dei sacrifici collegati all'«humain Numa» (p. 236).

A intendere la qualità del rapporto che lega Vico alla storia di Roma interviene Giuliano Crifò (*I romani «eroi del mondo» e la «giurisprudenza eroica. Alcune considerazioni*, pp. 307-317), preoccupato giustamente di sottolineare l'importanza del diritto come paradigma centrale della filosofia vichiana. Prendendo spunto da una nota sintesi interpretativa di Cristofolini (*Vico et l'histoire* del 1995), l'A. esamina i caratteri del «diritto eroico» e il «parlare per caratteri poetici delle prime nazioni» (p. 314), testimoniate dalla storia romana. Lo confermano le pagine del *De uno* dedicate ai costumi delle *gentes maiores e minores*, per quel nesso profondo di religione e diritto, per quell'«insistenza linguistica sulla conservazione» (p. 316), attestato dal fatto che nella *Scienza nuova* del 1744 «la più antica dimostrazione è data dalla giurisprudenza che, eroica, solo i Romani da un lato seppero conservare e custodire, da un altro lato seppero tradurre» (p. 315).

Ampia documentazione erudita al tema della collocazione storica dell'età eroica offre l'accurato studio di Gustavo Costa (*Eroismo primitivo o eroismo «pastorecchio galante»? Il dilemma di Vico alla luce dei documenti del S. Uffizio*, pp. 109-122). Mostrando analiticamente l'esteso quadro di suggestioni ermeneutiche offerto dalla voce *Heroes* del *Lexicon universale* di Hoffmann, l'A. sottolinea la novità delle tesi della *Scienza nuova* (1730 e 1744) che provano la fuoriuscita dallo schema esiodico delle quattro età del mondo e l'abbandono dell'antica collocazione degli eroi nella fase intermedia (tra l'età del bronzo e quella del ferro). Suggesta da Erodoto (non citato da Hofmann) è la nuova identità dell'età eroica quale «saldatura [...] di uno schema storico triadico» (p. 116). Così da elegante ma vaga «leggenda classica» (platonica), rinvigorita in sede arcadica (p. 117), la concezione dell'eroismo già nella *Scienza nuova* del 1725 oltrepassa, sotto l'influenza di Le Clerc, i limiti della storia pagana e investe direttamente l'esperienza sacra del popolo eletto, inconciliabile con «l'idea di una lingua divina muta, da cui sarebbe sviluppata in seguito la lingua eroica articolata» (p. 119). Qui si appuntano le ragioni della reazione dell'Inquisizione che Costa

documenta in efficace dettaglio, analizzando le censure di Giovanni Rossi e Fortunato Tamburini (pp. 119-120), nonché il senso di quel primato di matrice libertina della «sensazione», fonte del ritorno alle origini e alla poesia primitiva (p. 121). Il tema è ripreso nel saggio di Pierre Girard (*Linguaggio poetico ed eroico nel pensiero politico di Vico: la questione della poesia*, pp. 319-335) che riformula la questione (già centrale nei saggi di Cristofolini e Nuzzo) dell'eroismo nei tempi della «ragione spiegata». L'interprete l'affronta a suo modo, convinto che nel pensiero di Vico la poesia non conduca allo sviluppo di un'«estetica autonoma» né all'elaborazione di nuovi canoni, ma alla scoperta di un vero e proprio «strumento diagnostico e politico di analisi del corso delle nazioni» (p. 319). Lo attestano i commenti e le analisi che l'A., in efficace sintesi, dedica alla «visione» diacronica proposta nella *Scienza nuova* del 1725 (p. 326), distinta dalla «prospettiva sincronica» (p. 325) sviluppata negli scritti «pedagogici», dalla *Vita* al *De mente heroica*, passando per le *Orazioni inaugurali* e la lettera a Gherardo Degli Angioli (pp. 329, 331).

Dall'accurata ricostruzione storica emerge un'altra definizione dei campi possibili di indagine, al fine di mettere a confronto differenti prospettive e metodologie della ricerca. È il caso delle strategie di studio tese a incrociare i motivi linguistici dell'analisi con ricerche sul profilo iconografico della rappresentazione vichiana dell'eroico che, in alternativa ai tradizionali modelli del linguaggio politico-filosofico, può anche utilmente contribuire a significativi approfondimenti di tesi pertinenti allo statuto conoscitivo della storia. Il tema è affrontato da Patrizia Castelli («*Collo dritto, muso franco*». *Corollari d'intorno all'immagine dell'eroe al tempo di Vico*, pp. 123-153) che ha analizzato la ricca letteratura attinente al campo filosofico-epistemologico e a quello figurativo, partendo dall'erudizione di Francesco Bianchini e dalla fortuna della sua *Istoria universale* del 1697, di grande fascino per Vico, quando propone «un parametro che collega, secondo procedimenti antichi, le *fabulae* alle *historiae*» (p. 132). Alla tradizionale «falsificazione» dell'eroe primitivo e alla sua trasformazione in uomo saggio del tempo umano Vico apre, secondo l'A., «nuove vie» con un'operazione di «sfrondamento della fisionomica dell'eroe, a cui, in modo limitato, conferisce un legame con la teoria delle passioni» (p. 133). Attenendosi in apparenza a un modello «naturalistico» di caratterizzazione, egli non si arresta alla descrizione del solo aspetto fisico, secondo il modello omerico (*ibid.*), ma offre contributi originali a una configurazione etico-psicologica, tipica della «materia» eroica che, dominando le passioni, raggiunge la *medietas* tra l'uomo e il divino, molto concedendo al tema della «proporzione» che è l'ideale della «bellezza» (p. 134) proprio della fisionomica sei-settecentesca (da Valeriano a Bacone, da Panvinio a Bartoli e a Piranesi, pp. 131 sgg). Non solo, il filosofo della *Scienza nuova* segnala anche l'avvenuta messa in crisi della millenaria tradizione fondata su tale ideale cui si oppone quella figura di «eroe contadino», nata da una «personale interpretazione» di motivi arcadici (p. 142), dalla rivendicazione di una potente *immaginazione*, giuntagli direttamente o indirettamente dalla cultura umanistico-rinascimentale (Pomponazzi, Bruno e

Montaigne), come l'A. sottolinea utilizzando la ricognizione di Costa, nel 1988, sulla genesi del concetto vichiano di *fantasia* (p. 145 e n.; cfr. in questo «Bollettino» XXI, 1991, p. 212). Coerentemente il discorso si estende alla *Scienza nuova* e, in particolare, alla celebre «tavola» introduttiva che nella sua doppia finalità, «esplicativa» e «didattico-memorativa» (p. 148), documenta analogie e varianti rispetto al modello dell'*Iconologia* di Cesare Ripa, prospettando l'erosione della «rappresentazione» degli eroi cui si oppone la «raffinata, sensibile immagine dell'astrazione del concetto di eroismo» (pp. 152, 153).

Si delinea con ciò un ambito di discorso in cui particolare rilievo è dedicata alla riflessione sulle «imprese» nell'opera di Vico e in un'ampia, contemporanea produzione di carattere letterario, oggetto dello stimolante studio di Michele Rak (*Immagine, idolo, figura, idea, fantasma. Dall'immagine alla scrittura nella 'Scienza nuova' del 1744*, pp. 271-308). Egli si concentra sugli esiti più noti della meditazione vichiana e, in particolare, su «una ipotesi materialista (il sapere è una alterazione del corpo/mente)» che regge l'auspicata costruzione dell'«unità della conoscenza» (p. 308). Lo scopo è di riconoscere nel modello di evoluzione ciclica della storia della cultura e della società la funzione centrale dell'«immagine mentale» (p. 271) e di quell'aggregato di immagini collettive trasmesse dal discorso della «letteratura» in quanto «arte della visione» con cui si fondono «pratiche e usi sociali facendo convergere [...] la ricerca barocca sull'immagine e sulle passioni nella ricerca illuminista sulla formazione e i compiti delle società» (p. 273). È, questo, l'ampio orizzonte teorico della ricostruzione di Rak che prospetta la varietà e le trasformazioni delle età del corso storico vichiano, privilegiando il ruolo della *fantasia* nell'«arte» della *memoria* e dell'*ingegno* (p. 296). Con riferimento all'«immagine» e alle sue diverse forme (*fantasma, idolo e lettera*) si prospetta l'estesa costellazione delle fonti culturali dell'eroismo di interesse vichiano, derivato da «opere, eventi e tradizioni», da «trattati di storia politica» e dal «modello comunicativo», dal «lessico della letteratura celebrativa, delle feste e del teatro» (p. 304).

Per tutto ciò la stessa nozione di *letteratura* estende il suo raggio d'azione, risultando sintesi di forme ed espressioni attinenti a luoghi differenziati di vita culturale e politica. Da tale punto di vista complementare alla ricerca di Rak è l'intervento di Carmela Lombardi (*Storia della cultura e teoria della letteratura: dalle lezioni dell'Accademia di Medinacoeli alla 'Scienza nuova' di Vico*, pp. 155-163), efficace nell'introdurre ad ambienti già indagati nelle pagine di Suppa. Un interesse non retorico per le idee di *eroe* e di *gloria*, liberate, nelle *Lezioni* di Vincenzo d'Ippolito, da ogni equivoco utilitarismo egoistico (pp. 165, 167), ritorna nel significato prevalentemente *civile* degli interventi di Gregorio Caloprese e Niccolò Caravita. Nei loro scritti – sia pure tra inevitabili differenze di tono storico e filosofico – la tematica degli eroi consente di stabilire interessanti «coincidenze con punti chiave della *Scienza nuova*» (pp. 156, 162) che l'interprete identifica nella «fondazione delle città» e nella «legiferazione», rivelazione della «naturale disposizione degli uomini alla socialità e alla comunicazione» (pp. 157-158).

Un approfondimento di questi temi e delle tracce di varie, consistenti riprese di Machiavelli e della ragion di Stato dovrebbe utilmente ritornare anche sull'accusa (rivolta per tradizione più al machiavellismo che a Machiavelli) di essere diretto o segreto ispiratore della *tirannide*. Sondaggi significativi sulla figura del tiranno «*anti-eroe* per antonomasia» (p. 337) offre Riccardo Caporali (*Vico e la tirannide*, pp. 337-351) in una sintetica ma puntuale ricognizione della complessiva riflessione vichiana fino alle varie edizioni della *Scienza nuova*. Se quella del 1725 ancora si concilia con la «politica» del *De uno*, declinata in un linguaggio morale coerente con il «sistema metafisico» dell'opera (p. 344), nonostante la radicale rottura con l'idea di *virtù* (p. 345), la vera svolta si ha nelle ultime due edizioni dell'opera. In quella del 1730 la negativa rappresentazione dell'antieroe decade (p. 347) anche alla luce della recepita e subito trasformata sintesi liviana di *regno, popolo e libertà* nella storia di Roma, ripensata profondamente al punto di rivalutare il ruolo di Bruto e il senso dell'*auctoritas* infranta (*ibid.*). In quanto «variante interna» all'ordine eroico-aristocratico la tirannide è destinata alla sconfitta dal moderno primato della *multitudo* che, soprattutto nella *Scienza nuova* del 1744, sancisce la crisi del puro eroismo e diventa inevitabile apertura alla pura «libertà popolare» (pp. 348-349). Lo attestano la «Conchiusione dell'Opera», la «Degnità» XCV, il capitolo III della sezione XIII del libro IV, in cui il carattere negativo dell'autocrazia non definisce una forma di potere superiore, ma la caduta di ogni potere (p. 349) e, quindi, la fine del tiranno, dell'individuo singolare, «monastico» «che si *pre-tende* solo, che vorrebbe darsi da sé» (p. 351). Non più alterazione di un ordine metafisicamente buono che richiama a sé la politica, la tirannide diventa una «categoria politica, *politologica*» (p. 349), documentando la costitutiva dimensione comunitaria dell'essere umano.

È, questo, un esito della riflessione vichiana sull'eroico che può contribuire a spiegare alcune delle ragioni e dei momenti della sua fortuna europea tra Ottocento e Novecento. Risponde a tale sollecitazione il contributo di Maria Donzelli (*Dalla storia degli eroi alla storia eroica. Un conflitto tra Vico e Michelet*, pp. 381-393) che parte dall'esame del *De mente heroica* e del «principio eroico» dell'autentica sapienza (p. 382). Questa è conquista del *sublime*, legittimata da un'attitudine della *mens* umana a riconoscere la sua origine divina e, insieme, la costitutiva tensione all'azione, alla forza del *facere*, rappresentato dal mito delle fatiche di Ercole (pp. 384-385), paradigma della fase eroica delle nazioni in cui si definiscono i primi principi regolativi della vita civile (p. 386). A questo tema e a quello convergente dei principi delle grandi «formazioni storiche e sociali» corrispondenti alle modificazioni della mente umana, la Donzelli riferisce – tra le letture ottocentesche di Vico – quelle di Michelet, originale per aver compreso il dinamismo della storia vichiana alla luce di «un'ontologia del *face-re*», della «portata ontologica di una forza che spinge l'uomo a costruire il suo mondo» (p. 388). Formulato anche sulla scorta di un condiviso giudizio di Alain Pons (*Michelet, l'Italia e Vico* del 1992), tale giudizio ha il merito di riaprire il discorso su un'interpretazione certo non esente da incomprensioni deforman-

ti, eppure non priva di penetranti suggerimenti critici che la Donzelli opportunamente riferisce al Vico filosofo della storia dell'uomo e teorico dell'«eroismo dello spirito» in opposizione al perdurante cartesianesimo tra Settecento e Ottocento. Un'interpretazione, questa, che consente all'autore del vichiano *Discours sur l'unité de la science* (1825) di conciliare la propria concezione romantica della storia con il «suo sentirsi figlio della Rivoluzione ed erede dell'Illuminismo», capace, soprattutto, di identificare in grandi *figure* come la Francia, il Popolo e l'Umanità le forze che si definiscono incessantemente nella e per la storia (p. 390).

L'Illuminismo e le sue eredità «dialettiche» in Adorno e Horkheimer, autori del noto apologo di Ulisse, simbolo della «nascita della scissione sociale» (p. 395), sono il punto di avvio dell'originale studio di Augusto Placanica (*Ulisse: un eroe vichiano tra Sofocle e Adorno*, pp. 395-406) che del protagonista dell'*Odissea*, *universale fantastico* ed «eroe della sapienza» ricostruisce, in elegante ed efficace sintesi, la tradizione interpretativa classica e moderna, da Sofocle a Vico. Per questi Ulisse non è solo l'eroe della conoscenza e del pensiero, la personificazione del contrasto tra «la ragione e la nuda natura» (p. 397), ma l'esplicita identificazione dell'*essere* dell'uomo con l'*azione* in vista del *potere*. Il filosofo tiene conto non tanto della narrazione omerica in sé ma della percezione postomerica dell'eroe della scissione. In proposito l'interprete cita ed esamina i luoghi della *Scienza nuova* del 1725 dedicati al «Principio della giurisprudenza rigida degli antichi» e al tema «Dell'inarrivabile facoltà poetica eroica d'Omero». Qui l'irreprendibile ipocrisia dell'Ulisse «civile» si coniuga con il suo «agire ingannatore» e rinvia, nello stesso tempo, a motivi fondamentali della critica della società contemporanea (p. 399), discussi dall'interprete, evocando l'originale voce di Musil e del suo «uomo senza qualità» (*ibid.*) cui corrispondono le ragioni della radicale crisi dell'eroico e della sua concettualizzazione, la proliferazione di vecchie e nuove «retoriche» nelle varie forme di comunicazione linguistica, tipiche delle società comunicative di massa del Novecento.

La questione del linguaggio e la ricostruzione dei motivi teorici dominanti la filosofia tedesca contemporanea interessa le pagine di Stephan Otto (*La decostruzione della «ragione eroica» nella filosofia classica tedesca: Vico, Kant, Fichte, Hegel*, pp. 365-379), più decisamente orientate *attorno* e *oltre* Vico. Constatata la caduta di interesse teorico per la questione dell'eroico nella congiuntura «accademico-filosofica» contemporanea, l'A. riconosce che nel «cammino dell'attuale critica della ragione» il problema della «nascosta razionalità» del *mito* incontra l'idea dell'eroico e il suo appello alla ragione, proprio della riflessione filosofica (p. 365). Da qui per Otto – come, a suo modo, per Placanica – la centralità dei caratteri di 'scissione' interni alla lingua eroica nella sua posizione intermedia tra la parola poetica e quella articolata fino all'incremento dell'astratta comprensione razionale (p. 374). In tale «*medietà eroica*» a emergere è il ruolo centrale assegnato dal *De ratione* all'*inventio* che, a giudizio di Otto, mette in rilievo il valore della nuova sintesi tra la definizione *topica* della molte-

plice fattualità storica e l'autentico *mos geometricus* della forza produttiva delle facoltà intellettuali all'interno di un processo di vera e propria rifondazione unitaria del sapere. Al di là della documentata «decostruzione dell' 'Eroico'» nella filosofia tedesca da Kant a Hegel (pp. 366, 371, 375, 376, 378) e della proposta di «un nuovo modo di guardare a Hegel», riformulando la questione – condivisa da Vico – dell'«Esprimibilità della Ragione Eroica» (p. 379), risultano significativi, nell'interpretazione di Otto, gli sviluppi di una sua ben nota tesi, attenta a cogliere in Vico una filosofia dei *principi*, impegnata a mantenere la relazione tra *linguaggio* e *metafisica* nella normatività del «trascendentale», premessa e condizione della *scienza nuova*, della sua capacità di essere linguaggio e porre «segni» (cfr. S. OTTO, *Sulla ricostruzione trascendentale della filosofia di Vico* [tr. it. G. Cacciatore, G. Cantillo e M. Pierri], in questo «Bollettino» XI, 1981, pp. 33-57). Per tutto ciò, non vanno ricercate tanto le fonti autonome della meditazione vichiana sulla lingua quanto le tracce di una riflessione che conduce all'intreccio di metodo geometrico e «forza formatrice» dell'immaginazione, all'incontro, cioè, con il metodo combinatorio e simbolico-algebrico della *mathesis* di Leibniz.

Sul tema stimolanti riflessioni offre Vincenzo Vitiello (*Certum pars veri? La «Scienza nuova» tra mathesis universalis e lingua eroica*, pp. 353-364), già impegnato a dialogare con Otto in un altro contesto (cfr. S. OTTO - V. VITIELLO, *La memoria e il sacro* del 2001; cfr. l'intervento di G. Cacciatore in questo «Bollettino» XXXIII, 2003, pp. 199-208), ma qui affatto disinteressato a problemi di comparazione e/o di comprensione storiografica dell'eroico. Distante da ogni paradigma lineare-evolutivo di riflessione storica, la sua ricerca su Vico intende mostrarsi quale configurazione problematica di alcuni passaggi costitutivi di un discorso radicalmente teorico. Esso parte dalla ridefinizione della complessa coappartenenza di *vero* e *certo* (già nel *De uno*), tesa a indicare la primaria, fondamentale determinazione ontologica del vero e il «*rapporto necessario* che sussiste tra ordine e creazione, e quindi tra ordine e conoscenza» (p. 354). Vitiello ne mostra gli esiti trattando della concezione vichiana sulla storia, più vicina proprio a Leibniz per quella *mathematica divina* che «non si aggiunge ai fatti, perché i fatti sono in essa, da essa, per essa *ab aeterno* ordinati, e solo perciò sono 'storici'» (p. 357). È questo, a mio giudizio, il nucleo delle tesi speculative dell'interprete che dedica particolare attenzione alla geniale intuizione vichiana dell'origine del linguaggio umano in cui emerge l'aporetica, ineliminabile differenza tra la parola-gesto dell'individuo-corpo e il linguaggio universale della ragione riflessa, la spia, cioè, della profonda tensione tra la *mathesis* universale e la lingua eroico-geroglifica che travaglia tutto l'assetto speculativo della *Scienza nuova*. Essa introduce, infatti, una «scissione che impedisce il progetto vichiano di riportare il certo al vero [...]. La *mathesis universalis* attribuisce un 'valore aggiunto' al certo, all'*auctoritas*, facendone il primo momento del vero e della ragione. Ma in sé preso, il certo non è momento di verità. Lo è solo *nella e per la mathesis*» (p. 361). L'aporia di quest'ultima, che non ha linguaggio per dire e distinguere il certo dalla *pars veri* (p. 362), è – a giudizio dell'inter-

prete – la complessa e più alta lezione di Vico, la sua diretta e potente eredità per l'intera cultura occidentale. All'antinomica «parola» della storia rivolge attenzione la parte conclusiva del discorso dedicata all'origine e ai limiti della ragione, riscattabili soltanto in un orizzonte di senso teologico, adattato alla definizione vichiana della *Scienza nuova* quale «teologia civile ragionata della Provvidenza» ma disposta a lasciare insoluta la questione della libertà dell'uomo nei suoi fatti e nei suoi accadimenti. Ciò che resta problematico, nella lettura di Vitiello, non è l'esistenza di un ordine eterno, necessario in Vico alla comprensione della storia, ma la possibilità di un autonomo svolgimento di quest'ultima alla luce di una distinzione (che non sia separazione) tra atto e potenza, tra le cause finali e quelle motrici del divenire. Credo possa cogliersi qui uno degli assi problematici portanti di questa ricerca sull'*eroico* che nella sua articolazione complessiva introduce elementi di indubbia originalità nella lettura contemporanea di Vico e può efficacemente stimolare al confronto tra diverse sensibilità culturali la «mente eroica» dell'interessato lettore.

FABRIZIO LOMONACO

ROMANA BASSI, *Canoni di mitologia. Materiali per lo studio delle fonti vichiane*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 103.

Lo studio nasce dall'esigenza di individuare e selezionare le fonti presumibilmente consultate da Vico riguardo il tema del mito e della sua interpretazione.

Ordinato come un vero e proprio regesto – dal carattere «indiziario, non probatorio» (p. 22) – il lavoro si profila in funzione ausiliaria di una precedente e ben documentata monografia sul mito in Vico (per la quale cfr. in questo «Bollettino» XXXV, 2005, pp. 207-211), e mira a delineare la metodologia d'indagine del filosofo napoletano nei confronti di tale materia. Il dissenso esplicito e spesso polemico nutrito da Vico nei confronti delle teorie proposte dalle letture prese in esame costituisce per Bassi «un buon punto di partenza per valutare come, attraverso il rifiuto di queste soluzioni, si origini e si sviluppi, dal *De uno* alla *Scienza nuova* del 1744, l'elaborazione di quei canoni mitologici che servono a illustrare secondo moduli originali la nascita dell'umanità e della storia» (p. 7). Difatti, se pure è innegabile che l'interpretazione storico-antropologica del mito avanzata da Vico respinga le tesi di fondo di quegli scritti, essa non può fare comunque a meno di trarne gli spunti e le sollecitazioni che sono alla base delle due questioni che muovono l'interesse del filosofo nei confronti dei miti: quella sulla loro origine, e quella sul loro significato.

L'A. concentra, pertanto, l'attenzione della propria accurata ricerca sulle opere riguardanti la mitologia apparse a stampa durante un arco temporale che a partire dal Cinquecento arriva fino al 1744, e sicuramente presenti a Napoli nella prima metà del Settecento, valutandone sempre la diffusione e la localizzazione in contesti presumibilmente accessibili a Vico, fino ad identificarne, in

alcuni casi, addirittura le edizioni di volta in volta consultate dal filosofo. L'indagine prende quindi giustamente in esame i cataloghi storici dei fondi antichi di alcune biblioteche pubbliche e private presenti in Napoli nella prima metà del Settecento, integrando a ciò lo spoglio della rivista «Acta eruditorum» edita dai Mencke a Lipsia a partire dal 1682, unitamente al controllo di quei pochi articoli a riguardo apparsi sulla rivista dei gesuiti «Mémoires de Trévoux», come pure sulla «Bibliothèque universelle et historique» di Le Clerc. A tale proposito Bassi individua nella Biblioteca aperta al pubblico nel 1691 dalla famiglia Brancaccio presso S. Angelo a Nilo – oggi fondo «Brancacciano» della Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III» di Napoli – e in quella privata dell'amico Giuseppe Valletta – oggi fondo «Vallettiano» della Biblioteca Oratoriana dei Girolamini – i due contesti sicuramente frequentati da Vico per la consultazione dei repertori bibliografici sul mito. «È in parte fuorviante – precisa tuttavia l'A. – [...] presumere di poter recuperare ora in questi fondi i libri che vi trovava Vico nella prima metà del Settecento, poiché il fondo della Biblioteca Brancacciana ebbe acquisizioni successive alla morte di Vico (1744) e subì scambi di esemplari, vendita di copie doppie, oltre alle sempre possibili perdite, mentre cercando nel fondo Vallettiano [...] si rischia di ritrovare materiale ottocentesco [...] estraneo alla Biblioteca di Valletta» (p. 12).

È per questo che, al fine di ricostruire la traccia delle fonti alle quali il filosofo poteva avere indiscutibile accesso, Bassi fa giustamente proprio oggetto di studio non tanto la composizione odierna dei due fondi librari, quanto i cataloghi storici di questi ultimi. Inoltre, visto che un repertorio bibliografico sul mito così ricostruito avrebbe rischiato di apparire notevolmente depauperato rispetto alla reale valenza e vivacità della circolazione libraria nella Napoli del Settecento, l'A. ha scelto di consultare pure i cataloghi delle biblioteche della Certosa di S. Martino, del Collegio Massimo dei Gesuiti di Napoli, del convento di S. Domenico Maggiore, oltre che quello della collezione privata di Ferdinando Vincenzo Spinelli, Principe di Tarsia, prendendo tuttavia in esame esclusivamente le opere stampate entro il 1744, visto che tali repertori sono stati compilati ed editi tutti dopo tale limite cronologico. Oltre a ciò, il regesto – lo si diceva prima – segnala puntualmente insieme ai testi individuati dalle bibliografie settecentesche di Fabricius e di Struve, anche quelle opere o quelle edizioni di esse delle quali Vico può avere avuto notizia solo ed esclusivamente grazie alla lettura delle recensioni comparse sulla rivista «Acta eruditorum», che a quei tempi aveva capillare e regolare distribuzione entro l'ambiente culturale napoletano.

«È sembrato – precisa giustamente Bassi – che solo dall'intersezione di queste tre direttrici di ricerca (bibliografie d'epoca, cataloghi storici, articoli e recensioni su periodici settecenteschi) potesse scaturire un quadro che, se pur sempre incompleto, comprendesse, in una prospettiva in scala ma non troppo infedele, la complessità di connotazioni di cui il mito era carico tra Seicento e Settecento» (pp. 23-24).

In ogni modo, ciò che appare di particolare interesse in un'indagine così concepita è la metodologia – sempre rigorosa e costante – che ricorre, in modo com-

plexivo, in ogni sezione entro cui si articola l'analisi, offrendo ai lettori una logica ripartizione della materia entro due livelli contenutivi ben costruiti: quello delle fonti esplicite, e quello delle fonti implicite e delle opere di possibile consultazione da parte del filosofo. L'A. chiarisce che «rilevare le fonti esplicite che Vico utilizza per illustrare la propria teoria del mito è relativamente semplice, nonostante il filosofo ricavi talora gli spunti più fecondi da opere di carattere iconografico, etimologico, linguistico, apparentemente irrelate alle tematiche mitiche, e trascuri proprio quelle opere che ci si aspetterebbe di trovare» (p. 21). Sono allora indicati tra esse solo quei testi dei quali nel *corpus* vichiano compare il titolo dell'opera «in forma priva di ambiguità, o il nome di un autore da cui sia possibile identificare con piena evidenza l'opera citata» (*ibid.*), mentre ben più complesso e arbitrario è, invece, il caso delle fonti implicite che, entro l'economia del regesto, sono registrate in una sezione autonoma. In questa seconda unità dello studio le opere delle quali l'A. fornisce i riferimenti sono quelle che Vico *avrebbe potuto* leggere e consultare, perché largamente diffuse nell'ambiente napoletano del secolo XVIII, tanto da contribuire a delinearne le posizioni di pensiero più accreditate riguardo la materia mitica.

Che si tratti di fonti esplicite o implicite, Bassi, in primo luogo, individua le opere pertinenti ai miti presenti a Napoli ai tempi di Vico, indicando sempre di esse i dati inerenti alle edizioni, mentre solo in un momento successivo dell'indagine accerta l'identificazione degli esemplari, e comunque solo nel caso in cui i libri registrati nei cataloghi storici consultati manchino di trovare corrispondenza negli attuali fondi librari. Di ciascuna opera, schedata nell'ordine alfabetico dell'autore, è segnalata la data di pubblicazione della prima edizione, insieme ai dati di eventuali stampe successive, in considerazione del fatto che la riedizione di un testo offre, molto spesso, una versione accresciuta e più ricca di esso. È poi indicata la segnatura soltanto di quegli esemplari che Bassi accerta essere stati visti da Vico: di essi, per misurarne il grado di diffusione, sono registrate pure, con puntuale precisione e grande utilità per gli studiosi che si avvarranno di questo lavoro, tutte le segnature presenti nei vari repertori catalografici consultati. Sempre e in ogni caso segue ad ogni opera registrata una ricca e dettagliata spiegazione della stessa, dove l'A. riporta notizie di estrema importanza, quali un breve sunto della materia esposta nello scritto con la relativa illustrazione dell'articolazione di essa, un rapido cenno all'autore, l'informazione editoriale dove Bassi chiarisce se si tratti di un'*editio princeps* o di una ristampa, indicando, in questo caso specifico, con puntuale perizia ogni eventuale aggiunta o soppressione rispetto alla prima edizione, la presenza di annotazioni, dediche, introduzioni, prefazioni o postfazioni, l'eventuale esistenza di un corredo di note, di indici analitici e di tavole delle varianti o degli emendamenti, fino a riportare, nei casi più probanti, alcuni passi significativi, e comunque sempre chiarendo i dati inerenti ai rimandi vichiani – di certo nei casi in cui essi siano individuabili in modo esplicito o quanto meno implicito – oltre che i riferimenti, a volte risultati arbitrari, delle attribuzioni ad opera di Nicolini.

Così se è evidente che la questione dell'individuazione delle fonti vichiane – faccenda infinita e fin troppo complessa – non può essere semplicisticamente ridotta all'individuazione e alla verifica dei libri disponibili o meno a Napoli ai tempi di Vico, è ben chiaro che questo repertorio sul mito di Romana Bassi costituisce, anche grazie all'accorta metodologia entro cui esso si costruisce, un sicuro e ben più che utile strumento scientifico per le ricerche di quanti vorranno indagare le fonti utilizzate da Vico per lo studio del mito.

ALESSIA SCOGNAMIGLIO

GIUSEPPE PATELLA, *Giambattista Vico. Tra Barocco e Postmoderno*, Milano, Mimesis, 2005, pp. 148.

Il volume raccoglie saggi redatti in momenti diversi che ruotano per lo più intorno al tema, già frequentato dall'A., dell' 'estetica' vichiana, da intendersi nel senso ampio di uno spazio concettuale attribuito alla corporeità e al senso, spazio in cui per Vico, appunto, nasce e germoglia la poesia.

L'*Introduzione* e il primo capitolo [«Vico con(tro) Croce», pp. 15-29] fanno i conti con la lettura crociana di Vico e particolarmente con la crociana attribuzione al Vico della 'scoperta' dell'estetica, perfettamente inserita nel quadro che vede il pensatore napoletano come anticipatore. Forse qui e nelle pagine successive è troppo insistita la necessità di allontanarsi da tali posizioni pur mantenendone, con altro segno, alcune indicazioni; la maggior parte degli studi vichiani, almeno degli ultimi vent'anni, compresi quelli dell'A., pur nei più disparati orientamenti, può dirsi infatti costruita su un riesame sereno ed un sereno distacco da quella lettura comunque essenziale. Quella che viene qui raccolta è l'indicazione vichiana di un'altra lettura del campo dell'estetica rispetto alla tradizione dominante almeno da Kant in poi; vale a dire «l'affermazione di una piena legittimità del fantastico e del poetico come dimensione filosoficamente fondata ed indipendente» (p. 29). Di questa indicazione si declinano, nel corso dei capitoli successivi, i molteplici aspetti fecondi, anche e soprattutto per la riflessione a noi contemporanea.

Innanzitutto va rilevato quanto il concetto stesso di poesia elaborato da Vico fin dalle opere giovanili si allontani, in piena consapevolezza, da codici formulati nel pensiero antico e fondamentalmente rimasti immutati all'alba della modernità. L'«impossibile credibile» della *Poetica* aristotelica, pur accolto, viene dal Vico trasformato sulla scia della trasformazione del nesso tra storia e poesia. Il sapere poetico è sapere delle origini, la cui «verosimiglianza» non si colloca ad un livello secondario rispetto al vero del sapere storico, ma allude piuttosto ad un vero ideale. In tale generale ripensamento lo stesso concetto di imitazione viene trasfigurato. Pur ripetendo Vico dalle prime opere fino alla maturità della *Scienza nuova* l'assunto aristotelico per cui «l'arte è imitazione», ne espunge radicalmente il risolto passivo, invece estremizzato nella trattatistica

quattro-cinquecentesca. Mantiene piuttosto un legame con l'aristotelica *mimesis* tragica, e ne riprende ed allarga, in linea con le elaborazioni barocche, il carattere inventivo; attraverso l'individuazione di somiglianze, l' 'assemblare' elementi diversi apparentemente lontani, l'imitazione – carattere spontaneo e originario dell'umanità – viene a coincidere con la creazione ingegnosa.

Il sapere poetico non è però relegabile, nella prospettiva filogenetica della *Scienza nuova*, alle origini, prima cioè dello sviluppo della logica. Nonostante le difficoltà di una ricomposizione sincronica di momenti diacronicamente successivi, è evidente nell'opera vichiana l'intento forte di non lasciare indietro, all'infanzia dell'umanità, un «fare» della mente fantastico-inventivo, creativo. Non si tratta però di ripristinare, di richiamare in tempi «scorti e intelligenti», che hanno guadagnato la «riflessione con mente pura», il sapere immaginifico delle origini. L'A. intravede «un'altra opportunità, che si differenzia tanto dalla mera opzione poetico-sensibile, quanto dalla pura opzione logico-razionale, e sembra prendere corpo anche storicamente nella figura del 'ricorso', e consistere cioè nella possibilità di far trapassare il passato fantastico e poetico degli antichi [...], di favorire quindi il ricorso dell'antico nel moderno, di lasciare che il forte sentire mitopoetico degli antichi faccia ritorno nella fiacca riflessività tutta mente e spirito dei moderni sotto forma di un corposo riflettere» (cap. III, «Poesia o Logica?», p. 60).

Il IV capitolo («Il corpo e le sue possibilità», pp. 63-82) fa solo un passo indietro per approssimarsi al fondamento di quel pensare poetico, ossia al corpo che, al di là di ogni lettura riduttivamente materialistica, si fa in Vico strumento conoscitivo ineludibile. È dal corpo che nascono la prima esperienza della realtà e le prime forme di linguaggio; le passioni fondatrici di civiltà – paura, pudore – sono corporee come eminentemente legati al corpo, alla cura ed «educazione» del corpo, sono i primi riti e le prime cerimonie religiose. La *Scienza nuova* offre così, anche alla riflessione a noi contemporanea, una ricca e complessa fenomenologia della corporeità, che non può che coniugarsi con la nozione di «origine», con un pensiero geneticamente orientato. A questo proposito l'A. raccoglie lo spunto offerto da un recente libro di Robert Miner, critico americano, costruito sull'idea di un Vico «genealogista della modernità»; ne denuncia però la parzialità interpretativa, analoga in fondo a quella crociana, laddove il concetto di genealogia che emerge dalle opere vichiane viene piegato su quello di Nietzsche. Evidentemente, l'elemento religioso e provvidenziale spinge la *Scienza nuova* vichiana troppo lontano dalla prospettiva genealogica di Nietzsche. Ciò non toglie, tuttavia, che si possa correggere l'ipotesi comunque suggestiva di Miner, riconoscendo la «progressività» del Vico non in precorrimenti o anticipazioni ma nella specificità e nella ricchezza del suo sguardo sulle origini.

Il VI capitolo («Tempo della vita, tempo del racconto», pp. 95-117) si sposta ad esaminare i caratteri peculiari dell'autobiografia vichiana, il rapporto che vi si intreccia tra tempo e racconto. Anche qui è possibile individuare un'atteggiamento, figlio naturalmente di posizioni teoriche, antitetico rispetto a quello di Cartesio. Nel *Discours de la Méthode*, che può certamente essere letto come

un'autobiografia intellettuale, e come tale confrontato alla *Vita* vichiana, il rapporto tra passato e presente è annullato, reciso. La maturità dell'oggi, che ha possibilità di accesso alla conoscenza e al vero, è stata conquistata proprio grazie ad un accorto annullamento del passato infantile ed adolescenziale, luogo di errore. Al contrario, Vico nel narrare la propria vita – tutta concentrata sull'immersione e la costruzione di idee – ne cerca e ne mostra il 'filo' ininterrotto, unificando passato e presente in una prospettiva fortemente teleologica, affine a quella disegnata nella *Scienza nuova*. La stesura del suo capolavoro costituisce il fine cui tendono esperienze diverse e spesso dolorose, fine al quale non è del tutto estranea una certa ambizione ad una gloria tutta terrena, che dà, al teleologismo stesso, una coloritura secolarizzata, mondanizzata, e che finisce per riavvicinare il discorso vichiano a quello di Cartesio.

L'ultimo capitolo («Tra barocco e postmoderno», pp. 119-142) accoglie la lettura del pensiero vichiano come compimento supremo del barocco, sostenuta recentemente in particolare da Andrea Battistini. Lo spazio teorico accordato alla metafora, all'immaginazione e alla poesia, le poliedriche declinazioni del sapere ingegnoso, sono tutti elementi che permettono certamente di ascrivere Vico alla cultura barocca. L'A. propone poi di leggere quest'ultima «attorno al centro focale rappresentato dalla categoria del *sensu*» (p. 124), nelle numerose accezioni enucleate nei capitoli precedenti. Ma l'arretramento verso la cultura seicentesca non è, per il Vico, un attestarsi su posizioni retrograde. Anzi, esso garantisce la possibilità di ascoltarlo anche e soprattutto oggi, in particolare all'interno di quell'ampio e variegato atteggiamento teorico generalmente definibile come «postmoderno», che tanto ha in comune, in fondo, con il barocco: la multidirezionalità, l'abbandono di ogni prospettiva esclusivamente razionalista, l'accettazione dell'indeterminato e dell'informe, l'elasticità e la capacità di spostare sempre di nuovo i confini della ricerca. «Dunque, quasi paradossalmente, si potrebbe dire che quanto più ci sforziamo di collocare Vico nel suo tempo, nella cultura in cui egli affonda le sue radici, tanto più riusciamo a scorgerne la sorprendente attualità» (p. 138).

MONICA RICCIO

Religione, cultura e politica nell'Europa dell'Età moderna. Scritti offerti a Mario Rosa dagli amici, a cura di C. Ossola, M. Verga, M. A. Visceglia, Firenze, Olshki, 2003, pp. VI-705.

È impossibile dar conto esaurientemente, nello spazio di una recensione, dei trentasei saggi che compongono il volume di *Festschrifts* dedicato a Mario Rosa. Il disporsi dei contributi attorno a «problemi e argomenti che sono stati al centro della sua ricerca» a partire dalla metà degli anni Cinquanta, sottolineato dai curatori nella breve e intensa *Dedica*, fornisce al volume unitarietà e coerenza, ma ne distribuisce al tempo stesso i contenuti entro orizzonti cronologi-

ci e tematici eccezionalmente ampi, quali sono appunto quelli percorsi dalla produzione scientifica dello studioso cui sono offerti che, come mostra la bibliografia di oltre duecento titoli che completa il volume, abbracciano la storia politica, culturale e socio-religiosa dell'Italia e dell'Europa fra la Controriforma e la Rivoluzione francese. Pertanto nelle pagine che seguono, in considerazione dell'impostazione di questo «Bollettino», mi soffermerò prevalentemente sui testi in vario modo connessi agli interessi per il Settecento che costituiscono uno dei poli principali della ricerca di Rosa – non a caso al «Settecento religioso» è dedicata un'intera sezione della raccolta – limitandomi a menzionare i restanti e non meno significativi contributi.

La bibliografia di Mario Rosa si apre nel 1956 con l'ancora fondamentale studio sugli *Atteggiamenti culturali e religiosi di Giovanni Lami nelle «Novelle Letterarie»*, apparso in quell'anno negli «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa». Sulla figura dell'erudito toscano si soffermano i due saggi offerti da Jean Boutier e da Anna Maria Pult Quaglia. Il primo, che si inserisce implicitamente nell'ambito di una ricerca collettiva sulle reti accademiche in Italia che recentemente ha visto le stampe (*Naples, Rome, Florence: une histoire comparée des milieux intellectuels italiens. XVIIe-XVIIIe siècle*, a cura di J. Boutier, B. Marin e A. Romano, Roma, 2006), ricostruisce ed analizza le affiliazioni accademiche di Lami con l'obiettivo di individuarne le logiche politiche: a proporre sono spesso di accademie di piccoli centri o di nuova istituzione, desiderose di accrescere il proprio prestigio mediante l'inserimento fra i propri membri di un personaggio di primo piano della Repubblica delle lettere.

Pult Quaglia focalizza invece l'attenzione sulle «Novelle letterarie» e, riprendendo le annotazioni di Rosa a proposito dell'ampiezza degli interessi culturali di Lami e della sua capacità di intercettare i temi più attuali del dibattito europeo, analizza in particolare le segnalazioni di opere legate allo sviluppo della cultura agronomica. L'attenzione di Lami verso «pubblicazioni che non coltivavano semplicemente il genere letterario georgico, ma che, in qualche modo, testimoniavano un interesse verso un diverso approccio alla conduzione della terra» (p. 564), attestato fin dagli anni Quaranta, si intensifica, nell'ambito di una generale adesione ai programmi muratoriani e genovesiani, dopo la fondazione dell'Accademia dei Georgofili (1753), e finisce per costituire un elemento di continuità con le successive vicende del giornale, affidato, dopo la morte di Lami (1770), a Giuseppe Pelli e poi a Marco Lastri.

Assai diverso da quello della Firenze di Lami è il contesto culturale e sociale in cui si svolge, una generazione più tardi, il percorso intellettuale, ricostruito da Claudio Donati, di un altro erudito, Sigismondo Antonio Mancini, storico di quella stessa chiesa trentina che si trovò a governare come decano capitolare all'arrivo di Napoleone senza che ciò gli sia valso presso la corte di Vienna il riconoscimento delle sue aspirazioni alla cattedra vescovile, «uomo profondamente legato ai moduli dell'antico regime» (p. 459) nonché al proprio radicamento locale ma al tempo stesso «letterato tutt'altro che incolto o attardato» (p. 467).

Le ricerche su Lami hanno rappresentato per Rosa il preludio di una vasta indagine sui rapporti fra politica, cultura e religione che ha innovato fortemente la visione del Settecento italiano, contribuendo a liberare gli studi sui suoi aspetti religiosi dai vincoli di una storiografia ecclesiastica di impronta marcatamente apologetica, e a sfumare il paradigma della contrapposizione frontale fra i Lumi e le Chiesa ponendo all'attenzione degli studiosi il significato delle correnti dell'*Aufklärung* cattolica.

Nell'ambito di queste ultime si situa quell'«intreccio» fra erudizione, istanze di «regolata devozione» e aspirazioni alla «pubblica felicità» che trova una fondamentale espressione nell'opera di Muratori e di cui, secondo Carlo Ossola, Carlo Denina è «erede e testimone estremo» (p. 582). Ossola commenta la genesi del suo trattato *Dell'impiego delle persone*, oggetto, per le pressioni della corte sabauda sul governo toscano e sul papa, dell'«ultimo rogo di libri, forse, nella storia dell'Antico Regime» (p. 579), di cui ha recentemente curato la riedizione per i tipi di Olschki sulla base della copia del manoscritto conservata presso gli eredi dell'autore. In essa, riprendendo una polemica già presente nelle *Rivoluzioni d'Italia*, la critica nei confronti della condizione improduttiva di ampi settori del clero, espressa non per polemica anticlericale bensì alla luce dell'ideale di una società «interamente ergonomica», si accompagna alla condanna degli ostacoli all'ascesa sociale degli strati inferiori e delle «frivole abitudini» dei nobili, come quella della caccia, «che potrebbero ricondurre la società allo stato ferino» (p. 581).

Negli sviluppi tardosettecenteschi dell'*Aufklärung* cattolica un ruolo fondamentale è rivestito dal riformismo ricciano-leopoldino, cui lo stesso Rosa ha dedicato numerosi lavori. Al crocevia fra le istanze di «pietà illuminata» e la politica ecclesiastica di Pietro Leopoldo si colloca il provvedimento del marzo 1785 che abolisce le compagnie e le congregazioni fiorentine: Alessandra Contini ne ricostruisce la genesi e l'impatto sociale, nonché le fortune e le sfortune «delle forme alternative della politica associativo-religiosa create dal riformismo leopoldino» (p. 406), ponendo in luce le resistenze delle forme popolari di devozione ma anche quella «vischiosità e ambiguità del procedere riformistico» più volte sottolineata da Rosa (p. 429). Daniela Lombardi esamina invece il Decreto promulgato dal Sinodo di Pistoia in materia di matrimonio, teso da un lato a riaffermare secondo il dettato tridentino – ma anche secondo la tradizione parrochista e richerista – il ruolo esclusivo del parroco nell'amministrazione e nella sanzione del matrimonio, dall'altro ad attribuire al potere civile un rafforzato controllo sugli impedimenti e sugli sponsali.

Ad un contesto politico della Toscana non interessato alle riforme ricciane fa riferimento il saggio di Saverio Russo, che nel ricostruire le vicende dell'Ospedale di Sant'Antonio della Carità di Lucca lungo il corso del secolo rileva l'alternarsi di fasi di prosperità e di declino per quanto riguarda le manifatture interne del Luogo Pio, cui fa riscontro la costanza nel tempo delle condizioni di privazione fisica e morale dei poveri che vi erano rinchiusi.

Sull'area toscana insistono gran parte dei contributi inclusi nella sezione «Cultura, erudizione, storiografia», come quelli dedicati da Achille Olivieri al

De icierchia di L. B. Alberti, da Elena Fasano Guarini alla vita di Giuliano di Francesco Guizzelmi, giudice pratese attivo fra XV e XVI secolo, da Franco Angelini al ruolo di Pietro Machiavelli nell'organizzazione della marina medicea, da Maria Pia Paoli a Chiara Matraini e alla pietà mariana a Lucca alla fine del Cinquecento, da Stefano Villani alla figura di Carles Longland, agente dell'Inghilterra cromwelliana a Livorno. Un altro inglese, William Coward, medico anglicano latitudinarista aderente alla dottrina che negava la sopravvivenza dell'anima fra la morte e la resurrezione finale, è oggetto del contributo di Dario Pfanner, mentre ad altri spazi e ad altri tempi del cristianesimo anglosassone rimanda il saggio di Ornella Confessore sui rapporti fra cattolici americani e conciliatoristi italiani alla fine dell'Ottocento.

Restando in Toscana, l'applicazione delle rigide norme tridentine sui monasteri femminili nei due secoli e mezzo che separano il Concilio dalle soppressioni napoleoniche si scontra, nel caso di Piombino studiato da Gaetano Greco, con i legami sociali e le condizioni economiche che caratterizzano la piccola comunità e che impongono elementi di mitigazione in particolare riguardo alla clausura. Quanto alla riorganizzazione postridentina della diocesi di Pistoia ricostruita da Bruna Bocchini Camaiani, avviata con alcuni decenni di ritardo essa trova il suo protagonista in mons. Alessandro Del Caccia, vescovo dal 1600 al 1649, la cui azione nei confronti degli ordini religiosi e delle devozioni popolari inaugura una tradizione radicata cui occorre riferirsi per comprendere l'effetto dirompente delle riforme leopoldine. Le molte ricerche condotte da Rosa, nell'ambito del suo costante interesse per il radicamento sociale, politico e culturale delle istituzioni ecclesiastiche, sull'evoluzione concreta della figura del vescovo in età tridentina, assieme a quelle da lui dedicate alla realtà dei monasteri femminili, si riflettono anche nel contributo di Achille Erba sul tentativo di riforma rigorosa nei confronti dei secondi operato alla metà del Seicento dal vescovo di Ivrea Ottavio Asinari. L'attuale rinnovamento degli studi sugli ordini religiosi, cui l'impostazione di Rosa ha molto contribuito, è oggetto della rassegna di Francesca Cantù, dedicata in particolare al tema delle missioni gesuitiche nel Nuovo Mondo nel Seicento.

La Toscana, il Mezzogiorno italiano e Roma, non casualmente i teatri del lungo magistero universitario del dedicatario oltre che di molte sue ricerche, sono ampiamente presenti nel volume. Alla seconda delle tre aree richiama l'*excursus* di Bruno Pellegrino sulle adesioni dei religiosi meridionali alla Repubblica del 1799, che in attesa di un più esauriente quadro statistico propone di spiegare il fenomeno in ragione di tre fattori: la penetrazione del cattolicesimo «democratico», quella del dibattito sull'utilità degli ordini regolari e, infine, i riflessi delle riforme tanucciane. Un aspetto poco studiato della storia del Mezzogiorno, ossia l'attività della prima generazione di intellettuali di provincia formati all'indomani dell'Unità d'Italia, costituisce il contesto in cui Luigi Masella ricostruisce la breve biografia di Francesco Carabellese, i cui scritti sulla Puglia medievale e moderna fuoriescono dai limiti «della più tradizionale storia locale e regionale» (p. 632).

Alla corte di Roma, tema ampiamente trattato da Mario Rosa sotto vari aspetti, dalla fiscalità pontificia alle carriere cardinalizie, è dedicata un'intera sezione del volume, aperta da un bel saggio di Maria Antonietta Visceglia che attraverso un'attenta analisi dei testamenti di alcuni cardinali della Controriforma ricostruisce l'evolversi della loro autorappresentazione e delle loro preoccupazioni nei confronti delle rispettive famiglie. Ai primi secoli dell'età moderna fanno riferimento anche gli interventi di Marco Pellegrini sulle reazioni di Alessandro VI ai provvedimenti intentati da Ludovico il Moro in materia di beni ecclesiastici, di Stefano Andretta sui rapporti fra la Santa Sede e il Portogallo negli anni che precedettero l'occupazione da parte di Filippo II, di Giampiero Brunelli e Stefano Tabacchi, che presentano e pubblicano rispettivamente gli *Avvertimenti politici* di Vincenzo Vitelli al figlio di Gregorio XIII e una lettera del cardinal nipote Pietro Aldobrandini a Clemente VIII in polemica con le posizioni rigoriste di Bellarmino in materia di nomine episcopali, nonché quello di Olivier Poncet che esamina un caso di peculato connesso alle spedizioni di benefici e venato di implicazioni politiche sotto il pontificato di Innocenzo X. Gianvittorio Signorotto propone una riflessione sul tema della «crisi della coscienza europea» al cui centro si colloca il ruolo della Corte di Roma in un'Europa cattolica la cui crisi sarebbe segnata non tanto dalle paci di Westfalia quanto dai conflitti fra la Santa Sede e Luigi XIV. Vista dalla prospettiva del Seicento, piuttosto che come anticipazione di successive istanze di riforma, la «svolta innocenziana» di fine secolo culminata con l'abolizione del nepotismo perde in parte il suo carattere di rottura, e appare rispondere innanzitutto all'esigenza del papato di riguadagnare immagine e autorevolezza in un contesto europeo caratterizzato dall'ascesa della Francia e dal declino della monarchia spagnola, in un intreccio che «ri-conduce dalla spiritualità alla politica e alle relazioni tra gli stati» (p. 249) e che può contribuire a render conto di vicende complesse come quella della conversione al cattolicesimo di Cristina di Svezia o della condanna del molinismo.

Carriere, cerimoniali e relazioni internazionali della Corte di Roma nel Settecento sono al centro dei saggi di Cesare Mozzarelli e di Elisabeth Garms-Cornides. Il primo pone a raffronto le istruzioni per i giovani destinati alla carriera prelatizia redatte a metà Cinquecento da Giovan Francesco Commendone con quelle stilate due secoli dopo, all'estremo opposto della parabola della letteratura cortigianesca, dal gesuita Giulio Cesare Cordara, a proposito delle quali pone in luce al tempo stesso gli elementi di fedeltà al modello tradizionale e le innovazioni connesse alla crisi del progetto tridentino. Anche la storica austriaca confronta il viaggio in Italia ipotizzato – e non effettuato – nell'estate 1767 da Giuseppe II in occasione del matrimonio napoletano della sorella con quelli dei suoi antenati a partire da Carlo V. Era intenzione dell'Imperatore dare alla visita un carattere informale, rompendo con le tradizioni cerimoniali e ponendo fra parentesi i risvolti politici che tuttavia, sottolinea l'A., erano tutt'altro che assenti.

Il pontificato di Benedetto XIV costituisce un momento particolarmente significativo, assieme all'esperienza muratoriana e a quella ricciano-leopoldina,

nella parabola del Settecento religioso italiano. L'azione di papa Lambertini, cui Rosa ha dedicato studi innovativi, a partire dalla voce redatta per il *Dizionario Biografico degli italiani* e più volte risistemata, è oggetto del contributo di Marina Caffiero che, anticipando alcuni temi di un successivo e fortunato volume (*Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, 2004), sottolinea la durezza delle sue posizioni verso gli ebrei, e in particolare dei decreti relativi alle conversioni e ai battesimi forzati. L'A. sottolinea la novità costituita dall'affermazione assoluta dell'argomento del *favor fidei*, che convalidava le conversioni degli infanti anche se operate contro la volontà dei genitori, e ne individua un precedente in un parere, finora sconosciuto, redatto nel 1716 dallo stesso Lambertini in qualità di consultore del Sant'Uffizio. Ne emergono «uno zelo e una politica di proselitismo inaspettati nel pontefice più esaltato dalla storiografia otto-novecentesca, laica e cattolica, per le doti di equilibrata apertura mentale, di mediazione politica con gli Stati e di tolleranza 'illuminata'» (p. 381), che contribuiscono non poco a collocare nel pieno XVIII secolo i fondamenti della «svolta antiebraica che segnerà indelebilmente l'Ottocento e il Novecento» (p. 389).

Negli ultimi anni gli interessi di Mario Rosa per la storia religiosa del Settecento hanno visto sempre più affiancarsi al tema delle istanze di rinnovamento e dei tentativi di riforma ecclesiastica, l'altro, complementare e contrapposto, del contemporaneo sviluppo di nuove forme di devozione ispirate a quella «religione del cuore» che non a caso figura assieme alla «politica della Ragione» nel sottotitolo della sua più recente raccolta di saggi sull'argomento.

Fra i temi di conflitto che contrapposero fautori e avversari dell'*Aufklärung* cattolica un posto distinto è occupato dal culto del sacro Cuore. Daniele Menozzi, autore di un recente volume sull'argomento, ripercorre qui gli sviluppi della vera e propria «battaglia delle immagini» svoltasi nel secondo Settecento a proposito del rilievo e dell'autonomia da attribuire alle rappresentazioni iconografiche del cuore di Gesù. Le istanze volte a purgare queste ultime degli eccessivi riferimenti materiali e sensibili accompagnano per tutto l'Ottocento il grande rilievo prestato dalla Chiesa, nell'ambito della sua strategia di riconquista della società, alle visioni di Margherita Maria Alacocque, e sembrerebbero trovare un avallo in anni più recenti nell'opera della mistica polacca Faustina Kowalska e nella sua canonizzazione da parte di Giovanni Paolo II.

La tensione fra i due orientamenti divergenti, tesi a privilegiare una devozione intima e pacata o, rispettivamente, a enfatizzare gli aspetti emotivi e gli elementi sensibili caratteristici della pietà barocca, contraddistingue anche la vicenda dei Pii operai, la Congregazione missionaria fondata da Carlo Carafa nel 1602, di cui Stefania Nanni ricostruisce le vicende fra la seconda metà del XVII secolo e gli anni Settanta del XVIII. Se negli anni Ottanta del Seicento, dominati dalla figura di Antonio Torres, il prevalere della prima tendenza aveva condotto la Congregazione fino all'accusa di quietismo, le *Pandette* del 1778, di cui l'A. esamina in particolare le indicazioni relative alle processioni notturne con cui si aprivano le missioni, mostrano come l'esasperazione dei conflitti abbia

«emarginato le priorità di una riforma religiosa capace di indagare all'interno del corpo della chiesa» e, corrispondentemente, «la linea della missione d'effetto» abbia «vinto sull'orientamento della pacatezza» (pp. 372-373).

L'efficacia e la resistenza degli aspetti più strettamente legati alla materialità del culto cattolico, d'altro canto, emerge anche dalle ricerche sul tema delle reliquie, sul cui ruolo nell'affermazione, in età postridentina, dell'autorità del parroco si interrogano Giorgio Cracco e Lelia Cracco Ruggini a partire dallo studio di un caso ambientato nella val d'Ossola del secondo Seicento, mentre l'indagine avviata da Philippe Boutry e Dominique Julia intorno alle vicende che intorno ad esse si svolsero nel corso della Rivoluzione francese suggerisce, a partire dalla distinzione fra diverse tipologie (le reliquie dei santi, quelle legate al potere monarchico ma anche i corpi dei martiri della rivoluzione), un quadro di contrasti e di continuità assai più complesso di quello finora tramandato dalle opposte tradizioni storiografiche.

In apertura del volume i due saggi di Marcello Verga e Angelo Massafra, ripercorrendo le traversie delle due grandi iniziative scientifico-editoriali cui Mario Rosa dedicò gran parte del suo impegno nei primi lustri di attività, rispettivamente il *Dizionario Biografico degli Italiani* e il progetto dell'Atlante storico italiano, pongono in una prospettiva diacronica ampia un problema oggi di particolare attualità come quello del finanziamento – pubblico e privato – alla ricerca umanistica e alla sua diffusione. Sottoposto ancora in anni recenti al rischio di chiusura nell'ambito delle operazioni di risanamento dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, il *Dizionario* nacque al termine di un processo di gestazione più che decennale al quale Verga dedica la sua attenzione soffermandosi in particolare sulla figura e sull'opera del suo primo direttore, Fortunato Pintor. Quanto all'Atlante storico, come è noto non fu mai realizzato non senza però che i suoi lavori preparatori abbiano prodotto frutti significativi per quanto dispersi, e abbiano contribuito a convogliare gli interessi degli studiosi sul radicamento territoriale della storia d'Italia favorendo il superamento della tradizione idealista: Massafra individua la ragione principale del fallimento nell'incompatibilità determinatasi, dopo una prima fase di sostanziale intesa, fra le ambizioni del progetto da un lato e, dall'altro, la decrescente adesione al medesimo e le complesse modalità operative del Comitato per le scienze storiche, filosofiche e filologiche del CNR che ne sosteneva gli oneri economici.

DAVID ARMANDO

La Scienza nuova de Giambattista Vico. Atti del Convegno, Nizza, 15-17 maggio 2003, a cura di A. Tosel, in «Noesis. Revue philosophique du Centre de Recherches d'Histoire des Idées» VIII (2005), pp. 307.

Il numero del 2005 della rivista «Noesis», organo del Centre de Recherches d'Histoire des Idées, raccoglie i contributi del convegno internazionale di Niz-

za del maggio 2003 dedicato alla *Scienza nuova*, incontro organizzato dal medesimo Centro, dall'Istituto per Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno e dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. All'origine dell'evento, segnala André Tosel nella *Prefazione*, si situa l'esigenza di ridestare la 'questione teorica' di Vico, la quale esigenza ha contestualmente la necessità di passare al vaglio alcuni momenti fondamentali della critica vichiana. Riproporre il 'problema filosofico' di Vico equivale a ripetere il segreto iniziale dell'origine di un pensiero – attività alla quale contribuisce il lavoro storico-filologico di revisione del *corpus* vichiano – e ripensare le determinazioni della sua 'scienza' in quanto metafisica, storia, sapienza, diritto. Significa anche riferirsi ai principali luoghi ermeneutici che più hanno caratterizzato la sua recezione, giacché è attraverso la loro fortuna che l'opera vichiana è stata di volta in volta accolta come espressione di vari storicismi o delle filosofie della storia, del providenzialismo cattolico o della tradizione neoplatonica e rinascimentale. Il lavoro, che è, nel rispetto dei principi vichiani, filologico e filosofico insieme, ha l'obiettivo primario di restituire Vico a se stesso e al suo tempo – sottolinea Giuseppe Cacciari nel suo intervento (*Interprétations historicistes de la Scienza nuova*, pp. 45-63) – mettendo a tacere «una serie di luoghi comuni condizionati, innanzitutto, dalla categoria del precorrimiento» e di «ricontestualizzare» la «sua filosofia nel suo tempo» (p. 45). All'interno delle interpretazioni dello storicismo italiano si colloca la celebre e contestata formula crociana secondo la quale Vico avrebbe rappresentato «*il secolo decimonono in germe*», che – si è sostenuto – introdusse nella critica la contestata figura del 'precorrimiento'. Quella di Croce è, al pari di altre magistrali letture, una proposta interpretativa che non disgiunge la 'scoperta' di Vico dalla contestuale elaborazione di una personale riflessione la quale, nel farsi autonoma, cerca la propria autorità nei suoi *auctores*. Anche Gentile, come ricordato da Thierry Gontier nel suo contributo (*Science de l'histoire ou métaphysique de l'esprit? L'interprétation actualiste de la Science nouvelle*, pp. 81-98), si è occupato di Vico a ridosso dell'elaborazione della *Teoria generale dello spirito come atto puro*; e non è da escludere che i suoi saggi vichiani possano essere interpretati come un codice teoretico che supera e perciò feconda l'interpretazione. Si pensi difatti alla riscrittura del celebre principio della conversione di vero e certo che è da Gentile reso con '*verum et fieri convertuntur*' e '*verum est factum quatenus fit*'. La sostituzione del *fieri* al *factum* è interpretabile alla luce dell'attività dello spirito umano che si autoconosce e si produce da sé. La tesi gentiliana ruota intorno alla convinzione che Vico non avrebbe elaborato una «filosofia della storia» o, meglio, una «scienza della storia», bensì una «metafisica dello spirito» (p. 81). L'espressione crociana, ricorda ancora Cacciari, nondimeno di altre, va dunque contestualizzata in modo da poter essere interpretata da un lato come il tentativo di 'europeizzare' Vico, e dall'altro di introdurre l'autore nel fervido dibattito che, contemporaneamente, si svolgeva in Francia e in Germania, paesi dove ha pesato, forse più che in Italia, il tentativo di utilizzare Vico in funzione anticipatrice e legittimante delle nuove ricerche sulle scienze umane. Alain Pons, autore di una nuova tra-

duzione in lingua francese della *Scienza nuova* che è all'origine di un rinnovamento di studi critici oltralpe, inaugura il suo intervento sulla storia («*Histoire idéale éternelle*» et «*histoire universelle*» chez Vico, pp. 7-19) prendendo le distanze dalla parziale versione di Michelet, al quale si deve la diffusione di Vico nell'Europa del XIX secolo e al contempo l'accoglimento del suo pensiero come filosofia della storia. La fisionomia romantica e idealistica di Vico ha non poco influenzato il dibattito tedesco sulle *Geisteswissenschaften* prima e sulle *Kulturwissenschaften* oggi, ricorda Jürgen Trabant (*La science de la langue que parle l'histoire idéale éternelle*, pp. 245-258), il quale lamenta l'impiego dell'ormai superata traduzione di Auerbach e la scarsa propensione dei protagonisti della discussione a riconoscere l'aspetto decisivo per il quale è da sostenersi che Vico possa positivamente influenzare il cammino moderno delle scienze umane. Questo aspetto è intrinsecamente legato alla determinazione del pensiero vichiano in quanto scienza e si sostanzia nella «ricerca dell'universale» (p. 257), dunque nella posizione di un universale che non si definisce come il residuo della progressiva eliminazione del particolare ma come «ciò che lo riunisce, ciò che lo raccoglie» e che, in quanto euristico, rispetta «profondamente la creatività concreta dell'essere umano». È quest'ultima una delle cinque tesi nelle quali Trabant sintetizza la sua «sematologia» (p. 248), o, come recita il titolo del suo bel libro vichiano, «scienza nuova dei segni antichi», la quale è innanzitutto «ricerca delle condizioni di possibilità della verità» (p. 257). Si tratta di un progetto epistemologico, la cui novità consiste nel fondarsi sulle umane cose, sulla cultura, sui prodotti materiali e intellettuali, sul lavoro di Ercole e sulla lingua di Omero; il campeggiare di quest'ultimo nella *Dipintura*, programma iconografico della scienza, fa della filosofia una linguistica, o ancora il primo *linguistic turn* della storia filosofica occidentale, giacché è possibile ritrovare in Vico, tra i primi a intuire la «linguisticità del pensiero umano» (p. 251), un « dizionario mentale comune » (p. 248), che è la lingua che parla la storia ideale eterna: l'essere umano non è soltanto il creatore di un ordine politico ma è altresì creatore dei segni che consentono di «pensare-parlare» (p. 250) nell'organizzazione politica.

Nel quadro delle interpretazioni novecentesche di Vico si inscrivono anche gli interventi di Georges Navet (*Les difficultés d'une lecture straussienne de Vico: The Political Philosophy of Giambattista Vico de Frederick Vaughan*, pp. 99-109), che prende le distanze da un approccio straussiano alla *Scienza* e di Baldine Saint-Girons (*Vico, Freud et Lacan: de la science des universaux fantastiques à celle des formations de l'inconscient*, pp. 259-284) dedicato alle influenze vichiane nell'elaborazione della teoria psiconalitica. Frederick Vaughan è stato autore di un saggio nel quale erano applicate alla *Scienza nuova* le categorie di 'esoterico' e 'essoterico' esposte da Leo Strauss in *Scrittura e persecuzione*. La tesi di Vaughan è che nell'opera vichiana siano presenti «due livelli di significato» (p. 100): un primo, che esprime l'insegnamento «popolare a carattere edificante», immediatamente riconoscibile, e un secondo, oscuro, che è l'autentico insegnamento filosofico, scritto, come il 'non-detto' heideggeriano, soltanto

'tra le righe'. Il testo vichiano, elaborato sulla base delle capacità retoriche che consentono di mostrare e dissimulare al tempo stesso, avrebbe dunque qualcosa che è insieme «manifesto» ed «esoterico» (p. 102). Il ricorso all'esoterico sarebbe necessario per eludere i severi controlli dei censori e celerebbe un Vico bifronte, che nasconde Machiavelli e Hobbes dietro Tacito e Platone, più ateo di Spinoza e pertanto in pubblico suo avversario. Come negare ad ogni scrittura un duplice piano di esposizione, il tentativo di mediazione tra quelli che Kant ha definito l'«uso privato» e l'«uso pubblico» della ragione, con quest'ultimo che prende corpo nel rapporto 'intimo' tra sé e il mondo dell'universalità? La critica di Navet alla tesi di Vaughan ha di mira di conseguenza non tanto il paradigma straussiano, l'«arte di leggere» (p. 108) capace di individuare due livelli di scrittura, costretti a duplicarsi dalla 'persecuzione', la tirannia del pregiudizio, che limita il chiaro e libero prodursi e comunicarsi delle idee, paradigma che potrebbe essere applicato produttivamente a Vico, quanto invece l'infedeltà di Vaughan al maestro, quando cessa di essere un lettore ed un interprete e introduce nell'opera punti di vista esterni.

Non esiste una vera e documentata influenza di Vico sulla psicoanalisi. Ricorrendo però ad un metodo comparativo è possibile mostrare alcune affinità tra il sistema freudiano, per il tramite della lettura di Lacan, e il pensiero vichiano. Il confronto deve mantenersi a livello teorico-ipotesico, individuando quei punti di convergenza che fanno dei progetti filosofici di Vico, Freud e Lacan dei programmi epistemologici. Come non riconoscere a questi autori la concezione della verità *filia temporis*, da cercare e non da dimostrare, o il diniego dell'eshaustività del discorso logico-razionale? I motivi fondamentali di questa relazione comparativa sono individuati da Saint-Girons nell'importanza accordata alla *aisthesis*, nella ricerca dell'universale nel più singolare, nel legame tra finzione e verità. Interpretazioni esplicite ad accertare questo legame, si è detto, mancano. Esistono spunti, dai quali l'A. parte per svolgere il suo discorso, come ad esempio un'intuizione di Ernesto Grassi che, nel suo *Vico e l'umanesimo* (Milano, 1992), si chiedeva: «se l'atto del genio e dell'immaginazione, con le sue metafore, analogie, miti, non ha carattere razionale, appartiene allora alla sfera dell'inconscio?» (cit. a p. 265). Può l'inconscio freudiano giocare un ruolo di primo piano per la comprensione dell'ingegno vichiano? Innanzitutto, ciò che in Freud sono «dinamiche individuali» in Vico sono «produzioni collettive» (p. 263), gli universali fantastici. Non si può inoltre – sostiene Saint-Girons – interpretare l'inconscio come mera assenza di razionalità, come ha fatto Grassi. Può soccorrere su questo punto la formulazione di Lacan, per il quale l'inconscio è un linguaggio, ha dunque una 'logica' esprimente un sapere immobile in grado di essere ripercorso mediante le sue sporadiche manifestazioni. È «il discorso dell'Altro» (p. 267) a parlare nella lingua dell'inconscio e il suo statuto è pertanto più etico che ontico. A questo punto, più che i piani di tangenza si mostrano gli stridenti contrasti: Vico si occupa di primitivi, Freud e Lacan di malati, l'*ingenium* è attività creatrice, l'inconscio può manifestarsi solo attraverso falle nel discorso che lasciano emergere l'alterità assoluta più che una proprietà

comune agli umani. Se mai esiste un punto di contatto tra l'universale fantastico vichiano e l'inconscio, esso consiste in una «arte critica» (p. 268) che permette all'interprete di cogliere ciò che sfugge ai produttori delle formazioni inconse o ingegnose.

Su un versante complementare a quello sinora delineato si situano i contributi che descrivono da un lato il contesto storico-culturale che guidò l'elaborazione della *Scienza nuova* e dall'altro l'accoglimento di Vico da parte del Settecento pre- e post-rivoluzionario e del Risorgimento, periodi nei quali furono portate alla luce le potenzialità politiche del pensiero del napoletano. Gli studi esplicativi del primo punto hanno l'obiettivo di superare un altro *topos* che ha per lungo tempo diffuso di Vico l'immagine di un genio appartato e isolato, per dimostrare al contrario le radici della sua opera nella feconda cultura napoletana dell'epoca e, per il tramite di quest'ultima, con la migliore riflessione europea, che, tra l'altro, era ampiamente dibattuta a Napoli. Maria Donzelli («Sapientia», «sagesse» et «science» dans la philosophie de Vico, pp. 111-124) delinea la relazione tra l'ideale vichiano di 'sapienza' e il precedente e coevo dibattito, soprattutto della Francia del Cinque-Seicento sulla *sagesse*, dal quale dibattito emergeva un ideale di intellettuale che rinuncia al mondo e si rifugia nella propria individualità. Un ideale già coltivato nel mondo antico ma modernamente caratterizzato, rispetto ad esempio all'agostiniano 'ritorno nel sé', metodo introspettivo dell'incontro con il divino, per la centralità offerta all'individuo che diveniva principio etico assoluto. Non privo di uno scetticismo fondamentale, questo saggio idealizzato si appella alla *sapientia* come pratica culturale contrapposta alla sistematicità. Disincantato dall'illusione del sapere assoluto, egli rinuncia altresì alla funzione pedagogica del dotto, ad ogni programmatica politica e si chiude in una *prudencia* tutta privata. La cultura napoletana del Sei-Settecento si è criticamente confrontata con la discussione dei francesi, allontanandosi da loro però sul punto decisivo dell'impegno civile: si pensi, ad esempio, all'Accademia di Medinacoeli. Vico non fu estraneo al dibattito francese, recuperando dai suoi protagonisti i modi della scrittura, il ricorso alle confessioni, il racconto in primo persona, una certa attitudine al frammento. La ricezione napoletana della via francese al «disincanto» del mondo» (p. 122) si realizzò in una volontà di «decostruzione» del sapere tradizionale» (p. 114) che prese corpo nell'istanza di investigare criticamente il sapere della tradizione, in primo luogo quello religioso. Vico non si spinse al rifiuto radicale del fenomeno religioso, ma nemmeno rinnegò l'eredità precristiana, la ben nota complementarità tra il sapiente e la città, conferendo al suo progetto scientifico anche finalità pedagogiche e politiche. Avversario dei filosofi «monastici e solitari» d'ogni tempo, egli ha saputo modulare la sua distanza dalla 'saggezza moderna', richiamando il più antico principio dell'impegno mondano del saggio. Annotazioni importanti sulla questione della non estraneità di Vico alla cultura del suo tempo sono contenute nei saggi di André Tosel (*La «Science nouvelle» de Vico face à la «mathesis universalis»*, pp. 215-229) e Bruno Pinchard (*Science ou allégorie? Le débat entre Bacon et Vico*, pp. 231-243), i quali si soffermano in par-

ticolare sulla fisionomia moderna del pensatore, mediante confronti con Cartesio, Spinoza e Bacone. Tosel pone la *Scienza nuova* a confronto con l'aspirazione alla *mathesis universalis* dell'età moderna e si interroga sulla modernità dell'opera di Vico, sulle sue relazioni con le differenti 'scienze nuove' dell'età nuova' (nuova scienza fisica, nuova teoria della conoscenza, nuova metafisica) e coi campioni della modernità filosofica. Di grande interesse è il confronto con il cartesianesimo, che ruota intorno alla questione del cominciamento, che, com'è noto, è per Descartes metafisico, allocato «nel principio onto-logico del *cogito* che rinviene in sé il Dio creatore ridotto alla funzione di garante epistemologico», e per Vico è invece storico, invero nel «mondo civile e mito-poetico pagano» (p. 222). In modo non dissimile su questo punto da Spinoza, Vico introduce nella sua scienza ciò che in Descartes era stato sospeso in quanto alieno ad una fondazione veritativa. La scienza fisica cartesiana si tramuta in una «antropologia della soggettività incarnata» (p. 219), destinata al dominio sul mondo ma chiusa nella sua costitutiva «solitudine egologica» (*ibid.*); vive dunque nella sospensione del mondo umano, concretizzato nel linguaggio e nelle istituzioni, in una sola parola, nella sua letteralità. Il cominciamento della scienza vichiana si origina dalla critica all'ego veritativo, premessa della boria intellettuale. È tuttavia, non meno della filosofia ripudiata, 'forte', capace di dar vita ad una 'scienza dell'ordine' che ha altro campo e oggetto rispetto al sistema cartesiano. Anche la metafisica spinoziana fa tutt'uno con la critica filosofica e guarda alla dimensione storica quando suggerisce il passaggio da regimi teocratici a forme politiche liberali, ipotizzando questo passaggio come la transizione dall'immaginazione alla ragione. In un certo modo Spinoza, nel proporre una «*historia sincera*» (p. 224) dei testi sacri, non è lontano dal principio vichiano che riunisce filosofia e filologia. L'elemento che tuttavia, secondo Tosel, segna la sostanziale differenza di Vico dall'olandese è la scoperta della potenza dell'immaginazione, della sapienza poetica e della logica, del suo ordine simbolico e politico al tempo stesso, nonché la persistenza nell'*Etica* spinoziana di una tensione alla *mathesis universalis* 'monastica e solitaria', priva di mondo. Pinchard definisce «dibattito ad alto rischio» (p. 231) il confronto tra Vico e Bacon, confronto che deve innanzitutto superare l'opposizione delle interpretazioni (da Gentile a Paolo Rossi, passando per Croce, il quale ha però per primo intuito la persistenza degli elementi baconiani in Vico) le quali, con differenti argomenti, avevano troncato ogni comunicazione produttiva tra i due pensatori, riconducendo il primato vichiano del pensiero mitico ad una reazione anti-moderna o rinnegando le tracce di empirismo in nome della filiazione umanistico-idealistica del napoletano. Pinchard si riferisce innanzitutto all'*Autobiografia*, dove, è noto, Bacone è «autore» di Vico, anzi, si potrebbe dire con una certa solennità, è l'autore vichiano, nella misura in cui rappresenta la sintesi tra Platone e Tacito, tra l'elemento greco e quello romano, tra – è facile desumerlo – metafisica e storia. Non si può tuttavia ignorare la presa di distanza dello stesso Vico dal suo autore, in particolare sul punto di un misconoscimento dell'antichità per l'elaborazione del metodo scientifico. Dinanzi all'ordine ideal-scientifico di Bacone, che

è in difetto di tempo e di spazio, in una sola parola, di storicità, Vico è presentato dall'A. come il «difensore della terra» (p. 233), in nome di un «diritto della terra e della misura umana» (p. 234) che deve impedire all'umano di sconfinare nel getto idealismo che contravviene all'ordine terrestre. Già Croce, Pincard lo evidenzia, aveva ricordato che Bacone concepiva una primitiva umanità fondata sulla sensazione. Il passo decisivo di Vico – interviene l'A. – consiste nell'aver dato vita ad una vera e propria «assiomatica mitologica» (p. 237) i cui punti decisivi sono l'intuizione della mitologia come *logos* del *mythos*, forma universale dell'immaginazione, dunque allegoria che è «*diversi-loquum*» (*ibid.*). Il *cogitare-videre* applicato alla storia conduce allora al punto che Bacone aveva già intuito, vale a dire verso quell'esperienza mitica del mondo che, anche ricorrendo all'ausilio delle immagini, all'*eidolon* dell'*eidos*, può nascondere e svelare. Anche l'intervento di Stephan Otto (*Contextualité scientifique et convertibilité philosophique. La réponse de la Science nouvelle à la crise épistémologique de la première modernité*, pp. 141-160) si incentra sulla persistenza del modello scientifico della modernità alla base della *Scienza nuova*. L'opera vichiana si pone come «una risposta antropologica alla crisi epistemologica dell'età 'classica'» (p. 144), a quella ristrettezza di prospettiva che misconosce il particolare, non avendo l'ardire tuttavia di chiudersi in una sistematica. È semmai una «programmatica infranta» (p. 145) che però, proprio in virtù delle sue interruzioni e frammentazioni, permette una «contestualizzazione». «Decontestualizzato» è l'ideale moderno di scientificità, nella misura in cui tende a stabilire la prevalenza dell'ordine razionale su quello fattuale, di formulare le sue questioni indipendentemente da un «contesto». Il criterio di sistematicità di Vico è invece sapienziale, si collega a quella 'sapienza' che, nelle sue molteplici manifestazioni, effettua l'umanità, «sapienza del pensiero, dell'azione e della parola» (*ibid.*). L'importanza che ha la sapienza poetica o il senso comune non deve dare adito alle interpretazioni che fanno di Vico un pensatore del pre-razionale o dell'immaginazione ingenua, giacché, se è vero che egli critica gli eccessi del razionalismo sistematico del suo tempo, nondimeno rimane in lui prevalente la tensione razionale, la potenza 'veritativa', l'«averare» dell'«accertare», dunque l'istanza scientifica. Queste premesse permettono ad Otto di instaurare il confronto con gli *Analitici secondi* di Aristotele, dove già veniva distinta la conoscenza delle cause da quella dei fatti, confronto che permette, secondo l'A., di «stabilire un isomorfismo» (p. 143) tra i due «ordini della conoscenza», vale a dire il 'vero' e il 'certo'. Il punto di maggiore rilevanza consiste nell'applicazione alla filosofia vichiana della *metabasis eis allo ghenos*, cioè della funzione che consente il passaggio di un genere di scienza ad un altro. Mediante il ricorso alla tesi aristotelica è possibile intendere in che senso la scienza di Vico sia 'nuova' e perché sia lecito sostenere che Vico sviluppa dalla sapienza poetica «i caratteri strutturali della sua epistemologia scientifica» (p. 152), senza tradire il suo spirito moderno e pertanto senza appiattire il suo pensiero sul pre-razionale o il pre-moderno. La distanza tra la concezione aristotelica e quella vichiana della scienza è da individuarsi invece nell'*ingenium*, in quell'arte del ricercare

in grado di discernere similitudini e conformità, e che impedisce ai criteri sapienziali della filologia di prevalere sull'istanza epistemica della filosofia. Tant'è che in apertura al testo il pensatore sostiene di dover «ragionare della sapienza poetica», chiede cioè il giudizio della ragione, che supera e compendia il giudizio senza riflessione del senso comune. Così la nozione astratta di «genere» è sostituita da un «pensiero creatore» che permette di raccogliere i particolari in un «contesto di somiglianza» (p. 154). Dedicato ai rischi dello scientismo segnalati da Vico è anche l'intervento di Jean-Paul Larthomas (*La Scienza nuova comme philosophie du droit*) che, richiamando il diritto naturale come *jus latens*, sostiene che la *Scienza nuova* sia una «topica del senso comune» (p. 177), ma del «senso comune giuridico» (p. 176) che, se in quanto senso, è *prima facie* rozzo ed interessato, in seconda istanza è il criterio di misura che evita il «giuridismo» (p. 173), quella boria dei giuristi e dei 'saggi' della legislazione in genere.

Nell'ambito della cultura napoletana Sette-Ottocentesca e nel quadro di un «primo storicismo italiano», evocato da Cacciatore nel suo intervento, una posizione centrale è occupata dal saggio di Vincenzo Cuoco su Vico, emblema di quella «originale discussione filosofica sulla storia» (p. 47) dell'Italia del primo Ottocento. Nello scritto cuochiano emerge il «carattere eminentemente filosofico» (p. 48) della *Scienza nuova*, strumento indispensabile di comparazione e sintesi tra l'esperienza isolata dell'erudizione e il contesto comune giuridico e socio-politico. In particolare Cuoco si mostra attratto dalla «visione filosofica» o «giustificazione filosofica della storia» (p. 49) in grado di tener unite individualità e universalità, «la critica de' fatti» e «la scienza de' possibili», in nome di un disegno unitario e concluso dello svolgimento storico della verità in quanto «totalità dei possibili». Nell'ambito della cultura precedente e preparatoria della rivoluzione del '99, Vico – ricorda Monica Riccio (*Lecture du conflit social et influence de Vico dans quelques ouvrages au seil de la révolution napolitaine*, pp. 181-193) – era conosciuto come «il nostro Vico» ed era ampiamente utilizzato per l'elaborazione teorica del conflitto sociale e della dialettica tra uguaglianza e ineguaglianza. Così ad esempio Francesco Antonio Grimaldi nelle *Riflessioni sopra l'ineguaglianza tra gli uomini* colloca Vico nella terza sezione dello scritto, dove è discussa l'ineguaglianza politica, originata dalla legge, Mario Pagano nei *Saggi politici* si fece promotore di una nuova filosofia della storia che avrebbe superato quella vichiana, insistendo in particolare sulla analogia tra storia della terra e storia delle nazioni, ambedue percorse da cicliche trasformazioni. Ancora tracce del vichismo, seppur mai chiaramente svelate, si possono rintracciare anche nei *Pensieri politici* di Vincenzo Russo. Una più forte connotazione politica è acquisita dal Vico del Risorgimento, età nella quale, sottolinea Maurizio Martirano (*Vico à certaines étapes de la tradition italienne du Risorgimento*, pp. 195-214), il ricorso al pensatore si inserisce nel «tentativo di restituire e ricostruire una nuova identità culturale nazionale», nella quale «la difesa di alcuni specifici momenti della tradizione filosofica italiana assume il senso di un richiamo antimetafisico teso a rinnovare profondamente la vita politica e culturale nazionale» (pp. 212-213). Giuseppe Ferrari, Carlo Cattaneo e Car-

lo Pisacane si avvicinarono a Vico grazie alla mediazione degli intellettuali rivoluzionari fuggiti a Milano da Napoli dopo i fatti del 1799. Al centro del pensiero di Ferrari, che fu interprete ed editore di Vico, c'è senza dubbio il problema della formazione della cultura nazionale italiana, dunque la necessità di coniugare la rivolta politica con la liberazione dai lacci della metafisica e della ideologia. Cattaneo dedicò a Vico un saggio del 1839, nato come recensione all'edizione che Ferrari apprestò dei testi vichiani, dove già emergevano spunti – ad esempio Vico inserito nel quadro di una 'filosofia dell'avvenire' per la sua capacità di sapere «antevedere», o la centralità della questione antropologica, l'«ideologia sociale» – che poi confluiranno in altri testi, in particolare nella *Psicologia delle menti associate*. In Pisacane temi vichiani si legano a quelli di Genovesi, e dunque la critica all'astratto razionalismo si coniuga con il tema dell'azione e della concretezza, in nome di una «filosofia tutta di cose».

Il 'paradosso' della 'filosofia della storia', secondo la più consueta chiave di lettura del Vico ottocentesco, applicato alla *Scienza nuova* ha avuto l'effetto di celare le sue novità. L'opera vichiana intendeva infatti porsi come un rinnovamento e un'alternativa al rigido e incatenato procedimento della scienza moderna ma non per questo ha rinunciato al suo saldo ideale di scientificità. È la natura problematica dell'«oggetto» di questa scienza e la definizione di 'nuova' ad avere inscenato la polifonia di interpretazioni sopra ricordate e che sembra privare lo scritto vichiano di una univoca chiave di lettura. Risulta pertanto anacronistico ma attuale al contempo il tentativo di interrogarsi sulla natura, i modi e i fini della scienza vichiana. Sulla scia di questa esigenza si muove l'intervento di Pierre Girard (*Science et sagesse poétique: le conflit des interprétations*, pp. 125-139), mediando tra la prospettiva teoretica e quella interpretativa. Tra Vico e i suoi critici esiste uno scarto che difficilmente potrà essere colmato da una storia 'universale' della critica; semmai meritano di essere sondati i luoghi in cui il divario si origina, e che riguardano criteri esterni ed interni: secondo Girard i primi hanno di mira l'analisi del *corpus* vichiano, il secondo le tre edizioni della *Scienza nuova*. Certamente all'origine di quello che l'A. definisce il «conflitto delle interpretazioni» si collocano i testi vichiani non sempre consonanti con le intenzioni della *Scienza*. Ma le contraddizioni e la evidente eterogeneità delle opere si riflette sulla determinazione della stessa scienza, mai statica e nata invece dal confluire di diverse prospettive intorno ad un presupposto centrale. Se del resto era la *Scienza* l'opera che Vico sperava fosse destinata a sopravvivergli, risulta ineludibile questo augurio testamentario. Da esso va sviluppato il proposito di fare della 'scienza' la questione centrale alla quale va rimandato ogni altro particolare problema di ordine linguistico, storico o metafisico. Ciascuna delle definizioni offerte da Vico della scienza contiene il riferimento al mondo delle umane cose, che costituisce senz'altro una novità ma rappresenta al tempo stesso l'elemento che vizia le pretese di scientificità. La 'confusione' tra filosofia e filologia, «groviglio tra distinti livelli retorici» (p. 129) non si risolve, come pure è stato tentato, nello stabilire la preminenza dell'uno sull'altro. Quello che sembra un limite inconsapevole della scienza di Vico è in

realtà una sfida che il pensatore assume in piena coscienza: la contraddizione della *Scienza* non è priva dell'impulso verso una «sintesi possibile» (*ibid.*) che l'A. intravede nell'analogia tra il testo vichiano e un «cuore pulsante» (p. 137), dove l'organo per antonomasia della vita fa della 'scienza' un movimento inesausto di dilatazioni e contrazioni, almeno finché essa è vivente, desta cioè nell'interesse di chi la pratica. Inerente ad alcuni problemi sollevati da Girard, in particolare l'indagine relativa alla continuità del *corpus* vichiano, si pone l'intervento di Paul Olivier (*Du Diritto universale à la Scienza nuova: continuit  ou rupture?*, pp. 65-80). Senza entrare nel dettaglio del suo contributo che passa in rassegna gli elementi di rottura e continuit  tra il *Diritto universale* e la *Scienza nuova*,   da segnalare che il contesto in cui si discute di tali questioni   quello religioso. Mentre nel *Diritto universale* prende forma una «metafisica dell'ordine» (p. 67) in accordo con il cristianesimo, coi suoi principi pratici e speculativi, l'insoddisfazione espressa nell'*Autobiografia* porta a ritenere che la distanza posta da Vico tra le due opere abbia come oggetto l'elemento religioso, ormai dimostratosi insufficiente a livello metodologico. Il vero avanzamento rispetto al primo scritto   la progressiva «coscienza della storicit  di ogni conoscenza» (p. 74) e dunque la scoperta dell'origine 'sensibile' e 'temporale' della medesima metafisica.

Vico ha avuto chiara consapevolezza che il modello geometrico-matematico di scienza sia inapplicabile al mondo umano e storico: il pericolo   la ricaduta negli eccessi da lui definiti «barbarie della riflessione» e «boria de'dotti», vale a dire all'arresto della ragione dinanzi ai suoi limiti o alla cieca fede nel progresso scientifico e intellettuale non confortato dai fatti.   altresì indiscutibile che non ricorrere ad «un metodo geometrico equivarrebbe per Vico a utilizzare principi fondati esclusivamente sulla sensibilit » (p. 25). Il saggio di Manuela Sanna (*La métaphysique comme question de méthode*, pp. 21-31) intende mostrare differenti concezioni ed usi della metafisica in Vico, affin  che emerga un'idea 'critica' di metafisica come «procedimento metodologico» (p. 21), non disgiunta quindi da un *mos geometricus* che «permette di utilizzare in un medesimo processo astrazione e senso, intelletto e ingegno» (p. 25) e dunque di «trovare nella metafisica la virt  delle cose fisiche» (p. 26). Il ricorso alla geometria («l'*abito* del ragioner geometricamente») non esclude la meraviglia, la 'fantasia', giacch  molte delle dimostrazioni geometriche, le 'conclusioni', sono meravigliose, inimmaginabili, stimolano dunque la rappresentazione fantastica, le cui premesse sono salde perch  «s'attennero alla pura ragione astratta». All'individuazione di un «immaginario naturalistico»   dedicato il contributo di Enrico Nuzzo (*Critères et figures de la science de l'histoire chez Vico*, pp. 285-307), che investiga un interessante settore degli studi vichiani, ispirandosi, in una prospettiva 'metaforologica', ad un 'immaginario' del pensiero e del linguaggio, non esplicitamente tematizzato da Vico, almeno non completamente, ma capace di alimentare spontaneamente le sue riflessioni. Un chiarimento preliminare necessita l'aggettivo 'naturale', dal momento che esso contraddice, pi  che confermare, la tesi di una persistenza dell'elemento naturalistico in Vico. Rimane allora da indagare in che modo vada

interpretato questo 'naturale' che è al fondo del pensiero vichiano e come vada coniugato con l'immaginario'. Nuzzo ritiene che esso vada segnalato innanzitutto nell'indagine relativa al reperimento delle forme universali del sapere storico, vale a dire a quei «'tempi', 'luoghi' e 'guise' del 'naturale'», alla «'forma universale del fattuale'» (p. 287). Il criterio di spiegazione dei fenomeni sociali, i loro 'nascimenti' e i loro sviluppi, penetra nel ragionamento vichiano attraverso una costante frequentazione del razionalismo moderno, che fa del procedimento dal semplice al complesso il suo paradigma principale. C'è tuttavia «un antico immaginario naturalistico-organicistico» che agisce sulla genesi dei motivi vichiani del corso, della fine e della rinascita delle nazioni. Il tema è affrontato dall'A. secondo due prospettive. La prima è quella di «un antichissimo immaginario, sulla scorta del quale complessi fenomeni storici, e in ultimo quell'individualità collettiva che è l'umanità che si dà nella storia, sono ricondotti ad una successione naturali di fasi, di 'età'» (p. 288), dalla fanciullezza all'età adulta, alla maturità, alla decadenza. La seconda espone invece «un modello di successione di figure meno diffuso, ma oggetto magari di maggiore (pur se meno esplicita) elaborazione concettuale: successione della figura della latenza a quella dello sviluppo», che richiama un immaginario 'biologico' già implicito nella «metafisica aristotelica della sostanza» (p. 289).

Tra gli ambiti della critica vichiana più discussi e forse anche fraintesi, la storia costituisce senza dubbio un tema ineludibile e inestricabilmente connesso alla determinazione della scienza vichiana e dunque a quella che in precedenza è stata definita la sua 'questione teorica'. Interamente dedicato al tentativo di colmare il divario tra la storia secondo la prospettiva filosofica e quella secondo la prospettiva filologica, dunque tra la «storia ideale eterna» e la storia universale, è il già citato saggio di Alain Pons, mentre rivolto ad elaborare una scienza comparata dalla nozione di storia universale è il contributo di Olivier Remaud (*Vico et l'idée d'une science comparée*, pp. 33-44). La storia ideale eterna è la definizione ossimorica – congiunge provocatoriamente il transeunte e l'eterno – di quella storia costituita da uno «schema ternario» (p. 9), il quale schema e non la storia ha valore universale ed eterno. Di contro l'universalità sottesa alla storia universale, seduzione a lungo coltivata nella tradizione occidentale, è astratta e in fin dei conti falsa, giacché essa non è altro che accumulo infinito di umani eventi, collazione di accidenti, la cui intellegibilità totale è impossibile, se non da parte di quel dio che ha la facoltà oltreumana – si immagina – di contemplare l'interezza, l'accadimento in quanto complesso, e non la particolarità dell'evento (e di difettare forse per questo dell'autentico sguardo critico). Nell'avvicinare le due formulazioni, Pons prospetta la soluzione secondo la quale è possibile rendere intellegibile la storia universale solo mediante la luce irradiata dalla funzione schematica e normativa della storia ideale eterna; così come quest'ultima concretizza il proprio valore regolativo mediante la «materia empirica» (p. 10) che le viene offerta dalla prima. Se la storia universale, «genere storiografico» (*ibid.*), è una «prospettiva», la storia ideale eterna è una «logica» (p. 16). Quest'ultima si muove nell'«ordine delle idee», mentre la

prima appartiene all'«ordine dei fatti», e può configurarsi – scrive Remaud – come «*scienza comparata*, la cui funzione è verificare la base empirica delle ipotesi teoriche espresse sul piano dell'ordine delle idee» (p. 43). Gli argomenti dell'A. partono dall'affermazione vichiana, vero e proprio «principio di oggettività» (p. 38), secondo il quale l'ordine delle idee segue quello delle cose. Se, sostiene Remaud, generalmente si interpreta il metodo della *Scienza nuova* come conferente priorità alle «prove filosofiche» e dunque all'«ordine delle idee», nel quadro della «storia ideale eterna», accordare un privilegio interpretativo alle «prove filologiche» condurrà alla messa in evidenza di quella ipotesi, alla pratica verifica che la *Scienza vichiana* sia scienza euristica e comparativa. «Il comparativismo si sviluppa innanzitutto nell'ordine della filologia, inteso nel senso di Vico come insieme delle tracce culturali dell'umanità, e non in quello della filosofia perché quest'ultimo non trova il 'vero' ma conferma l'ordine di una 'natura comune' delle nazioni» (p. 42). Nella ripetizione dei «sincronismi tra le nazioni e invalidando gli anacronismi provocati dalla vanità [la 'boria']», la «scienza nuova» fornisce [...] lo schema di una storia universale comparatistica» (p. 38). Richiamando l'applicazione del metodo baconiano al mondo storico, nel quadro del «programma epistemologico» (p. 36) vichiano che «preconizza di abolire l'opposizione di principio tra la filosofia razionale e la filosofia sperimentale» (*ibid.*), Remaud tocca una delle più delicate note vichiane, la possibilità cioè di una individuazione proto-storicistica della differenza tra le scienze naturali e le scienze umane. Nuovamente il discorso fa sosta sulle ricezioni di Vico e sull'inquadramento del suo pensiero all'interno di una rinnovata riflessione sulla storia, anche nel quadro di quella che Cacciatore definisce una «versione narrativistica dello storicismo», la quale, raccogliendo i frutti dello storicismo critico-problematico di Piovanì e di Tessitore, alternativo ad ogni assolutismo del medesimo indirizzo, aspiri ad «un concetto di storicità adeguato alla complessità del mondo contemporaneo» (p. 59). L'auspicio di un fecondo incontro tra la poesia e la storia, eredità aristotelica e vichiana, che depotenzi ogni rappresentazione filosofica della storia, rimanda al racconto storico in quanto *facere*, vale a dire al lavoro dello storico come «costruzione e creazione di storia» che si ispira a modellare «stili narrativi» orientati al rispetto del pluralismo di metodi e prospettive.

ROSALIA PELUSO

Vico körei [«I 'cerchi' di Vico»], a cura di J. Kelemen, in «*Helikon*» (2005) 4, pp. 409-616; *Vico-Tanulmányok* [«Studi su Vico»], a cura di J. Kelemen, in «*Világosság*» (2006) 2, pp. 33-110.

János Kelemen, curatore dei numeri monografici dedicati a Giambattista Vico rispettivamente dalle riviste ungheresi «*Helikon*» e «*Világosság*», ha significativamente dato ad ambedue i fascicoli, come pure ai propri saggi in essi ospi-

tati, il titolo «I ‘cerchi’ di Vico», così richiamando la teoria vichiana del ‘ricorso’. Lo scopo di dedicare entrambe le riviste al pensiero del filosofo napoletano – come dichiara il curatore – risiede nel voler «dare un’immagine sintetica dell’opera di Vico alla luce della più recente letteratura critica» («Helikon», p. 409). L’iniziativa di Kelemen è indubbiamente meritoria, poiché in Ungheria – nonostante i numerosi ed importanti studi monografici sino ad oggi pubblicati – l’opera di Vico non è mai stata al centro di una ricognizione critica che fosse insieme filologica e filosofica.

I saggi presenti nella rivista letteraria «Helikon» sono suddivisi in cinque sezioni tematiche, introdotte dallo studio dello stesso Kelemen [*Vico körei* («I ‘cerchi’ di Vico»), pp. 413-453], il quale offre un ampio panorama sulle interpretazioni del pensiero vichiano. La prima sezione, dedicata alla «Logica poetica» (pp. 454-486), ospita contributi che affrontano le principali linee tematiche dell’opera di Vico: Attila Fáj [*A tudományos felfedezés nem-ortodox logikája Vicónál* («La logica non ortodossa della scoperta scientifica in Vico»), pp. 454-461], Giuseppe Patella [*Az érzékelés logikája* («Vico e la logica del senso»), pp. 462-479] e Luigi Tassoni [*Vico nyitott emblémája* («L’emblema aperto di Vico»), pp. 480-486] esaminano in particolare il ruolo della logica, del senso e della fantasia. A questa tematica si connette strettamente anche quella della seconda sezione, dedicata a «La questione di Omero e di Dante in Vico» (pp. 487-504), nella quale l’immagine di Omero e Dante offerta dal filosofo napoletano viene analizzata seguendo prospettive del tutto nuove, rispettivamente dagli studi di Paolo Cristofolini [*Dantétól Homéroszig, Gravinától Vicóig* («Da Dante a Omero, da Gravina a Vico»), pp. 487-492] e di Massimo Verdicchio [*Vico Dante-olvasata* («La lettura vichiana di Dante»), pp. 493-504]. Nella terza sezione, dal titolo «Storiografia e filosofia della storia» (pp. 505-524), la concezione vichiana della storia è indagata da Paolo Cristofolini [*Vico és Bossuet* («Vico e Bossuet»), pp. 505-512] nel suo contesto storico-culturale e confrontata con la filosofia della storia di Bossuet, mentre József Nagy nel suo contributo scandaglia gli aspetti storico-filosofici e filosofico-linguistici della vichiana «barbarie della riflessione» [*A ‘reflektált barbárság’ a történelemben és a nyelvben* («La ‘barbarie della riflessione’ nella storia e nel linguaggio»), pp. 513-524]. Nella quarta sezione, dedicata alla «Ricezione» dell’opera e del pensiero del filosofo napoletano (pp. 525-551), Andrea Battistini offre un esaustivo panorama sulla diffusione in ambito europeo dell’esegesi vichiana [*Vico gondolatainak európai hatása* («La diffusione europea del pensiero di Vico»), pp. 525-542], mentre chi scrive, insieme a Norbert Mátyus, ricostruisce la storia delle tre redazioni della *Scienza nuova*, analizzandole anche rispetto alle edizioni pubblicate nel secolo scorso [*Vico művei: a Cristofolini-féle és a Battistini-féle kiadások* («Le opere di Vico: l’edizione di Cristofolini e di Battistini»), pp. 543-551]. Questa sezione si conclude con una *Bibliografia* ancora a cura di Nagy (pp. 553-559), dove si offre un quadro, seppur sintetico, della più importante e aggiornata letteratura critica su Vico. Infine la quinta e ultima sezione, ospitando le recensioni di alcuni importanti studi monografici dedicati recentemente a Vico (pp. 575-582),

fa il punto sulle tendenze interpretative più aggiornate relative al pensiero del filosofo napoletano. Gli studi presi in esame sono rispettivamente quelli di Andrea Battistini (*Vico tra antichi e moderni*, Bologna, 2004), Paolo Cristofolini (*Vico pagano e barbaro*, Pisa, 2001), Marcel Danesi (*Lingua, metafora, concetto. Vico e la linguistica cognitiva*, Modugno, 2001), Donato Mansueto e Giuseppe Cascione (*Potere visibile e ordine costitutivo – Categorie e figure della sovranità*, Bari, 2003), Giuseppe Mazzotta (*La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Torino, 1999), József Nagy (*Vico – eszmetörténet mint korlátlan szemlézés [Vico – storia delle idee come semiosi illimitata]*, Budapest, 2003) e Manuela Sanna (*La 'fantasia, che è l'occhio dell'ingegno'. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2001).

Al lettore italiano risulteranno, di certo, più interessanti i contributi degli studiosi ungheresi, dei quali, pertanto, si è deciso di offrire un più dettagliato resoconto.

Nel suo saggio introduttivo [*Vico körei* («I 'cerchi' di Vico»), pp. 413-453], Kelemen, proponendo di tratteggiare le varie possibilità interpretative del pensiero del filosofo napoletano, ritiene particolarmente importante presentare una sintesi del contesto storico entro il quale l'opera di Vico è inserita. Da questo punto di vista – secondo l'A. – è opportuno stabilire le due coordinate storiche entro le quali inscrivere la vicenda del Vicereame napoletano, ovvero il 1746, anno della rivolta contro il Sant'Uffizio che pose fine all'egemonia dell'Inquisizione, e il 1647, anno della rivolta di Masaniello. L'A. prosegue ricordando come in seguito agli eventi del 1647 sorsero in area napoletana numerose istituzioni accademiche, tra le quali ricorda l'Accademia Colonna, l'Accademia degli Investiganti e quella Palatina, di cui fu membro il giovane Vico. Naturalmente il determinarsi di tali situazioni politiche e culturali non sarebbe stato possibile senza la nascita di significativi conflitti, entro i quali l'A. contestualizza quella che egli ritiene essere una questione ancora aperta, ovvero l'esigenza di stabilire se la contraddizione tra il giovane Vico 'rivoluzionario' e il Vico ormai maturo e scettico degli anni successivi possa essere riconducibile alle vicende storiche, delle quali sarebbe pure espressione emblematica la poesia giovanile *Affetti di un disperato*, cronologicamente ascrivibile a questo arco temporale (p. 415). Tra gli ulteriori eventi storici importanti che hanno probabilmente influito sulla vicenda personale di Vico, prosegue l'A., sono da annoverare pure la congiura della Macchia del 1701, evento cui il filosofo napoletano dedicò nello stesso anno il *De parthenopea coniuratione*, l'entrata degli austriaci in Napoli nel 1707 che pose fine all'egemonia spagnola, e l'ascesa al trono di Carlo III di Borbone, che ristabilì l'autonomia del Regno di Napoli.

Vico, nota ancora l'A., pronunciò l'orazione inaugurale *De nostri temporis studiorum ratione* nel 1708, in presenza del cardinale Vincenzo Grimani, rappresentante degli interessi asburgici nel Vicereame: un tale dato, ritiene Kelemen, deve far riflettere sul fatto che mentre le prime sei orazioni inaugurali rispecchiano il cartesianesimo eclettico di Vico, ancora denso di elementi neo-

platonici (p. 416), è finalmente con il *De ratione* che il filosofo napoletano comincia a definire le proprie ipotesi epistemologiche e filosofiche, fondate sul *conato* e sulla volontà di unire il platonismo della tradizione umanistica all'empirismo della scienza sperimentale moderna. Ancora nel *De ratione* Vico elabora – influenzato dall'opera dei neoplatonici fiorentini e in parte da una tesi analoga di Hobbes – il principio del *verum ipsum factum*, al quale egli è portato attraverso la riflessione sulla relazione che sussiste tra la fisica e la geometria. Vico, secondo Kelemen, si occupa di tutto questo per confrontare il metodo scientifico degli antichi con quello dei moderni: il risultato di tale confronto è la critica – riconducibile a Petrarca e ad Agostino – del metodo dei moderni, i quali non rivolgono, nella misura necessaria, la propria attenzione all'uomo e allo Stato (p. 417). Successivamente, Kelemen descrive e analizza nei dettagli la genesi del *De antiquissima*, del *De Rebus gestis Antonij Caraphaei*, delle opere giuridiche che compongono il *Diritto universale*, delle tre redazioni della *Scienza nuova*, e dell'*Autobiografia* (pp. 417-420). L'A. rileva, inoltre, l'analogia che sussiste tra la svolta umanistica contro la scolastica e la svolta critica – 'kantiana' – contro la metafisica moderna, alla luce del fatto che non solo la 'svolta copernicana' è fondamentale in Kant, ma anche la tesi secondo la quale la ragion pratica precede la ragione speculativa. In tale contesto, in cui si sono affermati chiaramente poli antitetici nelle concezioni filosofiche, Vico – come poi più tardi Kant – è indicato tra coloro che intendono percorrere una 'terza via': risulta, infatti, chiaro che al principio del *verum factum* il filosofo napoletano attribuisce funzione di 'terza soluzione', e quindi di sintesi (p. 427). Col principio del *verum-factum*, pertanto, Vico non intende alterare la gerarchia delle scienze determinatasi grazie alla rivoluzione scientifica del Seicento, visto che tale principio diventa un fondamento rivoluzionario – destinato a capovolgere la gerarchia delle scienze – nel momento in cui Vico lo applica alla storia.

Nella seconda parte di questo suo denso contributo, Kelemen ricorda un passo centrale della *Scienza nuova* del 1744 (*Sn44*, § 349), ricostruendo con precisione sequenziale i principi in esso contenuti: la società – «il mondo delle nazioni» – e la storia sono fatte dagli uomini; il solo modo di conoscere la storia è la narrazione; la creazione e la narrazione della storia coincidono; la certezza della storia è assoluta (la storia è conoscibile); la storia è simile alla geometria, ma è più reale di essa; l'uomo che crea e conosce – narra – la storia, è simile a Dio, giacché in Dio conoscere e fare coincidono» (p. 430). L'A., pertanto, prosegue l'indagine ricordando che in una precedente formulazione delle tesi appena richiamate (*Sn44*, § 331) è possibile identificare ulteriori elementi importanti: i principi del mondo civile e quindi della storia stanno nelle «modificazioni della mente umana»; i filosofi hanno sempre privilegiato le scienze naturali, in quanto intendevano conoscere la natura – che in realtà non è conoscibile – a discapito della conoscenza della società che invece è conoscibile; il privilegiare le scienze naturali è sbagliato e incomprensibile, e tale preferenza si spiega col fatto che per la mente umana è più difficile conoscere se stessa che per

cepire gli oggetti corporei (p. 431). Sostenere che i principi del mondo civile e della storia consistono nelle modificazioni della mente umana significa avvalorare una tesi fondamentale dell'epistemologia e della filosofia della storia vichiana, mentre la preferenza delle scienze naturali, basandosi su un *topos* umanistico, accentua i limiti epistemologici dell'uomo. Da tutto ciò consegue che conoscere la società equivale a conoscere se stessi e ad affermare che l'auto-conoscenza è alla 'base' della conoscenza della società (p. 432). Di un certo interesse sono pure le pagine finali del saggio, nelle quali Kelemen riflette sul concetto di «storia ideale eterna» (pp. 438-442), sulla concezione linguistica di Vico e sull'interpretazione dell'opera di Dante offerta dal filosofo napoletano (pp. 447-453).

Al contributo di Kelemen segue quello di Attila Fáj [*A tudományos felfedezés nem-ortodox logikája Vicónál* («La logica non-ortodossa della scoperta scientifica in Vico»), pp. 454-461], studioso ungherese noto innanzitutto per le sue indagini volte a dimostrare la relazione che sussiste – pure grazie alla mediazione di Michelet – tra la filosofia della storia di Vico e il senso della tragedia in Imre Madách. L'A. propone qui un resoconto logico-analitico sui fondamenti 'retorici' dell'argomentazione scientifica vichiana e, analizzando in dettaglio le formule retoriche individuabili nelle argomentazioni proposte da Vico, attribuisce particolare rilievo all'ἔπι-χείρημα, ovvero a quel certo tipo di sillogismo che egli mette in relazione con la così detta riflessione laterale (*lateral thinking*); un'esemplificazione per mostrare l'efficacia dell'ἔπι-χείρημα nelle argomentazioni vichiane viene individuata da Fáj nelle *Institutiones oratoriae*. L'A. riflette poi sul noto assioma vichiano – che presenta evidenti influenze desunte dagli assunti di Protagora e di Hume – secondo il quale «l'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo» (*Sn44*, § 120). Secondo la tesi dell'A., Vico avrebbe potuto argomentare tale assioma anche in maniera più sintetica attraverso la seguente formula: «ogni uomo ignorante fa di sé stesso la misura delle cose». Probabilmente – dichiara Fáj – Vico deve aver ritenuto importante inserire una 'garanzia' (in senso logico) in questa sua argomentazione, e quindi includere in questo assioma la giustificazione della «natura indefinita della mente umana». Tale giustificazione diventa, così, anche la prova della premessa dell'assioma – «questi uomini particolari fanno di sé stessi la misura delle cose» – implicitamente accettata solo se ad essa si aggiunge tale precisazione: «giacché la natura della mente umana è indefinita, ossia non è esclusivamente razionale, ma è razionale ed irrazionale, intelligente e non intelligente, appassionata e capricciosa» (p. 459).

In ultimo, chi scrive è pure autore di due degli studi inclusi in «Helikon». Nel primo di essi [*A 'reflektált barbárság' a történelemben és a nyelvben* («La 'barbarie della riflessione' nella storia e nel linguaggio»), pp. 513-524], sono presi in esame – da un punto di vista storico-filosofico e linguistico-filosofico – alcuni luoghi testuali della *Scienza nuova* che includono le diverse formulazioni riguardo la «barbarie della riflessione», utilizzando anche i risultati delle ricer-

che di alcuni tra i più importanti studiosi di Vico, ovvero Paolo Cristofolini, Andrea Battistini e Giuseppe Mazzotta. Nel secondo contributo [*Vico művei: a Cristofolini-féle és a Battistini-féle kiadások* («Le opere di Vico: l'edizione di Cristofolini e di Battistini»), pp. 543-551], redatto insieme a Norbert Mátyus, si ripercorre, invece, attraverso un'indagine filologica, la storia e il rapporto tra le tre redazioni della *Scienza nuova*. Ciò che in sintesi si è cercato di mettere in luce è la convinzione che, per poter studiare in area ungherese in modo approfondito e comparativo il processo compositivo, e quindi la genesi redazionale della *Scienza nuova*, una delle soluzioni da adottare potrebbe essere quella di pubblicare insieme le tre redazioni dell'opera (p. 551).

Anche il secondo fascicolo del 2006 della rivista filosofica «Világosság» è dedicato in buona parte al pensiero di Vico [*Vico-Tanulmányok* («Studi su Vico»), pp. 33-110]. Anche in questo caso i contributi sono preceduti da una breve nota redazionale a cura di Kelemen [*Vico körei* («I 'cerchi' di Vico»), pp. 33-34], cui segue il contributo di Andrea Battistini [*Vico, az európai író és gondolkodó* («Vico, lo scrittore e il pensatore europeo»), pp. 35-49] che riproduce il primo capitolo del saggio *Vico tra antichi e moderni* (Bologna, 2004). La rivista ospita, nelle pagine che seguono, i contributi di Giuseppe D'Acunto [*A topika Vicónál mint az 'aporetikus' gondolkodás módszere* («La topica vichiana come metodo del ragionamento 'aporetico'»), pp. 51-65], Attila Fáj [*Vico mint a metabazis filozófusa* («Vico filosofo della metabasi»), pp. 67-85], Michele Sità [*Vicótól Vicóig- a történelem fogalmának változása Vicótól napjainkig* («Da Vico a Vico: le trasformazioni del concetto di storia da Vico ai giorni nostri»), pp. 87-95], e Márton Kaposi [*Vico történelemfilozófiája* («La storia della filosofia di Vico»), pp. 97-112].

Come per la precedente rivista presa in esame, si preferisce offrire un più dettagliato resoconto dei saggi redatti dagli studiosi ungheresi.

Attila Fáj (*Vico filosofo della metabasi*, pp. 67-85) presenta un quadro sintetico della funzione della *metabasi* nelle argomentazioni vichiane. In senso generico – ricorda l'A. – una *metabasi*, secondo Aristotele e secondo i principi della retorica classica, è il passaggio da un argomento ad un altro nell'ambito di un medesimo discorso. È noto, prosegue l'A., quanto le indagini etimologiche di Vico siano arbitrarie, il che può portare a considerare che molte delle argomentazioni etimologiche della *Scienza nuova* sono da considerare come delle *metabasi* in senso costruttivo (pp. 68-69). In seguito lo studioso ungherese analizza nei dettagli le forme e l'applicazione della *metabasi* entro l'esegesi vichiana, nella quale – rileva Fáj – la scoperta scientifica deve essere induttiva (deve cioè offrire solo delle conoscenze verosimili), di carattere inventivo, combinata con la topica, e deve anche contenere, per quanto riguarda il suo termine medio, un passaggio che risulta dalla *metabasi* (pp. 73-74). Fáj rileva, nelle pagine conclusive, che Vico aveva una teoria della scienza piuttosto complessa, e ribadisce che la *metabasi* costituiva un elemento centrale, in senso positivo, delle argomentazioni vichiane (pp. 77-84).

Il breve saggio di Michele Sità (*Da Vico a Vico: i cambiamenti del concetto di storia da Vico fino ai giorni nostri*, pp. 87-95) offre, invece, un approccio interpretativo piuttosto originale al pensiero vichiano, in quanto – come suggerisce lo stesso titolo – indaga la metodologia e le speculazioni storico-ermeneutiche di Dilthey, Windelband, Rickert, Danto e Dray, riconducendole al pensiero storico-filosofico di Vico.

In ultimo il contributo di Márton Kaposi ha come punto di partenza l'individuazione di quegli autori ai quali il pensiero di Vico generalmente è stato contrapposto (Descartes, Leibniz, Grozio, Hobbes), di quelli ai quali esso è stato avvicinato (Malebranche, Le Clerc, Pufendorf, Herder), di quelli, in ultimo, che sono stati considerati precursori (Ficino, Pico della Mirandola, Machiavelli e Francis Bacon) ed epigoni del filosofo napoletano (Kant, Hegel). Kaposi sottolinea che in realtà il rapporto di Vico con gli autori ai quali egli stesso fa riferimento, tanto in maniera negativa quanto positiva, è molto più complesso di quanto potrebbe sembrare a prima vista, giacché il filosofo napoletano è stato probabilmente influenzato anche dalle riflessioni di quei pensatori che egli esplicitamente dichiara di non condividere (pp. 97-98).

In seguito Kaposi propone un resoconto dettagliato riguardo la genesi della concezione epistemologica, ontologica e storico-filosofica in Vico, identificando e distinguendo le diverse tappe dell'evoluzione del pensiero del filosofo napoletano (pp. 100-102), e sottolineando la distanza che sussiste tra la concezione antropologica di Vico e quelle di Machiavelli, Hobbes, Spinoza e Bayle, a causa dell'importanza attribuita da Vico alla provvidenza e alla grazia divina, per mezzo delle quali l'uomo ha la possibilità di redimersi dai propri peccati (p. 103). L'A. ricorda, quindi, quanta importanza Vico attribuisca agli studi giuridici, importanza che si evince dalla redazione del 1725 della *Scienza nuova* (p. 104). Nelle pagine finali del saggio Kaposi, richiamandosi ai giudizi di Collingwood, Gentile e Croce, ma anche a quello di Gadamer – che, come è noto, apprezzava particolarmente la concezione vichiana del *sensus communis* – ricorda prima che Vico è pure un pensatore fondamentale dal punto di vista della formazione delle moderne teorie della storia e dell'estetica, mentre in seguito menziona Enzo Paci, il quale apprezzava in Vico l'intenzione di voler 'fermare', o quanto meno limitare, la nuova barbarie, e Ricoeur, il quale, analogamente a Vico, considerava utile l'uso complementare della fantasia nelle ricerche storiche.

In conclusione non si può che salutare con entusiasmo la pubblicazione di entrambi i numeri speciali delle riviste «Helikon» e «Világosság» dedicati a Vico, che – di certo – contribuiranno notevolmente alla divulgazione scientifica in Ungheria dell'opera e del pensiero del filosofo napoletano, così come non si può che attendere con impazienza la nuova edizione ungherese della redazione del 1744 della *Scienza nuova*, e la traduzione sempre in ungherese del *De ratione* e del *De antiquissima*.

«Cuadernos sobre Vico» XVII-XVIII (2004-2005), pp. 538.

Ripropoendo la sua abituale struttura, il doppio fascicolo dei «Cuadernos» colloca nella sezione «Estudios viquianos» gli atti del Seminario internazionale di Filosofia politica dedicato a «Giambattista Vico y el mundo moderno» svoltosi a Città del Messico nel settembre 2003. Si tratta di un incontro concertato tra studiosi spagnoli (Josep Martinez Bisbal), italiani (Cacciatore, Cristofolini, Nuzzo) e quelli provenienti da università messicane, coordinati da Jorge Velázquez Delgado.

Va detto preliminarmente che molti dei contributi appartengono a giovani studiosi, probabilmente al primo incontro con Vico, che viene confrontato con gli autori o con i temi da loro studiati. D'altra parte, è lo stesso Delgado che nella sua *Presentazione* considera come Vico e la sua opera siano stati e siano ancora oggi poco studiati in America latina; in Messico, particolarmente, il filosofo napoletano «continua ad essere un autore sconosciuto poco letto in circoli sempre più ristretti di studiosi», e tra i grandi protagonisti della modernità è considerato «una figura di poco rilievo», relegata «tra le note a piè di pagina» (p. 15). Tutto questo emerge dai contributi dei volenterosi studiosi; i quali però mostrano tutto l'impegno di chi si avvicina a testi complessi e densi. In questo senso, ritengo sia stato molto proficuo il contributo degli acclarati studiosi «vichiani» presenti: essi hanno in qualche modo fornito loro molti spunti critici, dei quali – pur nelle difficoltà che emergono davanti a materiali tanto eterogenei – cerchiamo ora di riassumere i temi.

Nel testo della relazione che inaugurava il convegno, e con cui si apre la rivista, Giuseppe Cacciatore (*Leer a Vico hoy*, pp. 21-36) offre, per l'appunto, molteplici sollecitazioni, dal rapporto tra storia e metafisica a quello tra filosofia, filologia e senso comune, al tema del linguaggio e dell'ermeneutica, al sapere poetico e alla fantasia. Ma, al contempo, Cacciatore trova il modo di proporre alcuni dei suoi temi ricorrenti e importanti, come quello relativo alla «filosofia pratica» di Vico, formulata sulla base di un'idea di ragione intesa non solo nel suo significato logico-conoscitivo ma anche inventivo poetico. Tutto questo, come l'A. sottolinea costantemente, non confligge con gli evidenti presupposti metafisici del pensiero vichiano; al contrario, «i principi e le forme che derivano all'uomo da Dio sarebbero mere astrazioni se non fossero commensurabili grazie alla pratica della politica, della morale e della storia» (p. 26). Sono tematiche che Cacciatore approfondisce nel saggio *La ingegnosa ratio de Vico entre sabiduría y prudencia* (pp. 37-45), dove la filosofia «pratica-civile» inaugurata con la prima *Orazione*, trova nella *sapientia* lo strumento indispensabile per la costruzione di una *ratio vitae* che orienti su tutti i piani del vivere civile. Proprio in questo, sottolinea Cacciatore, la sapienza mira alla costituzione di una comunità politica «tesa a realizzare non solo una vita 'morale' ma anche 'felice'» (p. 41); alla base della sapienza vi è infatti una insopprimibile matrice sensibile e corporea, il cui equilibrio con la «metafisica dei principi» la storia deve preoccuparsi di mantenere. Si tratta di un tema che viene ripreso nel saggio di

Francisco Piñón (*G.B. Vico: de la «ciencia» de Dios al «conocimiento» del hombre*, pp. 215-221). L'A. colloca Vico nella tradizione intellettuale che, contrapponendosi al sensismo e al materialismo di Turgot, D'Alambert, Condillac, si afferma come «*filosofia dell'esperienza*» «sostenuta da Laromiguère, Degérando (1772-1842), Maine de Biran e fino agli accenti pseudo-sensisti, dal pensiero cristiano del P. Gratry (1805-1872)» (p. 215), e di qui, ancora, alla «*filosofia pratica*» da cui siamo partiti. Nello stesso tempo, Piñón sottolinea la valenza metafisica del pensiero vichiano, che si congiunge alla *natura sociale* dell'uomo per dar luogo alla 'teologia ragionata della Provvidenza divina', per cui se l'uomo di Vico è intriso di «*cose divine*», la sua conoscenza, nella scienza nuova, può solo volgersi alle *cose umane*.

Ritornando agli spunti forniti dagli altri relatori europei, Paolo Cristofolini (*Vico y la naturaleza de las religiones de las naciones*, pp. 47-50) riprendendo alcuni temi a lui cari, sottolinea, insieme alla indiscutibile adesione al cattolicesimo, la complessità che deriva al Vico dalla sua frequentazione di quei classici della cultura pagana e delle religioni monoteiste, che impregnano la religiosità assimilata per tradizione. Su un altro fronte, l'analisi del rapporto tra Vico e i classici offerta da Enrico Nuzzo (*Tácito y el tacitismo*, pp. 177-214), qui con specifico riferimento al suo «autore» simbolo della storiografia classica, costituisce per gli studiosi messicani un importante contributo metodologico. Dopo aver affrontato il tema in maniera ampia in relazione alle complesse questioni storiografiche che presenta, Nuzzo esamina il rapporto tra Vico e Tacito centrandosi su *De ratione* e sul *De rebus gestis Antonj Caraphaei* sottolineando come la lettura in chiave filomonarchica e antitirannica del filosofo napoletano solo apparentemente confligga con la posizione fortemente critica verso Tacito della dedica a Paolo Mattia Doria nel *De antiquissima*. Come osserva Nuzzo, l'«*antitacitismo politico*» va contestualizzato all'interno del ruolo che Tacito assumeva in quegli anni per Doria, del quale Vico intendeva sottolineare l'acume della politica 'virtuosa' in grado di cogliere i pericoli nascosti dei politici antichi e moderni; così pure, il Tacito presente nel *De rebus gestis* costituisce un modello di scrittura politica per giustificare delle propensioni filomonarchiche e il rifiuto del diritto di resistenza al potere tirannico.

Unico studioso spagnolo presente al convegno, Josep Martinez Bisbal (*El timón. La transmigración marítima de los fámulos rebeldes*, pp. 117-129), offre a sua volta una incisiva lezione di metodologia sociopolitica sul tema delle emigrazioni nella specifica angolazione fornita da Vico. Mentre la *Scienza nuova* 1725, avendo come riferimento la storia greca, aveva sottolineato come l'importanza della navigazione, cerniera tra l'età degli dèi e quella degli eroi, si esprimesse drammaticamente nella trasmigrazione dei famoli ribelli, la *Scienza nuova* 1744 accentua piuttosto il tema del radicamento e della fondazione delle colonie, anche se nell'*Idea dell'opera* per la prima volta ci viene mostrato il timone, tra i geroglifici divini, come simbolo di quella trasmigrazione. Probabilmente ciò è dovuto, ipotizza l'A., a due motivi: in quanto quello spostamento marittimo esprimeva un «punto di fuga» rispetto all'assestamento che si attua nel pas-

saggio tra l'età divina e quella eroica, e in quanto Vico intendeva ridimensionare il ruolo degli egizi, a cui si ascriveva l'origine della trasmigrazione, e accrescere il valore dell'autoctonia greca. Bisbal sottolinea la duplice valenza che segna la trasmigrazione, da una parte la ricerca di una via di salvezza, dall'altra quella di un arricchimento attraverso il commercio. È sulla prima, dovuta alla mancanza di sostentamento dei famoli o ai maltrattamenti subiti, che si centra l'attenzione dell'A., il quale osserva che complessivamente Vico «ha molto da recriminare sul primo errore bestiale in quanto l'umanità avrebbe potuto evitare questa condizione, se i figli di Noè non si fossero allontanati da lui, così come non lo fece il popolo di Dio» (p. 123).

Venendo ora ai contributi messicani, ritengo opportuno procedere con una rassegna tematica, anche alla luce degli spunti precedenti. Sul rapporto con i classici si centra infatti Eduardo Villegas Megías (*La sabiduría infinita. La actitud de Vico ante los clásicos*, pp. 271-276), il quale sottolinea come l'interesse di Vico per la tradizione greco-latina sia conforme a una ricerca delle origini che non si pone in un atteggiamento critico o estetico, ma mira a individuare gli elementi fecondi del rapporto tra linguaggio e conoscenza. Interessante in questo senso il contributo di Julieta Espinosa, *Vico. Pensar lo humano, pensamientos humanos* (pp. 59-69). Di fronte alla domanda sul perché, nell'ambito delle scienze umane e sociali, possiamo essere indotti, oggi, a studiare i filosofi del passato, Vico sembra venire in aiuto per ricordare che i bisogni nascono da una privazione o, di converso, da un appagamento. L'esigenza di seguire un percorso che attraversa l'immaginario e le passioni si impone soprattutto nel momento in cui si osserva perplessi la realtà di fatto. In questo senso, più che il possesso della verità risulta stringente il bisogno di conservarla e di preservarla da pericoli che vengono dal profondo della stessa natura umana, sempre in bilico verso gli abissi che ci apre la «barbarie riflessiva».

Quanto agli specifici contributi sul confronto tra Vico e i filosofi del passato, Rubén Mendoza (*De la eudaimonía a la eúnoia o de la amistad. Aristóteles en Vico*, pp. 147-154), affronta il tema della felicità e delle relazioni umane nel rapporto tra Aristotele e Vico sottolineando la differenza tra l'impostazione meccanicistica del primo rispetto a quella del filosofo napoletano, teso alla ricerca dei «contrari», al recupero delle «contraddizioni» che fanno parte di un processo di sviluppo storico. Proseguendo in una sorta di percorso attraverso la storia del pensiero, il saggio di Catalina González, *Vico y Bacon: la historia de una reconciliación entre los antiguos y los modernos* (pp. 89-98), pone a confronto il rapporto tra antico e moderno in Bacone e in Vico; al di là delle facili contrapposizioni sul ruolo della retorica, González coglie il senso fortemente affine dei due filosofi: Bacone, che vuole condurre la retorica verso i fatti e la scienza ad arricchirsi del contributo dell'immaginazione e del sentimento; Vico, che si serve di una «strategia retorica» con la quale va oltre il suo tempo pur conservandone il valore. In queste letture incrociate si colloca anche il saggio di Gabriela Mendoza Viguera, *Fortuna y Providencia en la filosofía de Nicolás Maquiavelo y Giambattista Vico* (pp. 155-161), dove il concetto machiavelliano di For-

tuna e quello vichiano di Provvidenza, chiavi ermeneutiche per comprendere il Rinascimento e il Barocco, sono affrontati nella loro comune matrice: entrambe infatti hanno un ruolo determinante nello sviluppo storico, e per entrambi i pensatori sono complementari all'azione dell'uomo. In un certo senso, virtù e sapienza, nel significato che vi attribuiscono rispettivamente Machiavelli e Vico, consentono di plasmare l'aspetto più strutturante dei concetti di Fortuna e Provvidenza; in particolare, Vico si sposta dalla prima alla seconda «nella consapevolezza che la fortuna degli individui è suscettibile di trasformarsi sul piano della redenzione» (p. 160).

Evodio Escalante (*El largo camino de Vico hacia Kant. Del «sentir sin advertencia» al sentir como «fundamento subjetivo de distinción»*, pp. 51-57) affronta il rapporto tra Vico e Kant eludendo la questione del trascendentalismo vichiano. A partire dalla celebre Dignità LIII («Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura»), Escalante considera come quel primo momento costituisca una sorta di «pietra miliare» per la filosofia della storia di Vico, e come, attraverso il «senso comune», originato per l'appunto dal sentire, si esprima appieno il diritto naturale della nazioni. In questo senso l'A. ravvisa il rapporto con il giudizio riflettente kantiano, che non rivela alcuna conoscenza dell'oggetto; e rafforza la sua posizione chiamando in causa Deleuze che aveva sottolineato come il giudizio riflettente liberasse il fondo occulto presente nel giudizio determinante. Quanto all'inevitabile confronto con Hegel, Jorge Rendón Alarcón (*La historia y el derecho en Vico y Hegel*, pp. 223-228) lo affronta a partire dall'analisi politica contemporanea, tributaria del ruolo che ha avuto la filosofia della storia nella considerazione delle «pratiche» e delle istituzioni della società per comprendere il significato di una storia propriamente umana. Per questo, sostiene l'A., la filosofia della storia «nasce come spiegazione teorica della modernità» (p. 223), e in questo l'attenzione verso le realtà politiche e sociali accomunerebbe Vico ed Hegel; il primo afferma infatti che la storia può essere intesa come scienza nella consapevolezza che l'uomo può conoscere solo ciò che fa, e che l'attività creativa dell'uomo si esprime nel contesto giuridico. Questo è il motivo per il quale, sostiene Alarcón, «la razionalità a cui Vico si rivolge è la razionalità dell'azione storico-sociale» (p. 225). Hegel a sua volta riconosce nella modernità una razionalità pratica che ha preso le distanze col passato per autotrasformarsi. Il problema della ragione è dunque contestuale a quello della società moderna, in cui «la libertà presuppone l'esercizio pratico della ragione» (p. 226), e dove la filosofia viene ad essere «la nostra autocomprensione della razionalità storico-pratica della libertà» (p. 226).

Altro tema approfondito nel corso del convegno è stato naturalmente quello della storicità dell'uomo, la sua relazionalità e il suo rapporto con la dimensione metafisica. Alejandro Gutiérrez («*Verum et factum cum verbo convertuntur*». *La historicidad como discurso en Giambattista Vico*, pp. 99-104) considera come il percorso storico che parte dal *verum-factum* assuma progressivamente forma definendo la complessa natura dell'umano. In questo senso, l'emergere

dell'*altro* risulta determinante per costituire un ordine simbolico in cui l'uomo possa ritrovare, mediante l'ermeneutica, «un modello di razionalità che permetta di recuperare l'esperienza e la forma in cui si traduce o si esprime attraverso le sue mediazioni simboliche» (p. 101). È dunque solo in una dimensione collettiva che possono essere messi in campo gli elementi simbolici in grado di recuperare le identità individuali, che sono tali in quanto dotate di «radici collettive» (p. 103). Nora M. Matamoros Franco (*La edad de los hombres: ¿una era cristiana?*, pp. 131-145) perviene alle stesse conclusioni partendo da un'analisi della società greca eroica, la cui struttura sociale viene assimilata al «sistema totemico» e contrapposta all'età degli uomini, legata invece alla visione cristiana del mondo. È qui che emerge infatti la presenza di un Dio trascendente che nel suo essere radicalmente diverso dagli uomini li accomuna recuperandone l'alterità come relazione e non come contrapposizione. Mentre a partire dal IV secolo d.C. il cristianesimo si afferma come adeguamento cristiano al sistema eroico vigente, è solo con la modernità, e particolarmente con Vico, che l'età degli uomini viene eretta a espressione di una società che supera l'individualità per una nuova coesione sociale.

Anche per Ruy E. Sánchez Rodríguez (*La alteridad como eje explicativo del proyecto viquiano*, pp. 233-242), l'alterità costituisce per Vico «la componente ontologica che fonda l'esistenza umana e il mondo» (p. 241), venendo a coincidere con il divino nel suo realizzarsi; per questo l'uomo, nel porsi in relazione con il proprio simile entra in dialogo con Dio. È una visione piena di sottesi referenti, dallo spinozismo all'idealismo, ma che vuole affermare dichiaratamente la proposta vichiana del cristianesimo, per cui la fine della singola esistenza è solo un momento di un progetto divino che si ripropone nella molteplicità delle esistenze in relazione. Cosa della quale l'uomo, attraverso la filosofia, deve essere pienamente consapevole. Così pure Carlos David García Mancilla (*La Ciencia nueva de Vico. De la metafísica al hombre*, pp. 83-87) riflette sul tema della storia in Vico, che costituisce l'«essere sostanziale» dell'uomo, per cui l'essere si identifica con l'uomo e la storia. Ecco perché la metafisica, varcando il confine del nulla rappresentato dai bestioni, procede dagli antichi teologi fino alla «umanizzazione» dell'uomo. Si tratta tuttavia di un percorso di cui la *Scienza nuova* costituisce solo un tramite, perché l'individuo è sempre esposto al pericolo di riproporre il nulla delle origini: «c'è sempre nell'uomo la libertà di vincere o di perdere se stesso» (p. 87).

María del Carmen Rovira Gaspar (*La idea del derecho natural en la Ciencia nueva de Giambattista Vico*, pp. 229-232) si sofferma sul tema del diritto naturale in Vico sottolineando il ruolo che la storia ha avuto in quella che definisce una «costruzione mobile». Sarebbe stato pertinente mettere in campo i due elementi fondamentali dello *jus naturale prius* e di quello *posterius*; comunque l'aspetto interessante del contributo della Gaspar è di ricordarci quanto significativa sia stata su Vico l'influenza della teologia spagnola della prima modernità: non solo di Suarez, ben noto riferimento sul giovane Vico, ma anche di Francisco de Vitoria, autore di un commentario su Tommaso, in cui il diritto natura-

le «era spogliato delle sue basi trascendente e metafisica e messo in relazione con l'esperienza e la storia» (p. 230).

Un contributo eccentrico è quello di Daniel Vargas Parra (*Espacio en la utopía. Providencia y panóptismo*, pp. 251-257), che propone un improbabile accostamento tra la struttura della storia vichiana e il sistema carcerario di Bentham (il *Panopticon*), partendo dalle tre età vichiane e i relativi linguaggi in relazione con la struttura del corpo umano come «totalità». Il meccanismo di controllo benthamiano viene messo poi in rapporto con la Provvidenza vichiana, «che controlla e ordina lo spazio nella sua unità, cioè nell'umanità» (p. 256). Naturalmente, Vargas specifica le sue posizioni, consapevole che la struttura vichiana presenta una fondamentale mobilità interna, e la tesi è proprio che dall'interno, ciò che è guardato finisce in effetti per coincidere con lo sguardo «ordinatore» della Provvidenza.

Al tema della Provvidenza si aggancia Fabiola Moreno Lima (*La providencia en el curso y conocimiento históricos*, pp. 171-175), che accomuna il metodo della scienza naturalistica e quello della nuova scienza nell'esigenza di «identificare verità e certezza» (p. 173), nel senso che le immagini presenti nell'età degli dèi e considerate come vere chiedono di essere rivisitate e ricondotte ai propri errori, «retrospettivamente e criticamente» (p. 174). Piuttosto, a partire dal *verum-factum* si evincono i limiti rispettivi: da un parte, la conoscenza scientifica non può attingere la conoscenza della natura che non è creata dall'uomo; dall'altra, per lo stesso motivo, la conoscenza storica, pur giustificata dal «provvidenzialismo antropologico», non può attingere la conoscenza della divinità e può cogliere soltanto la Provvidenza come «un fattore *ad extra* presente nei fatti storici» (p. 175). Sullo stesso registro si muove Silvestre Manuel Hernández (*La cuestión de la ciencia en la filosofía de Vico*, pp. 105-115), il quale opera delle similitudini tra la geometria e la nuova scienza, pur nella differenza tra gli oggetti della ricerca. Hernández sottolinea come Vico si trovi in un momento in cui le istanze della scienza si fanno strada superando «l'ordine divino delle forme e gli elementi cosmici» (p. 106), e che la Ragione alla base di entrambe le scienze si sottragga ormai alla solitudine dell'io per rivelare il suo sostrato collettivo, e con esso l'esperienza dell'alterità.

Non è un caso che il tema vichiano affrontato con maggior frequenza durante il convegno sia stato quello relativo al senso comune, al linguaggio e all'ingegno, conformi alla sensibilità di un popolo che guarda verso il nuovo ritrovando la ricchezza delle proprie origini. Probabilmente pesa sui giovani studiosi l'eccessiva schematizzazione del rapporto tra la razionalità cartesiana e l'espressività immaginativa di Vico, come si vede nel saggio di Luis Alberto Montegudo Ochoa, (*Consideraciones acerca de los orígenes de la imaginación y sus consecuencias según Giambattista Vico*, pp. 163-170), il quale sottolinea come l'immaginazione, posta alla base dell'epistemologia e della storiografia, a differenza del pensiero concettuale, sia lo strumento della insaziabile creatività umana, quella che conduce ad un ritorno, dall'età degli uomini a quella, ancora una volta, degli dei, per proporre sempre «nuovi mondi possibili», resi tali dall'im-

pegno comunitario che sollecita l'immaginazione e provoca l'emergenza dei relativi bisogni.

Quelle che tuttavia interessa sottolineare sono le istanze di una cultura latino americana alla ricerca di strade alternative a quelle legate ad un sistema economico e politico che non regge ormai alla prova dei tempi. È evidente che l'attento saggio di Jorge Velázquez Delgado, *Estrategias de sentido común e ingenio* (pp. 259-270) va in questa direzione, oltre la tradizionale definizione vichiana di senso comune ed ingegno, proiettandone i significati nella prassi politica. Fondamentalmente, viene posto il problema del rapporto tra senso comune e consenso, e, soprattutto, tra senso comune ed egemonia. Sono questi temi che ancora una volta danno significato attuale alla lettura dei classici, rispondendo tra l'altro ai problemi posti dalla Espinosa. Attento dunque a indicare che cosa *non sia* il senso comune («non è una verità unica ed immutabile a partire dalla quale si esercita la coesione sociale», p. 260), l'A. sottolinea come «l'ottenimento del consenso può essere determinato da un cambiamento di opinioni come esito di molteplici metodi di azione o di esercizio della politica, e non tanto perciò un cambiamento radicale rispetto al problema del senso comune» (*ibid.*). Ecco perché risulta convincente, oltre che motivata, la considerazione per cui «il senso comune non si perde in quanto conserva la sua utilità in relazione allo 'spirito politico' che lo rende possibile in quanto precondizione necessaria ad ogni pensiero riflessivo» (*ibid.*). Delgado non dimentica di sottolineare aspetti più direttamente legati al contesto vichiano, quello dell'età barocca, dove il pensiero relativo al senso comune e all'ingegno (il cui legame si stringe «sul tema del lavoro umano» per assumere «una valenza cruciale per la comprensione storica», p. 264) travalica «le dispute religiose, metafisiche e politiche» per assurgere a «tramite per la conoscenza e la rappresentazione oggettiva del reale» (p. 265).

Mentre Dora Elvira García (*G. Vico y la apuesta por el pluralismo cultural*, pp. 71-82) legge il senso comune, alla luce della lezione di Berlin, come espressione del *conatus* divino nell'uomo, che si rivela in un percorso che ha al suo vertice la fantasia, Roberto Sánchez Benítez (*Cultura y lenguaje en Vico*, pp. 243-249) centra la sua attenzione verso quegli aspetti della filosofia di Vico che sottolineano il senso della multiculturalità; l'A. sottolinea come l'influenza di Voltaire abbia per lungo tempo soffocato la ricerca delle radici comuni dei popoli, e si sofferma sul ruolo del linguaggio, che è invece il metodo «per articolare i differenti aspetti della cultura letteraria universale con la tradizione della letteratura ispanoamericana» (p. 245), e dà particolare risalto, tra i protagonisti del panorama letterario messicano del Novecento, a Carlos Fuentes.

La seconda sezione dei «Cuadernos» è dedicata agli «Estudios sobre Vico y la cultura hispánica», nella quale viene sottolineata la presenza di Vico in autori di provenienza spagnola che hanno avuto contatti con il Messico. È il caso di Edoardo Nicol, rifugiatosi nel paese centroamericano all'avvento del franchismo, oggetto del saggio di Pio Colonnello (*Edoardo Nicol, intérprete de Vico*, pp. 279-287). L'A. mette in risalto quanto, a partire da una formazione storicista ed

esistenzialista, il filosofo spagnolo fosse teso a superare entrambi gli orientamenti concettuali coniugando ontologia e storicità, individuo e comunità, di certo tributario della tradizionale storiografia idealista ma sempre attento al valore della temporalità di influenza bergsoniana.

A sua volta, José M. Sevilla esamina il pensiero di tre filosofi di area ispanica della metà del Novecento (*La modernidad problemática de Vico receptionada en tres filósofos hispánicos*. F. Romero, J. Xirau, J. Ferrater, pp. 289-314). Come tutti gli autori esaminati, Francisco Romero, nato in Spagna ma trasferitosi giovanissimo in Argentina, viene collocato da Sevilla tra i «filosofi della crisi»; non a caso questo termine si addice allo stesso Vico, sia per la sua vicenda personale, sia per l'uso che fa di tale categoria storica. In effetti una costante della «filosofia della problematicità» di Romero (nel senso, come ricorda l'A., di una contrapposizione alla concezione dogmatica della filosofia) è stato quello di leggere sempre in parallelo le vicende private e il pensiero dei filosofi. In particolare, Romero sottolinea di Vico il connotato dell'isolamento dalla cultura dell'epoca; non a caso il saggio che scrive nel 1955 ha come titolo *Juan Bautista Vico, filósofo a destiempo*. Si tratta di una visione, come dice Sevilla, segnata da un «romanticismo ingenuo» che esalta l'attitudine eroica del filosofo napoletano. La posizione di Romero muta solo parzialmente quando, alcuni anni dopo, in un capitolo sulla *Storia della filosofia moderna*, sottolinea, più che l'isolamento di Vico, il valore precorritore del suo pensiero sulle teorie della conoscenza storica, in piena consonanza con la lezione crociana. Analogamente immerso nella crisi dei valori e della cultura del XX secolo, Joaquín Xirau (1895-1946) mette in evidenza di Vico gli aspetti platonici e cristiani, esaltandone soprattutto la valenza spirituale e immaginativa in contrapposizione a un cartesianesimo inteso come alfiere di una ragione astratta; in maniera conforme, non perde d'occhio le profonde differenze tra il giusnaturalismo – con la sua visione «già data» e astratta dell'umanità –, e la posizione del filosofo napoletano che nega questi presupposti alla luce di «una identità della natura umana indipendente dalla ragione» (p. 299) e segnata invece da una radicale storicità. Il terzo rappresentante della «filosofia della crisi» è José Ferrater Mora (1912-1991), autore conosciuto in Italia per il volume del 1945 *Cuatro visiones de la historia universal* [*Quattro visioni della storia universale*, tr. it. Lecce, 1981] e già da tempo studiato da Sevilla, il quale ne sottolinea qui alcuni elementi importanti della lettura vichiana, improntata ad una «fisica della storia» intesa come «individuazione di certe leggi mediante cui si realizzi la 'natura comune delle nazioni'» (p. 306). La storia secondo Ferrater Mora è imperniata sulla dialettica ordine-disordine, dove il disordine (così come il concetto di 'decadenza') «costituisce un *conceito límite* in quanto sta ad indicare una *realità límite*» (*ibid.*). E soprattutto, l'autore delle *Cuatro visiones* sottolinea il carattere metaforico della storia ideale eterna vichiana che si riferisce a una trasformazione interna della natura umana sottraendola «alla mera riduzione intellettualista del concetto» (p. 308).

Con un contributo su *Nuevos aportes sobre la recepción de Vico en el s. XIX español* (pp. 315-324), José Sevilla ritorna a indagare sulla recezione di Vico in

Spagna, argomento sul quale è di prossima uscita un volume che coronerà un lungo e accurato percorso ricognitivo. Nei quattro paragrafi di cui si compone il saggio ci vengono presentati alcuni autori prevalentemente sconosciuti agli studiosi italiani, operanti in varie direzioni, nelle quali è possibile individuare interessanti riferimenti vichiani: in una direzione progressista (Fernando de Castro e Luis Vidart); in quella educativa (Eduardo Benot); in quella religiosa tesa a conciliare cattolicesimo e liberalismo (José Moreno Nieto); nell'ambito della critica metafisica (Antonio Pérez de la Mata) e della filosofia della storia (Ramón de Campoamor). Su quest'ultimo tema l'A. ci presenta inoltre alcuni testi significativi di un anonimo studioso vichiano e di Facundo Goñy apparsi alla metà del secolo XIX rispettivamente sulla «Revista Barcelonesa» e sulla «Revista española de ambos mundos», a ulteriore testimonianza della presenza delle idee vichiane nel dibattito intellettuale dell'epoca.

Tre dei contributi presenti nella sezione di «Estudios generales de ámbito viquiano» vertono più specificamente sul problema dell'umanesimo in rapporto con il pensiero moderno. Lo studioso cileno Joaquín Barceló (*Ernesto Grassi y el concepto de humanismo*, pp. 345-370) affronta il tema a partire dalle note analisi di Grassi che aggancia il pensiero dell'umanesimo a un filone trasversale del pensiero moderno che va da Gracian a Vico fino ad Heidegger, in contrapposizione alla modernità di Descartes, Locke, dell'idealismo ecc. Dal canto suo, Luisa Montañó Montero e Jéssica Sánchez Espillaque (*Humanismo retórico, viquismo y unamunismo*, pp. 413-422) sottolineano preliminarmente la mancanza, tanto nel pensiero dell'umanesimo quanto in quello vichiano, di una visione universalistica che soffochi gli elementi individuali. Dopo aver ribadito a loro volta la linea che unisce, grazie a Grassi, il pensiero di Vico ad Heidegger nella rivendicazione della funzione originaria della parola poetica di contro al pensiero metafisico tradizionale che deduce la realtà dalle forme *a priori*, le Autrici affrontano alcuni aspetti del pensiero di Miguel de Unamuno. Autore per il quale sono centrali, al pari di Vico, i temi della storicità dell'uomo, della necessità di una filosofia come filologia, del primato della metafora; anche se Unamuno respinge il «senso comune» e propone un «senso proprio», di fatto vicino a un significato di matrice umanista e vichiana. Complesso e accurato il saggio di Juan Bosco Díaz Urmeneta (*El potencial liberador de la imagen. Fantasía e imaginación en Marsilio Ficino*, pp. 383-411), dove i riferimenti vichiani non sono espliciti ma sottesi e trasfigurati alla luce della complessa personalità di Ficino. L'A. sottolinea il ruolo della fantasia come *incitamentum mentis*, nel senso che il fertile legame tra intelligenza, fantasia e affetti pone l'umanista fiorentino in un atteggiamento maieutico del pensiero, di contro alla nozione medievale di conoscenza legata alle grandi costruzioni concettuali.

In realtà, anche il saggio di Alfonso Castro Sáenz, *Vico y el derecho romano. Una aproximación desde la Ciencia nueva* (pp. 371-382), può collegarsi ai temi della poetica e della retorica, in quanto l'attenta ricognizione del ruolo che il diritto romano assume nella formazione della nuova scienza vichiana, sottolinea particolarmente come la prospettiva con cui il filosofo napoletano affronta il te-

ma della giurisprudenza collocandola al vertice di uno schema generale, non è convenzionale, «ma è soprattutto una poetica» (p. 377). Il diritto romano viene ad essere di fatto «una ricerca della lingua articolata universale» che accomuna nella loro diversità tutte le idee dei differenti popoli.

Dopo la densa sezione di bibliografia e recensioni, che occupa le pp. 445-473, a chiusura del volume, in quella sezione «Biblioteca» che ha offerto per il passato importanti traduzioni spagnole di opere di Vico, troviamo riprodotto il testo *Filosofía de la istoria. Juan Bautista Vico*, che raccoglie gli unici articoli che Juan Donoso Cortés pubblicò sul «Correo de Madrid» tra il settembre e l'ottobre 1838 dedicati alla filosofia della storia di Vico. Un utile e interessante recupero a testimonianza, ancora una volta, della fortuna del pensatore partenopeo in terra spagnola.

ALESSANDRO STILE

1. ANONIMO, recensione a R. C. MINER, *Vico: Genealogist of modernity* (Notre Dame, IN, University of Notre Dame P., 2002), in «History and Theory» XLII (2003) 3, pp. 426-427.

2. ANONIMO, recensione a G. VICO, *La scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini con la collab. di M. Sanna (Napoli, Guida, 2004), in «Lettere italiane» LVI (2004) 4, pp. 680-681.

3. BAYER Thora I., *History as symbolic form: Cassirer and Vico*, in «Idealistic Studies» XXXIV (2004) 1, pp. 49-65.

Il seminario sulla «Filosofia della storia» tenuto da Cassirer presso l'università di Yale nell'anno 1941-1942, ancora parzialmente inedito, è illustrato da Thora Bayer come la tematizzazione più compiuta della sua concezione della storia quale «forma simbolica». Un ruolo di assoluta preminenza è riconosciuto qui al pensiero di Vico, che la Bayer indica senz'altro come la «fonte primaria della filosofia della storia di Cassirer». Se è vero che la «coscienza storica» è, come sottolinea Cassirer, un prodotto assai tardo della civiltà umana, è per lui proprio con Vico – e per altro verso con Herder – che la storia viene a configurarsi come una forma specifica di pensiero e di autoconoscenza

dell'uomo: una forma simbolica accanto al mito, alla religione, al linguaggio, all'arte e alla scienza.

[L. P. C.]

4. BAYER Thora, recensione a R. C. MINER, *Vico: Genealogist of modernity* (Notre Dame, IN, University of Notre Dame P., 2002), in «Review of Metaphysics» LVII (2004) 3, pp. 638-640.

5. BAYLOR Michael G., recensione a R. C. MINER, *Vico: Genealogist of modernity* (Notre Dame, IN, University of Notre Dame P., 2002), in «Sixteenth Century Journal» XXXV (2004) 1, pp. 303-305.

6. *La Biblioteca della Fondazione Piovani. La Collectio viciana*, a cura di P. Annunziata, *Introduzione* di F. Lomonaco, *Presentazione* di F. Tessitore, Napoli, Liguori, 2005, pp. 212.

Si tratta del *Catalogo della Collectio viciana* della Fondazione «Pietro Piovani per gli Studi Vichiani» – fondata a Napoli nel marzo del 1981 – dove sono riportate le opere *di* e *su* Vico presenti presso la Biblioteca della Fondazione, che insieme con gli altri ot-

* La notizia bibliografica segnalata in questa rubrica non esclude che il medesimo scritto venga successivamente analizzato e discusso in altra parte del Bollettino. Come è indicato dalle sigle in calce, questi avvisi sono stati redatti da David Armando (D. A.), Silvia Caianiello (S. C.), Geri Cerchiai (G. Cer.), Rosario Diana (R. D.), Thomas Gilbhard (Th. G.), Fabrizio Lomonaco (F. L.), Roberto Mazzola (R. M.), Leonardo Pica Ciamarra (L. P. C.), Monica Riccio (M. R.), Manuela Sanna (M. S.), Alesia Scognamiglio (A. Scogn.), Alessandro Stile (A. S.), Stefanie Wooldich (S. W.).

tomila volumi di storia, letteratura, diritto, filosofia, etica, politica, sociologia e psicologia, ne costituiscono il fondo librario generale. Riflesso diretto delle scelte e del profilo intellettuale del suo fondatore, la Biblioteca custodisce infatti un fondo vichiano altamente specializzato entro un *corpus* complessivo di oltre tredicimila volumi, cinquemila estratti, e novantasei riviste. «Gli studiosi e i lettori di questo *Catalogo*» – spiega Lomonaco nell'*Introduzione* – «possono ora trovar riuniti, in un solo colpo d'occhio, più di 1600 testi e opuscoli (dati aggiornati al 31 luglio 2004), dispersi, invece, nelle piccole e grandi biblioteche napoletane e no» (p. 4).

Il *Catalogo* è articolato in cinque sezioni, cui fa seguito un'*Appendice* dove il curatore registra la *Collectio vichiana* di Fulvio Tessitore che, nascendo come Biblioteca «Libera Fabbricino-Tessitore», va a confluire in quella di Piovani. La *Parte I* del *Catalogo* elenca, in ordine alfabetico e successione cronologica, le opere di Vico, mentre la *Parte II* nota quelle su Vico, inventariate nel rispetto dell'ordine alfabetico degli Autori prima, e dei titoli poi, nel caso di più opere di uno stesso Autore. La *Parte III* registra in successione cronologica il materiale iconografico – incisioni, statue, quadri e monete – che adorna le pareti della Biblioteca, la *Parte IV* gli scritti di antiquaria di prevalente interesse vichiano, elencati invece secondo l'ordine alfabetico degli Autori. La presenza di un asterisco in fondo ad alcune schede di queste sezioni indica, poi, l'eventuale presenza di annotazioni autografe di Piovani, presenti alla fine di non pochi testi nella prima pagina bianca o sul retro della copertina: «ciò che si delinea» – chiarisce Lomonaco – «è un mosaico di 'note e notizie' di lettura, criticamente aggiornata e originale, a conferma del carattere non angustamente utilitaristico o edonistico della bibliofilia di Piovani, del suo amore per il libro antico e moderno come ricerca (*naturaliter* vichiana) del *verum nel factum* di una trama fittissima di lemmi e parole-chiavi cui corrisponde la faticosa abitudine, coltivata solo per Vico, di raccogliere, in buste di diverso formato, appunti e 'schede' su temi e problemi della storia e della fortuna di Vico e del vichismo» (p. 5). Di inte-

resse notevole è, in ultimo, la *Parte V* del *Catalogo* – autonoma dal resto del *corpus* e curata personalmente da Lomonaco – dove sono inventariate le carte e i documenti vichiani di Piovani. Figurano annotati in questa sezione inviti a convegni e conferenze, carteggi, schemi di progetti tanto di volumi quanto di simposi nazionali e internazionali, copie dattiloscritte di consuntivi, verbali e saggi. Tra questi importanti documenti sono conservate pure due cartelle dove sono archiviate le carte inerenti la fondazione e attività del «Centro di Studi Vichiani» e quelle riguardanti l'organizzazione e la redazione delle prime dieci annate del «Bollettino».

Gli studiosi e i lettori che si avvarranno dell'uso di questo *Catalogo* coglieranno, di certo, l'importanza dell'iniziativa, che risiede – come precisa ancora Lomonaco – nella sostanziale peculiarità della *Collectio vichiana* di Piovani e nella sua assoluta specificità, che «non consiste soltanto nella quantità dei volumi o nel valore e rarità degli esemplari, bensì nella scelta degli autori, nella prevalenza delle prime edizioni [...]. In Piovani, ad animare il nuovo interesse per i testi del filosofo napoletano non era l'intento di monopolizzare una certa lettura né quello di identificare un assoluto 'vicocentrismo' nella storia della filosofia moderna, ma di stimolare, invece, il libero, spontaneo incontro e confronto di nuove proposte esegetiche dal punto di vista linguistico e filosofico, estetico e politico» (pp. 4-5).

[A. Scogn.]

7. BOTTURI Francesco, *Caduta e storia. Note sul 'peccato originale' in G.B. Vico, in La responsabilità del pensare. Scritti in onore di Mario Signore*, a cura di L. Tundo Ferente, Napoli, Liguori, 2004, pp. 113-139.

8. BOTTURI Francesco, *Caduta e storia. Note sul 'peccato originale' in G. B. Vico*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» XCVII (2005) 1, pp. 29-53.

L'A. riflette sullo scarso rilievo storiografico che hanno avuto i temi strettamente teo-

logici della filosofia di Vico, sia per i pregiudizi di origine crociana sulla cattolicità ritenuta artificiosa di quel pensiero, sia per la rigida posizione degli interpreti cattolici sostenitori della ortodossia di Vico. Il tema del peccato originale va invece esaminato senza poter prescindere dal problema esegetico che Vico ha dovuto affrontare, particolarmente quello della cronologia biblica; è qui infatti che si matura la divaricazione tra storia sacra e storia profana, il dualismo tra il popolo eletto e il resto dell'umanità. Ebbene, dice Botturi, «la *storia sacra* nella rappresentazione che ne fa Vico è indispensabile come *criterio ermeneutico della stessa storia profana*, pur restando nella sua distinzione di principio e separazione di svolgimento; anzi ha tale funzione criteriologica proprio in forza della sua differenza» (p. 40). In questo contesto risulta chiaro il ruolo attribuito al peccato originale, che «fa la sua apparizione nel testo vichiano come *principio e limite invalicabile della realizzazione storica dell'uomo*: principio, in quanto la storia profana è storia comunque postparadisiaca e postdiluviana; limite invalicabile, in quanto la vicenda storica postlapsaria è in grado (provvidenzialmente) di restaurare la condizione umana in quanto tale, di recuperarne socialmente l'*humanitas* e di conservarla, ma non è in grado di redimerla definitivamente e personalmente dal male» (p. 35). Dati questi presupposti, la vicenda storica che si apre con il racconto del diluvio e con la vicenda dei giganti diventa consequenziale, perché costituisce «il principio ermeneutico della ripartizione tra storia sacra e storia profana e delle loro caratteristiche» (pp. 36-37); e la Provvidenza «storica naturale» «garantisce comunque la presenza di Dio *nella* condizione umana della caduta e con ciò istituisce la possibilità che la vicenda umana sia storica» (p. 37). Vico critica l'impostazione filosofica tanto del giusnaturalismo razionalistico quanto dell'utilitarismo materialistico contrapponendovi la centralità antropologica del peccato originale, funzionale «per rendere pensabile la connessione di indigenza mentale e di razionalità, di individualità egoistica conflittuale e di socialità comunicativa, di impotenza e di progresso» (p. 43). Dopo avere esaminato nel *Di-*

ritto universale e nella *Scienza nuova* la ricostruzione genetica che Vico fa del tema del peccato originale, Botturi sottolinea la «*paradossale positività*» della situazione dell'uomo decaduto proprio in quanto anche questa condizione mantiene il legame con il divino e lo inserisce nell'azione umana «come un ordine trascendente che sottrae la condizione umana alla pulsione distruttiva del bisogno», veicolando la possibilità di ritrovare la «via del vero» (p. 46). Dunque, «la natura umana corrotta porta in sé la sua regola provvidenziale» (p. 47); su questo presupposto, dice Botturi, è possibile seguire la parabola operativa dell'uomo; a partire da quel *pudore* che, se costituisce da una parte la pena inflitta per il peccato, dall'altra «è anche condizione di possibilità dell'istituzione di qualsiasi relazione, perché non permette all'uomo di operare con piena e quindi ottusa adeguatezza a se stesso» (p. 48). Il pudore viene progressivamente oggettivato nel senso comune; diventa «istituzione e garanzia dell'esistenza sociale e insieme criterio ermeneutico del grado di civiltà di un popolo» (p. 53). L'A. conclude perciò che «il *peccato originale* ha così in Vico un fondamentale significato '*politico*', entro il quale il *pudore* gioca la funzione determinante del *discrimine* tra l'incidenza del peccato originale come catastrofe oppure come evento provvidenziale» (p. 54).

[A. S.]

9. BRACCINI Sabrina, recensione a A. PONS, *Da Vico a Michelet* (Pisa, ETS, 2004), in «<http://www.insr.it/newsletter/pons.html>»

10. BRENNAN Timothy, *Edward Said and Comparative Literature*, in «*Journal of Palestine Studies*» XXXIII (2004) 3, pp. 23-37.

L'A. prende in esame l'opera di ridefinizione compiuta fra il 1969 e il 1979 da Edward Said nei confronti dei canoni degli studi comparati, sottolineando, fra l'altro, come abbia offerto nuovi strumenti concettuali, indicato un nuovo «pantheon critico» comprendente autori come Vico e Schwab e, soprattutto, concepito un metodo alternati-

vo alla tradizione formalista e attento al radicamento degli intellettuali nel loro contesto.

11. BUBNER Rüdiger, recensione a G. CACCIATORE, *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico* (Berlin, Akademie Verlag, 2002), in «Philosophische Rundschau» XLIX (2002) 3, p. 272.

12. CACCIATORE Giuseppe, *Capograssi e l'idealismo*, in *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, a cura di P. Di Giovanni, Milano, F. Angeli, 2005, pp. 73-91.

Ricostruendo i motivi di fondo dell'itinerario filosofico di Capograssi, sempre consapevolmente portato a differenziarsi dalle «astrazioni concettuali dell'idealismo» e dai «dogmatismi altrettanto astratti del realismo materialistico» (p. 73), l'A. individua e discute, in efficace sintesi, i contrassegni di una concezione antintellettualistica della filosofia, articolata in un'originalissima analisi dell'«esperienza comune» con particolare riferimento alla *storia* e al *diritto*. Sono questi ultimi i luoghi genetici di costruzione teoretica e di sperimentabile pratica etico-politica, privilegiati nel confronto storiografico e, insieme, critico-ermeneutico con le più note voci dell'idealismo europeo otto-novecentesco (da Hegel a Spaventa, da Gentile a Croce). Il tutto finalizzato a documentare il ruolo della critica all'idealismo nella costruzione capograssiana di un particolare «storicismo» etico-esistenziale che, sulla base di note interpretazioni di Pietro Piovani e Fulvio Tessitore, non manca di rinviare a Vico: «È dal grande filosofo napoletano, infatti, che Capograssi mutua la idea centrale del suo tragitto speculativo, cioè l'oggettivazione dell'esperienza comune negli ordinamenti storici, nella storicità costitutiva dell'agire che non contraddice, anzi conferma, per il cristiano Capograssi come per il cristiano Vico, lo stesso ordine provvidenziale del mondo» (p. 74). In tale orizzonte e alla luce di un complesso processo di avvicinamento e, poi, di erosione dello schema storiografico idealistico, si collocano le giovanili riflessioni sulla storia come *poema*

(Vico) e come *sistema* (Hegel) (p. 75), nonché quelle più mature sulla giustificazione dello Stato, inteso come «problema del suo nascer», estraneo alla «filosofia degli addottrinati» (p. 79) e a quella di Hegel, filosofo del diritto, criticato con Marx, partendo, nel *Saggio* del 1918, da Vico e da Kant (a proposito delle relazioni tra individuo e storia), per giungere a un ripensamento anti-idealistico di Hegel lontano dalla sua interpretazione neo-idealistica (p. 83 sgg.): «[...] Già nel *Saggio sullo Stato* si può vedere come [...] scorga nella filosofia giuridica del filosofo napoletano la profonda unità della storia e del pensiero nella volontà dell'uomo e nello sforzo che tale volontà continuamente compie per ricondurre al diritto la sensibilità naturale. [...] Il Vico di Capograssi è ormai fuori da ogni genealogia idealistica, [...] è un filosofo che ha elevato a problema suo fondamentale quello della storia, del modo in cui si può pensare, nel mondo moderno, il nesso tra logos e azione. Vico, come pochi altri pensatori della sua epoca, non prende le mosse da astratti presupposti logico-metafisici [...]. La filosofia della storia che Vico offre a Capograssi non è allora la filosofia idealistica della storia di Hegel, di quella storia che trova il suo esito nella finale e risolutiva autocomprensione della ragione, né è la crociana teoria dello spirito come totalità delle forme della vita storica, né la gentiliana risoluzione della storicità e della temporalità nell'atto del pensiero. Vico ha insegnato a Capograssi che nello slancio originario dell'uomo verso quelle idee di religione, socialità e moralità, sta l'essenza del pensare umano, sta l'istanza creatrice del mondo civile dell'uomo» (pp. 88, 89).

[F. L.]

13. CACCIATORE Giuseppe, *Il concetto di imputazione in alcuni momenti della filosofia giuridica italiana: Vico, Filangieri, Pagano*, in *Seminari di filosofia Corrado Dollo*, vol. I, a cura di C. Giarratana e I. Randazzo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 21-39.

Partendo dall'osservazione che ogni legislazione penale, nel corso della storia, ha dato

spazio all'elemento volontaristico nella valutazione di un crimine, l'A. considera come, fino all'Illuminismo, l'arbitrio e gli interessi religiosi, politici o personali abbiano prevalso sulla norma giuridica. Il concetto di imputabilità nel suo uso giuridico-penale diventa infatti elemento centrale a partire da quel principio *nulum crimen sine lege* che avrà un peso significativo nella crisi dei regimi assolutistici. Al centro di questo passaggio vi sono due aspetti da porre in relazione: l'individualità volente e levisiva dell'altrui diritto, e l'esplicita indicazione della legge violata. In particolare, Cacciatore si sofferma su alcune figure di riferimento nella elaborazione di questi temi in Italia, sia in area settentrionale e lombarda (Beccaria e i Verri), sia in quella meridionale (Filangieri e Pagano), considerando complessivamente che «sono i presupposti illuministici (ma anche quelli, spesso connessi, dell'utilitarismo e del contrattualismo) che determinano, da un lato, la finalità sociale della pena e, dall'altro, la certezza e la generalità delle procedure del sistema giudiziario, ispirate al massimo della precisione e della pubblicità» (p. 25). Ancor prima, va sottolineato il ruolo di Vico nella «individuazione delle forme della possibile relazione tra giusnaturalismo e diritto positivo» (*ibid.*) a partire dal ruolo fondamentale e fondante della metafisica. In particolare, la posizione di Vico sul tema dell'imputazione lo fa rientrare pienamente «in una moderna visione del diritto penale, ispirata ai principi del contrattualismo» (p. 27). L'attenzione di Vico si volge al tema della volontarietà e dunque della consapevolezza come elemento essenziale per la definizione della pena, a sua volta intesa come una 'utilità illuminata e diretta dalla natural ragione'. Vico, nota l'A., inserisce le sue osservazioni «all'interno di un complessivo discorso filosofico che riguarda i grandi temi gnoseologici, etici, politico-giuridici derivanti dal rapporto tra vero e certo, tra filosofia e *auctoritas*», mentre «colui che, invece, diede carattere sistematico alla legislazione, fino a definirne i caratteri di vera e propria scienza, fu Gaetano Filangieri» (p. 28). In Filangieri si coglie marcatamente l'appartenenza al secolo dei Lumi e a una visione moderna del diritto penale. In particolare, è «l'elemento di universalità e certezza insito nella legge a costituire, per Filangieri,

lungo una linea che avrà il suo esito nel liberalismo democratico ottocentesco, il principio della libertà politica» (p. 30); infatti, «si fa convinto sostenitore dell'assoluta pubblicità della magistratura inquisitoria e una magistratura accusatoria» (p. 31), in modo da minare i residui di un sistema inquisitorio di stampo feudale e concentrare l'attenzione del codice penale sulla prevenzione prima che della punizione. Su questa linea si pone l'opera di Francesco Mario Pagano; anche per questi, infatti, «il principio di libertà trova il suo concreto livello di effettuale applicazione nella certezza del giudizio, nella regolarità e universalità di una procedura che ponga un deciso freno all'arbitrio del potere e alla discrezionalità del giudice» (p. 34). L'attenzione di Pagano al tema della libertà in relazione all'imputabilità, il suo convinto impegno garantista sarà amaramente ripagato con la condanna a morte all'indomani della caduta della repubblica napoletana.

[A. S.]

14. CACCIATORE Giuseppe, *Vico: narrazione storica e narrazione fantastica*, in *Ratio e superstizio. Studi in onore di Graziella Federici Vescovi*, a cura di G. Marchetti, O. Rignani, V. Sorge, Lovain, Louvain-La-Neuve, 2003, pp. 483-505.

Il saggio ripropone il testo pubblicato nel volume *Il sapere poetico e gli universali fantastici: La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, a cura di G. Cacciatore *et alii*, Napoli, Alfredo Guida, 1004, pp. 117-139.

15. CERCHIAI Geri, *L'edizione critica della Scienza nuova del 1730. Filosofia e filologia*, in «*Rivista di Storia della Filosofia*» LX (2005) 4, pp. 711-717.

16. CHABOT Jacques, *Giambattista Vico, ou la raison du mythe*, Aix-en-Provence, Edisud («*Les Écritures du Sud*»), 2005, p. 254.

Il libro di Jacques Chabot, professore emerito all'università di Aix-en-Provence, si

presenta come un'opera divulgativa sul pensiero di Vico, individuandone il tratto più importante nella concezione dei miti come forme simboliche della ragione pratica alla scaturigine delle istituzioni umane. Particolare attenzione è rivolta, per un verso, al radicamento di Vico nella tradizione umanistica e per altro verso alle affinità tra il suo pensiero e alcuni grandi motivi della riflessione filosofica contemporanea, specialmente di area francese. Lo stile molto brillante, saturo di richiami colti, dell'esposizione di Chabot restituisce un notevole effetto di fascinazione, che certo mette in conto anche il rischio di qualche semplificazione. «Vico fu il padre fondatore della filosofia romantica e, più ampiamente, di ogni cultura romantica, quella che nel corso della storia moderna, a partire diciamo dal Rinascimento (primo avatar del Romanticismo), si alterna alla cultura positivista» (p. 11); così «questo preteso retrogrado, sempre un po' vagamente sospettato di essere reazionario, si rivela essere un precursore» (p. 10); egli «è ancor oggi di *attualità* [...]». La sua filosofia dell'azione, della libera attività creatrice dell'umanità [...], che apre all'infinito l'indeterminato del pensiero, resta una sfida vivente a tutti i sistemi più o meno totalitari che pretendono di circoscriverlo logicamente [...]. Il romanticismo storico di Vico è un esistenzialismo» (p. 17). In effetti, pagine in cui a Vico si intrecciano non solo seducenti ricostruzioni di dialoghi platonici o di tesi di Cassirer, ma di continuo le voci di Nietzsche e Freud, Valéry e Merleau-Ponty, Levinas e Rabelais, Molière e Stendhal, e Kierkegaard, La Fontaine, Rimbaud, Pascal, Lacan, Victor Hugo, Péguy, Ricoeur, Malarmé, per fare soltanto qualcuno dei nomi che ricorrono, possono generare qualche disorientamento in chi è abituato alla lettura di opere più analitiche e meno appassionate delle analogie («Kant, la cui *Critica del giudizio* non manca d'evocare implicitamente Vico»... – p. 90). Ma non è a questo lettore, per quanto pure egli possa sentirsi utilmente incitato alla verifica, che si rivolge la prosa riso-nante – a tratti, quasi mimeticamente vichiana – di Chabot. La ricca illustrazione è piuttosto qui funzionale a rendere intuitiva a chiunque quella che l'A. intende come l'am-

bizione teorica di fondo dell'opera di Vico: cogliere come «ragionevole» la «ragione del mito» (pp. 5 e 233), in quanto «la *Scienza nuova* è una storia della genesi della ragione nel tempo; prima nel tempo mitico, poi nel tempo storico, senza soluzione di continuità tra i due» (p. 233). Il percorso muove quindi dalla interpretazione – o «ermeneutica», dice Chabot – del mito, alla quale appartiene «non provare nulla», non cioè il dimostrare ma bensì il mediare «ciò che il mito ha voluto dire o piuttosto ha voluto fare» secondo una logica «dell'analogia» che aderisce alla «funzione simbolica» (p. 20) dello spirito umano ordinatore del mondo. In tal modo Vico «ha lanciato l'umanità moderna e la storia che essa fa [...] in un'odissea dello spirito in cerca non tanto della sua essenza quanto della sua azione», perché – al di qua di ogni «fenomenologia logica dello spirito» – «l'interpretazione del mondo [...] è un'arte di comprendere creando non soltanto l'oggetto ma anche e soprattutto il soggetto della comprensione» (p. 21). Nel seguire così l'«immaginazione creatrice», l'interpretazione coglie la potenza della significazione poetica come un farsi della ragione anzitutto nel «senso comune dei popoli, sorta di generazione spontanea universale» (p. 91), che «la filologia, essa stessa poetica nella sua ermeneutica del senso referenziale della poesia» (p. 150), mette allo scoperto restituendo alla «conoscenza di sé» dell'uomo la sua «ragione poetica» o, come Chabot efficacemente dice, «l'intelligenza dei sensi» (p. 196). La ragionevolezza della «ragione mitologica» (p. 235) è allora anzitutto il tratto sociale, politico, di una «ragione del senso comune [...] eminentemente democratica», perché fatta dagli uomini, insieme, come esercizio di libertà. Il libro si chiude, come si era aperto, nel segno del Michelet interprete di Vico.

[L. P. C.]

17. COSTA Gustavo, recensione a R. C. MINER, *Vico: Genealogist of modernity* (Notre Dame, IN, University of Notre Dame P., 2002), in «*Renaissance Quarterly*» LVI (2003) 4, pp. 1168-1169.

18. COSTA Gustavo, recensione a S. RUDNICK LUFT, *Vico's uncanny humanism: Reading the 'New Science' between modern and postmodern*, in «Reinnaissance Quarterly» LVII (2004) 3, pp. 982-984.

19. COTRONEO Girolamo, *Vico politico. La «Confutazione di Giovanni Bodino»*, in *Seminari di Filosofia Corrado Dollo*, a cura di C. Giarratana e I. Randazzo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 7-19.

Il saggio si concentra sul nucleo di critiche mosse da Vico a Bodin nella *Scienza nuova*, critiche nevralgiche per l'impianto teorico dell'opera vichiana. Esse ruotano, com'è noto, essenzialmente intorno ad un punto: l'aver supposto le prime famiglie esser formate esclusivamente da «figliuoli», e non, insieme, da «figliuoli» e «famoli»; questo avrebbe, secondo Vico, condotto Bodin ad una serie di errori, primo fra tutti quello dell'ipotesi della monarchia quale prima forma di governo. Il testo di Bodin, seguito dall'A. in tutti i luoghi in cui può dare risposte al Vico, mostra quanto quelle critiche fossero almeno frettolose e parziali. Bodin infatti non aveva affatto concepito una famiglia costituita soltanto da consanguinei; aveva però, certamente, ipotizzato che il primo governo fosse monarchico, vedendo uno spostamento naturale dalla sovranità del padre nella famiglia a quella del re nei primi Stati. E qui, pur se non mancano le ambiguità, il percorso di Vico è sostanzialmente diverso: dal conflitto e nel conflitto tra «figliuoli», eroi, e «famoli», nascono i primi stati aristocratici. Altro punto, ancora notissimo, di dissenso, è il mezzo grazie al quale tali primi Stati si sarebbero costituiti: «o la forza o la froda», accusa Vico. È stato rimarcato anche in altri studi quanto la forza sì, ma non la frode fosse argomento del filosofo angioino; sembra piuttosto che qui si nascondano altri obiettivi polemic: Machiavelli. E l'operazione mentale che, invece della frode, Bodin suggerisce per comprendere l'origine degli Stati, ossia una sorta di rinuncia consapevole alla propria libertà, testimonia ancora una volta la differenza di prospettive, anche storiche, dei due pensatori; mentre Vico «indagava sulle 'sterminate antichità' [Bodin] su uno stadio

posteriore a quello 'eroico', nel quale la 'riflessione' era, per così dire, già presente» (p. 16).

In conclusione, la debolezza della «confutazione» vichiana di Bodin sembra da attribuire ad una sfasatura dei piani del discorso, difficilmente ricomponibile: Bodin è pensatore schiettamente politico e, come tale, ineludibile punto di riferimento del suo tempo – e qui Vico coglie nel segno facendone oggetto privilegiato di confronto; Vico è, invece, *vrai philosophe*: il suo contributo al pensiero filosofico è stato grande, non così quello al «pensiero politico vero e proprio» (p. 19), decisamente inferiore rispetto a quello di Bodin.

[M. R.]

20. CRISTOFOLINI Paolo, *Discussendo Vico*, in «Historia Philosophica. An International Journal» II (2004), pp. 139-151.

21. CUTTICA Cesare, recensione a G. COSPITO, *Il «Gran Vico». Presenza, immagini e suggestioni vichiane nei testi della cultura italiana pre-risorgimentale. 1799-1839* (Genova, Name, 2002), in «History of European Ideas» XXIX (2003) 4, pp. 507-512.

22. DANESI Marcel, *Metafora, pensamiento y lenguaie. (Una perspectiva viquiana de teorización sobre la metafora como elemento de interconexion)*, Sevilla, Kronos, 2004, pp. 391.

23. DESCOMBES, Vincent, *L'idée d'un sens commun*, in «Philosophia Scientiae» VI (2002) 2, pp. 147-161.

Il fascicolo VI, 2 della rivista «Philosophia Scientiae», curato da Isabelle Delpla e intitolato *L'usage anthropologique du principe de charité*, raccoglie i risultati di un colloquio tenuto il 6-7 novembre 1998 a l'Université de Nancy dal titolo «De l'anthropologie à la logique et retour: un principe de charité pour quoi faire?».

I testi presentati nel volume intendono discutere, sotto differenti angolature disci-

plinari, la pertinenza interpretativa e l'utilità pratica, soprattutto per il lavoro antropologico oltre che per la riflessione teorica, del quineano «principio di carità»: «si j'accepte de tenir mon vis-à-vis pour quelqu'un capable de parler, je dois interpréter ce qu'il dit (ou ce qu'il fait) dans un sens «charitable», c'est à dire en lui supposant suffisamment de rationalité pour ne pas tenir de propos absurdes ou inexplicables» (p. 150).

Così riassunto il significato del principio di carità (che per Quine entra in gioco nella cornice di una possibile «traduzione radicale» fra differenti linguaggi), Vincent Descombes ne sottolinea il legame con una dottrina del senso comune «qui veut établir la nécessité de reconnaître comme un fait et de poser comme une condition de toute pensée rationnelle qu'il existe un ensemble de croyances soustraites à toute mise en question» (p. 148). E tuttavia è proprio nel suo rapporto con la dottrina del senso comune che, secondo l'A., il principio di carità evidenzia due differenti ordini di difficoltà: in primo luogo, infatti, benché il principio giunga a determinare un senso comune dell'umanità, si arresta ad un livello per così dire «naturale» della comunicazione intersoggettiva, astraendo cioè dalla forma storico-civile entro cui questa necessariamente si sviluppa (istituzioni, modelli di condotta, educazione, ecc.). In secondo luogo, pur muovendo per certi versi dai medesimi fondamenti della pratica ermeneutica (che procede dalla *condizione di una verità* all'*interpretazione del testo*), il principio di carità se ne distanzia precisamente nel momento in cui consente di far valere, quale criterio di verifica e di lettura del proprio oggetto, l'appartenenza ad una eredità normativa generalmente partecipata. Il principio di carità elude così, se analizzato al fondo, il problema stesso che intenderebbe chiarire, lasciando irrisolta la questione di una possibile comprensione fra culture radicalmente diverse.

È a questo punto che, forte del ricorso ad alcuni temi delle filosofie wittgensteiniana e vichiana, Descombes crede di poter opporre al principio di carità quello ch'egli definisce «principe de sociabilité» (p. 156).

Secondo Wittgenstein, «Si les indigènes observés agissent selon les formes d'une vie

sociale (commander et obéir, questionner et répondre, raconter, etc.), c'est qu'ils pensent comme nous, non pas du tout parce qu'il auraient *nos* croyances, mais parce qu'ils ont *des* croyances, c'est à dire qu'ils expriment et réagissent selon les formes d'un système, comme nous le faisons nous-mêmes» (*ibid.*). In tale contesto, «l'accord qui est présumé n'est pas un accord sur les dires, il concerne le langage. Ce n'est pas un accord des opinions (consensus de l'orthodoxie), mais un accord de la forme de vie» (*ibid.*). La teoria dei giochi linguistici permette così di rappresentare l'interrelazione attiva fra gli esseri umani al di là dei rapporti da questi istituiti, all'interno dei diversi sistemi, fra senso e verità.

Per Vico, come recita la degnità XII della *Scienza nuova* del '44, «Il senso comune è un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta la nazione o da tutto il genere umano»; esso ha dunque una valenza *sociale* che si allarga progressivamente fino ad abbracciare l'intero genere umano e che si arricchisce di nuovi significati attraverso una rilettura storica del concetto di «diritto naturale»; Vico costruisce cioè una *storia* del senso comune come storia del diritto naturale: «Sous le nome de 'sens commun', Vico est à la recherche d'une définition d'un droit naturel qui ne soit pas étranger à l'histoire humaine» (p. 159). Religione, matrimonio e sepoltura rappresentano le tre istituzioni fondamentali di ogni convivenza civile, ma il compito precipuo dello studioso non si concretizzerà nell'esame delle culture passate mediante il filtro ermeneutico proposto dalla forma in cui queste istituzioni si sono cristallizzate nei nostri stessi ordinamenti, quanto piuttosto nel saper distinguere, attraverso le diverse epoche storiche, «des conceptions et des croyances qui s'exprimeront dans un culte religieux, dans la célébration du mariage et dans la sépulture» (*ibid.*). Ciò favorisce un approccio scientifico privo di quelle «borie» interpretative che costringono l'interlocutore all'interno di modelli estranei alle sue tradizioni.

In conclusione, secondo Descombes, la linea americana Quine-Davidson, se comparata con gli spunti offerti dal pensiero di Wittgen-

stein e Vico, si mostra indifferente alla posizione di una reale «diversité anthropologique», proprio là dove «le travail d'un enquêteur de terrain», come sottolinea l'A., «n'est pas celui de faire communiquer *Ego* avec *Alter Ego* dans un milieu indéterminé, [mais] il est toujours de mettre en correspondance deux formes de vie, deux systèmes de penser et d'agir, et finalement deux sens communs» (p. 161).

[G. Cer.]

24. DIANA Rosario, *Le composizioni latine. Carmi di nozze del filosofo Vico*, in «Il Denaro» 3-9-2005, p. 67.

25. EMUNDTS Dina, *Die Ordnung der Geschichte. Gemeinsamkeiten in den Geschichtssphilosophien von Vico und Hegel*, in *Der Gedanke. Sieben Studien zu den deutsch-italienischen Beziehungen in Philosophie und Kunst*, hrsg. v. W. Kaltenbacher, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004, pp. 37-71.

26. FILANGIERI Gaetano, *La Scienza della Legislazione*, edizione critica, 7 voll., Venezia, Centro di studi sull'illuminismo europeo «Giovanni Stiffoni», 2003-2004.

Realizzata da un folto gruppo di studiosi coordinati da Vincenzo Ferrone, l'impresa filangeriana è stata riportata in luce, assumendo come testo base dell'intervento critico l'edizione napoletana di Raimondi (1780-1791) e tenendo presente quella veneziana di Giovanni Vitto (1782-1791), matrice, com'è noto, di numerose traduzioni ed edizioni ottocentesche. Nei singoli volumi e nelle relative Note introduttive, dettagliate ma, in qualche caso, avare di commento alle fonti dirette e indirette dell'illuminista napoletano, il nome di Vico fa capolino in due luoghi. Nel volume IV (curato da G. Tocchini e A. Trampus) relativo al libro III (parte II) della *Scienza*, il tema della «procedura criminale» (nei capp. XXXV-XXXVI, «Del rapporto delle pene co' diversi oggetti che compongo-

no lo stato di una nazione», «Proseguimento dell'istessa teoria») rende inevitabile il riconoscimento del «debito sempre più ampio [...] nei confronti di Vico» (p. VII) e, in particolare, di quello del *Diritto universale* e della *Scienza nuova* per quel grande affresco del «diritto delle genti maggiori» che riconosce l'originario nesso tra *autoritas* pubblica e *religio* dei primi uomini: «[...] Un disegno ove la nascita delle leggi viene iscritta all'interno di un lento processo di assestamento della società primitiva attorno all'autorità di patriarchi [...], all'origine del vichiano diritto delle genti maggiori. Si tratterà, dunque, di un'autorità politica ancora indistinguibile da quella religiosa; ed è infatti a partire da questo capo [...] che Filangieri innalzerà una complessa struttura aggettante che successivamente andrà a ricadere sul libro quinto per dargli l'avvio» (p. VIII). La sola indicazione del tema è offerta nella *Nota al testo* dell'altro volume, il sesto (a cura di G. Tocchini) che ripubblica il libro V dell'opera (*Delle leggi che riguardano la religione*), non immemore, nel sintetico argomentare, dell'«importante [...] debito contratto da Filangieri verso Vico (anch'egli mai nominato nel corso del libro quinto), relativamente allo schema di evoluzione del sentire e della pratica religiosa in coerenza alla conformazione sociale e gerarchica delle nazioni barbariche [...]: l'originaria autorità dei patriarchi sui figli, poi sui *famoli* e sui clienti, le pratiche augurali e sacrificali riservate ai primi, la successiva unione dei diversi culti famigliari nel culto pubblico [...]; un Vico che Filangieri aveva certo ridiscusso con Pagano – frequenti, specie al capo IV, gli echi, le consonanze, le convergenze con la prima versione dei *Saggi politici* (1783-1785)» (pp. IX, X). Indicazioni alquanto generali di una «discussione» che poco informano il lettore inesperto del vichismo meridionale di secondo Settecento e, insieme, poco soddisfano lo studioso in attesa di approfondimenti critici più estesi e mirati, concreti e adeguatamente documentati.

[F. L.]

27. GENSINI Stefano, *Linguaggio e natura umana: Vico, Herder e la sfida di Cartesio*,

in *Natura e storia*, a cura di L. Bianchi, Napoli, Liguori, 2005, pp.199-228.

La «sfida di Cartesio» di cui qui si parla è quella mossa dal filosofo francese sul terreno della teoria del linguaggio e rappresentata dalla cesura impressa ad una lunga tradizione ancora fortemente vitale nel pensiero moderno. Tradizione che, pur se diversamente declinata, può essere definita, generalmente e genericamente, «continuista» – traccia cioè una linea *continua* tra uomo e animale – che legge il linguaggio come caratteristica «naturale» di tutte le specie animali fino all'uomo. L'attribuzione esclusiva invece, da parte di Cartesio, del linguaggio all'uomo comporta ed è insieme il sintomo di importanti spostamenti teorici; il linguaggio non è più considerato tanto come strumento espressivo, ma piuttosto schiettamente cognitivo, e sottratto al nesso con la corporeità. Ciò che era allora in gioco era una nuova definizione dell'umano.

L'A. non prende in esame tanto le posizioni di coloro che in vario modo si opposero a Cartesio ma sembravano, continuando ad affermare forme di continuismo, «mancare l'obiettivo» (p. 205); esamina piuttosto due autori – Vico ed Herder – che, pur rifiutando importanti presupposti della teoria cartesiana, il dualismo innanzitutto, ne raccolsero in qualche modo la «sfida».

L'anticartesiano vichiano passa certo attraverso un privilegiamento della corporeità, ma non nel senso estremizzato e semplificato voluto da alcune interpretazioni a noi contemporanee. Il nesso corpo-linguaggio è infatti senza dubbio, contro Cartesio, ineludibile, ma costituisce il fondamento di modalità cognitive propriamente umane. Due gli argomenti fondamentali di Vico a proposito individuati dall'A.: «da una parte lo spostamento progressivo della concezione della topica (e dell'*ingegno* che ne forma il corrispettivo gnoseologico) dalla seconda alla prima operazione della mente umana, dal giudizio alla percezione; dall'altra, la teoria della metafora [...]» (p. 208). In tal modo la corporeità stessa viene assunta a strumento e punto di partenza delle prime forme di astrazione: è il linguaggio, che nasce dal corpo ed insieme al corpo, a consentirle. E se il supe-

ramento dei confini del corpo è possibile, come dei limiti di una dimensione di pura animalità, è grazie ad una mente che opera «ingegnosamente», lontana dalla ragione cartesiana già adulta e compiuta, non senza, sottolinea l'A., un rimando all'azione di fondo della Provvidenza.

La prospettiva di Herder è naturalmente diversa, innanzitutto per l'accettazione dell'ipotesi «continuista», all'interno della quale, tuttavia, il *corpo* della specie umana e il suo nesso con il linguaggio segnano uno scarto. Se gli animali infatti posseggono certamente una forma di linguaggio espressivo, naturale e istintivo, l'uomo ne fa piuttosto uno strumento cognitivo, indispensabile all'esplicazione della propria natura. Ciò è reso possibile dalla caratterizzazione herderiana del linguaggio come mezzo di «identificazione di oggetti mediante contrassegni» (p. 221).

Al di là di differenze anche radicali tra i due pensatori, i punti di convergenza sono dunque fortemente significativi: il nesso stabilito tra linguaggio e *specificità* della natura umana, e insieme, il riferimento necessario di quel nesso alla dimensione corporeo-sensibile, anch'essa specificamente umana.

[M. R.]

28. GILBARD Thomas, recensione a G. VICO, *La Scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini con la collaborazione di M. Sanna (Napoli, Alfredo Guida Editore, 2004), in «Philosophischer Literaturanzeiger» LVIII (2005), pp. 349-351.

29. GIRARD Pierre, recensione a O. RE-MAUD, *Les archives de l'humanité: essai sur la philosophie de Vico* (Paris, Editions du Seuil, 2004), in «Quinzaine Littéraire» (2004) p. 19.

30. GORDON D., recensione a R. C. MINER, *Vico: Genealogist of modernity* (Notre Dame, IN, University of Notre Dame P., 2002), in «Library Journal» CXXXVII (2002) 6, pp. 111-112.

31. IMBRUGLIA Girolamo, *Verri, Filangieri, Vico: tre edizioni recenti*, in «Quaderni Fiorentini», 2004-2005, 33-34, pp. 1251-1266.

La rassegna propone un interessante confronto tra l'edizione di tre opere recentemente pubblicate: *I Discorsi e altri scritti degli anni Settanta* di Pietro Verri, la *Scienza della legislazione* di Gaetano Filangieri e *La Scienza nuova 1730* di Giambattista Vico.

In primo luogo Imbruglia riflette sull'eco – «ora corposa, ora debole» (p. 1251) – che il pensiero di Vico riveste entro questi scritti di Verri e di Filangieri; di poi offre uno sguardo d'insieme di ciascuna delle tre opere.

La pubblicazione del volume de *I Discorsi e altri scritti degli anni Settanta* di Verri (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004), a cura di G. Panizza con la collaborazione di S. Contarini, G. Franciosi e S. Rosini, si iscrive entro il piano generale dell'*Edizione Nazionale delle Opere di Pietro Verri*. Il tomo comprende oltre che *I Discorsi* del 1781 anche altri scritti – di certo molto meno noti – risalenti agli anni Settanta del secolo XVIII, ovvero gli «interessanti e ben commentati» (p. 1252) *Scritti sul balletto*, il *Discorso per la prima adunanza della Società patriottica* (1778), l'*Elogio del Maresciallo conte Giovanni Serbelloni* (1778), e *In morte di Domenico Balestrieri* (1780). Entro l'economia del volume – «filologicamente ineccepibile, di piana e sicura interpretazione» (p. 1256) – è «nella ricostruzione della genesi dei *Discorsi*» – fa notare l'A. – che «si coglie l'identità profonda di Verri» (p. 1252), un'identità che vuole di proposito essere quella di un *philosophe* italiano, che sceglie l'individuo quale oggetto privilegiato del proprio campo d'indagine, che riflette sulle passioni umane e sul legame che esse hanno con la ragione. Dalla lettura di questi scritti inoltre «emerge una interessante testimonianza, finora sconosciuta, di Verri lettore di Vico, la cui *Scienza nuova* è giudicata 'opera strana e grande'» (p. 1256).

Gli stessi problemi che affiorano dall'analisi dei *Discorsi* di Verri si impongono pure a proposito della *Scienza della legislazione* (1780-1791) di Gaetano Filangieri, pubblicata, in sei volumi più uno d'indici (Venezia,

Centro di studi sull'illuminismo europeo «Giovanni Stiffoni», 2003-2004), entro il piano dell'*Edizione critica* diretta da V. Ferrone presso il Centro di Studi sull'Illuminismo Europeo 'Giovanni Stiffoni', a cura di P. Bianchini, M. T. Silvestrini, F. Tocchi Vespasiani, G. Tocchini, e A. Trampus. In quest'opera, così complessa e densa, l'attenzione di Filangieri verso la storia antica e quella contemporanea, come pure verso le questioni imposte dal feudalesimo si iscrive entro un progetto di «storia naturale dell'uomo e della società» (p. 1263), vicino alla lezione di Vico (al quale tuttavia Filangieri si richiama spesso anche per mettere in evidenza la differenza del proprio pensiero rispetto a quello del filosofo napoletano riguardo il rapporto tra filosofia e società, libertà e potere) e di Diderot, ma anche a Hume, Robertson e Ferguson. «Sta qui la differenza» – dichiara Imbruglia – «tra Filangieri e Verri, il cui modello storiografico era invece quello gianzoniano della storia civile» (*ibid.*).

Segue, in ultimo, il rimando alla pubblicazione della *Scienza nuova 1730* (Napoli, Alfredo Guida, 2004) a cura di P. Cristofolini con la collaborazione di M. Sanna, nell'ambito dell'*Edizione critica nazionale delle opere di Vico* portata avanti dalla sede di Napoli dell'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno (già Centro di Studi Vichiani) del C.N.R. «Questa edizione, di cui occorre segnalare l'eccellenza, sarà di sicuro insostituibile ausilio per affrontare, insieme, il problema della conoscenza del pensiero vichiano e quello della sua circolazione ed eredità» (p. 1265).

[A. Scogn.]

32. JONG-SEOK Na, *Praktische Vernunft und Geschichte bei Vico und Hegel*, Würzburg, Koenigshaus & Neumann, 2002, pp. 534.

La questione del rapporto tra universalismo etico e condizionatezza storica della vita effettiva – una questione centrale della filosofia pratica, nonché, argomenta l'A., il nodo principale della filosofia hegeliana del diritto e della storia – costituisce l'orizzonte teorico del confronto tra Vico e Hegel sviluppato dallo studioso coreano in questa am-

pia monografia. In tale prospettiva sistematica, l'A. si impegna ad enucleare, tanto nel pensiero di Vico quanto in quello di Hegel, i principi di una teoria normativa delle scienze dello spirito e della cultura e di un'etica politica orientata alla realizzazione storica effettiva della ragione pratica. L'intento dichiarato è riproporre con forza queste direzioni di pensiero alla discussione contemporanea sulla filosofia pratica.

33. JØRGENSEN Conni-Kay, *Vico og Dante. Med kommenterede oversættelser af brevet 'Til Gherardo degli Angioli', og forordet 'Be-
tragting over Dante'*, [Vico e Dante. Con le traduzioni della Lettera a Gherardo degli Angioli e della *Scoperta del vero Dante*] in *Perspektiv på Dante. II / Nordic Dante Studies II*, Proceedings from the Second Conference of the Nordic Dante Network at the Italian Cultural Institute in Stockholm, October 5-7, 2001, ed. by A. Culhed, Stockholm, 2004, <http://www.kb.dk/guests/natl/dante/Dante-samlet1.pdf>, pp. 79-95.

34. KAUFMANN Mathias, *Vicos Lehre von der Historizität moralischer Prinzipien*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik» XII (2004), pp. 27-40.

Il carattere dinamico dello sviluppo intellettuale e culturale dell'uomo rivendicato da Vico di contro alla validità generale di un modello di ragione plasmato sulle scienze matematiche e naturali è ripercorso da Kaufmann nell'ottica della storicità dei principi morali e del diritto, con speciale attenzione al rapporto tra lo sviluppo delle strutture legali universali (la «storia ideale eterna») e il senso comune specifico delle singole culture, con le particolari intuizioni etiche proprie di ciascuna. La teoria vichiana dello sviluppo dei sistemi sociali nelle diverse culture ed «ere» (in cui trova espressione, osserva Kaufmann sulla scorta di un'indicazione di Cacciari, un approccio specificamente «italiano» alla verifica delle norme di comportamento sulla base delle concrete situazioni storiche e politiche piuttosto che sulla base

di astratte strutture logiche) offre all'A. anche occasione di un confronto con la filosofia del diritto di Ronald Dworkin. In una prospettiva di fondo aperta alla questione della multiculturalità, la conclusione del saggio propone appunto un parallelo tra la teoria vichiana dell'educazione alla responsabilità giuridica e politica – quale emerge nel *De ratione* prima ancora che nella *Scienza nuova* – e l'ideale della «integrità» proposto da Dworkin come migliore interpretazione «creativa» delle istituzioni giuridiche e politiche concretamente esistenti.

[L. P. C.]

35. KÖNIG Peter, *Giambattista Vico*, München, Beck, 2005, pp. 156.

Il volume, pubblicato nella collana di introduzioni filosofiche «Beck'sche Reihe Denker», offre un'introduzione attuale e convincente all'opera vichiana a livello divulgativo. In un certo senso il libro di König si pone in modo complementare all'introduzione di Stephan Otto, *Giambattista Vico. Grundzüge seiner Philosophie* (Stuttgart, Kohlhammer, 1989, tr. it. Napoli, Guida, 1992). Mentre Otto, conformemente alla sua lettura metafisica-transcendentale, si concentra sul Vico «filosofico», l'introduzione di König dà più spazio al Vico «filologico», accentuando gli aspetti dell'opera vichiana che riguardano la retorica, la lingua e la giurisprudenza e che rispondono a tendenze più generali della ricerca vichiana negli ultimi anni. L'introduzione comincia con una ricostruzione della vita di Vico all'interno del contesto storico, sociale e culturale della Napoli settecentesca, integrando con altre fonti le informazioni date da Vico nell'autobiografia, come il registro ufficiale dell'eredità di Vico. L'analisi che segue delle opere di Vico spiega le linee e i concetti generali del suo pensiero, fornendo peraltro degli spunti interessanti come la lettura della *Vita* in una relazione di ontogenesi-filogenesi alla *Scienza nuova* o prende in considerazione la concezione filologico-etimologica del *De antiquissima*. Come si è detto, König si sofferma an-

che sul Vico professore di retorica (capitolo II. 2) e sul suo pensiero giuridico (capitolo II. 4). Prende in considerazione il *De ratione* e le altre *Orazioni inaugurali*, analizza i testi del *Diritto universale* dandovi una lettura autonoma e non preparatoria alla *Scienza nuova*. Allo stesso modo il capitolo sulla *Scienza nuova* (II. 5) richiama l'attenzione non solo su gli aspetti filosofici più celebrati, come il metodo e i principi, la storia ideale eterna o il concetto di ricorso, ma anche sul ruolo centrale degli elementi I-IV (la mente umana come «regola dell'universo», la gloria delle nazioni e dei dotti), la mitologia, le etimologie e la teoria dei troppi.

Alcune affermazioni possono sembrare discutibili, come quando l' A. parla del « dizionario mentale », l' « arbor scientiae » e l' « enciclopedia delle scienze poetiche » come « forme di rappresentazione » (« Darstellungsformen ») della *Scienza nuova* (pp. 96-101), o se nel distinguere le funzioni diverse delle tre lingue definisce quella come « lingua perfetta della verità » (p. 117); troppo breve risulta poi l' ultimo capitolo, quello sulla fortuna di Vico. La bibliografia informa sulle principali edizioni e traduzioni dell'opera di Vico e fornisce un' ampia informazione sulla letteratura vichiana contemporanea.

[S. W.]

36. KUGELMANN R., recensione a G. VICO, *The first 'New Science'* (Cambridge, Cambridge U. P., 2002), in « American Catholic Philosophical Quarterly » LXXVIII (2004) 1, pp. 169-170.

37. LA PICCIRELLA Rossella, recensione a G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione* (Indici e ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1709, a cura di M. Veneziani, Firenze, Olschki, 2000), in « Studi e Problemi di Critica Testuale » IX (2004), pp. 266-267.

38. LOMONACO Fabrizio, *Tracce di Vico nella polemica sulle origini delle pandette e delle XII Tavole nel Settecento italiano*, Napoli, Liguori, pp. IX-55.

Si tratta di una puntuale e molto ben articolata indagine – tanto storica, quanto filologica – riguardo la presenza di Vico entro il complesso e intenso dibattito settecentesco sulle origini delle Pandette e delle XII Tavole, ma anche – come fa notare Cacciatore nella *Presentazione* al volume – di un « interessante capitolo della storia della cultura giuridica italiana, analizzata e valutata [...] in controtuce rispetto ad uno dei profili probabilmente più originali della tradizione culturale del nostro paese: la filosofia etico-civile » (p. VIII).

Al centro di questo agile studio, infatti, Lomonaco pone la questione delle origini delle Pandette e delle XII Tavole, e lo fa indagando entro quel dibattito e quelle riflessioni che, durante il secolo XVIII, impegnarono gli storici ed i giuristi italiani in discussioni inerenti il diritto romano, tese a metterle in luce la valenza storica e a verificarne la continuità, in relazione al processo di formazione e soprattutto di legittimazione delle forme di governo dell'età moderna. L'A. si concentra pertanto sulla storia della fortuna delle riflessioni del filosofo napoletano inerenti lo *ius* romano, e sulle conseguenze che proprio quelle valutazioni ebbero entro i confini di tale dibattito, visto che quanti – tra storici, giuristi, filosofi, letterati ed eruditi – furono impegnati in tali disamine, non poterono fare a meno di richiamarne il pensiero, riprendendolo o ricusandolo conformemente agli orientamenti e alle interpretazioni. Di certo Lomonaco segue solo alcune delle linee d'indagine pertinenti al tema selezionato, ma esse sono da sole in grado di fare pienamente luce sulle argomentazioni, tanto complesse, quanto variegate, sviluppatasi intorno a tale disputa, sebbene sovente siano di essa le voci minori.

Inizialmente, dopo aver ricordato il giurista olandese Henrik Brenkman, l'A. dedica alcune dense pagine all'aspra polemica che oppose, intorno ai primi due decenni del Settecento presso lo Studio pisano, Bernardo Tanucci a Guido Grandi, i quali molto discussero sull'origine delle Pandette, sul metodo e sui contenuti delle fonti del diritto e dei *libri legales*, oltre che sull'opera di Vico. Se infatti pareva esemplare a Tanucci « il metodo del filosofo napoletano che le esperienze del diritto

romano aveva indagato nella concretezza storica delle effettive condizioni sociali e politiche della *civitas*, senza mai assimilarle al modello di legislazione e di cultura d'origine greca» (p. 6), il suo 'antagonista' Grandi sosteneva proprio la genesi greca dello *ius* romano, non negando tuttavia il proprio interesse nei confronti dell'opera vichiana, della quale apprezzava i «fondamentali motivi d'indagine sull'antico diritto romano» (p. 9). «La polemica pandettaria» – dichiara Lomonaco, mettendo bene in evidenza il senso più vero di questa sua indagine – «non era stata soltanto la manifestazione di un banale contrasto tra eruditi, di una controversia accademica, interna allo Studio pisano [...]. Essa aveva introdotto la questione della continuità d'uso del diritto romano giustiniano nell'alto medioevo, complicata dal connesso problema del fondamento di validità dello *ius commune*» (p. 14), come pure aveva sollecitato in Tanucci – ancora teoricamente sostenuto dall'opera di Vico – l'intuizione che in detta disputa dovessero essere rintracciate «le origini degli ordinamenti politici italiani» (p. 16).

L'A. prosegue chiarendo i motivi per cui intorno al 1730 – esauritasi ormai la polemica sulle origini delle Pandette – il dibattito intorno la genesi dell'antico diritto romano divenne sempre più acceso. In area padovana Lomonaco ricorda Niccolò Concina, il quale manifestò il proprio dissenso contro il diritto dei 'moderni' giusnaturalisti Grozio, Selden e Pufendorf, mentre nell'ambiente napoletano fa menzione di Damiano Romano, che pur intendendo il diritto quale manifestazione storica del mondo umano, non riesce a cogliere pienamente la 'romanità' delle XII Tavole. Romano – chiarisce Lomonaco –, è ben lontano dal pensiero di Vico, del quale «mostra di non saper cogliere l'originalità di una lettura che interpreta l'antico *ius* romano in termini di legislazione agraria per accedere alla vera 'chiave' dell'intera storia romana e alla spiegazione della persistenza del *nesso*, quale originaria 'assuefazione' alla 'dominazione' dei *patres*» (p. 28).

Dopo un accenno a Giovanni Lami, seguono dense pagine dedicate ad Emmanuele Duni, nelle quali l'A. fa ben comprendere la profondità del *vichismo* di questo storico del

diritto, il cui pensiero diviene profonda testimonianza esplicativa di «una nuova maniera di sentire e di porre sul piano teorico il problema della storia, di condividere il tono antitetafisico dominante la *filosofia* meridionale di secondo Settecento» (pp. 46-47). È proprio dopo la testimonianza di Duni che il confronto settecentesco sulla legislazione romana tende lentamente ma inesorabilmente ad estinguersi, e con esso pure quei richiami al pensiero di Vico, che hanno contribuito ad incrementarne la storia della fortuna.

Si aprono, a questo punto, le pagine conclusive e più interessanti della disamina, che approfondiscono temi teorici e storiografici, utili alla comprensione dello studio della società moderna e della sua genesi, delle sue fonti come pure di quei fattori di continuità dei suoi tratti costitutivi. «Nella Napoli di Filangieri e Pagano, di Grimaldi e Di Gennaro» – così l'A. – «Vico è certo notissimo ma è anche un pensatore scomodo, asistematico, originalissimo e sempre stimolante» (p. 47). Il pensiero del filosofo napoletano nelle pagine di Pagano e Delfico assume ora una rinnovata finalità di pedagogia governativa, tanto che «nella *politicità* della sua lezione i riformatori meridionali di formazione genovesiana possono trovare i presupposti teorici della loro polemica contro l'anarchia feudale e il potere temporale della Chiesa romana [...]. In tale contesto, i contenuti del vichismo storiografico italiano di fine Settecento subiscono significative trasformazioni per le nuove esigenze teoriche e storiche assai differenziate che si collocano nel complicato processo di unità e rifondazione dell'identità nazionale» (pp. 48-49, 54).

Questi i temi di fondo dell'indagine, che ci sembra tanto più interessante proprio perché tesa ad investigare una fase particolare della storia della fortuna di Vico e a chiarire i termini di un dibattito, del quale Lomonaco non solo mette giustamente in luce l'isterilimento dogmatico di alcune voci riguardo le discussioni sull'origine dell'antico *ius*, ma anche quella critica che, resasi manifesta alla fine del Settecento, ne denuncia tutte le deformazioni 'bizantine' negli allora attuali ordinamenti legislativi.

[A. Scogn.]

39. LONNE Karl-Egon, recensione a G. CACCIATORE, *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico* (Berlin, Akademie Verlag, 2002), in «Historische Zeitschrift» CCLXXVII (2003) 2, pp. 446-447.

40. LUCHI Bonaventura, *Compendio dello spinozismo*, introduzione, traduzione e note a cura di F. De Carolis, Napoli, Edizioni Magna Grecia, 2005, pp. 151.

Il testo presenta la traduzione italiana della prima lezione tenuta nel 1738 in una Università italiana avente per argomento la dottrina di Spinoza: si tratta dello *Spinozismi Syntagma* con la quale Bonaventura Luchi (1700-1785), docente a Padova di Metafisica, inaugurò gli studi della cattedra di metafisica scottista. Francescano conventuale, Luchi approfondì alcune delle tematiche portanti del *Trattato teologico-politico* e argomenti della critica biblica legati in particolare al deismo e a Toland. Tra i primi a intervenire nel dibattito su Spinoza, ne mise naturalmente in rilievo la forte componente materialista, che «sarebbe servita anche per inquadrare altre filosofie, come quella di Giambattista Vico, considerato dal Luchi come un interprete della primitiva storia degli uomini legato eccessivamente alla concezione lucreziana. Per Luchi, quindi, egli è lontano dal riferimento effettivo al testo biblico e, specificamente, alla *Genesi*, alla storia dei Patriarchi e a quella, particolarmente, di Noè e dell'umanità post-diluviana [...]. Ciò va posto in relazione alle letture di sapore lucreziano della prima storia dell'umanità che si erano andate diffondendo e con cui sicuramente si confrontò il Vico giovane e meno giovane. Ricordiamo che Leclerc, che fu oggetto di critica da parte di Luchi, fu estimatore del Vico, contro il quale polemizzò Luchi» (p. 20).

Ricordando anche le annotazioni e i riferimenti al Luchi fatte da Nicolini nel commentare le opere di Vico (p. 103), De Carolis vede in questa orazione una «sintesi, quasi sempre personale, tra le diverse tesi di due autori, Spinoza e Bayle, che risulta di sicura rilevanza» (p. 17).

[M. S.]

41. LUGLIO Davide, *Sentimento del vuoto e memoria dell'assenza. La presenza di Vico nella poetica ungarettiana*, in «Revue des Études Italiennes» XLIX (2003) 1-2, pp. 143-156.

Il saggio indaga sulla presenza della filosofia di Vico entro la riflessione estetica di Giuseppe Ungaretti. Dalla puntuale ricognizione dei lavori critici del poeta risulta che questi dedicò a Vico due prolusioni tenute durante il proprio impegno professorale in Brasile (*Posizione storica e grandezza di Giambattista Vico, e Influenza di Vico sulle teorie estetiche di oggi*), cui vanno aggiunte le ampie digressioni in due conferenze su Manzoni, oltre che riferimenti e considerazioni varie presenti in altri scritti.

L'A. mette bene in luce come, in entrambe le lezioni tenute in Brasile, Vico sia inteso dal poeta come l'unico filosofo – eccetto Platone e Bergson – sul quale valga davvero la pena soffermarsi. A tale proposito rileva, quindi, che Ungaretti accomuna entro la medesima problematica – quella del tempo e della sua durata – il pensiero del filosofo napoletano e quello di Bergson, facendo del primo addirittura un precursore del secondo. Questo confronto dell'uomo con la durata del tempo avvia in Ungaretti una riflessione sulla dialettica tra la categoria del 'perenne' e quella del 'perituro', cui si ricollegano due tra le componenti più importanti della sua poetica, ovvero il sentimento dell'eterno («sentimento del vuoto»), e il lavoro di memoria sulla storia («memoria dell'assenza»). «È proprio in questi due riferimenti» – dichiara Luglio – «[...] che ci sembra appaia in modo significativo la presenza di Vico, il quale ha costruito il proprio percorso filosofico attorno a queste stesse nozioni nel tentativo di illuminare la filosofia tramite la filologia» (pp. 144-145).

Il legame più profondo che unisce il pensiero vichiano e la poesia di Ungaretti è, dunque, da ravvisare per l'A. tanto nella comune convinzione che ogni idea, ogni percezione evidente e manifestazione dell'eterno può aversi solo nella storia, quanto nell'importanza che Ungaretti attribuisce, sulla scorta di Vico, alla memoria, che intende «all'origi-

ne della portata morale del fatto estetico, il quale è di per sé inscindibilmente estetico e morale» (p. 146).

[A. Scogn.]

42. *Machina*, a cura di M. Veneziani, Firenze, Olschki, 2005, pp. 543.

Nel volume che pubblica gli Atti dell'XI Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 8-10 gennaio 2004) ventinque contributi di storia delle idee e della tecnica tracciano l'evoluzione dei concetti di «macchina» e di «macchinismo» tra antico (dalla greicità all'ellenismo, fino a Vitruvio) e moderno (dagli artisti-ingegneri del Rinascimento a Giordano Bruno, dalla *macchina* barocca a quella di Cartesio e Locke, di Spinoza e Leibniz, da La Mettrie a Wolff fino a Kant e alle «macchine cibernetiche» contemporanee), nella vita quotidiana come nella riflessione filosofica o in quella tecnico-scientifica. Al centro sono gli aspetti e i momenti fondamentali del complesso rapporto tra l'uomo e i suoi «interlocutori» artificiali che hanno stimolato Marco Veneziani a dedicare documentate e interessanti pagine alla filosofia vichiana (*'Machina' negli scritti di Vico*, pp. 461-475). Riconosciuta l'esiguità dell'«occorrenza» del termine nell'opera del filosofo napoletano (p. 461), l'A. si sofferma sulle *Orazioni*, sul *De ratione* e sul *De mente heroica*, rinvenendo vere e proprie apologie della «tecnologia innovatrice». Il significato filosofico specifico sta nel riconoscibile primato dell'*ingegno* e del libero esercizio dell'*immaginazione* cui si riferiscono le sezioni della *Sn44*, trattando della «forza creativa» di Dedalo (Virgilio) (p. 463) e della testimonianza omerica a proposito della «veste» di Penelope, già ricordata nelle *Note al Diritto universale* (p. 464). In tali luoghi l'A. coglie, documentandola, la centralità in Vico di «tecniche di persuasione» come il «giuramento» cui fa ricorso Omero (p. 465), presente già nel *De ratione*, dove all'introduzione dell'*e-loquenza* come *facultas persuadendi* corrisponde il riconoscimento della «prossimità del corpo» (p. 467). Non è un caso, quindi,

che tra quest'opera e il *De antiquissima* si addensino la maggior parte delle occorrenze del termine esaminato, in un'«approfondita discussione tecnica [...] sullo stesso valore filosofico delle macchine» (*ibid.*). E, opportunamente, il Veneziani si sofferma sullo scritto del 1711 per chiarire, innanzitutto, il senso del richiamo a Platone a proposito della polemica sulla complicata «comunicazione» del moto: «Fra gli obiettivi di un moderno platonismo, v'è sicuramente il desiderio di chiarire gli equivoci epistemologici che – secondo Vico – si addensano numerosi intorno ai concetti fondamentali della fisica, non appena questa si discosta dalle impostazioni strettamente sperimentali e procede a incaute generalizzazioni metafisiche» (p. 468). Il che non manca di prospettare importanti estensioni dalla *fisica* alla *fisiologia*, per riconoscere, in Vico, la centralità della meccanica nell'«enciclopedia delle scienze», con due «corollari notevoli»: il primo relativo alla delicata questione dell'«immortalità dell'anima» alla luce della rielaborata distinzione classica tra *animus* e *anima* (pp. 470-471); l'altro imposto dall'irriducibile opposizione dell'uomo al bruto dal punto di vista della libertà di scelta, conseguenza delle prerogative di una «metafisica rinnovata» (p. 473) in un itinerario filosofico che conduce al platonismo moderno (*ibid.*). «L'ampiezza delle questioni evocate – conclude Veneziani – e la radicalità della riflessione vichiana sul tema delle macchine, con i suoi chiaroscuri e i molti aspetti controversi, la collocano di diritto in una stagione di transizione, in quella crisi di fondamenti che attraversò la cultura e la scienza europee a cavallo del Settecento, tra Cartesio e Newton. Di fronte alle testimonianze da noi raccolte, mi sembra più difficile non essere d'accordo con gli interpreti che nel pensiero di Vico vedono un episodio importante di quel passaggio» (p. 475).

[F. L.]

43. MARCIALIS Maria Teresa, *Il diritto del Settecento tra giusnaturalismo ed empirismo*, in «Civiltà del Mediterraneo» VI-VII (2004-2005), pp. 145-165.

Il dibattito settecentesco intorno alla giustizia, alla natura del diritto e ai suoi fondamenti, è quanto mai ampio e variegato. L'A. si sofferma su quello che può certamente essere considerato il suo punto nevralgico: il contrasto, e la difficile ricomposizione, tra diritto naturale e diritto positivo, tra assolutezza della legge di natura e storicità della legge positiva. Contrasti e ricomposizioni sono rappresentati ed enfatizzati sul terreno necessariamente ambiguo e ambivalente dello *jus gentium*, il diritto delle genti, che regola i rapporti tra i popoli e non tra gli individui di un singolo Stato, e non può dunque far appello alle sue leggi, ma a leggi «universalì», condivisibili da parte di tutti i popoli. Sebbene sia nozione antica, praticata e meditata nella vasta e sapiente giurisprudenza romana, lo *jus gentium* raccoglie in epoca moderna le nuove questioni che intorno al diritto si vanno costituendo. Sulla natura ancipite del diritto delle genti si mette alla prova il giusnaturalismo nelle sue diverse declinazioni; qui sono scelte come emblematiche le posizioni di Francisco de Vitoria, Ugo Grozio, Giambattista Vico, il Diderot autore della voce *Droit naturel* per l'*Encyclopédie*.

Francisco de Vitoria accentua dello *jus gentium* la naturalità, ossia il riferimento universale alla naturale socialità umana, operando però «una manifesta inversione di prospettiva che ne rinviene la garanzia non nel fondamento ma nella finalità – l'essere ordinato al bene comune – verso cui tende» (p. 156). Grozio viene esaminato attraverso la lettura che Vico ne propone; particolarmente interessanti, al suo interno, i punti di divergenza. Nel *De uno*, ad esempio, è ampiamente discusso il mancato riconoscimento, da parte di Grozio, della distinzione tra *jus naturale prius* e *jus naturale posterius*; sulla loro distinzione invece, e sulla loro ricomposizione modulata nel tempo secondo le indicazioni della Provvidenza, si regge il disegno del «corso delle nazioni» tracciato nella *Scienza nuova*. Al fondo c'è, tra Vico e i giusnaturalisti, Grozio, Selden, Pufendorf, un divario incomponibile sul concetto di ragione, e sul rapporto tra ragione e diritto. Il diritto delle origini, lo *jus gentium*, non ha valenza razionale, ma non per questo è privo di universalità; attinge la sua forza nor-

mativa e la sua legittimità dal suo stesso farsi storico, dal senso comune, trovandovi anche terreno di autentica ricomposizione.

Infine, Diderot opera un significativo capovolgimento nella definizione di diritto naturale: esso è fondato sulla generalità della legge e della volontà, non ne costituisce più il fondamento. E la generalità si dà come tale solo in relazione al suo fine, felicità e bene comune, e alla fattualità in cui nasce.

[M. R.]

44. MARÍN-CASANOVA José A., *Rumbo al mito. Giambattista Vico y la fabulosa Retórica*, Sevilla, Grupo Nacional de Editores, 2004, pp. 119.

Le due sezioni che compongono il volume («De la razón al mito y viceversa» e «De la lógica a la retórica y viceversa») ripropongono integralmente due saggi già pubblicati in precedenza, *Ilustración y Romanticismo en la «Ciencia Nueva»: la racionalidad del mito y el mito de la racionalidad*, in «Cuadernos sobre Vico» II (1992), pp. 35-50, e *Nada existe donde faltan las palabras: la quidditas retórica de Vico y la metafísica de la evidencia*, in «Cuadernos sobre Vico» VII-VIII (1997), pp. 75-99, recensiti rispettivamente in questo «Bollettino» XXIV-XXV (1994-1995), pp. 320-324, e in XXVIII-XXIX (1998-1999), pp. 343-353.

45. MARSHALL David, «La congiura dei principi napoletani» di Giambattista Vico, in «Napoli nobilissima» V (2004) 3-4, pp. 105-120.

Un saggio acutamente orientato a leggere il resoconto vichiano della congiura di Macchia del 1701 alla luce degli sviluppi successivi della teoria del *verum-factum* e del *verum-certum*. «Il racconto che Vico ci ha lasciato di quell'azione costituisce l'unica monografia storica, concepita in modo tradizionale, da lui scritta. Vico, il quale col tempo diverrà sempre più interessato all'elisione del particolare nell'universale, nella sua storia

della congiura è ancorato ad un tempo e luogo che si oppongono, per lui più che per ogni altro, a ciò che J.G.A. Pocock chiama la pericolosa dignità di un concetto» (p.106). Il metodo utilizzato da Vico è comune allo stile e ai contenuti delle lezioni dell'Accademia di Medinaceli e, riprendendo da queste il dibattito, per esempio, sull'intervento del fato e del caso, nel capitolo finale del *De antiquissima* «nel giro di pochi paragrafi Vico articola due premesse che, poste a distanza ravvicinata nel *Diritto universale*, generano una questione di cui egli diventa per la prima volta consapevole nel terzo volume di quell'opera e alla quale dedicherà il resto della sua vita intellettuale. Innanzitutto, Vico si serve dell'*aequivocatio* dei termini *determinatum* e *casum* per sostenere che fato e caso sono coordinati piuttosto che contraddittori» (pp. 108-109). Consapevole di non disporre nella trama della congiura di un argomento di particolare originalità, Vico si muove nella sua biografia storica tra la storia imperiale e la biografia, generi dei quali l'A. ricorda ed esamina le lezioni di Carmine Nicolò Caracciolo su Augusto, nonché il racconto sullustiano della congiura di Catilina.

«La tesi di questo saggio è che, muovendo da un fondamento visibile nell'Accademia palatina di Medinaceli, l'opera prepara la strada per un tale uso dell'ironia nella storiografia mettendo tra parentesi le intenzioni individuali, facendo risaltare il carattere pubblico dell'azione e testimoniando la potenza del linguaggio tanto nello specificare l'azione quanto nel renderla disponibile per l'uso pubblico» (p.117). Viene così affrontato dall'A. la dinamica dell'*ars rethorica* messa a punto da Vico nel dispiegarsi del racconto e nell'uso dei discorsi diretti, anche all'interno di una consolidata tradizione alla quale il filosofo faceva riferimento.

[M. S.]

46. MATTIODA Enrico, recensione a A. ANDREONI, *Omero italico. Favole antiche e identità nazionale tra Vico e Cuoco* (Roma, Juvance, 2003), in «Giornale Storico della Letteratura Italiana» XCVIII (2005), pp. 315-316.

47. MINER Robert, recensione a S. RUDNIK LUFT, *Vico's uncanny humanism: Reading the 'New Science' between modern and post-modern*, in «Clio. A Journal of Literature History and the Philosophy of History» XXXIV (2004) 1-2, pp. 170-174.

48. MOEVS Christian, recensione a G. MAZZOTTA, *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico* (Torino, Einaudi, 1999), in «Modern Language Notes» CXVIII (2003) 1, pp. 264-267.

49. MONTANO Aniello, *Opsis idca. Figure e temi della filosofia europea da Hobbes a Croce*, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 213.

Nella raccolta di saggi, rielaborati alla luce di un'unitaria consapevole vocazione a un «sapere plurale», eppure impegnato a fondarsi sulla sintesi del «vedere» (*opsis*) e del pensare (*idea*), di tensioni pratiche e di intuizioni intellettuali, spiccano le pagine dedicate al Vico di Croce, «lettore amoroso» di De Sanctis e critico del primato spaventiano della logica e della subordinazione in Hegel dell'arte alla filosofia (pp. 194, 198). Altri e più estesi riferimenti al filosofo napoletano si concentrano nel saggio su *Il 'fare' nel pensiero di Hobbes e di Vico* (pp. 91-107, apparse nella silloge su *Filosofia e Politica. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005). Sulla base di precedenti riflessioni dedicate al tema (nel volume del 1996 su *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes*, Napoli, La Città del Sole), l'A. individua nel *De cive* hobbesiano i nuclei concettuali sui quali è possibile delineare un confronto con il filosofo napoletano. Punto di partenza dell'indagine sono le riconosciute divergenze implicite nel modo di concepire la «natura umana» in relazione al suo *fare* e alla sua stessa *storicità* (pp. 91, 93). A provarle, in Vico, sono le pagine del *De antiquissima*, utili per documentare la critica al metodo degli antichi (Aristotele e Zenone) cui è contrapposto quello baconiano, via d'accesso alle facoltà dell'*ingegno* e della *fantasia*, legate al bisogno umano di orientarsi

nel mondo del *corpo* e del *verosimile*, estranei alla trattazione dell'autore de *La natura umana*, in cui è prefigurata la struttura degli *Elementi di legge naturale e politica* e del *De corpore* (pp. 96, 97). Incentrato nella *mente* e nella *ragione* lo statuto del processo di costituzione dell'umano, la coincidenza del *vero* con il *fatto* mantiene, nella comparazione con la celebre «conversione» vichiana, tutta la sua specificità. Questa è, infatti, alimentata dallo scopo hobbesiano di stabilire convenzioni e patti, di ragionare e organizzare un mondo formale di comportamenti, disinteressato al *fare* in quanto «*produrre* con azioni e comportamenti, fondato su un'attività avente alla sua base l'esperienza che, varia nel tempo, si accresce nello svolgimento della vita degli uomini» (p. 100). Che è, invece, il problema di Vico, dal *Diritto universale*, quale ricerca di un «principio unitario di carattere storico-metafisico» (p. 101 sgg.) alla *Scienza nuova* della storia della comune natura civile delle nazioni, connaturata alla «sapienza volgare» autentica del genere umano, prodotto della mente e delle sue modificazioni, assistite dalla Provvidenza in tutte le sue fasi di positiva ascesa e di possibile decadenza (pp. 105, 106). Proprio da questo punto di vista «l'apparente compatibilità delle formule relative alla identità di *vero* e *fatto* in Hobbes e Vico si trasforma in reale incompatibilità alla luce dei diversi significati che il *fare* assume nelle due diverse dottrine [...]. I due filosofi [...] rappresentano nel panorama della modernità due voci autorevoli, oltre che specifiche e assai significative. [...] Le due impostazioni, quella 'storicistica' vichiana e quella 'convenzionalistica' hobbesiana, possono essere ancora utilmente investigate per fornire un contributo alla soluzione delle tematiche legate al *fare* dell'uomo e in particolare a quel *fare* specifico che è connesso all'agire politico e alle categorie con esso implicate» (p. 107).

[F. L.]

50. MONTANO Aniello, *Vico e la centralità dello Stato moderno*, in «Il Mattino» 7-12-2005, p. 46.

51. MONTANO Aniello, *Vico e le repubbliche di «mercadanti». Sulla genesi dello stato in età moderna*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2005, pp. 25.

La revisione storiografica della tesi crociana della sostanziale apoliticità del pensatore napoletano è il punto di partenza dell'A. per inquadrare la filosofia politica di Vico sulla formazione del moderno concetto di Stato. Il decisivo contributo degli studi di Piovani, Giarrizzo, Badaloni, solo per citarne alcuni dei protagonisti del nuovo corso degli studi vichiani, sia pure con distinte accentuazioni tematiche e valutazioni filosofiche divergenti delle scansioni interne dello svolgimento del pensiero vichiano, hanno messo in luce la dimensione giuridica, sociale e storica della filosofia politica di Vico. L'A. rileva il passaggio dal modello sapienziale intellettualistico-educazionistico delle *Orazioni inaugurali* alla ricerca, nel *Diritto universale*, di un principio ordinatore etico-politico in grado di mediare tra l'aspetto ideale e quello fattuale del soggetto umano e dello stato moderno. «Di qui, la necessità di confrontarsi con i teorici di questo Stato e soprattutto con i teorici del giusnaturalismo e del contrattualismo e *in primis*, con Grozio, Pufendorf, Hobbes e Spinoza» (p. 11). Contestando l'esistenza dell'astratto *ius naturae et gentium*, Vico intende fondare sul «diritto naturale delle genti», sintesi dell'elemento ideale della *mens* legislatrice e della concreta processualità storica, una teoria dello stato e della politica antropologicamente distante dal materialismo e dall'utilitarismo. L'A. si sofferma in particolare su Hobbes e Spinoza che, «pur con le dovute differenze nelle premesse e negli esiti delle rispettive filosofie politiche» (p. 13), fondano sulla dicotomia tra *diritto naturale* originario e *ragione calcolante* moderna la legittimità al controllo del corpo politico da parte dello stato. Lo schema vichiano è modulato, invece, secondo l'andamento ternario *integrità, caduta e redenzione*, mutuato dall'antropologia cristiana ed è funzionale ad una metafisica della mente permeata dalla *vis veri* che in tutte le forme di vita comunitaria regola i rapporti tra gli individui e le comunità: «questa

fede nella natura buona dell'uomo è l'elemento religioso, teologico, metafisico che costituisce la premessa di tutto il discorso di Vico. Ma è anche l'elemento che consente di sottrarre il diritto e tutta la storia umana al rigido necessitarismo, al cieco meccanismo dell'egoismo e della forza per realizzare la propria utilità» (pp. 24-25).

[R. M.]

52. MOSCA Luigi, *Studi filosofici. Al via nel segno di Vico il nuovo anno accademico*, in «Corriere del Mezzogiorno» 7-12-2005, p. 13.

53. NUZZO Enrico, *Aux confins de l'humain. Les «corps démesurés» des géants dans la culture européenne moderne*, in *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'âge classique*, direction Th. Gontier, Louvain-Paris-Dudley, Peeters, 2005, pp. 33-57.

Il tema del gigantismo e dello smisurato corporeo nella cultura moderna, le sue vaste implicazioni teoriche, sono qui di necessità, preliminarmente, costretti entro precise linee di confine: l'eredità della tradizione classica, quella della tradizione giudaico-cristiana, e il complesso e multiforme apporto, almeno a partire dal XVI secolo, costituito dalle testimonianze, rappresentazioni, fantasie, riflessioni sulle scoperte geografiche delle Americhe, segnatamente sul loro estremo meridionale, la Patagonia.

Nella tradizione classica greca il tema dello smisurato va rintracciato all'interno di quadri concettuali – esemplare quello aristotelico – che leggono il reale come un *continuum* modulato secondo il criterio della proporzione e della misura, all'interno del quale lo smisurato è ridotto e neutralizzato come «accidentalmente» non proporzionato. Vi è tuttavia un altro versante della riflessione antica – si pensi ad esempio all'*Historia naturalis* di Plinio il Vecchio – che accoglie lo smisurato, come il mostruoso, tra le molteplici forme di una natura potentemente creativa e produttiva. Comune ad entrambe le pro-

spettive resta però il riferimento della varietà delle forme allo spazio piuttosto che al tempo; bisognerà aspettare la tarda modernità per veder coniugare forme di alterità e di diversità secondo il tempo e la storia.

Giganti e Titani delle rappresentazioni religiose antiche uniscono in sé caratteri divini ed umani, hanno forza e taglia smisurate spesso usate nella ribellione contro gli dei. Costituiscono, in questo senso, un punto di contatto con la lettura del gigantesco nella tradizione giudaico-cristiana, la quale però apporta novità rilevanti: il diverso rapporto tra la natura e il divino e tra il divino e la storia, il concetto di peccato; quest'ultimo, in particolare, dà certamente un contributo decisivo alla connotazione morale negativa dello smisurato.

Molti di questi elementi concettuali sono trasfusi, confusi e rielaborati nella rappresentazione moderna del gigantesco, con risultati indubbiamente nuovi. Ma il fattore radicalmente innovativo in quest'ambito è per l'A., come accennato, l'«esperienza» di un'umanità «altra» che abita terre lontane, e che testimonia con la propria forma diversa, spesso gigantesca, gradi e tempi diversi dell'evoluzione umana, collocandosi nel tempo e nella storia. In questo senso la lezione di Vico è esemplare.

[M. R.]

54. *Omaggio a Tommaso Cornelio*, a cura di G. Mocchi, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, 2 tt., pp. 563, 949.

Promosso dall'Amministrazione Provinciale di Cosenza, il ricordo del celebre filosofo calabrese è stato utilmente perseguito nei due densi tomi di quest'opera: il secondo riproduce, in accuratissima anastatica, i *Progymnasmata physica* (nell'edizione veneziana del 1683), seguita dal frammento postumo *De sensu* (nelle edizioni romana e napoletana dello stesso anno), custoditi presso la Biblioteca Civica di Cosenza; il primo, introdotto da un articolato saggio di G. Mocchi (pp. 9-37), ripubblica utili studi sulla vita e le opere di Cornelio alla luce di interessi teorici e mo-

delli storiografici molto differenziati. Si va dalle note e alquanto datate pagine di Antonio Aceti del 1933 (riproposte in anastatica, pp. 187-555) a quelle più recenti (1999) di A. D'Atri che, in efficace sintesi, ricostruisce il quadro storiografico di riferimento (pp. 171-186). In esso spicca la monografia di Franco Crispini riproposta (pp. 39-169) nell'originaria versione del 1976 che si segnala per essere stata la prima monografia su Cornelio, orientata a indagare il quadro dei temi e degli autori tra *nuova scienza* e *scienza nuova* con particolare riferimento alle relazioni tra filosofia (aristotelismo e teoria galenica, cartesianesimo, gassendismo, naturalismo telesiano) e scienze della vita (biologia e fisiologia, psicologia e chimica, tra meccanicismo e vitalismo, materialismo, fisicismo geometrizzante e «metafisica del senso», pp. 44, 47, 66, 69 sgg.). Non manca, naturalmente, una ragionata riflessione sul senso della presenza di Vico e sul modello del «prima di Vico», partendo dalle ben note e differenziate interpretazioni di De Giovanni, Badaloni e Piovani (pp. 45 sgg.). Crispini le ricostruisce, prendendo nettamente le distanze dal presunto «vuoto» idealistico e neoidealistico tra Campanella e Vico (pp. 43, 46-47) cui oppone il richiamo a tematiche di lungo periodo (dagli Investiganti alla *Scienza nuova*, pp. 41-42), emerse dalla storia epistemologica delle scienze della vita che incontrano la vichiana tematica del *facere*: «[...] Ora, se è facile scorgere il filo di complicità che corre tra un Cornelio e Vico sui temi dell'esperienza, del *facere*, della *mens* e del *cogito*, tutta da investigare è invece la funzione specifica di quei concetti nell'ambito particolare delle scienze della vita dove essi assumevano un significato meno generale e si sforzavano di configurare un 'vero' biologico confinante eppure distante, per le 'guise del suo nascimento', dal vero 'fisico' e dal vero 'storico'. Ciò non toglie che nella visione vichiana del *factum* e del *facere* un supporto concettuale molto rilevante venisse dato dal metodo e dalla ricerca degli Investiganti [...]. Ma in questa direzione si hanno degli interessanti ritrovamenti: si vedono molte ombre distendersi sopra il trionfante metodo, l'appello all'esperienza, l'atteggiamento antimetafisico [...]. Il 'prima di Vico'

torna così ad avere la sua propria vita, il suo intrinseco significato, ed il 'previchismo' riesce a circoscrivere ed a chiudere in una prospettiva unica soltanto una parte delle idee, degli interessi e dei problemi che occuparono la riflessione degli Investiganti e di Cornelio. [...] Occorre vedere, assieme alle profonde esperienze che ne trae il pensiero civile meridionale, nel significativo filone che congiunge gli Investiganti a Vico, i nodi complessi che la nuova mentalità scientifica crea nello studio dei problemi della vita, di cui un Cornelio sappia rendersi conto, cogliendoli nel momento in cui nascono e riproponendoli quando essi già stentano a trovare soluzioni» (pp. 47, 48, 49).

[F. L.]

55. OTTO Stephan, *La decostruzione della «ragione eroica» nella filosofia classica tedesca: Vico, Kant, Fichte, Hegel*, in *Eroi ed età eroiche attorno a Vico*, a cura di E. Nuzzo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, pp. 365-380.

In questo scritto articolato e ben ragionato, comparso nel ponderoso ed importante volume curato da E. Nuzzo, Stephan Otto giudica «falso» il discorso su «Vico senza Hegel», come si sa elaborato in un famoso saggio di P. Piovani, edito nel 1968 nel volume collettaneo, *Omaggio a Vico*, promosso dal maestro napoletano e poi tradotto in inglese. Discorso «falso» perché «non filosofico». Ciò perché, a giudizio di Otto, è possibile cogliere «una linea di collegamento finora del tutto occultata tra Vico e Hegel», in quanto «in entrambi è in gioco il problema dell'esprimibilità della ragione eroica» (p. 379). Il prof. Otto, ovviamente, è liberissimo di sostenere le tesi filosofiche che più gli piacciono e di esprimere i giudizi che gli appaiono opportuni su tutto e su tutti. Ciò che mi pare meno ovvio è identificare *tout court* il pensiero filosofico con la *sua filosofia*. Forse il prof. Otto sa o ammetterà che la storia della filosofia è, per definizione, il campo di prova e la documentazione della possibilità e della molteplicità delle culture filosofiche. Certo io so bene

che l'idea che il prof. Otto ha della filosofia si caratterizza per essere esclusivamente teoreticistica, fino a rischiare di cadere in quello che per me è il rischio della logica dell'astratto, che consente ogni forma di avvicinamento tra testi ed autori diversi, giacché ciò che conta è la logica e non la forza delle cose. Per tutto ciò capisco bene che la posizione del prof. Otto è del tutto incompatibile con quella di chi, come il Piovani, concepiva l'idea della filosofia come sapere storico. Fin qui tutto è chiaro e tutto è giustificabile. Ciò che non mi sembra chiaro, giustificabile, tollerabile è la presunzione che la propria filosofia sia l'unica vera, così da escludere la filosoficità dei pensieri altrui: cosa in cui, forse, può credere solo chi persevera a rimanere in una ormai tradizionalissima, vecchia idea metafisica ed ontologica del sapere filosofico. Perciò io che non condivido questa idea della filosofia e che non condivido nemmeno l'utilizzazione che il prof. Otto fa della filosofia di Vico, letta alla luce della sua filosofia, con sovrana indifferenza per qualsiasi preoccupazione filologica e quasi del tutto disinteressata del «tempo» e del «contesto» (senza di cui, a mio credere, non è possibile leggere, con correttezza filologica e storiografica, nessun filosofo del passato e del presente), non mi permetterò mai di giudicare «falsa» questa filosofia, ma, tutt'al più, *sbagliata* e mi sforzerò di dimostrarlo senza affidarmi a giudizi apodittici, come possono fare solo i metafisici. In vero credo che il prof. Otto non conosca (e, se la conosce, non condivide) la concezione del lavoro filosofico che Piovani enunciò con la formula del «lavorare in proprio», ossia senza utilizzare, per discorsi propri, i discorsi altrui. Ciò è altra prova dell'incompatibilità della filosofia del prof. Otto con quella del Piovani, forse «sbagliata» ma di certo non «falsa», ossia capace di falsificazione, il che può dirlo, sbagliando, solo chi non conosce la filosofia di Piovani e che, falsificando, parla di ciò che non conosce.

[F. T.]

56. PALMER Lucia M., *Vico and Pragmatism: New Variations on Vichian Themes*, in

«Transactions of the Charles S. Peirce Society» XXXVIII (2002), pp. 433-440.

Il saggio si propone di suggerire gli spunti per un confronto fra alcuni temi essenziali della filosofia vichiana e analoghi motivi imposti dal pragmatismo americano ed europeo all'attenzione del pensiero contemporaneo.

Pur nella evidente diversità fra le molteplici forme assunte dal pragmatismo, la Palmer muove dalla convinzione che sia possibile individuare un «common pragmatic denominator» (p. 435) articolabile in quattro aspetti fondamentali: «*First*, all pragmatists reject the foundational metaphor of knowledge. In various ways they all reject the notion that knowledge has a fixed foundation [...]. *Second*, all pragmatists reject Cartesianism [...]. *Third*, all pragmatists with counted exceptions such as Rorty, Habermas and possibly Lewis, naturalize the mind [...]. *Fourth*, all [pragmatists] accepted as the proper object of inquiry exactly what Descartes considered gibberish: history, rhetoric and literature» (pp. 435-436, *passim*). All'interno di questa cornice, le maggiori affinità con Vico sono rinvenute dall'A. nella teoria del *verum-factum*, nel problema della natura della verità matematica e, infine, nella critica al cartesianesimo.

Sin dalla prima *Orazione inaugurale* (incentrata sulla nozione della conoscenza di sé come fondamento per la costruzione di un sapere non strettamente contemplativo) e lungo un percorso di progressiva precisazione e determinazione che si conclude soltanto con l'ultima redazione della *Scienza nuova*, «the rejection of the myth of the given and spectator theory of knowledge is a constant theme of Vico's writings» (p. 436). Dalla teoria del *verum-factum* emerge così un «constructive approach» (p. 437) che, ad esempio, può richiamare alcuni atteggiamenti del pensiero di James e che, parallelamente, solleva, a proposito dello statuto delle entità astratte, un medesimo ordine di problemi: «the status of the propositions of mathematics and more generally abstract propositions is a challenge to both [Vico e James]» (*ibid.*). Il quadro storico è senz'altro diverso, così co-

me diverso è il genere di consapevolezza col quale sono affrontate tali materie; ciononostante, sottolinea l'A., «it is worth remarking that Vico shared these problems with many pragmatists» (p. 438).

La critica vichiana del cartesianesimo è del pari connessa sia col rifiuto di una concezione contemplativa della conoscenza, sia, più specificamente, col tema della verità matematica che, per Vico, «is wholly productive and constructive» (*ibid.*). Conosciamo gli elementi matematici perché li costruiamo, ma non possiamo applicarne la dimostrazione alla fisica poiché questa non è frutto di una nostra produzione. Il *cogito* cartesiano confonde perciò l'essenziale distinzione fra il livello psicologico della certezza e quello oggettivo della verità. Similmente, i pragmatisti, e Peirce prima di tutti, hanno edificato il proprio sistema a partire dal rifiuto del paradigma scientifico cartesiano: «Cartesian doubt, according to Peirce is a sham [...]. The test for certainty is not to be found in the privacy of one's own consciousness, but in the eventual consensus of competent investigator. In this sense, Peirce rejects internalism for scientific knowledge» (p. 439).

Le ragioni di affinità fra il pensiero vichiano e il pragmatismo sono dalla Palmer appena accennate. Le poche pagine entro cui si chiude l'articolo non avrebbero d'altro canto permesso di andare oltre il piano di una semplice comparazione fra i differenti argomenti. Malgrado ciò, l'A. riesce a indicare i punti nodali per un eventuale approfondimento teorico della questione. Il rischio, dal punto di vista storico, è quello di attribuire filiazioni e legami incerti; posta però questa cautela, è indubbio che accostamenti come quello portato avanti dalla Palmer diano prova del fatto che la riflessione vichiana può offrire sempre nuova occasione d'indagine all'evolversi del dibattito filosofico.

[G. Cer.]

57. PAOLOZZI Ernesto, *L'estetica di Raghianti tra Vico e Croce*, in *Raghianti critico e politico*, a cura di R. Bruno, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 104-109.

L'A. propone in questo saggio una breve riflessione sull'estetica di Carlo Ludovico Raghianti, rilevandone la «filiazione crociana» (p. 104). Paolozzi, infatti, sottolinea la costante attenzione dimostrata dal critico d'arte toscano nei confronti del pensiero estetico di Croce, e in un certo qual modo anche nei confronti delle intuizioni di Vico. Il punto centrale del pensiero di Raghianti – così l'A. – «riguarda senza dubbio la possibilità di specificare un senso proprio delle arti figurative [...], senza venir meno all'assunto fondamentale della sostanziale unità delle arti. Che il giudizio estetico, infatti, sia sempre tale, che si giudichi di musica o di poesia, di romanzo o di architettura, di scultura o di cinema, rimane un punto fermo ma è altrettanto vero che l'esperienza concreta, il 'fare' arte e critica, vichianamente (e Raghianti, soprattutto l'ultimo Raghianti, sempre richiama la produttività vichiana), ci induce a ritrovare nell'orizzonte dell'universale arte la specificità della singola arte giacché *verum et factum convertuntur*» (pp. 104-105). Paolozzi si sofferma in seguito su quanto riconosce di innovativo entro la riflessione di Raghianti nell'ambito della «tradizione estetica vichiano-crociana» (p. 106), ovvero l'intuizione che la specificità delle arti figurative consiste nel loro peculiare sviluppo e nel processo di svolgimento che le investe, un processo di cui il critico mette in luce, in questa sua analisi, la difformità e l'irriducibilità rispetto al linguaggio verbale.

[A. Scogn.]

58. POMMIER VINCELLI Federico, *Tra Machiavelli e Vico. Croce interprete della letteratura politica della ragion di Stato*, in «Storiografia» VII (2003), pp.139-160.

L'articolo ripercorre attentamente nel suo svolgimento diaconico lo sviluppo del pensiero di Croce sul tema della ragion di Stato e, parallelamente, la vicenda delle diverse redazioni del saggio su *Machiavelli e Vico*. Anche come reazione all'affermarsi del fascismo e alle interpretazioni di Machiavelli finalizzate a sostenerne il regime, fin dalla recensione

all'edizione del *Principe* curata da Chabod (1924), Croce mira ad un «depotenziamento del concetto della forza come 'virtus' politica» (p. 143) e al recupero, pur sul fondamento della scoperta machiavelliana dell'autonomia della politica, del problema del rapporto fra politica e morale. In ciò Croce si incontra da un lato con l'opera di Meinecke, dall'altro con il filone di pensiero costituito dalla trattatistica seicentesca sulla ragion di stato che lo stesso storico tedesco aveva contribuito a rivalutare rispetto a un giudizio tradizionalmente svalutativo. Croce sottolinea così via via l'importanza di autori noti e meno noti, come Botero, Campanella, Zuccolo e Torquato Accetto, dal quale ultimo riprende il tema della dissimulazione, anch'esso denso di implicazioni riguardo al rapporto fra etica e politica. Nell'ambito della relativa rivalutazione crociana della politica e della cultura della Controriforma espressa nella *Storia dell'età barocca in Italia*, i teorici della ragion di Stato acquisiscono progressivamente importanza e finiscono per costituire una tappa fondamentale nella linea di continuità che conduce dalla 'scoperta' machiavelliana della politica alla definitiva 'mediazione' vichiana fra politica e morale: non a caso dunque il capitolo su Machiavelli e Vico pubblicato nel 1931 in *Etica e politica* contiene un riferimento a Zuccolo e a Campanella assente nelle precedenti redazioni del 1924 e 1925.

[D. A.]

59. POMPA Leon, recensione a N. DU BOIS MARCUS, *Vico and Plato* (New York, Lang, 2001), in «International Studies in Philosophy» XXXV (2003) 4, pp. 234-235.

60. POMPA Leon, recensione a G. MAZZOTTA, *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico* (Torino, Einaudi, 1999), in «International Studies in Philosophy» XXXV (2003) 4, pp. 364-365.

61. QUILLEN Carol E., recensione a S. RUDNIK LUFT, *Vico's uncanny humanism:*

Reading the 'New Science' between modern and postmodern, in «American Historical Review» CX (2005) 1, pp. 99-100.

62. *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, ed. by G. Pagani, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 486.

Nel volume, che pubblica gli Atti del Convegno internazionale su «Il ritorno dello scetticismo», svoltosi a Vercelli nel 2000 (presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università del Piemonte Orientale), i più significativi riferimenti a Vico cadono in due delle cinque sezioni tematiche che spaziano dall'«English Context» (da Hobbes a Locke, dai Platonic di Cambridge al Latitudinarismo) a quello franco-olandese (da Cartesio a Malebranche, da Arnauld a Huet, da Bayle all'antiscetticismo postbayleiano): nella terza, su «Post-Cartesian Ramifications», è lo studio di Maria Teresa Marcialis a richiamare l'attenzione su *Sceptical readings of Cartesian evidence in seventeenth-and eighteenth-century Italy* (pp. 231-246). Nelle letture critiche delle nozioni cartesiane di «idea» e di «evidenza», tra Seicento e Settecento (tra le riflessioni di Fardella nel *Universae Philosophiae Systema* del 1691 e quelle di Doria nella *Filosofia* del 1728) si collocano le pagine del *De antiquissima*. L'A. le esamina con acutezza, mostrando, al di là di un generale, comune sentire anticartesiano, le differenti premesse che distinguono l'«essentialism of the *verum factum* theory» con «original and innovative connotations» (p. 232), dettate dall'incontro con Malebranche, dalla «Platonic» form of essentialism» del Doria (p. 233) e dal sincretismo fardelliano tra i motivi dell'«Augustinian Cartesianism with a Borellian experimentalism» (p. 231). Questo riferimento alla cultura scientifica si approfondisce nella sezione V dedicata a «Scepticism and Sciences» e, in particolare, nel contributo di Maurizio Torrini, *From Galileo to Vico: the uncertainty and arrogance of knowledge* (pp. 327-341). In esso, collegate le forme di scetticismo in Italia alla «Galilean revolution» (p. 237), l'A. esamina, con effi-

cace sintesi, figure e problemi della «scuola» italiana tra Scicento e Settecento (da Redi a Magalotti e Dati, pp. 334-339), giungendo a illustrare il contributo originale della cultura meridionale per gli importanti richiami a Cornelio e a Sersale (pp. 336-340), ma soprattutto a Matteo Egizio e alla sua *Oratio De scientiarum ambiguitate* del 1695 (p. 340). Le relative problematiche appaiono all'esperto interprete come l'orizzonte proprio del rapporto scienza-filosofia cui partecipa direttamente il «primo Vico»: «It was during the controversies of these years that Vico, as is well known, made his first investigations, formed his own convictions, passed from one position to another. He too was of the opinion that, after almost century, the scientific revolution, from geometry to medicine, had left things as they were. Unable to understand reality, to attain true knowledge, science was reduced to techniques, to the practice of artisans and humble mechanics» (*ibid.*).

[F. L.]

63. RICUPERATI Giuseppe, *L'immagine della Spagna a Napoli nel primo Settecento: Vico, Carafa, Doria e Giannone*, in *Alle origini di una nazione. Antispagnolismo e identità italiana*, a cura di A. Musi, Milano, Guerini e Associati, 2003, pp. 83-111.

L'A. si propone di ripercorrere il tema dell'antispagnolismo nell'Italia del Settecento «attraverso alcune grandi avventure individuali collocate prevalentemente a Napoli nei primi decenni del Settecento e che in modi diversi, ma sensibili, hanno reagito alla crisi di un lungo dominio, elaborandone un'immagine critica e comunque rivelando in questa riflessione il loro modo di reagire e di adattarsi al mutamento» (p. 83). Un percorso che prende le mosse dall'esperienza di «dialogo con gli intellettuali» rappresentata dall'Accademia di Medinaceli (p. 91) e si sofferma in particolare sulla delicata svolta di inizio secolo, caratterizzata dal passaggio del Regno dalla dominazione spagnola a quella dei Borbone d'Austria ma anche dalla concomitante scomparsa di Innocenzo XII nel

contesto dei vivaci conflitti giurisdizionali connessi all'attività del Sant'Uffizio.

Scelta filoaustrica è quella di Tiberio Carafa (sulla tradizione manoscritta delle cui *Memorie* l'A. offre importanti indicazioni ai fini di un'auspicata edizione critica), motivata dalla speranza di recuperare il ruolo dell'aristocrazia nazionale all'interno di un nuovo e più aperto equilibrio fra centro e periferia garantito dall'ingresso nel sistema imperiale ruotante su Vienna. Viceversa, Paolo Mattia Doria «non cerca affatto di recuperare le ragioni dei principi napoletani, ma nello stesso tempo non compie neppure quell'operazione di astuto adeguamento al nuovo regime tipica di gran parte dei togati e del ceto civile» (p. 97). Proprio la polemica antibaronale (e giurisdizionalista) lo spinge anche a recuperare alcuni istituti creati dagli spagnoli, oltre che ad una posizione assai critica nei confronti della congiura del principe di Macchia. Sulla quale, invece, a distanza di oltre vent'anni sorvola prudentemente nell'*Istoria civile* Pietro Giannone (acuto osservatore delle circostanze politiche del passaggio di dinastia in una lettera del 1700 a Carlo Sabatelli su cui l'A. si sofferma ampiamente), mentre condivide con Doria un giudizio articolato sull'azione degli spagnoli, di cui condanna la condotta vessatoria, il duplice 'vizio' della 'profusione' alimentata dalla 'rapacità' nei confronti delle province, ma di cui apprezza anche, così come aveva fatto l'autore della *Vita civile*, l'opera di ricostruzione del viceré del Carpio.

Più sfumata in questo contesto la posizione di Vico, già coinvolto in prima persona nell'Accademia di Medinaceli, cui aveva offerto «una lezione non priva di interesse, ma sostanzialmente erudita ed inserita in un contesto abbastanza asettico e rassicurante» (p. 86), e il cui successivo 'antispagnolismo' «si allontana da un confronto diretto con la politica contingente, preferendo il futuro al presente» (p. 97), come mostra fra l'altro il suo interesse per le riforme degli studi legate al primo riformismo borbonico.

[D. A.]

64. RIGOBELLO Armando, *Vico fra Barocco e Postmoderno*. Recensione a G. PATELLA, *Giambattista Vico. Tra Barocco e Postmoderno* (Milano, Mimesis, 2005), in «L'Osservatore Romano», 10-2-2006, p. 3.

65. ROTA Giovanni, *La «circolazione del pensiero» secondo Bertrando Spaventa*, in «Rivista di Storia della Filosofia» LX (2005) 4, pp. 655-686.

L'A., prendendo spunto dal severo giudizio di Gramsci su Bertrando Spaventa, offre una acuta lettura dalla tesi di quest'ultimo della «circolazione del pensiero italiano» e della sua rielaborazione da parte di Gentile. Il saggio è ricco gli spunti di riflessione per gli studiosi di Vico; com'è noto, infatti, il pensatore napoletano nell'interpretazione di Spaventa cessava di essere l'epigono di un'antichissima quanto mitica sapienza italiana per assumere il ruolo, ancorché storicamente anomalo, di precursore dell'idealismo tedesco. Il Vico di Spaventa, liberato dall'ontologismo e dalla *philosophia perennis* custodita dal cattolicesimo, restava però a margini della più complessa ricostruzione dei rapporti ideali della filosofia italiana con quella europea. Nella sua dimensione teoretica, come ricordato dall'A., la revisione critica di Spaventa della hegeliana esaltazione dello spirito della Riforma all'origine del pensiero moderno e dei giudizi non certo lusinghieri su cattolicesimo e latinità, suscitava la decisa opposizione tra quanti, in *primis* A. Vera, si ritenevano depositari dell'ortodossia idealista. L'A., soffermandosi in particolare sull'opera di Raffaele Mariano (pp. 667-673), sottolinea come per quest'ultimo l'intera cultura filosofica italiana da Vico in poi sarebbe rimasta sostanzialmente estranea al movimento filosofico culminato nell'idealismo hegeliano. «L'appassionata ripresa della figura e del pensiero di Spaventa da parte di Gentile nei primi anni del Novecento rientrava nel progetto di radicale ristrutturazione della cultura nazionale portato avanti al fianco di Croce» (p. 674). In questa prospettiva, Gentile reimpostava in chiave attualistica il problema della «circolazione» e dei rap-

porti tra nazionalità e filosofia, distanzandosi dalle categorie strutturali della storiografia dello Spaventa. Infatti, come rileva l'A., mentre «lo schema circolare di Spaventa imponeva allo spirito di vagare da una stanza all'altra, lasciandone qualcuna momentaneamente vuota e in condizione di letargo, non partecipe del movimento progressivo. Gentile non cercava un filo con cui concatenare in ordine storico-logico Bruno, Spinoza, Vico, Kant, Hegel, Gioberti, ma tentava di definire i successivi cambiamenti di atmosfera intellettuale che investivano tutta l'Europa e che, nei diversi stadi, raccoglievano insieme i contemporanei, a prescindere dalle nazioni in cui si trovavano a filosofare, per farli tutti quanti partecipi del medesimo movimento di pensiero» (p. 678). E vale la pena sottolineare il ruolo di Vico entro questa visione continuista dello sviluppo dello spirito. La scansione e la dialettica interna delle diverse fasi del pensiero vichiano, per Gentile, altro non sarebbe che lo svolgimento dei nuclei teorici del neoplatonismo rinascimentale italiano, vero fondamento della partecipazione ideale di Vico ai fermenti filosofici del tempo e delle sue intuizioni precorritrici.

[R. M.]

66. RUGGIERO Raffaele, recensione a A. BATTISTINI, *Vico tra antichi e moderni* (Bologna, Il Mulino, 2004), in «Critica letteraria» CXXVI (2005) 33, pp. 185-189.

67. SANDRELLI Francesco, *Il senso comune da Giambattista Vico ad Emilio Betti*, in «Aquinas: Rivista Internazionale di Filosofia» XLVI (2003) 1, pp. 93-113.

Il saggio esamina, forse un po' troppo schematicamente, il retaggio vichiano – nello specifico quello della *Sn44* – presente nell'impostazione di fondo della *Teoria generale dell'interpretazione* di Emilio Betti (Milano, Giuffrè, 1955).

Guardando al capolavoro vichiano più come ad una «*hermeneutica historiae*» che co-

me ad una «filosofia della storia» – una disciplina filosofica, quest'ultima, che ritiene nasca dopo Vico, con le note opere herderiane –, Betti si concentra soprattutto sulla tesi del *verum-factum*, applicata – com'è noto – nella *Scienza nuova* al mondo storico-civile. Egli considera questa concezione il «cardine fondamentale di tutta la teoria dell'interpretazione» (p. 94), dal momento che «soltanto quello che lo spirito ha creato, lo spirito stesso è in grado di intendere» (p. 99).

L'A., inoltre, con citazioni puntuali mostra come, pur rimanendo sul «terreno fenomenologico della scienza» (p. 101), la bettiana teoria generale dell'interpretazione sia comunque portatrice di un'«istanza metafisica» che il filosofo dell'interpretazione definisce «eccentrica» o «cosmocentrica» e spiega in termini di «comunione spirituale», di «cosmo di valori». Tale «istanza superindividuale», aggiunge Betti, non deve indurre a pensare «a una sostanza dotata quasi di coscienza propria, ma piuttosto ad una struttura o forma interiore in vivente divenire [...]», tale da costituire fra i singoli partecipanti una comunione, dal cui complesso unitario essi sono inscindibili e alla cui potenza essi sono necessariamente soggetti: tanto soggetti, da potersi dire che quella comune spiritualità da cui sono fasciati sia l'atmosfera stessa ch'essi respirano e determini la prospettiva storicamente condizionata delle loro valutazioni» (*ibid.*).

Questa prospettiva «eccentrica» o «cosmocentrica» – che sembrerebbe attingere alla teoria vichiana del senso comune – si contrappone in Betti a quella «egocentrica» o «solipsistica», impossibilitata ad avviare un processo ermeneutico perché incapace di instaurare un autentico rapporto comunicativo, che – si sa – si realizza sempre fra un *io* ed un *tu*.

Tutto ciò, in sintesi, spiega l'insofferenza di Betti verso il *cogito* del «monastico» Cartesio, che con la solitaria radicalità della sua riflessione «pone l'uomo al di fuori di una *'magna viventium ac defunctorum communio'*» (p. 97), e le sue non sempre esplicite, sebbene sostanziose preferenze per il con-filosofare vichiano.

[R. D.]

68. SANNA Manuela, recensione a *Il sapere poetico e gli universali fantastici: La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, a cura di G. Cacciatore et alii (Napoli, Guida, 2004), in «Rivista di Storia della Filosofia» LVIII (2003) 3, pp. 535-539.

69. SCHMITT Arbogast, *Die Moderne und Platon*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2003, pp. 584.

Nella prima parte di questa ampia indagine sulla recezione di Platone in età moderna troviamo alcuni riferimenti a Vico sul rapporto tra 'natura' e 'cultura' (pp. 81-83, 98-99, 118-120); dove il filosofo napoletano viene considerato precursore della scienza della cultura accanto a Herder e Cassirer. Il passaggio vichiano dal 'mondo naturale' al 'mondo civile' viene considerato infatti tipico dell'impostazione moderna, in significativa rottura con il pensiero antico e medievale. In questo senso l'A. sottolinea la vicinanza di Vico e Cartesio, tanto per la reazione alle posizioni dei filosofi e dei filologi antichi, quanto per la comune ricerca di una chiave di volta per la propria immagine di scienza. Il *cogito* cartesiano, secondo l'A., non viene limitato dalla 'storificazione' vichiana della mente umana; la *Scienza nuova*, invece, allarga e radicalizza la razionalizzazione logocentrica del mondo, rivendicando la necessità della ragione anche nell'agire storico-culturale dell'uomo.

[S. W.]

70. SCHORK R. J., *Vico's Varigation*, recensione a D. PH. VERENE, *Knowledge of Things Human and Divine. Vico's New Science and Finnegan's Wake* (New Haven and London, Yale University P., 2003), in «James Joyce Literary Supplement» XVIII (2003) 1, p. 8.

71. SHERRY Roush, *The 'Donna me prega' of the Seicento? Reassessing Vico's Unautobiographical 'Affetti di un disperato'*, in «Modern language notes» CXVIII (2003) 1, pp. 147-167.

Roush Sherry analizza gli *Affetti di un disperato* individuando alcune modalità delle rime di Guido Cavalcanti e del manierismo poetico di Giovanni Della Casa. Inoltre, l'A. sostiene che il poema di Vico merita di essere letto a prescindere dall'elemento autobiografico, in quanto sono in esso anche presenti elementi propri dell'atmosfera filosofica del diciassettesimo secolo sulle origini delle passioni e in generale degli affetti.

72. SPINELLI Tiziana, «Come le api». *L'Accademia napoletana degli Uniti. 1692-1703*, in «Napoli Nobilissima» II (2001) 1-4, pp. 93-100.

Il saggio ripercorre la breve vicenda dell'Accademia degli Uniti, «cerniera tra l'esperienza dell'ultima generazione degli Infurati e quella dell'Accademia di palazzo o di Medinacoeli» (p. 93). Fondata nel febbraio 1692 in san Domenico, probabilmente su iniziativa dell'avvocato Carlo Antonio Stella, l'Accademia include al suo interno aristocratici, togati e professori; fra i suoi membri figurano alcuni dei principali protagonisti della congiura del principe di Macchia, fra cui Carlo Domenico di Sangro e Tiberio Carafa, cosa che probabilmente contribuì a determinarne la chiusura. Giambattista Vico vi fu iscritto nel 1693, probabilmente per l'intervento di Giuseppe Valletta, e come accademico Unito pubblicò, come è noto, gli *Affetti di un disperato*. Nella scarsità della documentazione riguardante l'Accademia – non risultano infatti essersi conservati i verbali delle tornate – l'A. ricostruisce i temi trattati sulla base delle notizie fornite da giornali e memorie e dei testi pubblicati dai singoli accademici. Il recupero del modello petrarchesco sembra accompagnarsi a un interesse per la poesia del Tasso, indirizzato in particolare verso l'*Aminta* all'interno di «un panorama letterario in cui è viva la discussione sul genere della favola» (p. 97), mentre le osservazioni di Matteo Egizio sull'ambiguità delle scienze coniugano, secondo l'A., istanze apologetiche e tradizione investigante.

[D. A.]

73. SKAGESTAD Peter, *Collingwood and Berlin: A Comparison*, in «Journal of the History of Ideas» LXVI (2005) 1, pp. 99-112.

Il confronto tra la concezione della storia di Berlin e quella del suo maestro oxfordiano Collingwood – da cui pure il primo si distacca sotto molti riguardi, specialmente per influenza del pensiero di Dilthey – conduce Skagestad a riconoscere nell'analisi di Berlin della implosione dell'Illuminismo una «illustrazione esemplare» dalla dottrina collingwoodiana di come le «presupposizioni assolute», cioè i modelli metafisici e i quadri di riferimento categoriali di un'epoca, siano soggetti al cambiamento. Indice particolare di questa linea di discendenza è l'interpretazione di Vico, al cui studio Berlin fu introdotto proprio dal Collingwood traduttore di Croce.

[L. P. C.]

74. TAKAYANAGI Shun'ichi, recensione a R. C. MINER, *Vico: Genealogist of modernity* (Notre Dame, IN, University of Notre Dame P., 2002), in «Modern Schoolman» LXXXI (2004) 2, pp. 154-158.

75. TOSEL André, *La Scienza nuova di Vico* di fronte alla *Mathesis universalis*, in «Quaderni materialisti» III-IV (2004-2005), pp. 5-19.

L'A. sottolinea l'intenzionalità scientifica della «scienza nuova» vichiana, mettendola a confronto con lo scenario post-cartesiano nella prospettiva della revisione in corso nel modello della *mathesis universalis*. Tuttavia, nonostante la via perseguita da Spinoza allontani un simile modello, circoscrivendosi nella cornice di una «scienza dell'etica estesa al politico», Vico tende invece a riproporlo proprio tenendo conto della lezione spinoziana. Da questo attraversamento emerge una *mathesis* doppiamente «relativizzata»: in quanto coniugata nella storia come processo di «invenzione» dell'umanità e in quanto immersa nel linguaggio, essa riesce tuttavia a oltrepassare i confini «monastici» che Vico ravvisa nel pensiero di

Spinoza, e farsi «scienza della istituzione dell'umanità come ordine simbolico-politico». Il testo ripropone il contributo presentato al Convegno su «La *Scienza nuova* de Giambattista Vico», svoltosi a Nizza nel maggio 2003, i cui atti sono stati pubblicati in «Noesis. Revue philosophique du Centre de Recherches d'Histoire des Idées» VIII (2005), a cura di A. Tosel, e recensiti in questo «Bollettino».

[S. C.]

76. TRABANT Jürgen, *De l'esprit, de la culture, et des signes*, in «Semiotica» CLVII (2005) 1-4, pp. 411-429.

Ricostruendo il percorso attraverso il quale in area tedesca le «scienze dello spirito» si sono trasformate in «scienze della cultura», l'A. mette in luce la tendenza tuttora persistente a trascurare l'importanza che la semiotica ha avuto in questo processo, nel quale invece proprio la figura di Vico appare testimonianza e conferma.

77. TRABANT Jürgen, *Vico mère et maître de Michelet*, in *Donner à penser*, a cura di R. Coudert e M. Rueff, Paris, Seuil, 2005, pp. 183-224.

Nel volume che raccoglie le conferenze tenute nel 2002 presso il Centre Roland Barthes (Institut de la pensée contemporaine) di Parigi, l'intervento di Trabant è preceduto da un'introduzione di Jean-Patrice Courtois e seguito (al pari degli altri: J. Starobinski, J.-L. Marion, M. Hobson, R.-P. Droit, P. Quignard, G. Agamben) da un accurato resoconto del dibattito. Prendendo spunto da una discussione della lettura barthesiana di Michelet, l'intenzione fondamentale di Trabant è ridefinire in radice il significato del rapporto di Michelet col pensiero di Vico. Se per un verso, infatti, non si può disconoscere a Michelet il ruolo di «padre» e «pontefice» della diffusione europea di Vico, dice Trabant, per altro verso è necessario reinterpretare il senso della dichiarata filiazione vichiana del suo pensiero e riconoscere il pieno diritto della denuncia di Nicolini secondo la

quale la concezione della storia di Michelet si configura come completo «travestimento» e «tradimento» di quella di Vico. La trasformazione della filosofia «metafisica o metapolitica» di quest'ultimo in una «teoria politica», l'accentuazione «rivoluzionaria e prometeica» dell'idea dell'autoproduzione dell'umanità, con l'esaltazione dell'elemento «popolare» e il rifiuto della concezione circolare della storia, sia essa ciclica o a spirale, a vantaggio di un pensiero del progresso lineare, sono tutti elementi profondamente estranei allo spirito di Vico, posti indebitamente sul terreno di una concezione romantica, herderiana, della storia o meglio di una «filosofia della storia» che non è mai, sottolinea Trabant, il vero problema di Vico. A tutt'altra profondità rispetto a questo completo «tradimento» sta, dice Trabant, la filiazione «sematologica» in cui consiste in realtà, riprendendo un'espressione di Antonio Verri, il «vichismo naturale o innato di Michelet». Ancora una volta però, questa filiazione va colta al di sotto della tematizzazione teorica, se è vero, dice Trabant, che quel «primo *linguistic turn* [...] della filosofia» rappresentato dall'unità vichiana di «sociale e linguistico, politico e semiotico» è in effetti da Michelet «*distrutto* sistematicamente, allorché egli *indebolisce* radicalmente il ruolo del linguaggio e dei segni e *sopprime* la filosofia del linguaggio o la sematologia», espungendo, anche nella traduzione del capolavoro vichiano, quelle relazioni tra immagine e linguaggio che sono estranee al suo interesse linguistico, concentrato sull'aspetto verbale delle lingue storiche, nel sostanziale disprezzo per i segni antichi. Ciò che resta dell'influenza di Vico va rintracciato allora, dice Trabant, sul piano della «pratica sematologica», ossia di quella sintesi intimamente vichiana tra concreto e astratto che segna in radice lo stile storiografico di Michelet, con i suoi «caratteri poetico-storici» che Trabant definisce senz'altro degli «universali fantastici storiografici».

[L. P. C.]

78. VANZULLI Marco, *L'ideale e il fattuale. Sul passaggio in Vico dal De uno alla Scienza nuova*, in «Quaderni Materialisti» III-IV (2004-2005), pp. 263-284.

Il saggio propone un'interessante comparazione tra il contenuto del *De uno* e quello delle tre redazioni della *Scienza nuova*: i temi trattati da Vico in entrambe queste opere – nota l'A. – sono essenzialmente i medesimi, sebbene muti da parte del filosofo napoletano il modo di illustrare tale materia.

Dall'analisi di Vanzulli risulta infatti chiaro che nel *De uno* Vico subisce ancora l'influenza del giusnaturalismo in generale, e del pensiero di Grozio in particolare, salvo mostrarsi, non di rado, critico nei confronti di tali assunti. In ogni caso, sostiene l'A., esiste alla base di quest'opera una certa fragilità, che può essere individuata nel fallimento del tentativo da parte di Vico di mediare tra le diverse istanze dell'universale e del particolare; un fallimento – questo – che renderebbe lo scritto «un'opera di transizione, in cui la ricezione dei contenuti giusnaturalistici e occasionalistici si trova ancora *in fieri* rispetto all'elaborazione dello *status* epistemologico del nuovo oggetto della riflessione vichiana, le *nazioni*» (p. 278). Se poi è vero – come prova Vanzulli attraverso una serie di riferimenti testuali – che nella *Scienza nuova* si compie il definitivo distacco dal giusnaturalismo, è allora confermata l'impressione che tra *De uno* e *Scienza nuova* non vi sia tanto un contrasto nell'ispirazione e nella ricerca in generale, ma si determini piuttosto una transizione da un'opera in cui il giusnaturalismo è tanto presente da rendere dominante l'impostazione giuridica, a un'altra «in cui gli stessi contenuti sono riorganizzati e collocati su di un piano antropologico, di più ampio respiro conoscitivo, in cui si cerca di stabilire distintamente i livelli delle scienze nelle loro connessioni strutturali» (p. 280). Di certo seppure nel *Diritto universale* il sapere filosofico è inteso da Vico quale sapere ultimo, che compendia e razionalizza la tradizione civile, è però a partire dalla *Scienza nuova* che questa intuizione supera ogni precedente antinomia: «la premessa teologico-morale [...] come trattazione a sé stante, è sostituita, nella *Scienza nuova*, dalle *degnità*, principi di carattere storico-antropologico. Si compie allora un nuovo sistema della conoscenza, la cui fondazione è costituita dalla nuova scienza delle *nazioni*, e i cui diversi am-

biti, con la loro autonomia relativa, si collegano come parti di un antico sapere» (p. 281). Tale unità – conclude l'A. – non poteva essere raggiunta attraverso un sapere essenzialmente giuridico, ma solo tramite un altro sistema, una «scienza nuova» appunto, capace di riformulare in senso antropologico gli assunti del *Diritto universale*, grazie all'elaborazione della teoria dell'«età poetica», tramite cui Vico opera quella sintesi tra universale e particolare, che nel *De uno* non era riuscito a comporre pienamente.

[A. Scogn.]

79. VERENE Donald Ph., recensione a S. RUDNICK LUFIT, *Vico's uncanny humanism: Reading the 'New science' between modern and postmodern*, in «Review of Metaphysics» LVIII (2004) 2, pp. 455-456.

80. VICO Giambattista, *Vie de Giambattista Vico écrites par lui-même*, traduction de l'italien par J. Michelet. Revue, corrigée et présentée par D. Luglio, Paris, Editions Allia, 2004, pp.191.

Un'accurata introduzione (pp. 7-32) di Davide Luglio, non nuovo a prove di edizioni di opere vichiane (*Vici vindiciae*, Paris, Editions Allia, 2004), presenta lo scritto autobiografico di Vico collocandolo non solo nella storia della tradizione francese quanto anche nel percorso teoretico del filosofo, nella pertinente convinzione che «il n'est de meilleur guide de l'oeuvre de Vico que sa propre autobiographie intellectuelle» (p. 15). La riproposizione della traduzione del 1835 ad opera del primo e infaticabile divulgatore di Vico in terra di Francia, Jules Michelet, assume il senso di ricostruire il percorso che ha seguito la fortuna di questo pensatore italiano in un paese che più di altri ha mostrato una radicata reticenza scientifica nei confronti dello studio delle opere vichiane. Così, la diffusa mancanza di buone e accessibili traduzioni in francese, spesso indicata da Alain Pons come la più evidente causa di un vuoto negli studi vichiani, viene affiancata dalla re-

sponsabilità che assume su di sé l'interpretazione dello stesso Michelet. «Ce qui séduit Michelet dans l'œuvre de Vico, ce sont ses recherches dans le domaine philologique dans lesquelles il est aisé de reconnaître en creux bien des découverts des philosophes et des historiens à venir. Du Vico précurseur des modernes sciences humaines au Vico philosophe de l'homme moderne il n'y avait qu'un pas» (p. 13). E in questa traiettoria rimane inesorabilmente fuori tra gli altri il livello metafisico della scienza vichiana, verso il quale Michelet pare indifferente, a favore di un Vico «precursore» che pure grande seguito non trovò nella cultura francese.

Un apparato di note equilibrato ed aggiornato completa un volume raffinato e di grande interesse per lo studioso vichiano.

[M. S.]

81. VITI CAVALIERE Renata, *Aspetti vichiani dell'opera di Ruggianti*, in *Ruggianti critico e politico*, a cura di R. Bruno, Milano, Angeli, pp. 93-103.

Figura di spicco della vita culturale e civile dell'Italia del Novecento, Carlo Ludovico Ruggianti (1910-1987) volle con la sua opera di storico dell'arte testimoniare la forza seminale delle idee vichiane. Infatti, di Vico il Ruggianti non trattò *ex cathedra*, traendone piuttosto alimento spirituale per le proprie originali elaborazioni; tant'è che dipanare il filo rosso del suo vichismo non è compito agevole. È perciò quanto mai opportuna la scelta dell'A. di concentrarsi sui momenti più significati dell'incontro del Ruggianti col filosofo napoletano, da annoverarsi, insieme con Platone, Hegel, Croce e Dewey, tra i suoi «autori». Meditazioni vichiane quelle del Ruggianti che, pure innestate sul tronco della lettura di Croce al cui magistero storicista restò sempre fedele, miravano però a mettere in luce gli ulteriori possibili sviluppi della crociana affermazione di Vico primo scopritore della scienza estetica. In questa prospettiva, come sottolinea l'A., il testo che meglio riassume la rilettura vichiana del Ruggianti è sicuramente

L'uomo cosciente. Arte e conoscenza nella paleostoria (Bologna, Calderini, 1981) – volume del quale in particolare si segnalano le *Integrazioni* del '70 pubblicate in appendice. Qui, «Ruggianti discute e demolisce presunti nuovi principi e novelli dogmatismi, errori di scienza e di quel falso scetticismo estetico, che non consentirebbe di dar voce al senso comune delle genti nella ricerca puntuale e rigogliosa ch'egli svolge intorno ai documenti dell'arte paleostorica» (p. 97). Tenendo a mente la modernità di alcune straordinarie pitture rupestri dell'età paleolitica, si capisce cosa il Ruggianti intenda quando attribuisce un senso compiuto al linguaggio visuale dell'uomo «primèvo». Lontano dall'immagine del «primitivo» collocato da una lunga tradizione al livello mentale della prima infanzia, l'uomo cosiddetto 'preistorico', del Ruggianti, pure vicino al «bestione» di Vico tutto immerso nella sensibilità, è «laicamente scardinato dal contesto gnoseologico di partenza» vichiano (p. 99). Le sue attività mentali, pragmatiche ed artistiche, fin dai primordi dell'umanità testimoniano dell'unità e dell'identità della coscienza come anche della consapevolezza dell'unità dei fenomeni, resa possibile dall'intrinseca compenetrazione di rappresentazione, immaginazione e concetto, da parte del soggetto di relazioni, vissute e condivise mediante forme di pensiero non linguistico, ma non per questo prelogiche se non irrazionali.

[R. M.]

82. VITI CAVALIERE Renata, *Letture di Vico*, in ID., *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Napoli, Guida, 2005, pp. 183-213.

Dedicato all'attenzione di Hannah Arendt per Vico, questo capitolo (l'ottavo dei nove in cui si dipana questo interessante libro) è incentrato in gran parte sulla teoria del *verum-factum*, strumento concettuale indispensabile per fondare il mondo storico. E proprio sulla «scoperta moderna della storia e della coscienza storica» – per usare le stesse parole della Arendt, citata dall'A. (p. 187) – si con-

centra lo sguardo vigile dell'autrice di *Vita activa*, che osserva con seducente acutezza come questa «scoperta», lungi dall'essere l'esito trionfale di un «nuovo entusiasmo per la grandezza dell'uomo, per le sue imprese e le sue sofferenze» (*ibid.*), trovi in realtà il suo punto di origine in una *Stimmung* difettiva, ossia nella «disperazione della ragione umana, che sembrò adeguata solo se posta di fronte a oggetti fatti dall'uomo» (*ibid.*). Sulla base di queste premesse, l'A. può a ragione sottolineare come la Arendt leggesse «nel filosofo del Settecento la figura più rappresentativa del soggettivismo moderno», ovvero di quella temperie spirituale dominata da una «coscienza intrisa di dubbio» che «ripiegò su se stessa, e tutta piena di sé si apprestò a costruire una solida casa» (p. 191).

Anche se l'A., da esperta conoscitrice del pensiero vichiano, è costretta a concludere, con un accenno di benevola polemica nei confronti della pensatrice ebreo-tedesca, che «Hannah Arendt non intese veramente la originale complessità del pensiero di Vico», che pure può essere «annoverato tra i suoi autori 'nascosti'» (p. 206), non è possibile tuttavia dimenticare – e l'A. non lo fa, ma anzi implicitamente ce lo rammenta – che quella arendtiana è una «lettura» del pensatore napoletano fatta *da filosofa*, con l'occhio sensibile più alle esigenze di una teoresi calata nelle questioni cruciali del mondo contemporaneo che a quelle della devota e fedele ricostruzione e contestualizzazione storico-filosofica. È appunto alla luce di questa diversa prospettiva di indagine, che la Arendt ritiene «oggi del tutto fuori luogo» la «rassegnazione che induceva Vico a dedicarsi agli studi storici». Quello che, infatti, in Vico si configurava come un 'rifugiarsi', un 'ritirarsi' – positivamente connotato per la lucida consapevolezza del limite imposto alla scienza umana – entro l'ambito di un sapere compiuto (la matematica e la storia), perché indirizzato a ciò che l'uomo *fa*, non può più apparire tale nell'età della tecnica, in un'epoca cioè in cui l'uomo è riuscito a diventare *homo faber* anche in quella «sfera fisico-naturale» interdotta, agli occhi di Vico, al *fare* e perciò al *conoscere* dell'uomo ma non del dio creatore, a cui invece la natura

si mostrava nella totale trasparenza. Sicché la Arendt – opportunamente citata qui dall'A. (p. 202) –, storicizzando il criterio vichiano del *verum-factum*, adeguato evidentemente all'uomo moderno ma non più a quello tecnologico, può 'vichianamente' affermare che «abbiamo cominciato ad agire» anche «all'interno della natura come un tempo agivamo all'interno della storia» (*ibid.*).

[R. D.]

83. WEIDNER Daniel, recensione a M. EDLER, *Der spektakuläre Sprachursprung. Zur hermeneutischen Archäologie der Sprache bei Vico, Condillac und Rousseau* (München, Fink, 2001), in «Weimarer Beiträge» XLIX (2003) 2, pp. 306-310.

84. WILLIAMS Mark, *Ancient Language and Myth as a New Science: Vico's Response to the Moderns*, recensione a G. MAZZOTTA, *The New Map of the World: The Poetic Philology of Giambattista Vico* (Princeton, Princeton U. P., 1998) e a J. R. GOETSCH, *Vico's Axioms: The Geometry of the Human World* (New Haven, Yale U. P., 1995), in «Eighteenth-Century Studies» XXXV (2002) 2, pp. 301-304.

85. ZEOLI Antonietta Patrizia, *Vicos Geschichtsbegriff im hermeneutischen Kontext*, Aachen, Shaker Verlag, 2003, pp. 156.

L'A. si propone di indagare il «concetto vichiano di storia nel contesto ermeneutico» confrontandolo in particolare con l'ermeneutica di Gadamer. Il testo, discusso come tesi di dottorato all'università di Dortmund nel 2003, solleva tuttavia delle perplessità tanto sull'esposizione quanto sulle argomentazioni. Il volume si articola in quattro capitoli di cui il primo si chiede «da quando si può parlare di storia», il secondo offre un panorama introduttivo delle opere vichiane in modo compilativo, il terzo opera un confronto tra il comprendere storico di Vico e il comprendere di Gadamer, il quarto infine

avanza alcuni obiezioni in particolare contro l'ermeneutica di quest'ultimo. Ma tutta l'esposizione risulta poco elaborata e piena di imprecisioni sia a livello documentario che interpretativo. D'altronde, risulta imbarazzante leggere che «Vico consegnava un esem-

plare della *Scienza nuova* a Goethe durante il suo soggiorno a Napoli nel 1787» (pp. 26-27), e che «Goethe, come il suo contemporaneo Herder, trovò il libro confuso» (*ibid.*).

[Th. G.]

NOTIZIARIO

Il giorno 15 febbraio 2006 si è tenuta a Napoli, nella sede dell'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno del CNR, una conferenza del Prof. André Tosel (Università di Nizza) su «L'ordine simbolico nella *Scienza nuova*», all'interno delle Lezioni del Dottorato di «Geopolitica e culture del Mediterraneo».

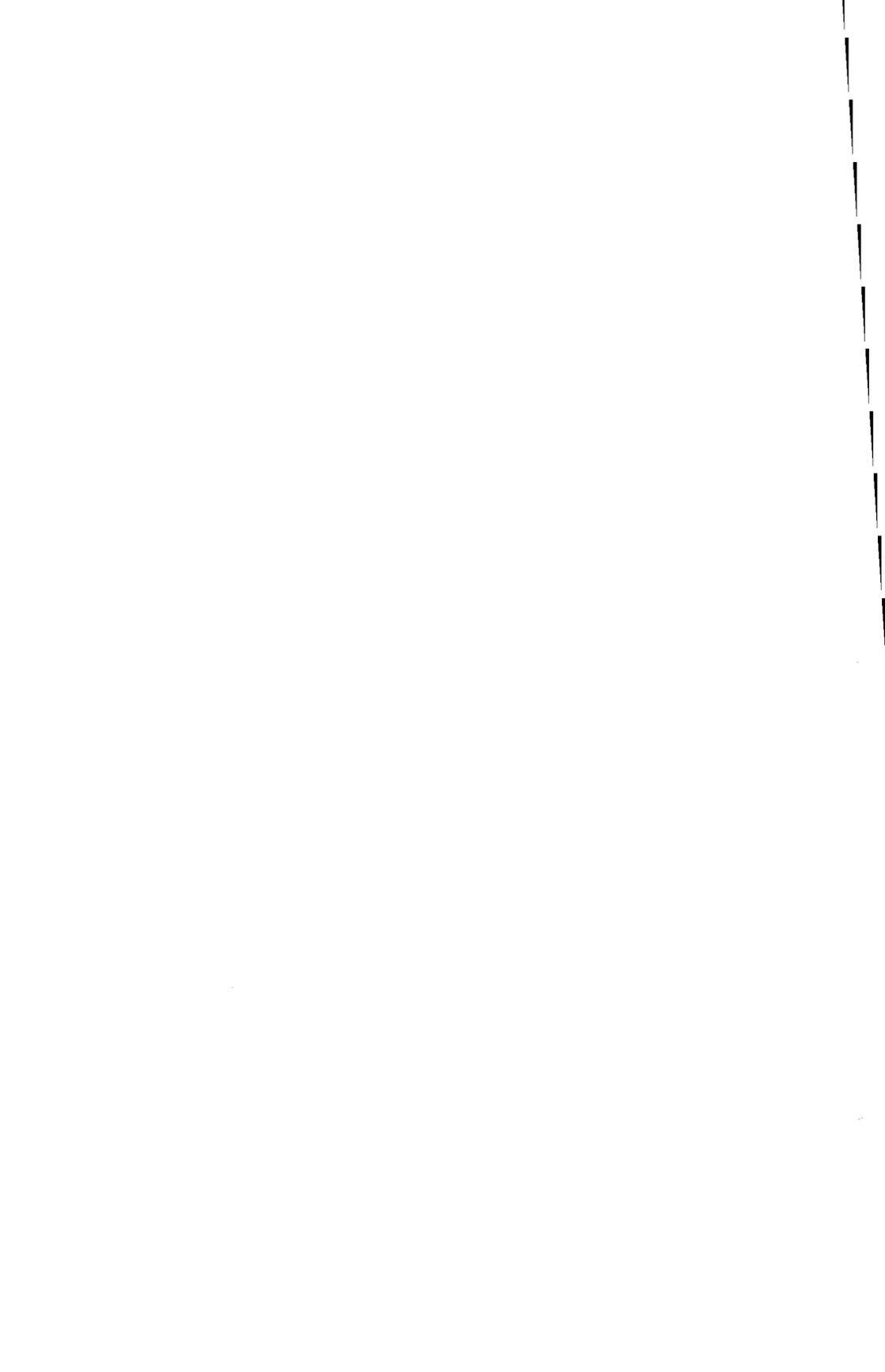
Nell'ambito della giornata di studi su «Giambattista Vico – Baldasar Gracián. Dos visiones del Barroco», svoltasi a Città del Messico il 22 maggio 2006, organizzata dall'Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, il Prof. Giuseppe Cacciatore (Università degli Studi di Napoli «Federico II») ha svolto una relazione su «El objeto de la ciencia histórica en Giambattista Vico». Nella stessa occasione, il Prof. Enrico Nuzzo (Università di Salerno) ha parlato su «Giambattista Vico y el lenguaje del Barroco».

Si è svolto a Puebla nei giorni 24, 25 e 26 maggio 2006 il «I Seminario Internacional de Filosofía, Política y cultura del Barroco», organizzata dall'Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, dall'Universidad Autónoma de Puebla, dall'Università «Federico II» di Napoli, dall'Università di Salerno e dalla rivista «Conceptos», sul tema «Barroco y cultura novohispana», all'interno del quale il Prof. Giuseppe Cacciatore (Università degli Studi di Napoli «Federico II») ha tenuto una conferenza su «Formas y figuras del ingenio en Cervantes y Vico».

Nell'ambito dei corsi del II semestre del Dottorato di Ricerca su «La cultura storico giuridica ed architettonica in età moderna e contemporanea nell'area mediterranea» (XIX ciclo) afferente al Dipartimento di Filosofia «A. Aliotta» dell'Università degli Studi di Napoli «Federico II», nei giorni 7, 8 e 9 novembre 2006 la prof. Manuela Sanna (ISPF, CNR, Napoli) ha tenuto un seminario su «La dinamica immaginare-intendere nella conoscenza di 'cose lontane e non conosciute': G. Vico, l' 'immaginativa de' primi uomini' e la nozione di 'altro'».

I giorni 3 e 7 novembre 2006 il Prof. Giuseppe Cacciatore (Università degli Studi di Napoli «Federico II») ha tenuto rispettivamente presso la Facultad de Filosofía di Valencia e di Sevilla una conferenza su «Formas y figuras del ingenio: Cervantes y Vico».

Il 10 novembre 2006 presso l'Università ELTE di Budapest, nel corso della Settimana della Scienza Ungherese sono stati presentati i fascicoli monografici della rivista «Helikon» (2005) 4 e «Világosság» (2006) 3, entrambi a cura di J. Kelemen, dal titolo «I 'cerchi' di Vico».



NORME PER I COLLABORATORI

1. Gli articoli devono pervenire alla redazione in lingua italiana e in duplice copia, rispettivamente a stampa e in formato elettronico (preferibilmente servendosi del programma di scrittura Word di Windows). Non devono di norma superare le 40 pagine per i *Saggi*, pari a 130.000 battute (per un totale di caratteri comprensivo di spazi e note), le 25 per le *Schede e spunti*, pari a 80.000 battute, le 10 per le *Recensioni*, pari a 37.000 battute, e le 3 per le schede dell'*Avvisatore bibliografico*, pari a 4.500 battute. Per la sezione *Saggi* si richiede agli Autori un breve *abstract* in lingua inglese.

2. I *Saggi* e le *Schede e spunti* possono essere suddivisi in paragrafi, ma non in sottoparagrafi. Non si rimanda a bibliografie poste a fine articolo. Le *Recensioni* non hanno apparato di note.

3. Le prime bozze dei *Saggi* saranno inviate agli Autori che si impegnano a restituirle nel più breve tempo possibile. Sono escluse integrazioni ai contributi in bozza.

4. Per le citazioni vanno rispettati i seguenti criteri esemplificati:

Per le note dei *Saggi* e delle *Schede e spunti*:

G. VICO, *Le orazioni inaugurali I- VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982; ID., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974.

R. WESTFALL, *Newton*, 2 voll., tr. it. Torino, 1989.

G. RAVASI, *Simbolo ed ermeneutica biblica*, in *Simbolo e conoscenza*, a cura di V. Melchiorre, Milano, 1988, pp. 3-30.

M. A. RIDONI, *Un dialogo del Tasso: dalla parola al geroglifico*, in «Lettere italiane» XXIV (1972) 1, pp. 30-44.

RAVASI, *op. cit.*, p. 23 n. (= nota a p. 23); *ma*, p. 23, nota 5.

Ivi, p. 28 [stessa opera].

Ibid. [stessa opera e stessa pagina].

G. VICO, *Le orazioni inaugurali*, cit., p. 156.

D. SCIARELLI, recensione a G. SEVERINO, *Principi e modificazioni della mente in Vico* (Genova, Il Melangolo, 1981), in questo «Bollettino» XIV-XV (1984-1985), pp. 372-374;

WESTFALL, *op. cit.*, vol. II, pp. 581 sgg.

Eventuali indicazioni su un'opera tradotta vanno poste in parentesi quadra dopo il titolo italiano:

M. MOONEY, *Vico e la tradizione della retorica* [*Vico in the Tradition of the Rhetoric*, Princeton, 1985], tr. it. Bologna, 1992.

Vengono indicate le Tipografie o le Case Editrici esclusivamente per i volumi editi fino a tutto il secolo XIX.

Nelle *Recensioni* e nelle schede dell'*Avvisatore Bibliografico* tra le indicazioni vengono inserite anche le case editrici e le pagine complessive dei volumi. Per le *Recensioni* si indica in maiuscoletto il nome e il cognome dell'Autore recensito; per le schede dell'*Avvisatore* sarà indicato prima il cognome dell'Autore (in maiuscoletto) e poi il nome (in tondo minuscolo):

- a) PAOLO CRISTOFOLINI, *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, Firenze, La Nuova Italia Scientifica, 1995, pp. 165 (recensione).
 b) WESTFALL Richard, *Newton*, 2 voll., tr. it. Torino, Einaudi, 1989, pp. XX-490 (scheda).

5) Per la citazione delle opere vichiane va seguito il criterio adottato dall'edizione critica:

<i>De ant.</i>	<i>De antiquissima</i> (1710)
<i>Ars</i>	<i>De arte poetica</i>
<i>Vita</i>	<i>Autobiografia</i> (1728)
<i>Coniur.</i>	<i>De parthenopea coniuratione</i> (1701)
<i>De const.</i>	<i>De constantia</i>
<i>Du</i>	<i>Diritto universale</i> (1721-1723)
<i>Inst.</i>	<i>Institutiones oratoriae</i>
<i>Epist.</i>	<i>Lettere</i>
<i>De mente</i>	<i>De mente heroica</i> (1732)
<i>Notae</i>	<i>Notae in duos libros</i> (1722)
<i>Orat.</i>	<i>Orazioni</i>
<i>Or. I... VI</i>	<i>Orazioni inaugurali</i>
<i>Pan.</i>	<i>Panegyricus Philippo V</i> (1702)
<i>Poesie</i>	<i>Poesie</i>
<i>De rat.</i>	<i>De ratione</i> (1709)
<i>De reb.</i>	<i>De rebus</i> (1716)
<i>Risp. I</i>	<i>Risposta</i> (1711)
<i>Risp. II</i>	<i>Risposta</i> (1712)
<i>Sn25</i>	<i>Scienza nuova</i> (1725)
<i>Sn30</i>	<i>Scienza nuova</i> (1730)
<i>Sn44</i>	<i>Scienza nuova</i> (1744)
<i>Sin.</i>	<i>Sinopsi</i> (1720)
<i>De uno</i>	<i>De uno</i> (1720)

LABORATORIO DELL'ISPF
RIVISTA ELETTRONICA DI TESTI, SAGGI E STRUMENTI
rivista semestrale

ISPF-LAB

An E-journal of texts, essays and tools
six-monthly review

«www.ispf.cnr.it/ispf-lab/»

ISSN n. 1824-9817

copyright ISPF © tutti i diritti riservati

ISTITUTO PER LA STORIA DEL PENSIERO FILOSOFICO
E SCIENTIFICO MODERNO

Comitato Direttivo: Silvia Caianiello, Enrico I. Rambaldi e Manuela Sanna

Comitato Scientifico: Maria Conforti, Emilia D'Antuono, Maria Teresa Monti, Sandro
Nannini, Stefano Poggi, Amadeu Viana

Responsabile tecnico: Ruggero Cerino

Numero II - 2005

TESTI

EDIZIONE DI VICO ONLINE

a cura di Leonardo Pica Ciamarra

G. VICO, *Orationes I-III*

RISTAMPE ANASTATICHE DELLE PRIME EDIZIONI VICHIANE

a cura di Roberto Mazzola

G. VICO, *La Scienza nuova 1725*

SAGGI

FILOSOFIE DELLA NATURA E DELLA CONOSCENZA IN ETÀ MODERNA E CONTEMPORANEA
a cura di Silvia Caianiello

MONICA RICCIO, *La sensazione come modificazione dell'anima.*

Appunti per un percorso di ricerca

DAVID ARMANDO, *Il magnetismo animale tra scienza, politica e religione.*

Nuove fonti e ipotesi di ricerca

STRUMENTI

CONTRIBUTO ALLA BIBLIOGRAFIA MEDICA NAPOLETANA

DELLA SECONDA METÀ DEL XVIII SECOLO

a cura di Roberto Mazzola

ARCHIVIO DEL «BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI»

a cura di Roberto Mazzola e Ruggero Cerino

«Bollettino del Centro di Studi Vichiani» VI-X (1976-1980)

Numero I - 2006

TESTI

EDIZIONE DI VICO ONLINE
a cura di Leonardo Pica Ciamarra

G. VICO, *Orationes IV-VI*

RISTAMPE ANASTATICHE DELLE PRIME EDIZIONI VICHIANE

a cura di Roberto Mazzola

G. VICO, *La Scienza nuova 1744*

SAGGI

OLIVIER REMAUD, *La crise du déterminisme. Réflexions sur l'histoire, la sociologie et la philosophie des sciences en France au début du XX^e siècle*
SILVIA CAIANIELLO, *Corpi biologici e corpi sociali: il caso della divisione del lavoro*

STRUMENTI

ARCHIVIO DEL «BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI»
a cura di Roberto Mazzola e Ruggero Cerino

«Bollettino del Centro di Studi Vichiani» XI-XV (1981-1985)

COLLANA VICO SU CD-ROM

diretta da Roberto Mazzola

BIBLIOTECA VICHIANA SCELTA (VOLUME II)

a cura di Roberto Mazzola

hanno collaborato Anna Rinaldi e Ruggero Cerino

Il secondo CD-ROM allegato a questo «Bollettino» che qui si presenta al fine di rendere accessibili testi difficilmente reperibili, tiene presente nuclei tematici rilevanti per gli studi vichiani Sette-Ottocenteschi e le opere di alcuni autori primo Novecenteschi, di particolare interesse anche per l'originalità d'approccio al «problema Vico» nel pieno della temperie neoidealistica. Alla rassegna si accompagnano manoscritti, prime edizioni e traduzioni che speriamo risultino utili agli studiosi del pensatore napoletano.

Manoscritti di Giambattista Vico

- *Correzioni, miglioramenti ed aggiunte Terze poste insieme con le Prime e Seconde e tutte coordinate per incorporarsi nella Terza impressione della Scienza Nuova* (CMA4) - Biblioteca Nazionale di Napoli ms. XIII - D 80
- *Spese matrimoniali per la figlia Luisa* - Biblioteca Nazionale di Napoli ms. XIV - G 20 (1)

Manoscritti vichiani apografi

- *Delle Cene sontuose de' Romani* - Biblioteca Nazionale di Napoli ms. XIII - B 73
- *Institutorum Oratoriarum liber unus* (1711) - Biblioteca Nazionale di Napoli ms. XIX - 42 fasc. IV 1

Scritti di Giambattista Vico

- *Al discreto lettore de La sifilide di Girolamo Fracastoro tradotto da Pietro Belli*, Napoli, Parrino, 1731
- *Latinae orationes nunc primum collectae*, a cura di F. Daniele, Napoli, Raimondo, 1766
- *Lettere all'abate allora, poi monsignor D. Giuseppe Luigi Esperti*, pubblicata nel 1792 da Francesco Saverio Esperti
- *Lettera ed altri pezzi inediti*. Tratti da un ms. esistente nella Real Biblioteca Borbonica, e pubblicati dal Can. Antonio Giordano, bibliotecario della medesima. Aggiuntavi l'*Orazione* e l'*Ode* composta per la morte di Angela Cimmino Marchesina della Petrella, Napoli, Giovanitti, 1818
- *Q. Horatii Flacci De Arte Poetica Librum cum notis Ioannis Baptistae Vici*, a cura di A. Giordano, Napoli, Biblioteca Analitica, 1819

Traduzioni

- *Mémoires de G. Vico écrites par lui-même, suivis de quelques opuscoles, lettres, etc., précédés d'une introduction sur sa vie et ses ouvrages par J. Michelet*, Bruxelles, Société Belge de librairie, 1837

- *Delle Istituzioni Ortorie*. Opera inedita volgarizzata dal latino dal padre Don Luigi Parchetti, Novi, Moretti, 1844
- *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, Nach der Ausgabe von 1744 übersetzt und eingeleitet von Erich Auerbach, München, Allgemeine Verlagsanstalt, 1924

Scritti su Giambattista Vico

- *Vita di Giambattista Vico napoletano scritta dall'avv. Niccolò Sala*. - Biblioteca Nazionale di Napoli ms. XIX-42 fasc. VI 2
- Bonifacio Finetti, *Apologia del genere umano accusato di essere stato una volta bestia*, Venezia, Radici, 1768
- Niccolò Tommaseo, *G.B. Vico* [1872], Torino, Utet, 1930
- Raffaele Cotugno, *La sorte di Gian Battista Vico e le polemiche scientifiche e letterarie dalla fine del XVII alla metà del XVIII secolo*, Bari, Laterza, 1914
- Giuseppe Capograssi, *Dominio, libertà e tutela nel «De Uno»*, in Aa.Vv., *Per il secondo centenario della «Scienza Nuova» di G.B. Vico (1725-1925)*, Roma, edizione della «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1925
- Gioele Solari, *Vico e Pagano*, in Aa. Vv., *Per il secondo centenario della «Scienza Nuova» di G. B. Vico (1725-1925)*, Roma, edizione della «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1925
- Andrea Sorrentino, *La retorica e la poetica di Vico. Ossia la prima concezione estetica del linguaggio*, Torino, Bocca, 1927
- Benvenuto Donati, *Nuovi studi sulla filosofia civile di G.B. Vico*, Firenze, Le Monnier, 1936

Finito di stampare nel mese di novembre 2006
dalla Rubbettino Industrie Grafiche ed Editoriali
per conto di Rubbettino Editore Srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)