

BOLLETTINO DEL CENTRO
DI
STUDI VICHIANI

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

Anni XXXI-XXXII 2001-2002



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.csv.cnr.it).

Il fascicolo è redatto a cura di un comitato direttivo composto dai professori Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Giarrizzo e Fulvio Tessitore. Il comitato scientifico è composto dai professori Giuseppe Cantillo, Fabrizio Lomonaco, Eugenio Mazzeola, Enrico Nuzzo, Manuela Sanna. 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. Si collabora soltanto per invito; i manoscritti inviati in visione non si restituiscono. Le tesi sostenute negli scritti pubblicati rispecchiano, ovviamente, solo il pensiero di ciascun autore.

SOMMARIO

GIUSEPPE CACCIATORE, <i>Congedo</i>	p. 5
MANUELA SANNA, <i>Inventio</i> e verità nel percorso vichiano	» 11
ALESSANDRO STILE, I luoghi della contemplazione	» 27
MONICA RICCIO, Il governo dei popoli tra equità naturale e «riflessiva malizia»	» 43
ROBERTO MAZZOLA, L'«idea dell'opera» di Giambattista Vico	» 53
ANDREA ATZENI, La struttura del «certo» nelle opere giuridiche vichiane	» 67
SABINE MARIENBERG, L'agire semiotico in Vico e Hamann	» 87

SCHEDE E SPUNTI

GIUSEPPE CACCIATORE, Passioni e ragione nella filosofia civile di Vico	» 97
ALESSANDRO STILE, La razionalità imperfetta. Recenti studi intorno a Malebranche	» 115
GIUSI FURNARI LUVARÀ, Topica, retorica e <i>scientia civilis</i> nel <i>De nostri temporis studiorum ratione</i>	» 131

RECENSIONI

GIAMBATTISTA VICO, <i>La Science nouvelle</i> (Manuela Sanna)	» 163
GIAMBATTISTA VICO, <i>Universal Right</i> (Gennaro Carillo)	» 167
GIAMBATTISTA VICO, <i>Autobiografia</i> (Luis De Llera)	» 172

- GENNARO CARILLO, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine* (Raffaele Ruggiero) p. 175
- GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Storia universale ed escatologia. Il frammento sull'Apokatàstàsis (1715)* (Manuela Sanna) » 179
- ILARIO TOLOMIO, *Italarum sapientia. L'idea di esperienza nella storiografia filosofica italiana dell'età moderna* (Roberto Mazzola) » 182
- SIMONA C. SAGNOTTI, *Retorica e Logica. Aristotele, Cicerone, Quintiliano, Vico* (Giusi Furnari Luvarà) » 184
- ANTONIO BORRELLI, *Istituzioni scientifiche, medicina e società. Biografia di Domenico Cotugno (1736-1822)* (Roberto Mazzola) » 189
- CHIARA CONTINISIO *Il governo delle passioni. Prudenza, giustizia e carità nel pensiero politico di Lodovico Antonio Muratori* (Santo Burgio) » 192
- OLINDO PACIA, *Giulio Niccolò Torno. Un teologo e giurista del Settecento italiano* (Roberto Mazzola) » 197
- «*New Vico Studies*» XVII (1999); XVIII (2000) (Enrico Nuzzo) » 200

AVVISATORE BIBLIOGRAFICO

CATALOGO DELLA BIBLIOTECA DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI » 207

CONGEDO

Dal 30 aprile del 2002 ho lasciato la direzione del «Centro di studi vichiani», che avevo assunto a partire dalla primavera del 1994. Dirò subito che non si tratta di un addio definitivo, ma semplicemente di una ricollocazione del mio ruolo all'interno delle strutture di ricerca del Centro che, a seguito dei processi di riforma e riorganizzazione dell'ente di cui esso è organo periferico (il CNR), entra a far parte di una più grande famiglia e di un più ampio ed articolato progetto di ricerca. Il Centro napoletano, infatti, è diventato sede (e questa scelta ci inorgoglisce non poco) dell'«Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno» (ISPF), frutto della confluenza dei Centri di Napoli, Milano (Centro di Studi del Pensiero Filosofico e Scientifico del '500 e del '600 in relazione ai problemi della scienza) e Genova (Centro di Studi sulla Filosofia contemporanea). Alla direzione di questo nuovo istituto è stato chiamato, per unanime indicazione dei Centri e per designazione di una qualificata commissione internazionale, il collega prof. Enrico Rambaldi, la cui autorevolezza accademica e il cui prestigio scientifico rappresentano di per sé la garanzia più certa del conseguimento dei futuri obiettivi di ricerca e di studio. Il Centro vichiano, dunque, continuerà a vivere e non solo perché, come ho detto, il suo patrimonio di energie umane e di progetti scientifici rappresenterà un punto permanente di forza del nuovo Istituto, ma anche perché a Napoli – come ha sollecitamente deliberato il nuovo Comitato d'Istituto del quale mi onoro di far parte come associato alla ricerca – si è formalmente costituita una struttura tecnica la cui responsabilità è stata affidata alla collega Manuela Sanna, dirigente di ricerca del CNR e da lunghi anni punto indispensabile di riferimento del Centro napoletano. Lascio dunque il testimone in buone mani, quel testimone che a sua volta volle affidarmi otto anni or sono Fulvio Tessitore quando, eletto Rettore della «Federico II», dovette lasciare, per motivi di incompatibilità regolamentare, la direzione del Centro. Ai colleghi che subentrano nella delicata funzione di direzione e gestione esprimo un sincero ed affettuoso augurio di buon lavoro, che continuerà ad essere lavoro comune, anche nei limiti della nuova funzione che mi accingo a svolgere. Ai ricercatori e al personale tecnico-amministrativo del Cen-

tro voglio rivolgere il mio ringraziamento più sincero per la dedizione e per la qualità dell'impegno speso tanto nel lavoro quotidiano quanto nella realizzazione dei progetti di ricerca. Essi hanno dato molto a me personalmente e ancor più al Centro. Spero che anch'io, in minima parte, possa aver dato qualcosa a loro, oltre che qualche passeggero momento di nervosismo o qualche rabbuffo di troppo, subito stemperati dal comune e primario interesse per la nostra impresa. Un ringraziamento del tutto particolare devo rivolgere ai membri del Comitato Scientifico del Centro (Antonio Garzya, Eugenio Mazzarella, Manuela Sanna, Fulvio Tessitore, Pasquale Villani) e in modo particolare al suo Presidente Giuseppe Giarrizzo. Senza i loro consigli e i loro prodighi suggerimenti molti dei nostri progetti non si sarebbero mai definiti e realizzati.

Non so se di quella scelta compiuta nel 1994, per me fin troppo benevola, Fulvio Tessitore si sia mai pentito. Quel che è certo è il sentimento di gratitudine che qui sento il bisogno di rinnovargli, giacché mi ha permesso di vivere una straordinaria esperienza che mi ha arricchito in tutti i sensi e che mi ha condotto ad una svolta non secondaria nella mia biografia intellettuale, grazie all'incontro non più episodico, ma sistematico (filologicamente e filosoficamente) con uno dei più grandi pensatori della modernità: Giambattista Vico. I lettori vorranno perdonare una innocua civetteria, se segnalo qui la certo non fortuita coincidenza della cessazione del mio mandato di direzione con la pubblicazione di una mia monografia su Vico apparsa in tedesco e che presto, spero arricchita, uscirà anche in italiano.

Anche a costo di sfiorare qualche corda retorica, devo esprimere il convincimento di una necessità etica (inculcatami dai miei maestri di vita e di pensiero) di dar conto del proprio lavoro, specialmente quando si assumono incarichi che, in un modo o nell'altro, non riguardano soltanto la propria funzione intellettuale e il proprio itinerario scientifico, ma anche le istituzioni pubbliche e la comunità degli studiosi. Ritengo, perciò, doveroso, nel momento in cui lascio quest'incarico che mi ha profondamente coinvolto e impegnato per questi otto anni, dare qualche notizia sul lavoro svolto, senza cedere a inutili trionfalismi, ma senza neanche nascondersi dietro falsi e ingiusti pudori.

Il nostro «Bollettino» – affidato all'impareggiabile direzione di Fulvio Tessitore e Giuseppe Giarrizzo e al prezioso e faticoso impegno redazionale di Alessandro Stile – è stato regolarmente pubblicato dall'annata 1994 a quella del 2001 (in corso di stampa) con tre volumi doppi e due singoli, per un totale di circa 2000 pagine. La collana dei «Quaderni di Studi vichiani» ha pubblicato dal 1994 ad oggi ben 16 volumi (con una media di due volumi all'anno) ed ha annoverato tra i suoi autori non

solo ricercatori del Centro, ma anche alcune delle più autorevoli voci della letteratura critica vichiana nazionale e internazionale.

L'edizione critica delle opere di Vico – che possiamo considerare il nostro fiore all'occhiello – è proseguita con buon ritmo (considerata la mole di lavoro preparatorio per l'approntamento degli apparati e dei commenti e per la costituzione dei testi) ed ha visto la pubblicazione di ulteriori tre volumi (*Varia* a cura di Gian Galeazzo Visconti; *De rebus gestis Antonj Caraphei* a cura di Manuela Sanna; *Minora* a cura di Gian Galeazzo Visconti), mentre appaiono a buon punto di elaborazione i lavori relativi alla *Vita* e alle edizioni 1730 e 1744 della *Scienza Nuova*. È più che doveroso che io esprima qui il mio profondo ringraziamento a Antonio Garzya che dell'edizione critica è stato, e sarà ancora, la vera anima e l'insostituibile guida scientifica, affiancato dal prezioso lavoro di coordinamento e di organizzazione svolto da Manuela Sanna. In epoca di radicali innovazioni telematiche, il Centro non poteva restare estraneo alla realizzazione di strumenti che facilitassero la produzione e la comunicazione delle conoscenze su Vico. Così, a cura di Roberto Mazzola (al quale si deve peraltro la responsabilità e il coordinamento del patrimonio librario del Centro) è stata edita non solo una edizione delle opere di Vico in CD-ROM, ma anche, sempre in CD, l'edizione del catalogo della biblioteca e quella delle prime venti annate (1971-1991) del «Bollettino». È stata poi creata una pagina Web del Centro, realizzata e progressivamente integrata da Silvia Caianiello, alla cui operosità si deve l'importante pubblicazione del *Catalogo vichiano internazionale*, cioè il puntuale censimento delle prime edizioni di Vico nelle Biblioteche al di fuori d'Italia. Infine, grazie alla paziente ricerca e alla ormai affinata e riconosciuta competenza di Maurizio Martirano, è stato pubblicato il *Quinto contributo alla bibliografia vichiana* (1991-1995) ed è in corso di stampa il *Sesto contributo* (1996-2000). A questa intensa produzione editoriale si è affiancata una notevole attività di convegni e seminari internazionali: ben undici dal 1994 ad oggi, alcuni dei quali svoltisi all'estero (in Francia e in Spagna) e quasi tutti organizzati con l'ausilio e la partecipazione di università, centri di ricerca e colleghi italiani e stranieri. Qui mi limito a segnalare il convegno italo-tedesco, svoltosi dal 2 al 5 aprile del 1997 a Napoli su *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, organizzato dal Centro in sinergia con l'Institut für Philosophie der Technischen Universität Berlin, la Arbeitsstelle Italienzentrum der freien Universität, e in collaborazione con altre istituzioni culturali italiane e tedesche; il convegno, svoltosi a Parigi dall'11 al 13 febbraio 1999, sul tema *Giambattista Vico et la pensée classique*, organizzato dall'ENS Fontenay St-Cloud-CERPHI, dall'Université de Paris

I-CHSPM, con la collaborazione del Centro di Studi Vichiani di Napoli; il congresso Internazionale, svoltosi tra il 5 e 9 ottobre 1999, a Sevilla, su *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, organizzato dal dipartimento di «Metafisica y Corrientes Actuales de la Filosofia» della Facoltà di Filosofia della Università di Sevilla, dal Centro de Investigaciones sobre Vico, dall'Istituto Italiano di Studi Filosofici, dall'Istituto Universitario Orientale e dal nostro Centro vichiano; il convegno svoltosi tra Napoli e Pagani, il 24-25 gennaio 2002, su *Vico nelle culture ispaniche e lusitane* a cura del Centro di Studi Vichiani, dell'Istituto di Studi Latinoamericani di Pagani, del Dipartimento di Studi Letterari e Linguistici dell'Occidente dell'Istituto Universitario Orientale, del Dipartimento di Filosofia «A. Aliotta» dell'Università di Napoli «Federico II», dell'Istituto «Cervantes» di Napoli; infine il convegno svoltosi a Napoli tra il 23-25 maggio 2002 su *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea* a cura del Centro di Studi Vichiani, del Dipartimento di Filosofia «Aliotta» dell'Università di Napoli «Federico II», del Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze Umane dell'Università di Cagliari, del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Salerno e del CERPHI dell'ENS di Lyon.

Fin qui il nudo elenco delle cose fatte, con la consapevolezza critica che forse qualcosa di più e di meglio poteva esser pensato e realizzato, ma anche con l'orgogliosa rivendicazione di un lavoro che ha avuto di mira non certo chissà quale smodato desiderio di autoreferenzialità o quale ricerca di spettacolari ed effimeri scenari pubblici e pubblicitari. Voglio, solo per un momento, contraddire lo stile di riservatezza al quale sin dall'inizio si è ispirato il Centro e ricordare – anche per dare, come ogni istituzione che vive di pubblico denaro, doverosa informazione ai cittadini e agli studiosi – che negli otto anni della mia direzione il Centro ha usufruito di finanziamenti per un totale di 760 milioni di lire (pari circa a 392.000 Euro). Tutti o quasi sanno far di conto, cosicché basta poco a valutare quello che ogni anno il Centro vichiano ha prodotto con una somma più o meno equivalente a ciò che istituti, più o meno privati della nostra stessa città e ben più noti e osannati quotidianamente, ricevono e spendono, a voler essere cauti nella stima, nel giro di poco meno di un mese. Credo che ogni commento sia superfluo e spero che questa osservazione, peraltro ispirata dall'amore per la verità che non va mai taciuta, serva a far riflettere sulla necessità del potenziamento e della radicale correzione di alcuni aspetti della politica della ricerca in Italia.

Termino questo fin troppo lungo scritto di congedo con la convinzione – quali che siano stati i limiti della mia direzione – di avere per

quanto possibile mantenuto fede a quella esemplare prescrizione sul modo d'essere di una comunità di ricerca che Pietro Piovani affidava allo scritto d'esordio del primo numero di questo Bollettino: «Come gli uomini, le istituzioni, grandi o piccole, o minime, non esistono per quel che dicono di voler fare, ma per quello che fanno: dalle loro reali azioni, non dalle loro verbose dichiarazioni programmatiche, vanno giudicate. Conta soltanto quello che fanno, e come lo fanno».

GIUSEPPE CACCIATORE

Salerno/Napoli, 29 giugno 2002

INVENTIO E VERITÀ NEL PERCORSO VICHIANO*

Nell'anno 1729, in uno scritto non sempre efficacemente considerato dalla critica vichiana, vale a dire nelle *Vici vindiciae*, composte come si sa da Vico contro l'anonima recensione alla *Sn25* comparsa sugli «Acta Eruditorum» di Lipsia nell'agosto 1727, il nostro autore si trova a ribattere su un punto particolarmente dolente. Recriminando con astio ai danni del recensore Vico polemizzava dicendo che «non a caso (...) da quel vagabondo è stato usato il termine 'ingegno'» («ingenio tamen magis indulget quam veritati» aveva accusato il recensore anonimo, considerando altresì il sistema del diritto naturale un mero «figmentum», un'invenzione); «questo termine» – continua Vico – «infatti mette a nudo la capziosità del linguaggio con cui si esprimono i protestanti quando dicono che la Chiesa romano-cattolica si basa sull'ingegnosità delle argomentazioni e non sulla verità del suo fondamento»¹. È questo uno dei tanti usi vichiani del termine 'ingegno', tanti perché legati in parte alla difficoltà a gestire un termine che presenta anche linguisticamente aspetti variegati, in parte anche alla possibilità di fare riferimento a diverse fonti retorico-concettuali². In questo caso specifico l'ingegnosità denuncia la sua forte componente di *inventio* non nel senso ciceroniano

* Nei giorni 11-13 febbraio 1999 si è svolto a Parigi un convegno franco-italiano sul tema Giambattista Vico et la pensée classique, organizzato da Pierre-François Moreau (ENS Fontenay Saint-Cloud-CERPHI) e André Tosel (Université de Paris I-CHSPM), con la collaborazione del Centro di Studi Vichiani del CNR di Napoli (Giuseppe Cacciatore - Manuela Sanna), della Scuola normale superiore di Pisa (Paolo Cristofolini) e dell'Istituto Italiano di Cultura di Parigi (Pietro Corsi). Pubblichiamo in questa sezione alcune delle relazioni lette in quella occasione.

¹ G. B. VICO, *Vici vindiciae*, in *Varia. Il 'De mente heroica' e gli scritti latini minori*, a cura di G. G. Visconti, Napoli, 1996, p. 54.

² 'Ingenium', così come 'ingegno' in italiano, è una di quelle parole difficili da rendere in maniera unitaria e univoca per il traduttore vichiano e non vichiano, perché comprensive di troppe accezioni; così come già segnalava Fisch mentre era impegnato a tradurre in inglese l'*Autobiografia vichiana (The Autobiography of Giambattista Vico)*, a cura di M. H. Fisch, Ithaca-New York, 1944, p. 216: «Ingegno (Latin ingenium) is difficult to render. Perception, invention, the faculty of discerning the relations between things, wich issues on the one hand in analogy, simile, metaphor, and on the other in scientific hypotheses», in latino è sempre *ingenium*, spesso anche quando si tratta di *inventio* o specificamente di *ars*.

del termine, quanto piuttosto in quella che Vico individuerà come l'accezione tipicamente medioevale del vocabolo. In *Sn44*, infatti, parlando della Fisica poetica, Vico ricorda che «a' tempi barbari ritornati fu detta 'fantasia' per 'ingegno', e, 'n vece di dir 'uomo d'ingegno', dicevan 'uomo fantastico'; qual narra essere stato Cola di Rienzo»³ – nel senso quindi di «uomo stravagante» –. Proprio per questo dal recensore è così facilmente riconducibile al *figmentum*, in quanto per l'appunto è un'invenzione fittizia. La sinonimia tra fantasia e ingegno per Vico nasce nel Medioevo e l'etimologia rimanda – come è stato ben ricordato – alla «tradizione ambivalente dell'immaginazione malinconica»⁴, valorizzata anche autobiograficamente da Vico, che ne fa una 'prima operazione della mente umana' (fatta di memoria, fantasia e ingegno) entro cui fiorisce la poesia primitiva. La separazione vichiana, la differenziazione seppure nell'ambito della stessa facoltà, tra ingegno e fantasia allontana ogni possibilità di conferire il valore poetico dell'immaginazione fantastica alle verità puramente intellettuali; quel che Vico subisce di più in questo caso è tutto sommato l'influenza del neoplatonismo umanistico piuttosto che della temperie barocca, nella quale la tradizione lo colloca più spesso relativamente al tema dell'Ingegno. Rispetto al pensiero antico si verifica però una sostanziale separazione tra ingegno e fantasia e tra sentire e giudicare, cosa che difatti determinava l'ipotesi di un falso contenuto sotto una forma vera nei cosiddetti «giudizi eroici», formulati sempre sotto la pressione di una passione⁵.

Nell'uso spesso disinvolto che Vico stesso fa della parola si ritrovano e si scorgono fonti e interpretazioni differenti del termine; in un recente lavoro proprio sulla fondazione linguistica dell'Ingegno si individuano almeno tre direzioni, vale a dire a) l'uso classico e umanistico di *ingenium* quale sinonimo di *natura* e antonimo di *ars*, così come vien fuori dal *De antiquissima* (uso che rende più articolabili e fruibili le applicazioni in sede di teoria della conoscenza); b) l'uso della tradizione medico-galenista cinquecentesca, dove l'ingegno appare come sinonimo di 'disposizione naturale', di indole; c) l'uso derivante dalla tradizione aristotelica per la quale l'ingegno scopre le relazioni fra le cose e perciò le fa: questo approccio è quello che conduce all'aspetto più tipicamente barocco teorizzato dai vari Pellegrini, Sforza Pallavicino, Tesaurò o Muratori. In Vico le tradizioni prendono corpo insieme e unitamente vengono utilizzate. La letteratura critica sul filosofo napoletano le prende in considerazione separatamente, a seconda dell'ambito che intende privilegiare e, laddove ci si ferma sulla teorizzazione epistemologica, la riflessione sull'ingegno è fermamente ancorata alla tematizzazione del fare storico, del «verum-factum» (cfr. S. GENSINI, 'Ingenium' e linguaggio. Note sul contesto storico-teorico di un nesso vichiano, in *Vico und die Zeichen. Vico e i segni*, a cura di J. Trabant, Tübingen, 1995, pp. 237-256).

³ G. B. VICO, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, 1990, p. 766.

⁴ A. SCARSELLA, *Dallo «spiritus phantasticus» alla «Poesia fantastica»*, in *Geografia storie e poetiche del fantastico*, a cura di M. Farnetti, Firenze, 1995, p. 96.

⁵ *Sn44*, degnità LIII.

Ma l'ingegno, secondo la tradizione che risale a Virgilio e Orazio⁶, ha un ruolo determinante ugualmente nel mondo animato come in quello inanimato nella continuità della disposizione spirituale e si lega intimamente alla fondazione dell'*ars*: basti pensare alla più pura accezione vichiana che assimila «ingegnere» e «ingegno» nella *Sn44*⁷, dove Dedalo, secondo la tradizione non solo ovidiana ma anche lucreziana, viene ad essere davvero il prototipo dell'inventore e viene usato quale sinonimo di *ingenium*, anche nel senso linguistico, designando «daedala tellus» per «ingegnosa»⁸. Ma la differenza che Vico stabilisce nelle *Vici vindiciae*⁹, utilizzando una citazione da Tacito, tra l'ingegno dei Britanni e l'applicazione (*studium*) dei Galli rende ragione del livello nel quale l'ingegno, in matrice umanistica nella sua derivazione da *in-gignere*, si contrappone ad *ars*: generazione contro produzione; e qui si tratta della *generatio* tramite *experimentum* di matrice baconiana. L'ingegno aiuta a scorgere le somiglianze e a farle: «v'è bisogno d'ingegno per iscoprir qualcosa»¹⁰ e ancora, «trovare è opera del caso; creare, dell'industriosità»¹¹ («*invenire enim fortunae est, facere autem industriae*»). L'*invenire* è una sembianza dell'ingegno relativa al concetto di *generatio*; il *facere* si riconduce all'*ars*, alla produzione per mezzo di *industria*. L'*ingenium* quale *natura* racchiude entrambi questi aspetti e se la geometria è benefica per l'ingegno non come metodo ma in quanto permette l'applicazione in discipline disparate, allora occorre elaborare una geometria non analitica, ma sintetica, che permetta di «non già trovare (*invenire*) la verità, ma crearla»¹².

Dalla lettura della *Sn44*, libro II, VII, V emerge ancora che «la provvidenza ben consigliò alle cose umane col promuovere nell'umane menti prima la topica che la critica, siccome prima è conoscere, poi giudicar delle cose. Perché la topica è la facultà di far le menti ingegnose, siccome la critica è di farle esatte; e in que' primi tempi si avevano a ritrovare tutte le cose necessarie alla vita umana, e 'l ritrovare è proprietà del-

⁶ Ernesto Grassi, nel suo lavoro pubblicato sul finire degli anni '80, individuava bene l'eredità di Virgilio e di Ovidio nel forte legame tra *ingenium* e *natura* che caratterizza gli esseri viventi, così come quello stabilito da Cicerone tra *ingenium* e senso del divino (E. GRASSI, *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Milano, 1989).

⁷ Ediz. Battistini, cit., p. 732: «l'arti navale e nautica sono gli ultimi ritrovati delle nazioni, perché vi bisognò fior d'ingegno per ritrovarle; tanto che Dedalo, che funne il ritrovatore, restò a significar esso ingegno, e da Lucrezio ne fu detta 'daedala tellus'».

⁸ OVIDIO, *Metamorfosi*, VIII, 159; LUCREZIO, *De r. nat.*, I, 228.

⁹ *Vici vindiciae*, cit., p. 59.

¹⁰ G. B. VICO, *De antiquissima italarum sapientia*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 125; d'ora in poi *De ant.*

¹¹ *Ibid.*, p. 303.

¹² *Ivi.*

l'ingegno»¹³. Il concetto d'*invenire* quale proprietà ingegnosa è direttamente derivato dal *De oratore* ciceroniano per il quale l'ingegno è la risorsa più conveniente all'*inventio* retorica. Vale a dire che per Vico tutte le invenzioni sono anteriori alla divulgazione dell'analisi, che non è stata portatrice di nessun progresso tecnico. In realtà, benché l'algebra si offra per Vico quale strumento base della geometria, il suo uso dovrebbe essere limitato a una sorta di appendice all'apprendimento della matematica; nell'*Autobiografia* Vico conduce una precisa critica al metodo algebrico e alla sua introduzione nel corso degli studi dei giovani¹⁴, i quali soprattutto utilizzano le prestazioni dell'ingegno. Il rapporto tra ingegno e algebra è esempio classico: «il metodo analitico, che è derivato da una, per così dire, divina forza occulta dell'ingegno, grazie alla quale agli stessi studiosi di algebra sembra di divinare quando sulla base dei loro calcoli assolutamente razionali dimostrano il vero»¹⁵, così come il geometra stabilisce relazioni fra cose che apparentemente non sembrano avere alcun rapporto. Metodo sintetico e metodo analitico non sono affatto in contrapposizione, perché entrambi utilizzano la forza dell'ingegno: questa convergenza è stata sottolineata da una linea critica¹⁶ che individua la matrice della filosofia vichiana proprio nel concetto di *ingenium* così come era stato sviluppato dall'umanesimo e dal rinascimento e lo pone a confronto con le *regulae* cartesiane.

Il «*facere*» è dunque un'attività che richiede un impegno, un'industria, a differenza della tecnica inventiva, strettamente legata al fortuito, al ritrovamento di qualcosa che già è stato fatto. È l'immaginazione che coincide con l'*inventio* e in quanto tale si esprime come facoltà di generare il nuovo, produce cioè una nuova commistione di nature in un prodotto che in sé non è né vero né falso, come si vedrà più avanti nella formulazione della figura mostruosa. L'ingegno specificamente e al contrario dell'*imaginatio* utilizza l'*invenire* quale funzione conservativa e restaurativa, ed è per questo che intrattiene un rapporto privilegiato proprio con la memoria. Non è solo la capacità di ricordare, ma anche la capacità di estrarre la verità attraverso la memoria¹⁷: l'ingegno parrebbe in questo senso il movimento finale del *verum-factum*¹⁸.

¹³ Ediz. Battistini, cit., p. 639.

¹⁴ G. B. VICO, *Autobiografia*, a cura di M. Fubini, Torino, 1977, p. 18; d'ora in poi *Vita*.

¹⁵ *Vici vindiciae*, cit., p. 61.

¹⁶ S. OTTO, *Giambattista Vico: razionalità e fantasia*, in questo «Bollettino» XXVII-XXVIII (1997-1998), pp. 5-24.

¹⁷ Cfr. D. PH. VERENE, *L'originalità filosofica di Vico*, in *Vico oggi*, a cura di A. Battistini, Roma, 1979, pp. 95-120; p. 113.

¹⁸ Su questo non pare esserci equivoco: Vico non oscilla tra due accezioni diverse della

Contemporaneamente, prendendo a modello Cicerone, l'*ingenium* anche in Vico mostra all'uomo la sua matrice divina. «Non solo è comunemente ripetuto ma è dimostrato anche dai filosofi che l'ingegno è il padre divino di ogni ritrovato (*ingenium esse divinum inventionum parentem*)»¹⁹, commenta Vico nelle *Vici vindiciae*, e se i filosofi si applicassero allo studio della fisica secondo il metodo dell'ingegno «sarebbero simili, in certo qual modo, a Dio onnipotente, in cui l'intelletto e l'attività (*intelligentia et opus*) sono un'unica ed identica cosa»²⁰: è il principio del *verum-factum* (enunciato quasi un ventennio prima) trasformato. È in virtù dell'ingegno che l'uomo riesce a conoscere quel che semplicemente vede – e in questo Vico risponde anche all'eredità rinascimentale, quanto meno all'affermazione di Cusano nella quale s'individua la differenza tra mente divina e mente umana nella differenza tra il 'fare' e il 'vedere'. L'intelletto dell'uomo vichiano vede le cose tutte insieme, ma non può, proprio perché non è dio, conoscerle insieme: l'ingegno compie questa operazione che lo avvicina al conoscere della divinità, cioè mette insieme le parti e sperimenta i possibili reciproci rapporti. Nella degn. XXXVI della *Sn44*, quando Vico afferma che «la fantasia tanto è più robusta quanto è più debole il raziocinio» non si verifica quella che viene definita una complementarità dialettica tra 'ingegno' e 'giudizio' o 'intelletto'²¹ consueta nella retorica classica calata in ambiente barocco. L'antitesi compare già nella VI orazione inaugurale, dove però interviene anche la memoria, quasi sinonimo di fantasia, come si ricava poco do-

facoltà ingegnosa, come per esempio emerge dalla bella analisi compiuta da Amerio nella sua opera del '46 (F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, Torino, 1946), dove si dichiara subito la connessione tra teoria dell'ingegno e *verum-factum* (p. 74): la conoscenza scientifica è garantita dall'identità tra *verum e factum*, che a sua volta è messa in atto dall'ingegno. Nel concetto di ingegno si evidenziano però, secondo Amerio, due indirizzi: uno della facoltà di conoscere il vero spontaneo, l'altro di ottenere il vero critico, laddove il primo è connesso alla dottrina del senso comune, il secondo al *verum-factum*. Nella prima accezione l'ingegno si intende come un carattere dell'età sensitiva (p. 171); l'unità della mente fantastico-poetica ha nella fantasia l'aspetto individualizzante, nell'ingegno la connessione con il mondo della verità. Nella seconda accezione, l'ingegno è visto non come funzione del plesso cognitivo-fantastico, ma del plesso riflessivo-razionale (p. 76), che col primo viene «confuso ed equivocato». In realtà il nesso immaginazione-memoria-fantasia attribuisce funzioni e ruoli diversi alle tre facoltà che operano con il dato da conoscere, quel plesso cognitivo-fantastico che per i primi uomini corrisponde all'unica strumentazione cognitiva: anche se per Vico ingegno, fantasia e memoria sono le uniche doti spirituali ingenite, sulle quali si sovrappongono tutte le altre, e sono comunque un'unica facoltà dotata di tre funzioni diverse, è «*memoria* mentre rimembra le cose; *fantasia*, mentre le altera e contraffà; *ingegno*, mentre le contorna, e pone in acconcezza, ed assettamento».

¹⁹ *Vici vindiciae*, cit., p. 59.

²⁰ *Ibid.*, p. 61.

²¹ Ediz. Battistini, cit., p. 1527, n. 2.

po dalla dignità L, nella quale essa viene definita «memoria o dilatata o composta». Anche la fantasia conserva nell'uomo un'impronta originariamente divina, vale a dire che la facoltà fantastica dimostra il campo d'azione prettamente umano nel sondare la possibilità divina dell'intelletto, perché è insieme facoltà che rappresenta la realtà con immagini ma anche spinta produttiva nella creazione di idee nuove²².

Dunque la critica protestante alla lettura cattolica delle Scritture – per tornare al testo delle *Vici vindiciae* –, così come viene letta a mo' di esempio di un certo tipo di procedimento da Vico, si basa su un evidente conflitto interno tra Ingegno e Verità: l'ingegnosità della tesi ne contrasta e nasconde il principio di verità. E Vico ricorda altresì che il termine non viene usato a caso, osservazione che lo spinge a commentare che «la filosofia, la geometria, la filologia e insomma tutte le dottrine dimostrano chiaramente che è affatto assurda l'opinione che l'ingegno contrasti con la verità»²³ e, più avanti, che «niente quanto l'ingegno cerca di raggiungere con tanto infinito ardore la verità»²⁴. Tanto è vero che si prodiga poi entrando nel vivo del discorso a stabilire quale e quanta parte abbia la facoltà ingegnosa, e seguendo quale via metodologica, nel riconoscimento del vero in filosofia, in geometria e in filologia.

Ma la vera e propria risposta sul tema sollevato dal recensore Vico la fornisce componendo la *De humano ingenio, acute arguteque dictis et de risu e re nata digressio*, che costituisce l'unico caso, nella produzione vichiana, di una riflessione su quest'argomento. L'obiettivo vichiano è di porre l'attenzione sul fatto che esiste contemporaneamente un uso corretto dell'ingegno – quello al quale si rivolgono coloro che si occupano di filosofia, geometria, fisica o filologia – e un uso deviante, che dimostra così ancor più l'attendibilità del primo. L'attenzione verso il tema del ridicolo è rigorosamente funzionale in chiave teorico-concettuale alla prima parte dello scritto e costituisce la risposta teoricamente fondata all'accusa mossagli di «indulgere all'ingegno», perché ha come finalità quella di sottolineare le modificazioni che la forma del vero si trova ad assumere nelle formulazioni retoriche e da qui in quelle concettuali. La distinzione principale è fra *ingenii acumen*, che riconduce a un'unica verità le cose scisse fra di loro, e gli *arguta dicta*, che creano delle relazioni superficiali e apparenti, rivelandosi «il prodotto di una fantasia debole

²² G. B. VICO, *Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982, p. 83; d'ora in poi *Or. I... VI*.

²³ *Vici vindiciae*, cit., p. 59.

²⁴ *Ibid.*, p. 73.

e fiacca» che offusca la mente e la delude a tal punto nella sua aspettativa di *invenire* il vero²⁵ da allontanare, producendo il riso, l'uomo dal suo stato normale. Vico fa sue le teorie aristoteliche e ciceroniane del riso causato dall'aspettazione delusa²⁶. Tutta la critica vichiana, presente nelle *Vici vindiciae*, delle «commedie burlesche», che «rendono dissennate le persone assennate, alle quali per via del riso annullano ogni retta capacità di raziocinio»²⁷ rappresenta un'aggressione evidente al gusto barocco e l'adesione alle proposizioni aristoteliche e ciceroniane denuncia la posizione che Vico prende nei confronti della verità. Secondo il modello delle *Orazioni inaugurali* la fedeltà alla ragione racchiude il senso più alto della funzione civilizzatrice della cultura²⁸: adoperare l'ingegno nel modo corretto non è una possibilità, bensì un impegno. È facoltà peculiare dei filosofi, i più corretti nell'impostare il lavoro d'ingegno, «scorgere somiglianze ideali in cose quanto mai lontane e diverse»²⁹ e questo per Vico si può ottenere con risultati diversi, dal momento che, con termini presi a prestito dal linguaggio della geometria, l'ingegno può essere «acutum» o «obtusum», a seconda della rapidità d'azione nel porre correlazioni³⁰, e «sottile» è differente da «acuto», dal momento che «il sottile consta di una linea sola, l'acuto di due»³¹.

Nell'affidare alle pagine della sua autobiografia la vicenda amara della recensione sugli «Acta», Vico afferma di aver risposto all'accusa di compiacere più all'ingegno che alla verità con la composizione di «una digressione, ove tratta degli più profondi principi dell'ingegno, del riso e de' detti acuti ed arguti: che l'ingegno sempre si ravvolge dintorno al vero ed è 'l padre de' detti acuti, e che la fantasia debole è la madre delle argutezze, e pruova che la natura dei derisori sia, più che umana, di bestia»³². La caratteristica deviante dei detti arguti è dovuta

²⁵ B. CROCE, *La dottrina del riso e dell'ironia in Giambattista Vico*, in ID., *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1948: «se, infatti, l'Hobbes ripone la cagione del riso nel sentimento di superiorità innanzi a una stortura altrui, il Vico la ripone invece nell'aspettativa delusa, che produce una scarica dell'energia rimasta senza adoperamento» (p. 278).

²⁶ ARISTOTELE, *Poet.*, V, 1449a 32-37; CICERONE, *De or.*, II, 64, 260.

²⁷ *Vici vindiciae*, cit., p. 69.

²⁸ «Lo spettatore è reso più ricettivo al messaggio etico-civile, trasmessogli dall'autore, per mezzo del piacere di riconoscere un tessuto di vicende e di moventi conforme al proprio sentire» (S. CERASUOLO, *Le fonti classiche della dottrina del riso e del comico nelle 'Vici Vindiciae'*, in questo «Bollettino» XII-XIII, 1982-1983, p. 331).

²⁹ G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione* (d'ora in poi: *De rat.*), in ID., *Opere*, a cura di A. Battistini, cit., p. 184.

³⁰ *De ant.*, p. 124.

³¹ *De rat.*, p. 185.

³² *Vita*, p. 76.

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. Quel che genera il riso è un «inganno che viene teso all'ingegno umano avido della verità» (ed è tanto più incontenibile quanto imita maggiormente la realtà)³³ quando gli viene proposto qualcosa in forma «subturpe», non «turpe», cioè leggermente deformato e non completamente lontano dalla verità, qualcosa di falso che si nasconde sotto l'apparenza del vero, parafrasando Orazio. Così l'arguzia riguarda «qualcosa di falso che si arrogava una qualche parvenza di verità» in maniera tale che, mentre 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», al contrario l'arguzia «riguarda ciò che sembrava uguale ma che poi si rivela nella sostanza diverso, cioè qualcosa di falso che si arrogava una qualche parvenza di verità»³⁴. E tutto ciò si ottiene deformando leggermente la realtà, non così tanto da renderla irriconoscibile, ma solo trasformata. Vico si appropria della tradizione che, partendo già dalle Sacre Scritture, confina il ridicolo in una zona fra l'umano e l'animalesco, perché frutto di tendenze malvagie, veicolo del falso mascherato di verità, inganno dell'ascoltatore³⁵. E si serve di questa teoria per dimostrare che una creazione linguistica elegante è anche opera dell'ingegno, attingendo a piene mani dalla *Rhetorica* aristotelica, e lasciando intendere come il discorso si possa ampliare in chiave simbolica e non isolare solo all'aspetto linguistico del problema.

Vico riconosce che il riso è prerogativa dell'uomo, ma lo relega negli aspetti meno distintivi dell'umano, in una zona patologica e immorale, confinante con la sragione e l'animalesco. «Gli uomini seri e severi non ridono, perché poco adatti al gioco. Concentrati nell'esercizio del loro ingegno non si lasciano distrarre da altro»³⁶. E in questo caso l'ingegno che differenzia l'uomo dalle bestie è il padre dei detti acuti; ma

³³ *Vici vindiciae*, cit., p. 68.

³⁴ *Ivi*.

³⁵ Cfr. CERASUOLO, *op. cit.*

³⁶ *Ibid.*, p. 328.

l'uomo, oltre ad esercitare il riso, può vestire i panni del derisore, cioè è addirittura capace di indurre il riso, posizione gravemente giudicata sul piano morale da Vico. Mentre ridere è ancora un'azione che distingue la razionalità, produrre il riso, distorcere volutamente la verità del reale è un'azione da condannare risolutamente.

A differenza del comico, che denuncia per Vico una forma di debolezza, di fragilità psicologica e cognitiva, l'ironia, nella definizione di *Sn44*, «ella è formata dal falso in forza d'una riflessione che prende maschera di verità»³⁷, e viene fatta risalire a un'epoca umana più matura, dal momento che il falso per i primi uomini non esisteva in quanto tale, e le favole costituivano esempio di assoluta verità. I sentimenti dei primi uomini sono sentimenti poetici, perché spiegati attraverso i sensi e non analizzati attraverso la ragione. Quando, nella *Sn25*, Vico riflette sul fatto che «gli uomini ignoranti delle cose, ove ne vogliono far idea, sono naturalmente portati a concepirla per somiglianze di cose conosciute, ed ove non ne hanno essi copia, l'estimano dalla loro propria natura»³⁸, descrive il meccanismo della facoltà ingegnosa, che tende a procedere per elaborazione di somiglianze utilizzando la tecnica dell'*inventio* che non funziona più qui 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 del ricordo momentaneamente obliato. L'immaginazione, strumento dell'ingegno, non fa, ma configura le cose, conferisce loro delle immagini e le offre all'intelletto. L'utilizzazione, che Vico espone nel rispondere all'obiezione mossagli sul «Giornale de' letterati»³⁹, del duplice significato del termine latino *inventio*, tra *invenire* e *inventio*, tra ritrovamento e invenzione, tra memoria e fantasia, è correlato con il nesso 'immaginazione'-'memoria': è per ciò stesso che per i Latini ingegno e memoria sono sinonimi, in quanto assumono la duplice possibilità di scoprire ricordando.

Alle bestie, però, manca il senso del riso, «perché hanno un'unica capacità percettiva con la quale rivolgono volta per volta la loro attenzione a singole conoscenze, ciascuna delle quali viene allontanata e vanifi-

³⁷ Ediz. Battistini, cit., p. 591.

³⁸ Ediz. Battistini, cit., lib. III, cap. III, p. 1105.

³⁹ *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del «Giornale de' letterati d'Italia»*, in *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953, pp. 340-341: «Quello, che da noi diciamo 'immaginare', 'immaginazione', pur da' latini dicevasi 'memorare' e 'memoria'; onde *communisci* e *commentum* significano 'ritrovare' e 'ritrovato' o 'invenzione'. E pure l'ingegno è il ritrovatore di cose nuove, e la fantasia o la forza d'immaginare è la madre delle poetiche invenzioni».

cata da una diversa conoscenza che si presenti all'animale»⁴⁰, e per questo si può dire che sono prive della ragione⁴¹. Il tema classico della ragione – giova ricordare che nel cap. XII del *De uno* Vico afferma che «la superiorità dell'uomo [sulla bestia] gli proviene dalla cognizione; dunque l'uomo avanza ogni altro animale in causa della ragione»⁴² –, che rende l'uomo una creatura superiore, posizione che sostiene la tesi della sinonimia tra «natura» e «ingegno»: «forse perché la natura umana è caratterizzata dall'ingegno, a cui è proprio – facoltà negata ai bruti – veder la simmetria (*rerum commensus*) delle cose, quale sia idonea, quale conveniente, quale onesta, quale turpe»⁴³. L'ingegno scorge 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 primaria facoltà intellettuale che si sviluppa a partire dall'esperienza della selva originaria⁴⁴ ed è sempre per questo che si unisce intimamente all'operazione successiva dell'agire. Questa *rerum commensus* è impieicabile tanto nelle operazioni cognitive quanto nelle operazioni morali, ha cioè una valenza che caratterizza tutta la sfera dell'agire umano; in questo caso Vico utilizza il concetto poetico-retorico di ingegno (la capacità di produrre effetti) non tanto contrapposto, come molta critica ha fatto notare, quanto antecedente a quello di giudizio (la capacità di applicare tali effetti). Questo perché l'ingegno fonda il senso comune, o meglio, le somiglianze che tramite l'ingegno vengono scorte e portate alla luce generano il senso comune.

Questo distorcimento della reale natura delle cose, questa deformazione del vero è stata espressa con le favole anche dai poeti, «i quali, 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 misura»⁴⁵. La raffigurazione del satiro all'interno di questa digressione sul riso non è di scarsa im-

⁴⁰ *Vici vindiciae*, cit., p. 65.

⁴¹ Cfr. anche *Sn25*, cap. 555, proveniente da ARIST., *De an.*, III 10, 433b 29-30 e III 11, 434a 5-11.

⁴² G. B. VICO, *De uno*, in *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 46.

⁴³ *De ant.*, 116.

⁴⁴ E. GRASSI, *La facoltà ingegnosa e il problema dell'inconscio. Ripensamento e attualità di Vico*, in *Vico oggi*, Roma, 1979, dove si puntualizza che perciò stesso «il mondo umano non nasce dunque da una deduzione razionale da principi primi, ma da un realizzantesi atto ingegnoso costantemente impegnato in situazioni concrete» (p. 127).

⁴⁵ *Vici vindiciae*, cit., p. 67.

portanza perché, se è vero che «la mitologia in Vico assume il ruolo di un'antropogonia, vale a dire la narrazione della nascita del mondo civile attraverso le figure mitologiche»⁴⁶, l'immissione di questa figura nel momento di nascita delle città e dei matrimoni «certi» dimostra anche l'utilizzazione dei *monstra* come prodotto d'ingegno sia intellettuale che poetico e la trasposizione di questi sul piano politico. Se è vero che «tutte le metamorfosi e i portenti poetici come la chimera, i centauri, le arpie, le sirene, sono da ritenersi antichissime leggende (*fabulae*)»⁴⁷, l'alterazione e la contraffazione della realtà corrisponde all'operazione fantastica di produzione di figure nuove, che però per Vico si modellano comunque e sempre sul reale. Di fatto, gli ippogrifi e i centauri sono cose esistenti in natura, ma commiste con il falso; l'utilizzo consensuale del senso comune, prodotto dall'operare dell'ingegno, rende possibile la verosimiglianza della rappresentazione del mostro. Per Vico la facoltà immaginativa che può produrre *monstra* non offre per nulla un carattere di devianza, ma un'utilità fisiologica, epocale: non c'è patologia, come nei fantasmi cartesiani, ma evoluzione. Anche se vi è stato continuamente affiancato, al contrario di Tesauro e di gran parte della teorizzazione barocca, per Vico il mostro non è un'«arguzia della Natura» che dimostra l'operatività dell'ingegno divino, quanto piuttosto il frutto di una capacità sintetica non ancora pienamente sviluppata, non congenita dello *scire* umano ma caratteristica solamente di una limitata epoca mentale, di quell'infanzia del genere umano fondata principalmente sull'esercizio del senso comune.

Nella *Sn25* i satiri – insieme a Pan, carattere delle nature discordi (*secum ipsa discors*) – vengono identificati con i primi Dei minori (cioè, le divinità dei plebei), secondo una bizzarra fonte etimologica contenuta nel *Principio dei Mostri poetici*, dove Vico dice che gli uomini nello stato di Hobbes, Grozio e Pufendorf – uomini che poco prima aveva caratterizzato come fortemente dotati di senso e privi di riflessione, dotati di senso così fine «poco men che di bestie»⁴⁸ – uniscono in una sola idea due corpi di specie diverse, allo stesso modo in cui il satiro unisce la natura di uomo e capra, bestia per sua natura proterva. È questa potenza esuberante del senso sulla riflessione che produce il cosiddetto «carattere discorde». Le bestie hanno un senso molto più raffinato di quello umano, perché sono prive di ragione, e nell'uomo si conserva co-

⁴⁶ A. PONS, *Vico, Hercule et le «principe héroïque» de l'histoire*, in «Les Études philologiques», 1994, 4, pp. 489-505.

⁴⁷ G. B. VICO, *Dissertationes*, in *Opere giuridiche*, cit., p. 915.

⁴⁸ Ediz. Battistini, cit., p. 151.

munque questa natura originaria: «il corpo è quello che comunica all'animo la bruttura che nominasi concupiscenza; questa si fa socia e compagna la fantasia, altra bruttura dell'animo ugualmente dal corpo originata, la quale coll'affacciare all'animo ogni sensibile immagine, ne commuove ed esalta sì fattamente gli affetti, che aiutandosene la concupiscenza, viene ad assaltar la ragione, a combatterla e a superarla»⁴⁹. Questa è in effetti la descrizione che Vico farà in seguito dei *derisores*, a proposito dei quali viene formulato anche un giudizio morale, trattandosi di individui che non provano vergogna nel mettere in moto tale distorcimento della verità. Questa connotazione morale che Vico fornisce è anche quella che spiega la differenza tra il risore e il derisore: il satiro ride all'eccesso, ma non deride, in quanto è della sua natura duplice manifestare violentemente la parte bestiale, ma la sua componente umana gli impedisce di fare di quest'azione un gesto del tutto irrazionale, cioè contro la *vis veri*.

L'uomo utilizza il volto per manifestare gli affetti ed insieme è costretto a conformare il proprio aspetto a quello degli altri; di conseguenza, «non solo per la ragione e per la loquela l'uomo dai brutti differisce, ma eziandio pel volto. Le bestie hanno la faccia non il volto»⁵⁰. Mentre nella *Scienza nuova* la differenza consueta tra uomo e bestia è sulle passioni: la bestia è schiava delle passioni, l'uomo – a metà strada tra bestia ed eroe – combatte le passioni, l'eroe comanda con piacere le passioni; la natura eroica si trova tra la natura divina e quella umana. Questo il tema del *De mente heroica*, nel tentativo di far discendere la mente umana da quella divina tramite la sua natura eroica.

Questa metafora del satiro compare anche più avanti⁵¹ come esempio di un «mostro civile», che unisce in sé un uomo e una fiera e nel '44 queste creature verranno specificate come abitanti delle selve e non delle città⁵²; questo carattere di Pan rappresentava «gli empi vagabondi per la gran selva della terra, ch'avevano aspetto d'uomini e costumi di bestie nefande»⁵³. È la lettura allegorica della realtà che è possibile tramite l'ingegno che mette in relazione una mentalità corposa e una mentalità «delicata»⁵⁴.

⁴⁹ *De uno*, cit., p. 50.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 58.

⁵¹ Ediz. Battistini, cit., p. 169.

⁵² *Ibid.*, p. 331.

⁵³ *Ibid.*, p. 762.

⁵⁴ Battistini opportunamente precisa che «il profondo iato tra la mentalità primitiva che pensa e si esprime per immagini corpose e la 'delicata' civiltà del Sei-Settecento impone, per tradurre un codice nell'altro, una lettura allegorica del passato, da attuarsi per mezzo dell'in-

Utilizzando le *Metamorfosi* di Ovidio, Vico tramanda l'innamoramento di Pan per la ninfa Siringa e il tentativo di afferrarla che si traduce in un abbracciare delle canne, che per Vico stanno a significare la leggerezza dei matrimoni naturali, dai quali nascono i centauri, ossia i plebei, che anch'essi altro non sono che mostri di natura discordante⁵⁵. Così la nascita della Satira vien fuori dalla maschera dei satiri, che è per metà capra e per metà uomo, mettendo insieme, al riferire di Orazio, diverse specie di personaggi⁵⁶.

In *Sn44*, nel capitolo sulla nascita delle città (come anche in *Sn30*, ma non in *Sn25*, dove non compare questo capitolo ma sopravvive la figura del satiro e dove Ercole è l'uccisore dei mostri o nature discordi, cioè della prole nata dai «nefarj concubiti», e dei tiranni) il tema della «natura discorde» è letteralmente trasferito sul piano sociale: «dice Livio che, se comunicati fussero 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 antico scrittor d'annali, e l'usò senza scienza, perocché egli il rapporta in senso: 'se i nobili imparentassero co' plebei'»⁵⁷; poco dopo, «delle fiere, niuna spezie usa con altra di altra spezie»⁵⁸. Vico piega a un'interpretazione socio-politica anche l'usanza spartana (testimoniata da Plutarco, *Vita di Licurgo*, 16) di gettare dal monte Taigeta i «parti brutti e deformati, cioè fatti da nobili femmine senza la solennità delle nozze»⁵⁹; questo perché reputa inverosimile che i decemviri avessero pensato a leggi valide per «mostri naturali, che sono sì radi che le cose rade in natura si dicono 'mostri'»⁶⁰. Mostri furono altresì i figli dei patrizi senza padre⁶¹.

Sempre in *Sn44*, nel capitolo sulla politica degli Eroi, Vico propone tutta una serie di esempi di connubi sociali di nature discordi, che stanno a testimoniare la possibilità della nascita delle nozze solenni tra i plebei attraverso la pratica di un amore bestiale: l'abbandono di Penelope

gegno, la facoltà dei retori» (A. BATTISTINI, *Teoria delle imprese e linguaggio iconico vichiano*, in questo «Bollettino» XII-XIII, 1982-1983, p. 156).

⁵⁵ Ediz. Battistini, cit., p. 741.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 852.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 688.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 689.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 688.

⁶⁰ *Ivi.*

⁶¹ «Da questo antico costume eroico i figli spuri, ossia nati senza padre certo, nelle leggi romane rimasero detti 'mostri', come osservò, in uno dei responsi in materia legale l'insigne avvocato Domenico Caravita (...), derivando dalla *Iurisprudencia papiniana* di Antoine Favre» (*Dissertationes*, cit., p. 855).

ai Proci costituisce i connubi plebei e genera Pan, mostro di natura umana e bestiale, «*secum ipse discors*» «qual dicevano i patrizi romani a' plebei che nascerebbe chiunque fosse provenuto da essi plebei, comunicati lor i connubi de' nobili, somigliante a Pane, mostro di due discordanti nature, che partorì Penelope prostituita a' plebei»⁶². Così da Pasife e dal toro si genera il Minotauro, che spiega i connubi dei cretesi con gli stranieri. Ancora Io, di cui s'innamora Giove, che si tramuta in vacca. Il tema del *secum ipsa discors* rappresentato da Pan diventa quello dell'assemblamento di una duplice natura, quella di bestia e di uomo, di divinità e di creatura, di patrizio e plebeo: il mostro è già qualcosa in più rispetto alla bestia, ma pur essendo cosa rara non è un capriccio della natura, quanto un indispensabile passaggio alla città, al matrimonio solenne. Non a caso il tema del mostro è legato ad un principio di trasformazione, di trasmutazione di natura attraverso un rapido passaggio per il bestiale. Il carattere di Proteo, che rappresenta il cambiamento di natura continuo e incessante, l'assenza d'identità, si rivela a Vico come una difficoltà insita nel meccanismo di queste tre «bellissime facultà» che provengono all'uomo dal corpo di vedere esattamente le cose per quello che sono: Ulisse non lotta contro un mostro di innumerevoli fattezze, bensì contro qualcosa che i riflessi dell'acqua rivelano cangiante.

Senza la figura del mostro non verrebbe teorizzata quella dell'eroe e il *novum* che emerge con la descrizione del *monstrum* è frutto di un'applicazione d'ingegno sulla quale la fantasia esercita una trasfigurazione inventiva che comunque risente del ritrovamento di immagini perdute e sedimentate. Il riso opera un inganno ai danni di una corretta percezione del reale e la rappresentazione di questa fallace operazione nel carattere del Satiro, di Pan, di una creatura di natura doppia e quindi di duplice identità dimostra la necessità di reperire un'origine certa, di una inequivocabilità di *generatio* attraverso il lungo cammino dell'*invenire*. È l'appello alla capacità di sintesi che l'ingegno non può ancora operare, ma solo grazie al cui contributo s'ipotizza il passaggio, la trasformazione nel nuovo. E quest'esigenza è del piano retorico, come di quello cognitivo come anche di quello politico.

Si potrebbe concludere ricordando un breve e sintetico passo viciliano contenuto nella prima delle *Orazioni inaugurali*, laddove Vico dice che «la natura ci ha creati per la verità, l'ingegno ci guida, la meraviglia ci fa fermare»⁶³: *veritas, ingenium, admiratio* vengono a formare la caratteristica peculiare della natura umana nel cammino indicato in que-

⁶² Ediz. Battistini, cit., p. 743.

⁶³ *Or. I*, p. 91.

sto caso da Vico a ritroso, dalla verità alla meraviglia, che schiude all'uomo la curiosità figlia d'ignoranza, quella che si apre anche davanti alle cose rade in natura.

MANUELA SANNA*

The paper reconstructs the conceptual argumentation of the term 'ingegno' in Vico's work, according to whom, it is just starting from the faculty of ingenuity, that it becomes possible to overcome the traditional opposition between synthetic and analytical method. In Vici vindiciae, Vico objects to his anonymous reviewer in Lipsia's Acta eruditorum – who charged him with its use of 'ingenious', not 'truthful' arguments – with a digression concerning the quest for truth.

* Il presente lavoro è largamente confluito nel mio volume, *La «fantasia che è l'occhio dell'ingegno»*. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico, Napoli, 2001.

I LUOGHI DELLA CONTEMPLAZIONE

Nel lontano 1948, uno dei maggiori studiosi della mistica italiana, Massimo Petrocchi, sosteneva:

Manca in Italia un lavoro sul Vico e il quietismo, sul tipo di quello di Yves de Montcheuil (*Malebranche et le quiétisme*, Paris, Aubier, 1946). Lavoro che andrebbe tentato anche se il Malebranche intervenne nella polemica, e il Vico (più giovane di oltre trenta anni del filosofo francese) visse solo nell'eredità e nella scia di quella grande controversia teologica¹.

L'affermazione, contenuta in una breve nota, non sfuggì all'acuto sguardo dell'ultravichiano (e ultracrociano) Nicolini, il quale rispose, in uno scritto sul quietismo italiano:

Non aggiungerò molte parole per dire che quietismo e vichismo, cioè misticismo e storicismo assoluto, son posizioni mentali antitetiche: ragion per cui qualunque apparente contatto finisce sempre, qualora si ficchi ben lo viso a fondo, con l'apparire, qual è, affatto illusorio².

Bisogna confessare che, di fronte ad equazioni di tale perentorietà ed apoditticità (lo stesso Croce avrebbe avuto forse maggiore cautela) si può essere tentati dal seguire la via opposta; ma, almeno in questo caso, si commetterebbe un errore. Di fatto, il tentativo di coinvolgere Vico in un confronto con la mistica *estrema* (e non mistica *tout court*, come diceva Nicolini), con i sostenitori dell'annullamento della volontà e dell'intelletto, è fallito in partenza.

Ciò che invece andava fatto (e non è stato fatto), era una analisi del linguaggio vichiano a partire da una terminologia cui, per forza di cose, Vico ha necessariamente attinto: quella che, negli ultimi decenni del «secolo dei santi», appartiene al tramonto della mistica. Il giovane Vico frequenta molti dei centri religiosi della città, sicuramente la chiesa di S. Nicola alla Carità, sede della congrega dei Pii Operai, dove predicava Antonio Torres, uno dei religiosi più popolari negli anni '80, di cui Vico tes-

¹ M. PETROCCHI, *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma, 1948, p. 132n.

² F. NICOLINI, *Su Miguel de Molinos e taluni quietisti italiani*, Napoli, 1959, p. 101.

se le lodi nella poesia dedicata ad Angela Cimmino³. Ma la città brulica di predicatori, molti dei quali più interpreti del malessere dei fedeli che apportatori di autentica spiritualità: nell'*Autobiografia* Vico definisce il gesuita Lubrano «d'infinita erudizione e credito a que' tempi dell'eloquenza sacra quasi da per tutto corrotta»⁴. Di fronte a «un chiaro disvalore per la società, quasiché non potesse esistere una cristiana società politica»⁵, il fedele cerca riparo o in una spiritualità estroversa, fatta di culti ai limiti del paganesimo⁶, o in una introversione che gli consenta di cercare senza inutili mediazioni il contatto con il divino.

La contemplazione è l'atteggiamento che più di ogni altro sembra esprimere l'amore di Dio; se la grande spiritualità salesiana lo esalta come «attenzione contemplativa» che richiama un amore «che alla fine viene coronato di perfezioni, quando cioè giunge a godere quello che ama»⁷, nelle forme più estreme della mistica viene ad essere affermazione di assoluta passività e negazione di sé; la rumorosità dei culti, delle risonanti e seducenti parole di predicatori, lascia il posto a una condizione in cui l'anima «deve dimenticare tutte le creature e anche se stessa» per «giungere a questa somma felicità dell'interiore solitudine»⁸.

Non è un caso che Vico si soffermi per la prima volta in modo pregnante sul concetto di contemplazione nel *De constantia iurisprudentis* – e in particolare nella sua prima parte, il *De constantia philosophiae* – nell'opera, cioè, che intende offrire il primo disegno di una nuova scienza, a partire dalla sua terminologia filosofica. Nel momento in cui Vico definisce la contemplazione, considera già sostanzialmente conclusa la sua funzione originaria: l'etimologia viene «dal vocabolo augurale 'templi del cielo', cioè le regioni celesti cui gli auguri si rivolgevano prima di captare l'augurio»⁹; ma quei luoghi celesti sono riservati esclusiva-

³ G. VICO, *In morte di donn'Angela Cimmino marchesa della Petrella*, in ID., *Scritti vari e pagine sparse*, a cura di F. Nicolini, Bari, 1940, p. 157; ora anche in ID., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, p. 343.

⁴ ID., *Vita di Giambattista Vico scritta da sé medesimo*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 9.

⁵ PETROCCHI, *op. cit.*, p. 123.

⁶ Romeo de Maio fa riferimento ai «banchetti sacri organizzati nelle chiese dei conventi e più o meno efficacemente proibiti dalla curia diocesana e specialmente dal Caracciolo [vescovo a Napoli dal 1667 al 1685]; o le galanti attenzioni rivolte alle dame, con il favore delle celebrazioni liturgiche, da giovani aristocratici, con conseguenti esplosioni di vendette» (R. DE MAIO, *Religiosità a Napoli. 1656-1799*, Napoli, 1997, p. 137).

⁷ F. DI SALES, *Il Teotimo, ossia Trattato dell'amor di Dio*, tr. it. Torino, 1966, p. 518.

⁸ M. DE MOLINOS, *Guida spirituale*, tr. it. Torino, 1935, p. 211.

⁹ G. VICO, *De universi iuris uno principio et fine uno*, liber alter, pars prior, *De constantia philosophiae* (d'ora in avanti indicata con *De const. philos.*), cap. IV; Vico riproporrà molte volte questa definizione fino alla *Scienza nuova 1744*, dove, riferendosi ai *templa coeli*, ag-

mente a un rapporto incontaminato che non sussiste più. All'origine, nel rapporto con l'«eterno vero», non occorre lo sguardo per contemplare Dio; con il peccato, la natura umana necessita della mediazione sensibile, contrassegno di una condizione imperfetta: la contemplazione è adesso l'attesa di risposte a interrogativi tutti umani; risposte da interpretare (vedi gli àuguri) con il rischio di non comprenderle e di travisarle:

Mentre l'uomo integro contemplava con mente pura l'eterno vero, nello stato di corruzione gli uomini cominciarono a contemplare il cielo con gli occhi (...); se in precedenza l'uomo per mezzo della contemplazione del vero eterno effettuata con mente pura apprendeva direttamente da Dio il comportamento pratico, in seguito il genere umano corrotto, servendosi della contemplazione interrogava a tale scopo il cielo¹⁰.

Nel *De constantia philologiae*, in modo ancor più esplicito, i sensi e la mente contraddistinguono rispettivamente il nuovo e l'originario stato contemplativo:

la prima orazione che gli uomini corrotti rivolsero a Dio fu (...) la contemplazione, compiuta tuttavia *per mezzo dei sensi*; questa fece seguito all'orazione dell'Adamo integro, che era stata una contemplazione della Verità eterna *con mente pura*¹¹.

Nella contemplazione di Dio «con mente pura» dell'uomo incorrotto, «si realizzava pienamente la natura umana integra»¹².

giunge: «onde dovettero venir a' greci i primi θεωρήματα e μαθήματα, 'divine o sublimi cose da contemplarsi', che terminano nelle cose astratte metafisiche e matematiche» (ID., *Principj di Scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, 1976, capov. 391, pp. 147-148; d'ora in avanti indicata con *Sn44*. Le citazioni nel testo saranno seguite dalla indicazione dei capoversi secondo questa edizione).

Le citazioni del *Diritto universale* saranno indicate seguendo l'originale stesura vichiana; in mancanza di una traduzione novecentesca (per il *De uno*) ho fornito una mia traduzione, tenendo conto delle versioni esistenti. Ciò varrà anche per quelle parti che citerò (*De constantia, Dissertationes*) di cui esiste una traduzione, ma lacunosa e talora fuorviante. Per questi stessi motivi prudenziali non farò riferimento a pagine di edizioni latine contemporanee, lasciando al lettore il piccolo sforzo di individuare i passi citati.

¹⁰ *Ivi*. Nella *Sn44*, Vico propone anche una etimologia affine per il termine «mistica». Nell'epoca della sapienza poetica «i poeti da' greci furon chiamati *mystae*, che Orazio con iscienza trasporta 'interpreti degli dèi', che spiegavano i divini misteri degli auspici e degli oracoli» (capov. 381).

¹¹ *De universi iuris...*, liber alter, pars posterior, *De constantia philologiae*, cap. XX; corsivi miei.

¹² *Ibid.*, liber unus, *De uno universi iuris principio et fine uno* (d'ora in avanti indicato con *De uno*), cap. XVII.

Se Adamo non avesse peccato (quell'Adamo solo al quale, nel suo stato d'integrità, appartenne la vera sapienza umana) noi saremmo vissuti uniti a Dio con mente pura e, contemplando Dio, non avremmo mai udito i torbidi richiami della cupidigia; avremmo dunque condotto non solo una vita integra, ma anche beata¹³.

Ma ciò non è accaduto; e la contemplazione diventa lo sguardo che si distoglie dall'immagine unica da cui l'uomo trae la beatitudine, per cercare invece ciò che è mutevole:

In conseguenza del peccato originale contratto per la caduta di Adamo nostro primo padre, il genere umano dalla pura contemplazione dell'eterno vero con mente pura venne indotto per l'ingannevole giudizio dei sensi, a bramare le cose caduche e fuggenti¹⁴.

Nel prendere atto di questo, Vico dichiara implicitamente di spostare la sua attenzione sulla nuova condizione umana. Nel proporre tre ipotesi formulate rispettivamente da Polibio («Se tutti gli uomini fossero sapienti, religioni e leggi non servirebbero»), da Temistocle («Se gli uomini osservassero la giustizia, non ci sarebbe bisogno di far ricorso alla forza») e da Aristotele («Se il genere umano coltivasse l'amicizia, la quale esige che tutte le cose siano comuni a tutti, non avremmo bisogno della giustizia, e perciò a maggior ragione delle leggi e dello stato»), commenta: «i voti espressi da questi uomini sapienti non sono che congetture riferite alla natura umana integra creata da Dio»¹⁵. La *congettura* sarà d'ora in poi ciò che si contrappone, con i suoi contenuti utopici irrealizzabili, alla realtà fattuale imprescindibile.

Vico si era soffermato più volte sull'immagine dell'«incorrotta natura umana», arricchendola di sempre nuovi contenuti; nel *De uno* la descrive «equilibrata a tal punto, da non essere turbata da alcun tumulto dei sensi, e da esercitare una libera e pacata signoria sui sensi e gli appetiti»¹⁶. In questo equilibrio era possibile cogliere l'armonia tra ragione, volontà e potenza: la ragione «era la stessa natura umana nel suo equilibrio»; la volontà «era incorrotta libertà della retta natura»; la potenza «era la naturalezza di quella stessa natura integra»¹⁷. Vico esplicita ulteriormente questa relazione:

se l'uomo fosse rimasto in quello stato, avrebbe condotto l'intera vita in mo-

¹³ *De const. philos.*, cap. IV.

¹⁴ *De uno*, cap. XXXI.

¹⁵ *De const. philos.*, cap. IV.

¹⁶ *De uno*, cap. XIV.

¹⁷ *Ibid.*, cap. XV.

do tale, che sicuramente la sua parte superiore, la ragione, avrebbe comandato con dolcezza, mentre la parte inferiore, la volontà, avrebbe obbedito senza alcun contrasto¹⁸.

Nel *De constantia*, per descrivere le modalità del culto di Dio nell'orizzonte della «contemplazione pura», Vico indica come «parti» di questo culto la castità della mente e la pietà dell'animo; la prima esprime l'assoluta sincerità e trasparenza propria dell'uomo incorrotto. La «pietas animi», «che viene propriamente chiamata 'amore di Dio'», esprimeva un sentimento che comprendeva non solo Dio, ma il prossimo nella sua totalità. Ecco perché, dice Vico, castità e pietà costituivano «la sapienza integra e pienamente eroica»¹⁹.

Con il peccato vengono meno i benefici che l'uomo traeva dal rapporto con se stesso, con Dio e con il prossimo. Se la colpa di Adamo non cancella del tutto le tracce della condizione privilegiata, i «semi della verità», come li chiama Vico²⁰, in questa nuova realtà viene meno il rapporto immediato con l'eterno Vero. Il culto di Dio, privato dell'originaria contemplazione, trasforma profondamente i suoi valori. Gli elementi che caratterizzavano la condizione dell'uomo incorrotto subiscono una «perversione»: la ragione «è sopraffatta dalla volontà»; la volontà che sopraffà la ragione «è concupiscenza» e «con ogni suo sforzo esercita la sua potenza contro la ragione»²¹; la ragione «schiava della concupiscenza è errore; la potenza della volontà indirizzata contro la ragione è perturbazione dell'animo»²². La concupiscenza è a sua volta prodotta da un'altra «perversione», l'amore di sé, «per cui l'uomo si compiace di se stesso», mentre la potenza «è ora debolezza» (*infirmitas*)²³. Anche gli altri valori si trasformano. La sapienza, ovvero la totalità della «contemplazione di Dio con mente pura (...), si scisse»: adesso esprime, da una parte, «quella contemplazione delle cose più elevate, che un tempo era solo una parte della sapienza umana nel suo stato di integrità»²⁴; dall'altra, in quanto legata alla conoscenza umana applicata alla pratica, costituisce un valore societario, la *prudenza*, del tutto assente nella condizione di perfezione in

¹⁸ *Ibid.*, cap. XVI.

¹⁹ *De const. philos.*, cap. IV.

²⁰ «Nell'uomo corrotto non sono del tutto estinti quei semi della verità che, con l'aiuto di Dio, lottano contro la corruzione della natura» (*De uno*, cap. XXXIV).

²¹ Rifacendosi alla tradizione agostiniana, Vico considera la mente e la sua corruzione portatrice della concupiscenza, mentre la corporeità ha, in relazione al peccato, solo una valenza funzionale, strumentale e, soprattutto, occasionale.

²² *De uno*, capp. XXI, XXII.

²³ *Ibid.*, capp. XXIII, XXXV.

²⁴ *De const. philos.*, cap. IV.

cui solo l'amore legava gli uomini tra loro²⁵. E ancora, la castità e la pietà verso Dio, che a quella «sapienza integra ed eroica» erano intimamente congiunte, si scindono anch'esse: «la castità del corpo venne in aiuto alla castità della mente» che prima «era intatta dagli errori dei sensi e da passioni dell'animo»²⁶. La *pietas* si trasforma, a causa del *summi Numinis metus*, in *religio* intesa come «riverenza»:

Una volta corrottasi la natura umana per la caduta di Adamo, alla pietà seguì la religione, che è propriamente il timore del sommo nume, derivante dalla consapevolezza della colpa (...). A causa del timore verso il nume, alla pietà, cioè all'amore di Dio nella natura integra, era seguita la riverenza (...) in quella corrotta²⁷.

La trasformazione dei valori, che Vico sottolinea con forza, segna il passaggio dal culto «totale» di Dio, senza immagini, a una devozione che deve configurarsi e regolarsi, anzi *regolamentarsi*. Indubbiamente,

se il culto di Dio derivato dalla conoscenza del vero eterno contemplato con mente pura fosse stato, nell'uomo incorrotto, eterno, sarebbe stato anche sempre uniforme²⁸.

Ma è ancora una «congettura»; e la realtà dell'uomo decaduto, soggetta all' «immagine» e alla «regola», registra lo spostamento dalla conoscenza del *vero* all'autorità del *certo*:

Dal momento che l'uomo a causa del peccato era stato privato nel suo agire della conoscenza del vero con mente pura, il certo si sostituì al vero. Furono allora istituiti dei certi, cerimonie certe, formule verbali certe mediante leggi affinché le religioni acquistassero – per quanto ciò è possibile agli uomini – un carattere di eternità²⁹.

²⁵ «*Sapientia* fu chiamata anche l'apprezzabile prudenza degli uomini preposti alla conduzione della cosa pubblica (...). Era questa la seconda parte della sapienza integra, quella per cui l'uomo integro, animato dalla pietà verso Dio, amava tutti gli uomini» (*ivi*). La prudenza appartiene dunque già alla fase dell'uomo che deve recuperare quanto ha perso con il peccato; nel *De uno* Vico aveva definito prudenza «la mente, quando sotto l'impulso della virtù si affatica ad investigare la verità» (*De uno*, cap. XXXIX); sottolineando così la definitività mancanza di «naturalità» per accedere all'assoluto.

²⁶ *Ivi*. Si tratta dunque non di purezza dello spirito, ma di nettezza corporale; Vico parla di circoncisioni, di lavacri, di abluzioni. Poco dopo, ancor più esplicitamente, scrive: «Così, in luogo dell'autentico culto di Dio, che nella natura integra era amore di Dio con mente pura, le genti nello stato di natura corrotta offrirono agli dèi la reverenza, con la sola purezza del corpo» (*De const. philos.*, cap. IV).

²⁷ *Ivi*.

²⁸ *Ivi*.

²⁹ «I valori divini imposti dalla legge (...) sono anche le verità prime ed eterne stabilite dalla metafisica» (*ivi*).

A causa del peccato, «l'uomo fu punito privandolo della conoscenza pura del vero eterno»; il «vero eterno» poteva di fatto essere ritrovato solo «da una ragione sovranaturale, ma non mediante argomentazioni razionali, bensì mediante una sola virtù della mente: la fede»³⁰. Di qui l'incarnazione del Verbo e il sacrificio compiuto «per riavvicinare il genere umano a Dio»³¹. Dalla descrizione dello stato incorrotto a quella della condizione umana successiva al peccato, Vico giunge dunque al momento della «reintegrazione» «mediante un aiuto divino soprannaturale»³².

Eppure, il progetto salvifico non annulla, ma prende atto della natura assunta dall'uomo con il peccato. Restaurare significa andare apparentemente contro questa natura, in cui parole e valori antichi non sono più comprensibili; ecco perché quando il Verbo «rivestì la natura umana di sapienza divina (...) propose una legge contraria alla legge del corpo, ma autenticamente eroica»³³. Dobbiamo obbedire a una legge che per il primo uomo incorrotto era connaturata, e che non lo è più dopo il peccato; in questo senso *adesso* la legge di Cristo risuona «contraria alla legge del corpo»; viene *prescritta*, e la sua obbedienza richiede sforzo: eppure, «tutto ciò non è altro che la pietà infusa da Dio ad Adamo nel suo stato di integrità»³⁴.

Ma di una cosa Vico non dubita: l'opera della restaurazione si realizzerà nell'altra vita. Se l'uomo «ebbe la punizione di vedersi privato della fruizione del bene eterno in questa vita a causa del peccato originale», ebbene, tale punizione, in questa vita, non sarà revocata. Il progetto divino lavora per l'eternità rinunciando a riproporre al mondo una legge cui l'uomo stesso ha rinunciato, violandola.

Con questa sua virtù, con la legge, con l'esempio, [Cristo] restaurò la natura ora corrotta in modo tale che la vita divina dell'uomo, che aveva prese le mosse dalla contemplazione di Dio con mente pura, ritornasse finalmente a Dio, con lo stesso genere di contemplazione, *dopo questa vita terrena*³⁵.

È vero, il Redentore restituisce anche, «con i suoi aiuti soprannaturali, la castità della mente»; ma Vico si premura di aggiungere, in un passo che, dolorosamente, manca nell'unica traduzione italiana novecentesca del *De constantia*, che viene restituita «non certo come nella natura

³⁰ *Ivi.*

³¹ *Ivi.*

³² *Ivi.*

³³ *Ivi.*

³⁴ *Ivi.*

³⁵ *Ivi*; corsivi miei.

integra, dal momento che questa è già corrotta, ma *del genere* di quella che era stata nella natura integra»³⁶.

L'attenzione di Vico si incentra più sulla legge di Cristo nella funzione «prescrittiva» di valori, che non su quella «restauratrice» degli stessi valori. Ebbene, dice Vico, riferendosi al diritto romano,

il principio della nuova giurisprudenza e quello della metafisica cristiana coincidono (...). Quando nell'impero romano fu introdotta la vera religione, le costituzioni imperiali, che fondarono sull'ordine naturale il nuovo diritto, presero l'avvio dalla castità della mente, vale a dire dalla conoscenza autentica della natura di Dio (...) affinché i cristiani eseguissero secondo leggi conformi alle norme della coscienza quelle cose stesse che i filosofi delle genti avevano stabilito come doveri in base alla forza del vero³⁷.

Ecco perché «il filosofo non può che essere cristiano»³⁸. E quando Vico introduce la distinzione tra *ius naturale prius* e *ius naturale posterius*, vuole recuperare sul piano del *jus posterius* quanto sancito nella natura umana incorrotta:

Il diritto naturale secondo conferisce al primo la *forma del diritto* in quanto gli conferisce il carattere dell'immutabilità: nulla infatti può avvenire per natura, che non sia prima lecito per natura³⁹.

Vico perviene dunque alla formulazione di un'etica e di una conseguente coscienza giuridica proprio nel momento in cui il progetto salvifico di Cristo mostra la distanza, incolmabile se non mediante una *factio iuris*, da quel vero eterno che all'origine era possibile contemplare nella sua immediatezza. Nell'interrogarsi su «quale sia la vita cristiana, quale la virtù cristiana», Vico sottolinea lo sforzo di una natura corrotta che non può (e non *deve* perché non *può*) recuperare l'originaria purezza, ma che deve piegare la legge originaria, indebolitasi con il peccato, alla stessa legge, recuperata mediante un artificio, che la contrasti riconducendola a ciò che *prima* era naturale.

Tutto procede faticosamente: la «vera etica cristiana», dice Vico, «insegna a considerare 'la vita umana sulla terra come una milizia' e la virtù, come diceva l'Apostolo, è 'la legge della mente in lotta contro la legge

³⁶ *Ivi*; corsivo mio.

³⁷ *Ivi*.

³⁸ *Ivi*.

³⁹ *Ibid.*, cap. XVII. Il diritto naturale primo «è una forza del corpo messa in moto dal desiderio che gli animali bruti non hanno»; mentre il diritto naturale secondo «consiste nella forza del vero e della razionalità, che ha desiderio nel conato, ossia governa il moto del desiderio» (*ivi*).

delle membra'»⁴⁰. Alla base della virtù vi è dunque tensione: lo sforzo per annullare questa tensione, avverte Vico, è del tutto vano, non è che una delle tante «congetture»: «l'apatia, o assenza di passioni, se non è essa pure una congettura sull'uomo integro come doveva essere stato creato da Dio (...), non è che un vana aspirazione della fragilità umana»⁴¹. Non solo: ma Vico, in un paragrafo delle *Dissertationes* («Il circolo divino»), fa propria la posizione filosofica cristiana (la «metafisica cristiana») per svelare il forte legame con i sensi che si cela dietro quella contemplazione che è propria degli uomini *dopo* il peccato:

Tutto l'universo delle cose divine ed umane fu fatto in modo tale che i primi uomini, con la contemplazione, che esercita la mente ai sensi, ritenevano ogni cosa fosse Dio: seguendo la metafisica cristiana, che allontana la mente dai sensi, e che è del tutto contraria alla contemplazione, comprendono che Dio è in ogni cosa «eminente», secondo l'espressione dei teologi⁴².

Vico è pronto ad affrontare il problema di un'etica che definisca il filosofo cristiano, o meglio, il filosofo che è tale *in quanto* cristiano, nel momento in cui ha sottratto al peso della «milizia» il fantasma irraggiungibile della condizione originaria. Nel descrivere il rapporto tra la «vita contemplativa» e la «vita pratica», Vico riassume la posizione di Aristotele, il quale

definisce beatissima la vita che è vissuta nella sua totalità nell'intimo dell'uomo; che è completamente serena, perenne in assoluto e sempre presente; che non può essere turbata come avviene all'attività dei sensi; che non viene procurata dall'esterno mediante i sensi; che ci rende fermamente consapevoli di noi stessi e senza perplessità, come avviene invece nell'agire dei sensi; che ha bisogno del corpo in misura minima e che infine, unisce l'uomo a Dio. Per tutto questo, chiama 'divina' la vita contemplativa dell'uomo⁴³.

Aristotele, continua Vico, ha nondimeno assegnato un «fine sommo» alla vita pratica,

l'operare accompagnato da virtù (...) conosciuto da noi per la testimonianza dei sensi (ragione questa che egli propone per il piacere che traiamo dalla sensibilità), che ha bisogno del corpo, della facoltà di sentire e perfino della buona sorte: infatti la prudenza ha bisogno dell'acutezza dei sensi, la

⁴⁰ *Ibid.*, cap. VIII.

⁴¹ *Ibid.*, cap. XIII.

⁴² *Id.*, *Dissertationes*, cap. XIV, capov. IV.

⁴³ *De const. philos.*, cap. XV.

temperanza ha bisogno dei godimenti, la forza ha bisogno della robustezza fisica, la giustizia ha bisogno degli onori⁴⁴.

Delle due proposte di Aristotele, la vita contemplativa riproduce con assoluta fedeltà l'immagine dell'uomo incorrotto nel suo rapporto con Dio; ma non solo: esprime come meglio non si potrebbe la definizione di una mistica rigorosa, attenuata soltanto da quella «misura minima» del peso della corporeità, che pure la mistica intende sopprimere. Vico respinge questa proposta in quanto classificabile tra le «congetture», apprezzabili ma improponibili. Ma anche la «vita pratica» descritta da Aristotele è fragile, in quanto

l'operare virtuoso non è fine, bensì mezzo per ottenere la felicità, per poter estinguere mediante il suo frequente esercizio la cupidigia, in modo da giungere alla contemplazione del vero eterno con mente pura e, *dal momento che questo ci è precluso nella vita terrena*, almeno meritarcene la beatitudine eterna, la quale non è altro che la contemplazione di Dio con mente pura⁴⁵.

È perfino superfluo sottolineare quel *cum in hac vita non detur*, la «preclusione», in questa vita, delle condizioni per la *contemplazione del vero eterno con mente pura*: possiamo solo meritare la beatitudine eterna come premio finale.

Scartate le proposte aristoteliche, Vico formula la propria, che sottende un progetto nuovo, le cui premesse sono pronte a germinare:

Non c'è differenza tra il fine della metafisica, il fine dell'etica, quello della politica: sia invece quello della politica identico a quello dell'etica, questo a quello della metafisica. Tutto ciò affinché *la meditazione del vero eterno conduca la mente decaduta alla felicità, per quanto sia possibile alla natura corrotta*, in modo da poter operare sempre in conformità del vero eterno e quindi, servendoci di queste cose come mezzi, per poter contemplare il vero eterno con mente pura, *dopo la vita terrena*⁴⁶.

Vico introduce qui il termine *meditazione* e chiarisce come meglio non potrebbe la differenza di «luogo» rispetto alla contemplazione. All'interno di una dimensione in cui i rapporti tra metafisica, etica e politica sono indistricabili, la meditazione funge da tramite per il conseguimento di una felicità *operativa* («in modo da poter operare sempre in conformità del vero eterno»), e quindi («porro») per contemplare il «vero eterno» con mente pura, *post hanc vitam*. Come scriverà nel *De men-*

⁴⁴ *Ivi*.

⁴⁵ *Ivi*; corsivo mio.

⁴⁶ *Ivi*; corsivi miei.

te eroica (1732), la mente deve diventare «eroica» per «dare inizio ad una sapienza utile al genere umano»; e la mente, che «non può non meditare il sublime, non può non affrontare grandi imprese, non può non realizzare opere egregie», esalta l'attiva volontà dell'uomo, in antitesi con ogni contemplazione di tipo mistico:

Non rivolgete preghiere al cielo con le mani supine affinché a voi dormienti cada nel seno la sapienza dal cielo⁴⁷.

Anche Vico pronuncia la frase così cara all'ormai trascorso secolo dei santi: «infiammatevi di Dio»; ma la fa precedere dall'esortazione: «svegliate le vostre intelligenze»; e la fa seguire dalla provocatoria «creerete (...) i divini miracoli dei vostri ingegni»⁴⁸.

È ormai chiaro a Vico che il progetto salvifico, preparatorio alla futura e oltremondana visione di Dio, può avvenire solo in una dimensione esclusivamente comunitaria e non individuale. Dopo aver sostenuto un unico fine per metafisica, etica e politica, Vico osserva che

se gli uomini si attenessero a questo, il genere umano nella sua totalità, e non gli individui presi singolarmente ed estranei l'uno all'altro, non i cittadini di un'unica nazione, vivrebbero in beatitudine, almeno per quanto lo concede la natura corrotta⁴⁹.

Già nel *De uno*, dopo aver elencato le virtù dell'uomo, Vico le collocava in una precisa dimensione operativa e relazionale, in conformità con il significato assegnato loro nel *De antiquissima* di potenzialità (o *essenze*) dell'animo che devono necessariamente esprimersi⁵⁰.

Non può esserci virtù solitaria e isolata; e dove ne troviamo una devono esserci anche le altre compagne; le virtù isolate a mala pena sussistono e a stento 'meritano di avere il nome di virtù', come dice S. Agostino⁵¹.

Il discorso tende progressivamente a spostarsi sul piano del diritto e della politica, conservando tuttavia il suo fondamento etico-psicologico. Vico ricostruisce la genesi del concetto di autorità che, subito dopo la ragione, rappresenta il principio fondamentale di ogni diritto e di ogni giurisprudenza. L'autorità è «la prima originaria acquisizione della totalità

⁴⁷ *De mente eroica*, in *Varia*, a cura di G. G. Visconti, Napoli, 1996, p. 147.

⁴⁸ *Ivi*.

⁴⁹ *Ivi*.

⁵⁰ Cfr. *De antiquissima italarum sapientia*, IV, I, «De essentiis seu de virtutibus», in *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, pp. 82-85.

⁵¹ *De uno*, cap. XLI.

dei diritti di tutti»⁵²; è l'espressione del «certo che si sostituì al vero» nel momento in cui l'uomo rimane solo con la sua colpa. Per questo, «la prima autorità di diritto che ha avuto l'uomo nella solitudine può essere chiamata 'monastica' o 'solitaria'»⁵³. L'elemento negativo di questa condizione è di procedere per necessità dalla mancanza di leggi positive antecedenti. L'uomo si protegge da un assedio, reale o psicologico, trovando rifugio in se stesso. Le parole di Vico non esprimono tanto una condanna diretta della condizione «monastica» (come avverrà d'ora in avanti), quanto ne prospettano la precarietà e la solitudine che ne è alla base.

Per 'solitudine' intendo sia i luoghi frequentati, sia quelli disabitati, quando l'uomo, minacciato nella persona, non può ricorrere al soccorso delle leggi, per cui in quel frangente la società civile non gli è di alcun aiuto⁵⁴.

Ecco perché, «per tale sua monastica autorità, l'uomo è sovrano nella solitudine»⁵⁵. C'è una interessante simmetria tra il discorso vichiano e quello con cui Malebranche conclude le *Conversations chrétiennes* (la cui ultima edizione è del 1711) riguardo l'atteggiamento di chi sceglie di ritirarsi dal mondo per cercare una impossibile alternativa:

I luoghi solitari sono per coloro che si obbligano ad una vera penitenza (...). Infatti l'austerità è necessaria a coloro che hanno vissuto rincorrendo il piacere e i continui esercizi di umiltà che si praticano in questi luoghi rappresentano il modo più sicuro per sconfiggere l'orgoglio dello spirito⁵⁶.

Se da una parte nell'opera del filosofo francese veniva reso omaggio a chi ha scelto di sottrarsi al mondo, dall'altro era sottolineato il caratte-

⁵² *Ibid.*, cap. XCVII.

⁵³ *Ibid.*, cap. XCVIII.

⁵⁴ *Ivi.*

⁵⁵ *Ibid.*, cap. XCIX. Secondo Del Noce, nella critica di Vico al cartesianesimo, «il primo aspetto su cui cade l'accento della critica vichiana, è la contrapposizione del filosofo 'politico' al filosofo 'monastico' (...) dove è da considerare come estremamente importante il rilievo della correlatività tra stoicismo e scetticismo, cioè, in relazione ai tempi, tra Cartesio e Bayle. E infine alla famosa degnità 130 sull'opposizione tra i 'filosofi monastici o solitari', gli stoici e gli epicurei, e i filosofi politici, principalmente i platonici. La visione storica del Vico sembra quindi, a mio giudizio, dover venir interpretata così: la critica del matematicismo è per lui conseguente a quella di un originario atteggiamento 'monastico' entro cui realmente il matematicismo appare l'unica possibile via per vincere lo scetticismo. La non politicità della filosofia cartesiana non è per Vico la conseguenza del matematicismo, ma è al contrario l'atteggiamento condizionante' entro cui si costruisce una filosofia del rigore geometrico» (A. DEL NOCE, *Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo*, in ID., *Il problema dell'ateismo* (1964), Bologna, 1990, p. 502.

⁵⁶ N. MALEBRANCHE, *Conversazioni cristiane*, a cura di A. Ingegno, tr. it. L. Andriani, Firenze, 1999, p. 181.

re di *necessità* che induce a questo passo; la mancanza di un impulso della ragione in grado di contrastare le passioni, la mancanza di una auto-disciplina voluta e sostenuta, richiedono dei correttivi radicali. Anche qui l'immagine evocatrice è quella dell'assedio: assedio di fronte a un esterno che non si è in grado di padroneggiare, di adoperare; ma anche di fronte a un mondo interiore che non ha trovato la strada dell'ordine e che si trincerava in un luogo, reale o fittizio che sia, in cui, parafrasando Vico, ci si può consentire di essere 'sovrani nella solitudine'.

Lo scarto tra una contemplazione individuale, sempre più incline alla natura «monastica» e «solitaria», e quella su cui si fonda la nuova scienza vichiana, che ha come sua prospettiva la «mente umana delle nazioni», è ormai netto con la *Scienza nuova 1725*. Vico considera verità inconfutabile («la qual dee esser la prima di sì fatta Scienza») che il mondo delle nazioni «è stato pur certamente fatto dagli uomini», e che i suoi principi «si debbono ritruovare dentro la natura della nostra mente umana e nella forza del nostro intendere»; e precisa che, mentre finora l'«umana mente» era «contemplata dell'uom *particolare* per condurla a Dio com'eterna verità che è la *teoria* universalissima della divina filosofia», adesso il ritrovamento dei principi nella mente si innalza, rispetto a tale individualità,

a contemplare il senso comune del genere umano come una certa mente umana della nazioni, per condurla a Dio come eterna provvidenza, che sarebbe della divina filosofia la universalissima *pratica*⁵⁷.

Con la *Scienza nuova 1744* l'elaborazione terminologica di Vico ha raggiunto il pieno compimento. La *Spiegazione della dipintura* sottolinea il senso forte della contemplazione quale strumento della filosofia; non una filosofia della natura, che ha solo dimostrato «una parte» di Dio «con l'aspetto della sua provvidenza» (perché Dio non viene mai separato dalla sua espressione), ma una metafisica che, «più in suso innalzandosi»,

contempla in Dio il mondo delle menti umane, ch'è 'l mondo metafisico, per dimostrarne la provvidenza nel mondo degli animi umani, ch'è 'l mondo civile, o sia il mondo delle nazioni⁵⁸.

Il mondo delle menti umane, il mondo metafisico, di cui Vico parla, unico oggetto di contemplazione, offre la cifra interpretativa per il mondo civile; l'atto contemplativo è circolare, e il suo abbraccio comprende una metafisica che a sua volta illumina il mondo civile. Vico costella la

⁵⁷ *Principi di una scienza nuova 1725*, I, XI, in *Opere filosofiche*, cit., p. 185; corsivi miei (d'ora in avanti, *Sn25*).

⁵⁸ *Sn44*, «Idea dell'Opera», capov. 2, p. 3.

dipintura di ogni sorta di simboli, i «geroglifici», «che significano i principi conosciuti solamente finor per gli effetti di questo mondo di nazioni»⁵⁹; una parte di essi è collocata sopra o vicino l'altare; e indicano la condizione umana al comparire, per il *summi numinis metus*, delle religioni, e dunque la «divinazione» che esprimeva, come abbiamo visto, un contemplare in cerca di risposte, e non più a contatto con il divino. Più in basso nella dipintura, significativamente «nel piano più illuminato di tutti»⁶⁰, con un allusivo neoplatonismo rovesciato, troviamo «i geroglifici significanti le cose umane più conosciute», a partire dal fascio, la spada, la borsa, la bilancia e il caduceo, che ormai ci introducono nei primi «imperi civili» e nel successivo sviluppo dell'«età degli uomini». In modo inequivocabile, Vico precisa che questi ultimi geroglifici «sono lontani dall'altare, perché sono tutte cose civili de' tempi ne' quali andarono tratto tratto a svanire le false religioni»⁶¹.

Posti in campo gli oggetti, può iniziare una sublime 'caccia al tesoro', il cui premio è il gioco stesso: consiste nella intellegibilità di quei segni per ricomporli, alla luce della provvidenza, e conferire senso a quel «mondo delle nazioni» che l'uomo sente adesso di aver *fatto*. La chiave del 'gioco' è data dalla filosofia: gli ultimi geroglifici, posti al di sopra del globo, «significano il mondo delle menti e di Dio, il quale *finalmente* contemplarono i metafisici»⁶².

Solo alla filosofia spetta dunque la contemplazione del mondo della mente e di Dio, della loro rappresentazione congiunta. Quel vero eterno, irraggiungibile dopo il peccato mediante un contatto diretto, viene recuperato attraverso una scienza nuova, in cui la filosofia «contempla la ragione, onde viene la scienza del vero», e «la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo». La contemplazione che deriva dal concorso di entrambe è a sua volta verifica della fondatezza di questa scienza; infatti,

entro la contemplazione di essa provvidenza infinita ed eterna questa Scienza ritruova certe divine pruove, con le quali si conferma e dimostra⁶³.

Non esiste obbiettivo più alto, come Vico preannunciava già nel *De antiquissima*, di una scienza che proceda secondo il criterio del *verum-factum*. Ebbene,

⁵⁹ *Ibid.*, capov. 7, p. 8.

⁶⁰ *Ibid.*, capov. 24, p. 18

⁶¹ *Ibid.*, capov. 40, p. 30

⁶² *Ibid.*, capov. 42, p. 31; corsivo mio.

⁶³ *Ibid.*, capov. 343, p. 123.

Questa Scienza procede appunto come la geometria, che, mentre sopra i suoi elementi il costruisce o 'l contempla, essa stessa si faccia il mondo delle grandezze; ma con tanto più di realtà quanta più ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non hanno punti, linee, superficie e figure⁶⁴.

La convergenza tra *verum-factum* divino e umano si è compiuta; la scienza nuova si fonda su prove «d'una spezie divina»; e il piacere che tale contemplazione arreca è un piacere *divino* «perocché in Dio il conoscer e 'l fare è una medesima cosa»⁶⁵. Questa analogia nel piacere, questa comunanza tra uomo e Dio nella contemplazione del mondo viene riproposta da Vico nel capoverso 345 della *Scienza nuova*, dove scrive:

Il lettore pruoverà un divin piacere, in questo corpo mortale, di contemplare nelle divine idee questo mondo di nazioni per tutta la distesa de' loro luoghi, tempi e varietà⁶⁶.

Come si vede, Vico ha da una parte ribaltato il concetto di contemplazione caro alla mistica estrema, caricandolo di un eroismo inaccettabile ai sostenitori dell'annullamento del volere umano; dall'altra, lo ha recuperato nel rapporto con quel vero eterno che si trova ormai nelle distese dei «luoghi, tempi e varietà» del mondo delle nazioni. La nota conclusiva («Pratica della Scienza nuova»), che Vico non pubblicherà, non avrebbe saputo contrapporsi in modo più efficace a un certo tipo di contemplazione di quanto non faccia la stesura definitiva. La perplessità di Vico, per cui «tutta quest'opera è stata finora ragionata come una mera scienza contemplativa d'intorno alla comune natura delle nazioni» rischiando di «mancare di soccorrere alla prudenza umana»⁶⁷ viene in

⁶⁴ *Ibid.*, capov. 349, p. 125.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 126.

⁶⁶ *Ibid.*, capov. 345, p. 124. Scrive Del Noce: «Ciò a cui porta la *Scienza Nuova* è il sentimento di ammirazione per l'architettura dell'universo, considerata nelle sue leggi storiche. Ma precisamente lo stesso, in relazione alle leggi generali del mondo fisico, aveva detto Malebranche: 'io non ammiro tanto gli alberi coperti di frutti e di fiori quanto la loro crescita meravigliosa in conseguenza delle leggi naturali' (*Entretiens X, 7*). È il passaggio alla considerazione delle trame del mondo e dei principi di unità che lo reggono, il trasporto dell'attenzione degli oggetti alla maniera con cui Dio ne empie il mondo e alla coordinazione dei vari sistemi di leggi, che fonda per Malebranche l'emozione estetica nella sua purezza. È questa unione estremamente simile di emozione estetica, di scienza e di pietà ('questa Scienza porta indivisibilmente seco lo studio della pietà, e...', se non siesi pio, non si può daddovero esser saggio' parole finali della seconda *Scienza Nuova*) il tratto ultimo che manifesta la parentela dei due sistemi» (DEL NOCE, op. cit., pp. 506-507).

⁶⁷ «Pratica della Scienza nuova», appendice a *Sn44*, capov. 1405, p. 511. Su tale questione desidero solo menzionare le osservazioni conclusive del lucido saggio di A. PONS, *Vico et*

realità fugata nel momento in cui, ormai alla conclusione dell'opera, ribadisce che la Provvidenza è «spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti»⁶⁸. Nella certezza che «pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni», la contemplazione vichiana della Provvidenza, cioè dell'«ordine delle cose civili» si realizza pienamente. Vico è consapevole che il rischio di mancare alla pratica non si elimina attraverso un compiacente richiamo ai «sappienti delle repubbliche e i loro principi» affinché possano «con buoni ordini e leggi ed esempi richiamare i popoli alla loro ἀκμή, o sia stato perfetto»⁶⁹.

Tra la lettera a Carlo di Borbone, del 1740, e l'ultima, estrema dedica al vescovo Acquaviva, probabilmente dettata il 10 gennaio 1744, tredici giorni prima della morte, si consuma piuttosto una consapevolezza: di fronte alle miserie della vita, che richiedono perfino la perdita della dignità e della compostezza, come testimoniano questi due infelici (in senso diverso) scritti, occorre andare davvero oltre. È davanti alla trama del mondo rivelatagli dalla sua scienza che Vico dismette la sua maschera di disperazione; e allora davvero gli si potrebbe umanamente attribuire, per paradosso, quanto l'«eretico» Molinos scriveva riferendosi a un'anima che, pervasa dalla «santa e celestiale indifferenza»,

non perde la pace nelle avversità, né la tranquillità nelle tribolazioni, anzi si vede colma d'ineffabili godimenti⁷⁰.

ALESSANDRO STILE

Contemplation has in Vico an antithetical meaning compared to the most extreme mystical one, as far as it represents the relationship between man and «Eternal Truth». Vico's reconstruction of an original and irretrievable communication with God inclines him to contemplate Providence within the «order of civil matters», produced by man himself.

la «barbarie de la réflexion», in Figures italiennes de la rationalité, a cura di Ch. Menasseyre e A. Tosel, Paris, 1997.

⁶⁸ *Sn44*, capov. 1108, p. 504.

⁶⁹ «Pratica della Scienza nuova», cit., capov. 1406, p. 511.

⁷⁰ MOLINOS, *op. cit.*, p. 241.

IL GOVERNO DEI POPOLI TRA EQUITÀ NATURALE E «RIFLESSIVA MALIZIA»*

Le ultime degnità della *Scienza nuova*¹ marcano il passaggio dall'equità civile all'equità naturale, e di questo passaggio evidenziano l'aspetto espansivo – e per ciò stesso, sembra, ascendente – del corso delle nazioni tracciato sulla storia ideale eterna dell'umanità. Si è condotti, repentinamente, dall'«oscurità» e angustia della ragion stretta (degn. CXI), ancorata al certo e all'autorità, al «lume e splendore» della ragione naturale che illumina «il vero delle leggi» (degn. CXIII), benigna perché «regolata dall'equità naturale», «ragione umana tutta spiegata» (degn. CXIV).

Sel'antitesi, e la successione, di equità naturale ed equità civile come due modi paradigmatici della convivenza umana secondo il diritto è formulata già nel *De ratione*, e in misura ovviamente più ampia ed articolata nel *Diritto universale*, è solo nella *Scienza nuova* che essa segna con chiarezza un passaggio «progressivo», laddove, cioè, è collocata nel quadro di una scienza della storia delle nazioni. È infatti con particolare evidenza nel libro quarto della *Scienza nuova* 1744, dedicato al corso delle nazioni, e ad una sintesi secondo uno schema triadico del percorso ascendente – non sempre rispettato e non sempre del tutto convincente – che ricorre la sottolineatura della distensione, e dell'apertura del momento dei tempi umani².

Ma nella *Scienza nuova* un altro elemento rappresenta in modo paradigmatico il carattere espansivo e progressivo di questo passaggio, elemento non a caso del tutto assente nella produzione vichiana precedente:

* I temi affrontati in questa relazione sono stati oggetto di un lavoro più ampio, ora in corso di stampa.

¹ Le «sei ultime proposizioni» sul diritto naturale delle genti, secondo l'indicazione dello stesso Vico, sono le degnità CIV-CIX della *Scienza nuova* del 1730 e CIX-CXIV della *Scienza nuova* del 1744. Nel testo si fa riferimento alla numerazione della *Scienza nuova* del 1744. Si cita da G. B. VICO, *Principii d'una Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1730), ristampa anastatica a cura di M. Sanna e F. Tessitore, Napoli, 1991 (d'ora in poi *Sn30*); G. B. VICO, *Principi di Scienza nuova* (1744), a cura di F. Nicolini, Milano, 1999 (d'ora in poi *Sn44*, con la sola indicazione del numero di capoverso).

² Cfr. ad esempio il capov. 978, nella «Sezione undecima» della *Sn44* – «Tre sette di tempi»: «(...) e di poi gli imperadori dovettero snudare di tutti i veli, di che l'avevano coverta i pretori, e far comparire tutta aperta e generosa, qual si conviene alla gentilezza alla quale le nazioni s'erano accostumate, l'equità naturale».

il ruolo, simbolicamente determinante, attribuito a Solone; non il ruolo di legislatore, ma quello di tramite di una presa di coscienza collettiva da parte del popolo, coscienza di essere della stessa natura dei nobili, e dunque di avere uguali diritti. Già nella *Scienza nuova* del 1725 si dice che:

Atene libera fu la madre delle scienze e dell'arti della più colta umanità e vi cominciarono i filosofi da Solone (...), che ordinò la libertà ateniese con le sue leggi e lasciò quel motto, pieno di tanta civile utilità: γνῶθι σεαυτόν, *Nosce te ipsum*, che fu scritto sopra gli architravi de' templi e proposto come una vera divinità, la quale, assai meglio dei vani auspici, avvisava gli ateniesi a riflettere nella natura della loro mente, per la quale ravvisassero l'uguaglianza dell'umana ragione in tutti, che è la vera ed eterna natura umana, onde tutti s'uguagliassero nella ragione delle civili utilità, che è la forma eterna di tutte le repubbliche e sopra tutte della popolare³.

Presente nella *Scienza nuova* del 1730⁴, ma solo di passaggio, l'attribuzione a Solone del *nosce te ipsum*, che non manca di indignare Nicolini per la sua arbitrarietà⁵, ricompare nella *Scienza nuova* del 1744 legata al momento di transizione da un governo aristocratico ad uno popolare; precisamente, nella «Logica poetica» e al termine del «Corollario» che chiude il libro quarto. Qui, Solone ha perso la residua caratterizzazione di legislatore «democratico» della *Scienza nuova 1725*, per assumere invece la fisionomia di carattere poetico, tutta centrata sull'invito *nosce te ipsum* rivolto ai plebei. Perde, in tal modo, anche ogni sospetto di individualità «sapiente», che custodisca e quindi sveli magnanimamente al popolo il segreto della sua natura – erroneamente infatti «da sappiente di sapienza volgare, fu creduto sappiente di sapienza riposta» (capov. 1043); anzi, è possibile «che tal Solone furon essi plebei ateniesi, per questo aspetto considerati. Perché anco i romani antichi arebbono dovuto aver un tal Solone fra loro» (capov. 414). È «questo» Solone ad essere indicato, «fatto», «autore di quel celebre motto» (capov. 416). Con un atto di autoriflessione speculare, in cui la plurisecolare individualità solipsistica dell'appello socratico viene estesa, «spiegata» su una collettività, si aprono insieme democrazia e filosofia, per la coincidenza, postulata appunto nello schema ascendente, tra espansione dell'equità ed espansione della ragione.

Quando tuttavia questo momento storicamente e teoreticamente decisivo viene collocato nello schema triadico del corso delle nazioni, esso

³ G. B. VICO, *Scienza nuova 1725*, in *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. II, p. 1097 (d'ora in poi *Sn25*).

⁴ *Sn30*, p. 120.

⁵ Cfr. F. NICOLINI, *Commento storico alla seconda Scienza nuova*, 2 voll., Roma, 1978, vol. I, p. 156.

sembra perdere la sua carica propulsiva ed innestare invece un processo di accelerazione discendente e di contrazione.

Nell'ambito delle «degnità», dove per altro il tema della decadenza, e della «barbarie ricorsa» è taciuto o appena adombrato, c'è un luogo in cui si avverte chiaramente la contrazione: «L'ordine delle cose umane procedette: che prima furono le selve, dopo i tuguri, quindi i villaggi, appresso le città, finalmente l'accademie» (degn. LXV). Se lo scarto di genere tra i luoghi della vita umana e le accademie è spiegabile con il fatto che «questa degnità», aggiunge Vico subito dopo, «è un gran principio di etimologia»⁶, resta palese un'immagine di restrizione; dalle selve, spazio immenso ma silenzioso perché abitato da uomini erranti e solitari, l'associazione umana, strutturalmente comunicativa, va progressivamente dilatandosi dai tuguri alle città per chiudersi infine nelle accademie. E questo stupisce tanto di più in quanto uno dei fattori determinanti dell'apertura dell'equità naturale è proprio costituito dalla «pubblicazione», comunicazione del segreto alle plebi, quel segreto delle leggi e del linguaggio, proprio dell'equità civile, custodito dai patrizi all'interno del senato.

Lasciando per il momento da parte gli spunti parabolici, se non catastrofici, della «barbarie della riflessione»⁷, il senso di contrazione si avverte proprio nella configurazione strettamente politica, relativa al governo, del momento dell'equità naturale. Cito come prima testimonianza un passo della *Scienza nuova 1725* che congiunge con esemplare chiarezza e sinteticità (cosa che non sempre si verifica nella *Scienza nuova 1744*) il momento espansivo della ragione umana con le forme di governo ad esso più proprie:

Tratto tratto venendosi tra le nazioni a formare i parlari vocali ed a crescere i vocabolari (...), i plebei vennero, riflettendo, a riconoscersi di una natura uguale a quella dei nobili; in conseguenza della qual conosciuta vera natura umana, ricredendosi della vanità dell'eroismo, vollero essere co' nobili uguagliati nella ragione dell'utilità. Per la qual cosa (...) finalmente sopra le rovine del diritto naturale delle genti eroiche, stimato per maggioranza di forze, insurse il diritto naturale delle genti umane (...), stimato per uguaglianza di ragione (...); vennero i medesimi popoli naturalmente a farsi signori delle leggi nelle repubbliche popolari; o naturalmente passarono sotto le monarchie, le quali dettano le leggi con le lingue comuni dei popoli⁸.

⁶ Sn44, degn. LXV, capov. 240. Si ferma su quest'apparente anomalia P. CRISTOFOLINI in *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, Roma, 1995, pp. 106-107.

⁷ Si veda a questo proposito A. PONS, *Vico et la «barbarie de la réflexion»*, in *Figures italiennes de la rationalité*, a cura di Ch. Menasseyre e A. Tosel, Paris, 1997, pp. 335-358.

⁸ Sn25, libro II, cap. VII, p. 1024.

Nella 'naturalità' della traduzione politica del diritto delle genti umane, repubblica popolare e monarchia sembrano equivalersi, e tuttavia – lo si vede in modo più disteso nella *Scienza nuova 1744* – esse non si equivalgono affatto. Non v'è dubbio che all' «ugualità» di ragione e di diritto tra tutti gli uomini sia più immediatamente congeniale la forma democratica di governo; è qui che agisce pienamente l'autentica riflessione collettiva, aperta e generosa, legata ai fatti e non alle parole⁹. Perché allora la proposta, sulle prime apparentemente indifferente, di democrazia o monarchia¹⁰ – «ch'entrambe sono governi umani»¹¹? Perché la loro sovrapposizione, comunque evocativa di una contrazione, nel terzo momento del corso delle nazioni? Che la monarchia non sia, neppure a livello di sviluppo, analoga alla democrazia, risulta chiaramente, prima ancora di esaminare la sua specifica caratterizzazione, dal fatto che in essa le nazioni «riposano», si «conservano»¹², con un arresto evidente del processo ascendente. Tant'è vero che essa è citata come uno dei rimedi provvidenziali, il più semplice, e forse il migliore, alla dissoluzione delle nazioni stesse¹³.

Nella stessa *Scienza nuova 1744* – dove per certi versi, come si è visto, giunge a piena esplicitazione il carattere progressivo dell'equità naturale – rimane la traccia dissonante di un sospetto, quello della sopravvivenza di pratiche prudenziali, dunque proprie dei tempi eroici, nei governi umani. Ad esempio la «terza specie di autorità», quella «umana», è «riposta nel credito di persone sperimentate, di singolar prudenza nell'agibili e di sublime sapienza nell'intelligibili cose»¹⁴. La moltitudine è capace della «sola» equità naturale, perché «considera gli ultimi a sé appartenenti motivi del giusto, che meritano le cause nell'individuali loro specie de' fatti»¹⁵. Si direbbe che qui, come nel *De ratione*, il volgo, la moltitudine, «non vede se non ciò che ha innanzi ai piedi e non intende se non cose particolari», e dunque, come nel *De ratione*, essa ignora l'equità civile, che non è «cosa evidente e particolare», ma che, ispirandosi al bene comune piuttosto che all'utilità privata, va tenacemente conservata – proprio nella sua segretezza prudenziale¹⁶. Nonostante manchi completamente, nel *De ratione*, il senso progressivo dell'equità naturale, la tentazione di sovrapporre le sue argomentazioni a quelle più tarde del-

⁹ Cfr. *ibid.*, cap. LII, p. 1080.

¹⁰ Cfr. *Sn44*, «Tre specie di governi», capov. 927; «Tre specie di ragioni», capov. 951.

¹¹ *Ibid.*, capov. 940.

¹² *Ibid.*, capov. 1008.

¹³ Cfr. *ibid.*, capov. 1104.

¹⁴ *Ibid.*, capov. 942.

¹⁵ *Ibid.*, capov. 951.

¹⁶ Cfr. G. B. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, cit., vol. I, pp. 188-189.

la *Scienza nuova* è forte. Ma, se è vero che anche nella *Scienza nuova* la moltitudine non intende che cose particolari e private utilità, nel processo faticoso di adeguamento dell'umanità a se stessa non si può tornare indietro, e dunque chiudere ciò che si è aperto: il popolo, i molti, tutti, hanno conosciuto se stessi, hanno riflettuto, una volta per tutte. Questa riflessione non coincide tuttavia che per un momento – certo simbolicamente determinante come l'«avviso» soloniano – con il ragionare con mente pura dei tempi umani, cui resta da stendersi per tempi lunghissimi, e da governarsi. Allora i tutti ridiventano molti, molteplici, come avverte Hobbes nel *De cive*¹⁷, e ripartiscono il bene pubblico «in minutissime parti quanti son essi cittadini»¹⁸, traducendo la comunicazione dell'uguale ragione dell'utilità in misura equa, proporzione geometrica, e dunque giustizia distributiva, piuttosto che proporzione aritmetica, e dunque giustizia commutativa¹⁹. Il censo, che, sulle orme di Aristotele, nel *De constantia iurisprudientis*²⁰ è fondamentale criterio di equità delle democrazie, torna ad essere indicato nella *Scienza nuova* 1744, ancora con riferimento ad Aristotele, come «la pianta delle repubbliche popolari, il quale distribuisce gli onori e i pesi con la proporzione geometrica, se-

¹⁷ La moltitudine degli uomini «non è qualcosa di *unico*, ma molti uomini, ciascuno dei quali ha la propria volontà, e il proprio giudizio, circa tutte le cose da proporre. (...) E non vi è alcuna azione che debba essere attribuita alla moltitudine come *sua*; ma (se tutti o molti vi hanno acconsentito), non sarà un'azione, ma tante azioni, quanti sono gli uomini» (T. HOBES, *De cive*, a cura di T. Magri, Roma, 1989, cap. VI, pp. 129-130).

¹⁸ *Sn44*, capov. 951.

¹⁹ Nella *Sn25*: «(...) uomini che intendono essere uguali in ragionevole natura, che è la propria e vera natura dell'uomo, che dee essere di tutti i tempi, di tutte le nazioni perché in una dimostrazione matematica che, come sei avvanza di quattro due, è di quattro avanzato da dieci, che è la proporzione de' numeri, con cui la giustizia commutativa cangia le utilità; e come uno è a tre, così son quattro a dodici, che è la proporzione delle misure, con cui la giustizia distributiva dispensa le degnità (...), – devono stimar diritto eterno e proprio degli uomini, perocché sieno della stessa spezie, di comunicare tra esso loro egualmente le ragioni della utilità, sulla stessa riflessione che i deboli desiderano le leggi e i potenti non vogliono pari. Che è il diritto delle genti umane» (ed. cit., p. 1075). L'argomentazione è aristotelica: si veda ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 4). Cfr. anche il *De universi iuris uno principio et fine* (d'ora in avanti *De uno*), in G. B. VICO, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, cap. XLIV, p. 57 e *Sn44*, capov. 1042.

²⁰ «Respublica 'democratica' eadem ac 'ex censu'. Sed postea, quum Servius Tullius instituit, ut, non singulis optimis, sed publice aerario penderent omnes, dictus est 'census', quem athenienses per δήμους describebant. Erant enim δήμοι minuti populi Atticae, ex quibus populus atheniensis constabat, qui ad comitia legum ferendarum Athenis conveniebant. Unde Bernardus Segnius, graece satis doctus, in versione *Ethicorum* Aristotelis δήμων verit 'centum', ut tantum sit graecis respublica δημοκρατική seu popularis quantum 'respublica per censum' instituta, cum census sit unicum eius reipublicae fundamentum, in qua honores pro censu dantur» (G. B. VICO, *De uno*, liber alter, *De constantia philologiae*, in *Opere giuridiche*, cit., cap. XXII, pp. 605-607).

condo i patrimoni dei cittadini»²¹, o come «ordine» impartito dalla provvidenza affinché nelle repubbliche popolari, nelle quali «si aveva a ridurre tutto o a sorte o a bilancia», non regnasse «il caso o 'l fato»²².

I plebei, i più, nella storia non hanno combattuto per questo – e certamente hanno dovuto combattere²³. L'eguaglianza di diritti che hanno conquistato pezzo a pezzo e con fatica non è semplicemente giustizia distributiva di ricchezze ed onori. Hanno combattuto per togliere il velo alle parole «dure» e rigide, perché incomprensibili, per conquistare la comprensione del senso delle cose. Il loro intendere la vanità dell'eroismo, ed «esser essi d'ugual natura dei nobili» coincide con il dispiegamento delle menti umane tutte²⁴. Ricordiamolo, «dall'avviso di Solone dato agli ateniesi: 'Nosce te ipsum' (...) uscirono le repubbliche popolari, dalle repubbliche popolari le leggi, e dalle leggi uscì la filosofia»²⁵. La filosofia nasce con e dalle repubbliche popolari perché esse nascono con il dispiegarsi delle menti umane. E tuttavia, nei tempi umani, la filosofia va a chiudersi nelle accademie, non rimanendovi però al sicuro come nel chiuso recinto del senato nei tempi eroici, rischiando addirittura di assecondare «la corrottella della setta di questi tempi»²⁶, e dunque di corrompersi essa stessa. La sapienza riposta, se è ancora sapienza di pochi, nascosta, non tutela più alcun segreto. L'«oscurità» rischiarata ha separato in modo più acuto le parole dalle cose, «perché mentre i popoli sono ben costumati, essi operano le cose oneste e giuste più che ne parlano, perché l'operano, più che per riflessione, per sensi»²⁷.

Se l'eloquenza nasce insieme alla filosofia, insieme ad essa si corrompe, non muovendo più gli animi, e le passioni, al giusto, ma ingannando. La menzogna della «riflessiva malizia» non ha nulla delle finzioni usate dalla giurisprudenza eroica – che sono tutt'altro che il frutto di un'impostura²⁸.

Si direbbe che la riflessione non possa essere mai completamente spiegata, e che non possa essere autentica senza segreto. Ma il segreto

²¹ *Sn44*, capov. 1042.

²² *Ibid.*, capov. 1101.

²³ Cfr. *Sn25*, cap. XLV, p. 1074: «Guerreggiò dunque la plebe romana sotto il nodo di Romolo per la vita che aveva salva nel di lui asilo. Guerreggiò poi sotto il nodo di Servo Tullio per la libertà naturale che per lo censo aveva col naturale dominio de' campi, che sarebbe a lei stata tolta con la schiavitù; (...). Ma la plebe finalmente sotto il nodo delle XII Tavole (...) guerreggiò per la libertà civile e per fini veramente magnanimi (...). Perché le contese eroiche furono tutte di ragione, che i plebei volevano riportare per confession pubblica de' medesimi nobili e con l'autorità delle loro medesime leggi».

²⁴ *Sn44*, capov. 1101.

²⁵ *Ibid.*, capov. 1043.

²⁶ G. B. VICO, «Pratica della Scienza nuova», in *Sn44*, capov. 1406.

²⁷ *Ivi.*

²⁸ Cfr. *Sn25*, capp. L e LI, pp. 1078-1079 e *Sn44*, capovv. 952-953.

non si può ripristinare, e la chiusura delle accademie «finge» un segreto che non c'è.

I molti, d'altra parte, non vogliono e non possono, proprio in quanto molti, farsi carico del compito della riflessione, perché esso rimane un esercizio individuale, mai davvero condivisibile. Nel *De uno* Vico affermava che, certo:

Può genericamente [*in genere*] la mente di un popolo essere scevra di passioni, e perciò i giudizi del popolo, espressi in modo generale, sono, per così dire, oracoli di volgare sapienza (...); ma, in ispecie [*in specie*], ella suol essere perturbatissima, massimamente quando, qual mare agitato da venti potentissimi, ella è commossa e sollevata da turbolenti cittadini. In Atene i capopopolo, in Roma i tribuni della plebe, sempre la mente del popolo infiammando di violente passioni, spingevano le plebi ad ogni atto più ingiusto contro i migliori cittadini, perseguitandoli con leggi particolari e straordinarie. Ed in tal modo operando, giunsero i capopopolo [*demagoghi*] ed i tribuni della plebe a rovinare la libertà di quelle due repubbliche²⁹.

Nella *Scienza nuova* 1744 viene in parte ripresa, alla lettera, l'immagine, e collocata nel momento in cui si corrompono gli Stati popolari:

E quindi ancor le filosofie (...), e nascendo quindi una falsa eloquenza, apparecchiata egualmente a sostener nelle cause entrambe le parti opposte – provenne che, mal usando l'eloquenza (come i tribuni della plebe nella romana) e non più contentandosi i cittadini delle ricchezze per farne ordine, ne vollero fare potenza; [e], come furiosi austri il mare, commovendo civili guerre nelle loro repubbliche, le mandarono ad un totale disordine, e sì, da una perfetta libertà, le fecero cadere sotto una perfetta tirannide (la qual è peggiore di tutte), ch'è l'anarchia, ovvero la sfrenata libertà de' popoli liberi³⁰.

A questo punto, per ovviare a questo «gran male delle città», la provvidenza adopera uno dei «tre grandi rimedi», primo dei quali è la monarchia³¹.

²⁹ «Nam mens populi, exempli gratia, licet in genere affectuum vacua sit – unde populi iudicia in genere prolata vulgaris sapientiae sunt (...); – tamen haec eadem populi mens in specie perturbatissima esse solet, maxime ubi a turbolentis civibus, ceu ab austris fretum, commoveatur, uti a demagogis mens populi atheniensis, a tribunis plebis mens populi romani in singulos cives affectibus inflammarī solebat; et aut invidiosis aut ambitiosis legibus singularibus, extra ordinem latis, praecleari virtute viri patria utrinque pulsi (...). Quare et demagogi et tribuni plebis tandem suae cuiusque reipublicae libertatem perdidere» (*De uno*, cap. CLII, pp. 201-203).

³⁰ *Sn44*, capov. 1102.

³¹ *Ibid.*, capov. 1103.

Certo, nonostante l'identità argomentativa, e metaforica, mancano qui i soggetti agenti 'specifici', per così dire, presenti invece nel *De uno*; manca la sottolineatura della strutturale passionalità dei molti, facile preda dell'inganno di pochi, demagoghi e tribuni. Vengono invece in primo piano fattori di corruzione che riguardano l'umanità tutta – la falsa filosofia, e la falsa eloquenza – e la decadenza è passare da un ordine a un disordine, dalle ricchezze misurate e calibrate per dare ordine alle ricchezze usate come strumento di potenza. Tuttavia, ancora nella *Scienza nuova 1744* la volontà scevra di passioni indicata da Aristotele come criterio di giustizia³² – come premesso al passo citato del *De uno* – deve condurre ad ordine. Ed è sotteso, nella *Scienza nuova 1744*, il convincimento che *in specie* il volgo non possa ragionare, e possa far ordine solo dividendo le ricchezze, non dividendo, specificando, riflessione e volontà scevra di passione per poi riunirle in una volontà di tutti. Non si dà, per Vico, volontà generale che esprima *in genere* una razionalità, e non si dà né all'inizio né alla fine del processo evolutivo dell'umanità. Non si dà, dunque, rappresentanza, né il problema di definire una maggioranza – tema che affanna anche chi, come Bodin, vuole pensare la democrazia al di fuori di un patto razionale³³. Si dà invece, comunque, la perpetua necessità del ricondurre tutto a uno.

Incominciarono i governi dall'uno, con le monarchie famigliari; indi passarono a' pochi, con l'aristocrazie eroiche; s'innoltrarono ai molti e tutti nelle repubbliche popolari, nelle quali o tutti o la maggior parte fanno la ragion pubblica; finalmente ritornarono all'uno nelle monarchie civili. Né nella natura de' numeri si può intendere divisione più adeguata né con altr'ordine che uno, pochi, molti e tutti, e che i pochi, molti e tutti ritengano, ciascheduno nella sua spezie, la ragione dell'uno; siccome i numeri consistono in indivisibili, al dir d'Aristotile, e, oltrepassando i tutti, si debba ricominciare dall'uno. E sì l'umanità si contiene tutta tralle monarchie famigliari e civili³⁴.

Allora i «pochi sappienti di Stato» che nelle monarchie «consigliano» «con equità civile le pubbliche emergenze ne' gabinetti»³⁵ non sottraggono al popolo conoscenza e diritti, come nelle repubbliche eroiche. Ciò che «serbano arcano» è posteriore alla «pubblicazione» del segreto³⁶ e «i monarchi sono in piena ed assoluta libertà di seguir o no ciò che loro

³² *Ibid.*, capov. 1042.

³³ Cfr. J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, 1988, t. I, cap. VII, libro II, pp. 651-663.

³⁴ *Sn44*, capov. 1026.

³⁵ *Ibid.*, capov. 951.

³⁶ Cfr. *ibid.*, capov. 953.

han consigliato i senati»³⁷, accolgono infatti una sorta di delega da parte del popolo, quella di uguagliare «tutti i soggetti con le lor leggi»³⁸ – cui, d'altra parte, sono i popoli stessi a dare «i sensi»³⁹ – «ond'essendo i cittadini divenuti quasi stranieri delle loro nazioni, è necessario ch'i monarchi nelle loro persone le reggano e rappresentino»⁴⁰.

Facendosi garanti di un'uguaglianza che il popolo non riesce, nel tempo, a sostenere e a difendere, i monarchi consentono ai governi umani conservazione e durata, e dunque quel «riposo» che è anche «rimedio» contro la dissoluzione, l'inversione del ciclo, la seconda barbarie.

MONICA RICCIO

The Author analyses some problematic aspects of the «human governments» configuration among the nations' course traced by Vico in his Scienza nuova, especially regarding popular republics.

³⁷ *Ibid.*, capov. 946.

³⁸ *Ibid.*, capov. 927.

³⁹ *Ibid.*, capov. 936.

⁴⁰ *Ibid.*, capov. 1008.

L'«IDEA DELL'OPERA» DI GIAMBATTISTA VICO

Negli ultimi decenni la «Dipintura», sottratta all'oblio al quale sembrava da sempre destinata, ha richiamato l'attenzione di numerosi studiosi che l'hanno collocata entro una fitta maglia di relazioni culturali e filosofiche, fino a farne in qualche caso la chiave di lettura unificante e risolutiva dell'intera opera vichiana. E ciò appare francamente eccessivo perché la scelta di accentuare l'autonomia semiologica della «dipintura» non può eludere le sue relazioni con le pagine dell'«Idea dell'Opera» che ne sono la spiegazione¹.

Quando nel 1731 Vico scrive l'aggiunta alla sua autobiografia, in un passo ricco di *pathos* ci narra dell'«estro fatale» che gli aveva permesso, nel breve arco di tempo intercorso tra la natività e la resurrezione del Cristo, di riscrivere completamente la *Scienza nuova prima*, ci informa, altresì che:

Dopo essersi stampato più della metà di quest'opera, un ultimo emergente, anco natogli da Venezia, lo costrinse di cangiare quarantatré fogli dello stampato, che contenevano una *Novella letteraria* (dove intiere e fil filo si rapportavano tutte le lettere e del padre Lodoli e d'intorno a cotal affare con le riflessioni che vi convenivano), e, 'n suo luogo, proporre la dipintura al frontespizio di quei libri, e della di lei *Spiegazione* scrivere altrettanti fogli che empissero il vuoto di quel piccolo volume².

¹ Ad esempio, per D. PH. VERENE, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca-London, 1981, la filosofia di Vico «pone l'immagine al di sopra del concetto, la parola al di sopra dell'argomentazione e la divinazione mitica al di sopra del fatto», tr. it. Roma, 1984, p. 27. Sulla «dipintura» e l'«Idea...», anche per la bibliografia di riferimento vedi tra gli altri M. FRANKEL, *The 'Dipintura' and the Structure of Vico's New Science as a Mirror of the World*, in *Vico: Past and Present*, ed. by G. Tagliacozzo, Atlantic Highlands (N. J.), 1981, pp. 43-51; fortemente accentuata l'importanza filosofica della «Dipintura» in M. PAPINI, *Il geroglifico della storia. Significato e funzione della dipintura nella Scienza nuova*, Firenze, 1984; per una interpretazione centrata sulla continuità con l'iconologia rinascimentale si veda A. FLETCHER, *On Syncretic Allegory of the 'New Science'*, in «New Vico Studies» IV (1986), pp. 25-43; ID., *Dipintura: The Visual Icon of Historicism in Vico*, in *Colors of the Mind: Conjectures of Thinking in Literature*, Cambridge (Mass.), 1991, pp. 147-165. Per una lettura eminentemente fondante l'intero pensiero vichiano della «Dipintura» vedi il primo capitolo di V. VITIELLO, *Vico e la topologia*, Napoli, 2000.

² *Vita di Giambattista Vico scritta da sé medesimo*, in G. VICO, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 51. Per la ricostruzione delle vicende legate alla mancata edi-

Il Nicolini ci offre come al solito un suo approccio al problema, di certo frettoloso ma non privo di buon senso, e giudica che per chi già conosca bene la *Scienza nuova* l'*Idea dell'Opera* «non offre al certo particolari difficoltà d'intendimento; ma che – tiene ad evidenziare il Nicolini – per chi la *Scienza nuova* sia libro ancora indelibato, riesce, precisamente come l'affine *Sinopsi del Diritto universale*, un capolavoro di «sibillinità»³. Né miglior sorte tocca alla «Dipintura» definita, per chi non conosca Vico, «un rebus indecifrabile» se non addirittura «un aggregato di segni cabalistici». Anche se non è detto esplicitamente il Nicolini guarda all'«Idea dell'Opera» come ad una sorta di prefazione, che come tutti sanno, è l'ultima cosa scritta di un libro anche se presentata per prima; di qui il sottinteso consiglio di leggerla alla fine. Abitudine oggi-giorno più che legittima da parte del lettore smaliziato che affronta un testo a lui contemporaneo, ma irta di insidie nel complesso rapporto doverosamente intrattenuto con i «classici».

Nel nostro caso nell'«Idea dell'Opera» abbiamo avvertito, al di là della prosa evocativa di immagini suggestive e ricche di rimandi, la tensione sistematica non risolta e l'ansia razionalizzatrice di un pensiero estremamente fiducioso nelle capacità della ragione di penetrare gli angoli più nascosti ed oscuri dell'agire umano se non persino di quello divino. Come del resto anche la presenza della «Dipintura» non va considerata semplice concessione ad artifici rinascimentali ormai superati dai tempi e basti pensare alle illustrazioni dei libri di Bacone o all'«orrido» *Leviatano* di Hobbes e ancora in piena età dei Lumi alle immagini nei testi di Diderot, Rousseau e, perché no, anche a quelle dell'*Encyclopédie*⁴. In realtà siamo in una età in cui godeva ancora ampia fortuna il motto dell'*Ars poetica* di Orazio «ut pictura poësis» non meno di quello attribuito da Plutarco a Simonide di Ceo che la pittura sia poesia muta e la poesia pittura parlante. Nel caso di Vico lo sforzo filosofico che pervade per intero la sua esistenza intellettuale si manifesta anche in una creazione artistica indirizzata all'intelligenza più che al godimento estetico dei lettori.

zione veneziana della *Scienza nuova* e le polemiche che l'accompagnarono e che spinsero Vico a stenderne il minuzioso resoconto poi soppresso in fase di stampa, si veda la *Nota* del Nicolini all'edizione della *Scienza nuova seconda*, Bari, 1942, vol. II, pp. 341-349 (edizione usata per le citazioni qui indicate con il numero del capoverso). Un approfondimento sull'intera vicenda in V. PLACELLA, *La mancata edizione veneziana della Scienza Nuova*, in *Vico e Venezia*, a cura di C. De Michelis-G. Pizzamiglio, Firenze, 1982, pp. 143-182.

³ F. NICOLINI, *Nota*, cit. p. 349.

⁴ A. HAZARD, *Reinold, Vico, Blackwell, Blake: The Fate of Allegory*, in *Allegory: Theory, Practice and Contexts in the Late Seventeenth and Eighteenth Centuries*, ed. by K. L. Cope, New York, 1993, pp. 3-20.

Un invito all'intelligenza che non nega l'estrema problematicità ermeneutica e le sfumature colte da indagini legate a visioni più ampie, libere dai tradizionali steccati disciplinari e metodologici sulla scia delle ricerche avviate sin dagli anni Trenta del nostro secolo da Mâle o da Panofsky.

La fiducia di Vico nella possibilità dell'illustrazione di contenere, sia pure simbolicamente, l'intera *Scienza nuova*, ci introduce verso tematiche proprie dell'estetica barocca con un legame istituito, in altra forma, anche al tempo della stesura del *Diritto universale*, allorquando Vico sente il bisogno di presentare alcuni dei contenuti filosofici dell'opera nel lungo componimento poetico-filosofico – *Giunone in danza* – difficilmente apprezzabile nel contesto dell'evoluzione intellettuale di Vico senza la conoscenza delle sue opere giuridiche. Anche per la «Dipintura» la rappresentazione di contenuti filosofici in forme apparentemente distanti e non immediatamente riconducibili alla razionalità del discorso è caratteristica dell'aspirazione di Vico a sperimentare molteplici forme di comunicazione nel rapporto incrociato con la «capricciosa acconcezza» dell'ingegnoso pittore e con l'esecutore materiale dell'incisione, non di meno coinvolto nella 'traduzione' in immagini delle idee del filosofo⁵.

Va inoltre segnalato che l'*Idea*, non diversamente dal restante dell'opera ha subito correzioni, miglioramenti ed aggiunte tra l'edizione del '30 e quella del '44 come anche è da notare la soppressione di ben quattro pagine a fine testo⁶.

Per molti lettori di oggi la *Scienza nuova* si apre con un manzoniano dilemma: Cebete chi era costui? Platone lo menziona nel *Critone* e nel *Fedone* tra quanti furono vicini a Socrate nelle ultime ore di vita e che con il filosofo discute sulla preesistenza dell'anima e della sua immortalità. Diogene Laerzio ricorda nelle *Vite dei filosofi*⁷ che di lui si tramandarono tre dialoghi uno dei quali è quel *Pinax* citato da Vico. L'opera in epoca moderna era stata più volte ristampata, anche se in realtà si trattava di un falso composto nel I secolo, e la versione italiana, edita a Venezia nel 1643 da Agostino Moscardi, potrebbe essere la fonte più immediata della suggestione di Vico. In questa operetta si narra di un uomo imitatore della vita pitagorica che consacra nel tempio di Kronos un dipinto con rappresentazioni allegoriche dei costumi morali. Ovviamente non erano mancati critici che avevano negato la presunta paternità di Cebete tebano del testo tramandato; ma ciò che attrae Vico non è tanto

⁵ Capov. 24.

⁶ Riportate dall'edizione nicoliniana ai capovv. 1120-1138.

⁷ Lib. II, cap. XVI.

il contenuto o l'autenticità della *Tavola di Cebete* quanto la possibilità di costruire per immagini un itinerario rammemorativo funzionale al concepimento di idee 'figurate' utilizzabili quali *tòpoi* da ripercorrere con l'aiuto della fantasia.

I tentativi enciclopedici cinque-seicenteschi di individuare la logica sottostante a ciò che noi oggi definiremmo «memoria artificiale» sono sicuramente tra le fonti dell'ispirazione vichiana e gli studi sull'argomento ci aiutano nella lettura della «Dipintura» anche se non possono annullare l'interpretazione suggerita da Vico stesso. L'immagine, dice Vico, serve allo studioso «per concepire l'idea di quest'opera avanti di leggerla» dove il richiamo alla possibilità di concepire l'idea di una cosa, nel nostro caso di un libro, prima di averla conosciuta evoca la dottrina platonica dell'anamnesi. La forzatura in tale direzione potrebbe arrivare fino al punto di ritenere possibile la comprensione della genesi filologica della *Scienza nuova* senza il supporto concreto delle prove 'filologiche', grazie alla capacità del lettore di ritrovare in se stesso la verità sepolta per mezzo di una intuizione intellettuale sottratta al mutevole corso delle cose umane.

È possibile, però, seguire altri percorsi e non in necessario contrasto con la pista ora indicata. Il richiamo alle mnemotecniche induce a considerare gli elementi figurativi della «Dipintura» come condensati di nozioni il cui potere di stimolare idee deriva dalla relazione stabilita tra *res* e *imago* mentale colta dall'intuito del lettore. In questo caso i simboli figurati sarebbero essi stessi le chiavi d'accesso ad un numero infinito di combinazioni storicamente accertabili; e a tal proposito ricordiamo che la «Dipintura» svolge la sua funzione anche a posteriori con l'aiuto che al lettore «sommministra la fantasia». *Prima* della lettura essa serve per concepire l'*Idea*, *dopo* non soltanto aiuta a ricordare ciò che si è appreso bensì favorisce la continuazione originale del lavoro avviato dalla nuova scienza.

Ragione, memoria e fantasia sono i tre lemmi del lessico intellettuale vichiano sui quali ruota la *Scienza nuova*; singolarmente o congiuntamente impiegati nella ricerca dei principi metafisici, della coscienza storica e della rappresentazione poetica del «mondo delle nazioni».

Segnaliamo, infine, la remota ipotesi di un ricorso, più o meno criptico e se vogliamo moderno, alla «Dipintura» per svelare l'idea dell'opera a pochi iniziati attraverso la sua rappresentazione allegorica. Da questa prospettiva sarebbe facile dar vita ad un gioco di rimandi seducenti ma fuorvianti e ritenere, ad esempio, l'occhio della Provvidenza inserito nel triangolo un esplicito calco della simbologia in uso nei circoli massonici; ma per abbandonare subito questo avventuroso terreno esegetico, segnaliamo tra i tanti esponenti della letteratura sui geroglifici e

sulle «imprese» il nome di Cesare Ripa e la sua *Iconologia* del 1603, illustrata da Cesari, quale probabile catalogo di parte del materiale iconografico usato da Vico e dai suoi collaboratori.

Più che le incerte possibilità ermeneutiche offerte dalla «Dipintura» riteniamo di sicuro interesse lo stretto rapporto che essa intrattiene con la sua spiegazione contenuta nell'«Idea dell'Opera» che, ripetiamo, fu stesa in fretta e furia per sostituire le pagine dedicate ad una polemica ritenuta ormai sterile. L'*Idea* pur abbozzando, almeno nelle intenzioni, l'intera opera, non deve trarci in inganno con la sua apparente neutralità. In queste pagine, infatti, sono presenti spunti di rilievo in riferimento a problematiche puntualmente riprese nel corso dell'opera e che trovano nell'*Idea* la loro prima efficace tematizzazione. Nei «Corollari d'intorno agli aspetti principali di questa scienza»⁸ ritroviamo, infatti, l'elenco dettagliato di quanto anticipato nell'*Idea*: la teologia civile ragionata della provvidenza divina, la filosofia dell'autorità, la storia d'umane idee, la critica filosofica degli autori antichi, la storia ideale eterna, il sistema del diritto naturale delle genti e i principi (origini) della storia universale. Questi *aspetti* non potrebbero fondersi in una nuova scienza senza le scelte epistemologiche e metodologiche che legano la teoria e la prassi della conoscenza storica. Sotto questo profilo, due proposte originali fanno da *leitmotiv* all'*Idea*: da un lato viene sottolineata con forza la convinzione di potere garantire la «dimostrazione storica» della provvidenza divina, dall'altro vengono messi a punto i canoni di una «nuova arte critica» capace di evitare le secche del pirronismo storico. In questi due ambiti meglio che altrove si chiarisce il senso filosofico della metodologia storica di Vico che rinuncia alle «ipotesi», ma non alle «verità meditate in idea», senza le quali sarebbe impossibile ricondurre la filologia, condannata alla sterile registrazione di fatti, ai «principi della filosofia».

Il rapporto che lega la concezione vichiana della Provvidenza allo studio scientifico della storia coinvolge la più volte asserita scissione operata tra conoscenza scientifica e conoscenza storica o meglio tra *Naturwissenschaft und Geisteswissenschaften*, affermazione, in realtà, problematica e tutta da definire nei suoi termini storiografici e filosofici a meno di non leggere Vico esclusivamente alla luce dell'idealismo e dello storicismo ottocentesco.

Innanzitutto notiamo il dato quantitativo che testimonia l'enorme importanza attribuita alla Provvidenza menzionata per ben ventidue volte. Questo elemento acquista maggiore risalto tenendo presente che le altre pagine dove il termine è massicciamente ricorrente (ovviamente in pro-

⁸ Capovv. 385-399.

porzione alla lunghezza del testo) sono quelle dedicate nel Libro IV al *Corso che fanno le nazioni* e nella breve *Conchiusione dell'opera*, mentre non ci sembra casuale che la Provvidenza non svolga un ruolo significativo nella *Scoperta del vero Omero*.

La dichiarata esistenza di un legame tra impianto epistemologico-metodologico e concetti teologici in apparenza preclusi alla verifica razionale può destare qualche sorpresa, retaggio della critica posthegeliana che ha limitato l'importanza filosofica di Vico al suo contributo alle scienze dello spirito e relegato la Provvidenza vichiana tra le aporie della dicotomia immanenza-trascendenza.

Ma se rinunciamo all'abitudine di pensare la storia della filosofia moderna come un progressivo, ma inesorabile, allontanamento dai percorsi della teologia e della metafisica, in un mondo in cui non Dio bensì l'uomo sia l'autentica misura di tutte le cose, vedremo scaturire gli interessi teologico-metafisici degli artefici del pensiero moderno, e tra loro Vico, dalla tensione non sempre risolta tra teologia e filosofia vissuta nel difficile equilibrio di fede e ragione.

In questa chiave di lettura anche il «disputar *de deo*» in età moderna assume i contorni della ricerca razionale condivisa da Vico laddove rivendica alla sua «teologia civile» l'attributo di «ragionata». Nell'ultimo capoverso dell'*Idea* troviamo sintetizzato il modello teorico degli ambiti della conoscenza umana:

E alla fin fine, per restringere l'idea dell'opera in una somma brevissima, tutta la figura rappresenta gli tre mondi secondo l'ordine col quale le menti umane della gentilità da terra si sono al cielo levate. Tutti i geroglifici che si vedono in terra dinotano il mondo delle nazioni, al quale prima di tutt'altra cosa si applicarono gli uomini. Il globo ch'è in mezzo rappresenta il mondo della natura, il quale poi osservano i fisici. I geroglifici che vi sono al di sopra significano il mondo delle menti e di Dio, il quale finalmente contemplarono i metafisici⁹.

In poche battute emerge la cornice intellettuale entro cui delimitare la processualità ideale dell'attività conoscitiva degli uomini; dai livelli minimi che rendono possibile la vita associata fino al maturare della capacità autoriflessiva passando attraverso la liberazione dal rapporto passivo e magico con la natura. Nel passo sopra citato si avverte anche il disappunto per i ritardi della scienza delle «cose umane». Entro lo schema generale, ossessionato come sempre in Vico dall'andamento triadico, da un lato trova posto il rapporto scienza-filosofia all'interno di una

⁹ Capov. 42.

concezione unitaria del sapere e dall'altro il nesso filosofia-teologia animato dalla personale religiosità di Vico.

Il percorso compiuto nell'evoluzione dell'umanità, fermi restando i pericoli di involuzione storicamente accertabili, coinvolge le capacità conoscitive e speculative dei filosofi. Per quanto riguarda la filosofia moderna, Vico ritiene che essa, nel suo complesso, vada collocata tra gli stadi superiori della civiltà e come tanti intellettuali del suo tempo non operava la cesura, divenuta poi consueta in età post-kantiana, tra filosofi e scienziati. Infatti, quando si riferisce agli studiosi della natura dell'età moderna usa sempre il termine «filosofi» e nell'*Idea* vengono fissati i punti di riferimento epistemologici della «teologia civile». La metafisica, infatti, contempla la provvidenza divina «sopra l'ordine delle cose naturali» e gli autori di questo lavoro metafisico sono ovviamente dei filosofi anche se la conoscenza del mondo naturale risulterà incompleta qualora non riesca ad includere lo studio del mondo umano.

La «fascia dello zodiaco» che cinge il globo nella «Dipintura» indica la rappresentazione del mondo nella sua interezza non solo della natura. Ebbene, questo globo, «o sia il mondo fisico ovvero naturale, in una sola parte egli dall'altare vien sostenuto; perché i filosofi, infin ad ora, avendo contemplato la divina provvidenza per lo sol ordine naturale, ne hanno solamente dimostrato una parte» ed è per far giacere l'universo naturale e civile in perfetto equilibrio sull'altare che viene mosso il rimprovero ai filosofi di non aver contemplato la parte più propria degli uomini «la natura dei quali ha questa principale proprietà: d'essere socievoli».

In un certo senso anche il mondo della natura resterebbe inconoscibile senza lo studio degli uomini poiché l'incompleta conoscenza di *tutte* le manifestazioni della Provvidenza ne pregiudica la piena intellegibilità delle sue parti.

C'è ben poco di fideistico nella Provvidenza vichiana affine al Dio di tanti filosofi dell'Europa moderna che avevano avvertito il bisogno e l'urgenza di ridefinire il significato della saggezza, potenza e bontà divine nel condurre le sorti dell'uomo come dell'universo per contrastare l'avanzata delle correnti materialistiche cresciute insieme al diffondersi delle dottrine atomistiche e di valori morali esemplati dalle dottrine stoiche ed epicuree in rotta di collisione con i principi dell'etica cristiana.

In prima approssimazione è possibile riconoscere la maggiore aderenza di Vico ai nuclei concettuali elaborati dai sostenitori del Dio dei filosofi razionalisti piuttosto che al cristianesimo antiumanistico del «Dio nascosto».

Razionalismo teologico che in campo filosofico aveva avuto il suo centro animatore nell'accusa rivolta al cartesianesimo di favorire l'ateismo.

Le polemiche nelle accademie e università francesi ed olandesi avevano ben presto coinvolto un po' tutti gli intellettuali europei. I temi della *querelle* teologica vertevano sulla libertà divina ed umana, sugli attributi divini e il loro rapporto con i risultati delle nuove scienze e sul ruolo spettante alla ragione nell'interpretazione delle Sacre Scritture. Nonostante la sfaccettature delle tesi teologiche, tutt'altro che monolitiche, di Cartesio e dei suoi discepoli per i loro avversari non v'erano dubbi che le leggi della natura del *mondo* cartesiano operavano indipendentemente dalla costante direzione divina finendo per mettere in ombra il finalismo e la Provvidenza. Anche l'approccio naturalistico del cartesianesimo allo studio dell'uomo per la sua dimensione antropologico-etica veniva considerato poco più di un mascheramento delle teorie di sociniani e peлагiani ovvero dei libertini della peggiore specie¹⁰.

Eppure l'inizio della *Scienza nuova* è un atto di omaggio ai «filosofi naturali» che avevano con le loro ricerche «contemplato» la divina Provvidenza nell'ordine della natura e a Vico non potevano sfuggire le conseguenze religiose dell'idea di una Provvidenza lontana, relegata all'atto iniziale della creazione di un universo abbandonato alle sole leggi meccaniche; così come Vico non ignorava che la prova *from design* della mirabile macchina dell'universo suscitava non pochi dilemmi sugli attributi di Dio se non addirittura sembrava sfociare nel generico appello teistico poiché l'onniscienza e l'onnipotenza divina finivano per limitarsi a vicenda. Un mondo perfetto avrebbe avuto Dio quale semplice spettatore, mentre uno bisognoso di continue attenzioni avrebbe dimostrato con le sue imperfezioni i limiti del Creatore. Inutile sottolineare come la formazione intellettuale di Vico avviene nel pieno della crisi della coscienza europea, per usare la felice formula dell'Hazard, quando tra gli stessi promotori della rivoluzione scientifica crebbero i dubbi e le perplessità sull'ottimistica pretesa di dimostrare in via deduttiva l'operato di un Dio sia pure geometra o architetto matematizzante.

Vico, evidentemente, si rivolge e loda quei filosofi della natura in grado di conciliare scienza, filosofia e religione grazie ad una «metafisica» esente dai rischi del materialismo e del panteismo. Non di meno egli è attento alle implicazioni sociali e politiche delle scoperte scientifiche ed ebbe ben chiari i rischi insiti nella concezione della società quale semplice *automata* e nella riduzione dell'uomo a mero groviglio di istinti e passioni. Non siamo, però, di fronte ad un caso di reazione antimoderna considerato che il rifiuto delle teorie di Hobbes, dello spinozismo e

¹⁰ M. E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, 1988.

delle possibili implicazioni materialistiche del dualismo cartesiano era obiettivo costante delle polemiche non soltanto dei circoli più retrivi della cultura laica e religiosa europea, bensì patrimonio comune di ampi settori del mondo scientifico e filosofico per nulla disposti a rinunciare all'ideale del «virtuoso cristiano».

Il secondo nucleo tematico su cui richiamare l'attenzione, meno distante dal discorso precedente di quanto possa apparire, è di natura metodologica e riguarda la «nuova arte critica» che a parere di Vico «finora ha mancato»¹¹. Non dimentichiamo che ai piedi dell'altare che sorregge il globo, sul quale è in bilico la metafisica, giacciono i «geroglifici» della civiltà. La metafisica è illuminata dalla luce divina *totalmente* riflessa dal gioiello convesso verso la statua di Omero. La raffigurazione, spiega Vico,

dinota che la cognizione di Dio non termini in esso lei, perch'ella privatamente s'illumini dell'intellettuali, e quindi regoli le sue sole morali cose, siccome finor han fatto i filosofi; lo qual si sarebbe significato con un gioiello piano. Ma convesso, ove il raggio si rifrange e risparge al di fuori, perché la metafisica conosce Dio provvedente nelle cose morali pubbliche, o sia ne' costumi civili, co' quali sono provenute al mondo e si conservan le nazioni¹².

L'immediata contemplazione della verità eterna non si spingerebbe al di là di una solitaria filosofia morale e la metafisica per garantire la veridicità dei suoi principi, senza contrastare il valore veritativo del «senso comune», deve necessariamente avvalersi della mediazione della storia. Si tratta per Vico di garantire all'«accertamento» filologico (*certum*) una funzione analoga all'«inveramento» filosofico (*verum*) raggiunto con la dimostrazione di «fatto storico» della provvidenza nel «corso che fanno le nazioni».

Scrive Vico in un passo del *Diritto universale* che potrebbe benissimo trovarsi nell'autobiografia

Io che nell'arco della mia intera esistenza ho tratto maggior diletto dall'uso della ragione che da quello della memoria, quanto più ho imparato nella filologia tanto più m'è parso di ignorare. Non temerariamente Renato Cartesio e Malebranche affermavano che non s'addice al filosofo dedicarsi per molto tempo e approfonditamente alla filologia¹³.

Queste parole, accanto ad una onestissima giustificazione delle ragioni degli avversari, schizzano un quadro abbastanza fedele della si-

¹¹ Capov. 9. Vedi A. R. CAPONIGRI, *Filosofia e filologia: la «nuova arte critica» di Giambattista Vico*, in questo «Bollettino» XII-XIII (1982-1983), pp. 29-61.

¹² Capov. 5.

¹³ G. VICO, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 399.

tuazione intellettuale di Vico intorno agli anni Venti. Fin da giovane la frequentazione e l'esercizio su autori e testi della filologia cinque-seicentesca era stata praticata in modo tutt'altro che scolastico, come attesta la sua *lezione* all'Accademia del Medinacoeli e le capacità critiche di Vico si andarono via via affinando sino ai rilevanti contributi alla critica storica dell'interpretazione delle XII tavole e della relativa legislazione decemvirale o della *lex regia*. A tale proposito il Momigliano partito dalla constatazione della non partecipazione di Vico alla reimpostazione storiografica della storia romana arcaica, tra gli anni Ottanta del XVII e il primo ventennio del XVIII secolo, ebbe quasi a rammaricarsi poiché dichiarava che «per un tale lavoro non gli sarebbero mancate le capacità tecniche»¹⁴. Cosa di cui pare Vico fosse consapevole tant'è che nell'*Idea* orgogliosamente ricorda che:

la legge regia civile, che dicesi comandata dal popolo romano per legittimare la romana monarchia nella persona di Augusto, ella ne' *Principi del Diritto Universale* si dimostra esser una favola, la quale con la favola ivi dimostrata della legge delle XII tavole venuta da Atene, sono due luoghi per li quali stimiamo non aver scritto inutilmente quell'opera¹⁵.

Il passo autobiografico prima riportato ci sembra spieghi i motivi della «non partecipazione» di Vico al movimento storiografico erudito seicentesco. Il vero problema era evitare lo scetticismo da lui stesso sperimentato e al quale appariva destinato il lavoro critico degli eruditi. Il processo di maturazione, di ciò che finirà poi con l'essere la personale concezione vichiana della filologia, andò di pari passo con il formarsi della «nuova arte critica» con la quale Vico ritenne di avere finalmente dato risposta all'esigenza di rigore metodologico indispensabile per contrastare l'obiezione cartesiana dell'impossibilità di uscire dal mondo delle opinioni nello studio del passato. La novità del metodo indicato da Vico è nella presa di distanza dalla critica umanistica impegnata nella messa a punto dei criteri per l'edizione dei testi e sul contemporaneo studio dell'antichità che su quei testi si fondava. Che la filologia potesse poi avere addirittura esiti esplosivi una volta applicata allo studio delle antichità ebraiche è documentato dalle vicende seguite alla pubblicazione delle opere del Simon o del *Trattato teologico-politico* di Spinoza. Il riferimento ideale principale per Vico fu però, come indicato dal Sina, il Le Clerc, autore nel 1697 di una fortunata *Ars critica*, «manuale ampiamente usato nelle scuole europee, ed alcune delle

¹⁴ A. MOMIGLIANO, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, 1984, p. 226.

¹⁵ Capov. 29.

sue parti erano dedicate ad argomenti non estranei a quelli dell'insegnamento vichiano»¹⁶.

Quanto finora accennato sta ad indicare la complessità e molteplicità di problemi sorti su di un terreno all'apparenza neutro qual è la filologia, ma non è superfluo ricordare che solo una piccola parte dell'opera di Vico si mosse negli ambiti propri degli studi classici. In realtà nel particolare rapporto stabilito con la mitologia si incrina ben presto la fiducia nell'interpretazione letterale delle fonti classiche e già nel 1720 Vico scriveva al Giacco di essere alla ricerca di qualcosa che andasse al di là delle parole: «Io mi sono sforzato lavorare un sistema della Civiltà, delle repubbliche, delle leggi, della poesia, della Istoria e, in una parola di tutta l'umanità, e in conseguenza di una Filologia ragionata»¹⁷. Notiamo di volata come il termine «ragionata» sottintenda l'approccio filosofico, razionale al problema del metodo storico non diversamente dalla «ragionata» teologia civile della Provvidenza.

Le parole indirizzate al Giacco le ritroviamo nell'*Idea* nella celebre definizione della filologia quale «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»¹⁸. Vent'anni di studi erano stati spesi da Vico alla ricerca della chiave di volta dell'unione di filologia e filosofia e tutto il 'materiale' era già negli anni Venti pronto per il grande balzo; eppure, qualcosa mancava ancora se la parte dedicata alla filologia nel *De constantia jurisprudentis* si apre con il celebre capitolo intitolato *Nova scientia tentatur*.

All'interrogativo su cosa impedisse a Vico di raggiungere l'obiettivo durante la stesura del *Diritto universale*, e soprattutto cosa lo indusse a riscrivere totalmente la *Scienza nuova* del 1725, credo si possa rispondere che la difficoltà incontrata a superare lo scoglio filologico, nelle opere giuridiche e ancora filosoficamente insoddisfacente nella *Scienza nuova prima*, fosse di natura metodologica. Lo strumento della «nuova arte critica», messo a punto attraverso una originale interpretazione dei poemi omerici gli permette l'auspicato connubio tra la filologia e la filosofia grazie alla riletture della mitologia classica alla luce della teoria degli «universali fantastici», tanto che nell'*Idea* ammette che «la scoperta del vero Omero che nella *Scienza nuova* la prima volta stampata si era da noi sentita ma non intesa, e in questi libri, riflettuta, pienamente si è dimostrata»¹⁹. I poemi

¹⁶ M. SINA, *Vico e Le Clerc. Tra filosofia e filologia*, Napoli, 1978, p. 12.

¹⁷ G. VICO, *Epistole*, a cura di M. Sanna, Napoli, 1993, p. 86.

¹⁸ Capov. 7.

¹⁹ Capov. 6.

omerici assumono agli occhi di Vico il significato di vera e propria enciclopedia del «tempo oscuro e favoloso», specchio fedele della civiltà che li vide fiorire, e nel contempo rappresentano il punto di svolta nei rapporti di Vico con la filologia classica. La pratica della nuova arte critica esercitata sui poemi omerici gli consente di superare l'evemerismo ancora prevalente nel *Diritto universale* cosicché i miti, oltre ad essere la *vera narratio* delle comuni necessità della vita, divengono il deposito delle radici mentali comuni a tutto il genere umano, naturale modalità espressiva e non artificio intellettuale dei poeti che li hanno tramandati.

Principio di tal'origini e di lingue e di lettere si trova essere stato ch'ì primi popoli della gentilità, per una dimostrata necessità di natura, furon poeti, i quali parlarono per caratteri poetici; la qual scoperta, ch'è la chiave maestra di questa Scienza, ci ha costato la ricerca ostinata di quasi tutta la nostra vita letteraria, perocché tal natura poetica di tai primi uomini, in queste nostre ingentilite nature, egli è affatto impossibile immaginare e a gran pena ci è permesso d'intendere²⁰.

Parole, queste, che dovrebbero far riflettere sulla credibilità di tentativi esegetici affrettati e talvolta venati di irrazionalismo. Per Vico nell'età della ragione «tutta spiegata» è impossibile *immaginare* il pensiero mitopoietico, perché in fondo la poesia è la lingua di chi non sa esprimersi compiutamente e la «nuova arte critica» è il metodo specifico dello studio razionale dell'*arbitrium* umano che sino ad allora gli era sembrato dominato dall'incertezza e perciò relegato nell'ambito della coscienza e della soggettività.

Vico concede ai detrattori della storia che «debbero correre assai più di mille anni per potervi provenir gli scrittori d'intorno ai quali la critica si è finor occupata» cosa che ha fatto sì che i filosofi avessero «quasi orrore» ad addentrarsi in un campo in cui le cause sono oscure e gli effetti molteplici, ma sente di poter ricondurre entro l'alveo del discorso razionale l'arbitrio umano e di «scoprirvi il disegno di una storia ideal eterna, sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni»²¹. L'individuazione dei principi delle modificazioni della mente umana, dei suoi modi di essere e di manifestarsi garantisce l'uniformità, la necessità e l'eternità indispensabili all'indagine scientifica della realtà storica anche dei fenomeni soggettivi, mentre alla nuova arte critica è assegnato l'ingrato compito di elaborare i criteri di verifica e di trovare i tasselli documentali per la convalida (verrebbe la voglia di dire per la verifica sul

²⁰ Capov. 34.

²¹ Capov. 7.

campo) di realtà effettuali che trovano validità logica nella «storia ideale eterna». Se questi canoni siano omologabili a quelli delle scienze fisico-matematiche e/o naturali è questione che ha fatto scorrere fiumi d'inchiostro in discussioni spesso viziate dall'attualizzazione e da intenti polemici che ne hanno stravolto i lineamenti originari impedendone la piena storicizzazione. Ma, al di là dei discordanti giudizi sull'esito del titanico sforzo di Vico, il tentativo di una nuova scienza è da Vico lasciato aperto agli sviluppi futuri della «filologia» e della filosofia; tra i «ragni» e le «formiche» Vico opta per le laboriose api di baconiana memoria²². Non a caso più che i contributi specifici quel che continua ad affascinare i lettori del capolavoro vichiano è il poderoso sforzo di comprensione razionale della storia umana e delle forze materiali e spirituali in essa agenti. La nuova scienza vichiana è un continuo invito per il lettore a lavorare in proprio, nonostante le innegabili tentazioni a chiudersi in sistema chiuso, secondo la proposta di una «filosofia dell'autorità», che è poi critica storico-filosofica delle fonti, e che per quanto riguarda Vico non fa sconti nemmeno all'amato Tacito quando si tratta di ribaltare il celebre *incipit* degli *Annali*: «I re tennero per primi il governo di Roma». Il metodo applicato da Vico è, in realtà, qualcosa di proteiforme e non sempre coerente con se stesso tanto da rendere la prudenza d'obbligo di fronte all'affermazione che la sua scienza «ragiona con uno stretto metodo geometrico», perché nel migliore dei casi dovremmo rimanere nell'ambito della «storia ideale eterna» rinunciando al tenace attaccamento di Vico alla concretezza della storia. Un senso storico spinto sino all'estremo limite delle 'origini' dove il cominciamento della vicenda umana acquista spessore antropologico in opposizione alle finzioni giusnaturalistiche. Contro i 'tipi ideali' escogitati dai teorici del giusnaturalismo moderno Vico si ostina a proporre la realtà storica dello stato di natura *ex lege* sia pure generalizzato nei suoi tratti comuni. La differenziazione tra empi-vagabondi-deboli, empi-vagabondi-forti e pii-casti e forti non sono per Vico metafore poetiche di un immaginario stato di natura e in questo, come in altri casi, egli ritiene di essere di fronte al vero andamento storico delle origini dell'umanità. Più che da necessità logica Vico era giunto alle sue conclusioni spinto da una strana miscela di critica veterotestamentaria e omerica di mitologia e diritto romano arcaico, che erano stati il banco di prova del primo tentativo di raggiungere una scienza nuova già nel *Diritto universale*. In quelle fondamentali pagine prendono forma le ragioni, gli argomenti, le tecniche esegetiche e critiche così come le contaminazioni, le dipendenze, le forzature e

²² F. BACON, *Novum Organum*, aforisma XCV.

i fraintendimenti che peseranno in maniera decisiva su tutto ciò che sulle 'origini' verrà ripensato nella *Scienza nuova*. Non diversamente accade per il parallelo impegno critico su storia sacra e profana nel *Diritto universale* che attribuisce al «carattere poetico» di Mosè caratteristiche non dissimili dal «vero Omero». L'edificio verrà poi scomposto e ricomposto nelle diverse redazioni della *Scienza nuova* e lo studioso si trova di fronte ad un bivio: trascurare la genesi del capolavoro vichiano o tentare la paziente ricostruzione del mosaico con la consapevolezza che inevitabilmente molto di Vico è andato perso nella *Scienza nuova* e che a maggior ragione di questa molto si perde nell'*Idea dell'opera*.

ROBERTO MAZZOLA

During the last decades the «dipintura» has been widely studied, with the aim to overcome the unsatisfactory appreciation that idealistic critics deserved to it. This essay attempts an historical-critical approach, by relating the image to the accompanying text «Idea dell'Opera». Attention is focused on the systematic ambition of Vico's thought to merge in a new science the methodological requests of modern philosophy and philology.

LA STRUTTURA DEL «CERTO» NELLE OPERE GIURIDICHE VICHIANE

La *Scienza nuova* si presenta in modo esplicito e ripetuto quale opera insieme di filosofia e filologia, di ragione ed autorità, di vero e certo. E tale impostazione non sfuggì ad alcuni dei primi autori che ripresero il pensiero vichiano, come ad esempio Pagano, Cuoco, Jannelli, Romagnosi, Ferrari, Michelet e Werner¹. La monografia di Croce², pur muovendo da questioni gnoseologiche e metodologiche, si soffermava invece preliminarmente sul *Liber metaphysicus* e su quell'altra diade di *verum* e *factum* che da allora in poi sarebbe stata riproposta nelle successive ricostruzioni del pensiero vichiano, persino in contesti apertamente anticrociani, come suo imprescindibile «principio». Il *Liber* in realtà non era ritenuto degno di particolare attenzione (come tutto quanto non appariva, nella produzione vichiana, direttamente riportabile alla *Scienza nuova*), se non per quella prima, scettica ed imperfetta, enunciazione del nuovo principio anticartesiano. Il passo successivo non poteva dunque essere che l'altro tratto ripetuto fin quasi ad oggi in modo pressoché immutato dalla storiografia vichiana: da «la prima» a «la seconda forma della gnoseologia vichiana» (cui sono intitolati rispettivamente i primi due capitoli della monografia crociana) il *verum-factum* sarebbe riformulato e trasferito dalla matematica all'intero mondo della storia per fondarne la nuova scienza³. Questo non significa che mancassero riferimenti ad altre categorie, come quelle ricordate in apertura. Già nel primo capitolo, dedicato al *Liber*, Croce accennava anche ad una conversione di

¹ Per un primo orientamento si vedano B. CROCE-F. NICOLINI, *Bibliografia vichiana*, Napoli, 1947; E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, vol. III, Torino, 1966. Su Michelet, G. FASSÒ, *Il Vico nel pensiero del suo primo traduttore francese*, in «Memorie della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna», classe di Scienze Morali IV (1944-1945), pp. 47-112; ID., *Un presunto discepolo del Vico: Giulio Michelet*, in AA. VV., *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 483-550.

² B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Roma-Bari, 1911 (che in seguito citeremo nella ristampa del 1980).

³ Nel citare le opere di Vico si farà uso delle sigle: OG, per *Opere giuridiche*, Firenze, 1974; ed OF, per *Opere filosofiche*, Firenze, 1971. Alle traduzioni sono state talvolta apportate alcune modifiche.

volontà ed intelletto⁴ e si soffermava con nettezza sulla contrapposizione tra sapere divino ed umano, tra *intelligere* e *cogitare*, tra scienza e coscienza, tra ragione ed autorità, tra verità e certezza. Il *verum-factum* compete pienamente solo alla prima forma di conoscenza, tipicamente divina, ed il vero per eccellenza è scienza divina e Dio stesso. La conoscenza umana è in genere soltanto verisimile, o probabile, o persino certa; e certezza è anche quella conseguita da Cartesio. Ma, come Croce sottolineava recisamente, il certo non è l'opposto del vero, il falso⁵. Solo ad un ambito circoscritto del sapere umano è poi da Vico riconosciuto «un posto privilegiato; vale a dire, non di coscienza, ma di vera e propria scienza, non nella certezza, ma nella verità: le discipline matematiche»⁶; mentre non manca una «rivendicazione del mondo dell'intuizione, dell'esperienza, della probabilità, dell'autorità, di quelle forme tutte che l'intellettualismo ignorava o negava»⁷. Benché per l'intero capitolo vi sia una sola indicazione bibliografica estremamente generica⁸, non è difficile ri-

⁴ CROCE, *op. cit.*, p. 17.

⁵ «All'uomo non è data la scienza, ma la sola coscienza, la quale per l'appunto volge sulle cose di cui non si può dimostrare il genere o forma onde si fanno. La verità di coscienza è il lato umano del sapere divino, e sta a questo come la superficie al solido: piuttosto che verità, dovrebbe dirsi certezza. A Dio l'*intelligere*, all'uomo il solo *cogitare*, il pensare, l'andare raccogliendo gli elementi delle cose, senza poterli mai raccogliere tutti. A Dio il vero dimostrativo; all'uomo le notizie non dimostrate e non scientifiche, ma o certe per segni indubitati o probabili per forza di buoni ragioncinî o verisimili per sussidio di potenti congetture.

Il certo, la verità di coscienza, non è scienza ma non perciò è il falso. E il Vico si guarda bene dal chiamare false le dottrine di Cartesio: egli vuole soltanto degradarle da verità compiute a verità frammentarie, da scienza a coscienza. Tutt'altro che falso è il *cogito ergo sum*» (*ibid.*, p. 15).

⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁸ Avvertiva lo stesso autore nella introduzione alla prima edizione dell'opera: «pur valendomi assai spesso (specialmente nei capitoli relativi alla storiografia) delle parole testuali dell'autore, non ho creduto opportuno virgoleggiarle (...), perché, avendole di solito messe insieme prendendole da luoghi varî e ora abbreviate ora allargate e sempre frammischiate liberamente con parole e frasi mie di commento, il continuo virgoleggiarle sarebbe stato un continuo venir mostrando, con più di fastidio che di utilità, il rovescio del mio ricamo, che ciascuno potrà osservare da sé, quando ne abbia voglia, col sussidio dei rimandi che ho collocati in fondo al libro» (*ibid.*, p. 7). Tale apparato bibliografico è suddiviso per capitoli. Le singole note sono ulteriormente corredate con l'indicazione degli argomenti e della pagina del saggio cui si riferiscono. Il rinvio è ai testi vichiani nell'edizione Ferrari, dei quali si riportano numero di volume e di pagina. Il che, fra l'altro, rende difficile al lettore odierno ricostruire e controllare i riferimenti non solo ai singoli testi riesposti da Croce, ma persino alle singole opere.

Al proposito è anche opportuno ricordare che con «Scienza nuova», Croce designava «tutto quel complesso di ricerche e dottrine che il Vico venne mettendo fuori dal 1720 al 1730, anzi al 1744, e che, elaborato precipuamente nelle tre opere del *De uno universi iuris principio et fine uno* e della prima e seconda *Scienza nuova*, ha nella redazione definitiva di que-

trovare nelle prime pagine del *Liber* vichiano i passi cui Croce intendeva, pur rielaborandoli, fare riferimento. Per certi versi è invece opposto il caso del passo del capitolo successivo, nel quale si ripresenta il *certum*:

La conversione del vero col fatto nelle scienze morali non poteva non ripercuotersi nella trattazione del certo, ossia (secondo uno dei parecchi significati, e forse il principale, che il Vico attribuisce a questa parola) delle cognizioni storiche (del *peculiare*, *certum*, contrapposto al *commune* o *verum*); il che forma l'altro tratto importante della seconda gnoseologia vichiana. Nella prima gnoseologia, quelle cognizioni erano legittimate e protette, come si è visto, col parificarle a ogni altra sorta di conoscenze, tutte egualmente deboli o egualmente forti, perché tutte fondate sulla probabilità e sull'autorità, sia dell'individuo (autopsia) sia del genere umano. Ma, innalzata di sopra alla autorità e alle probabilità la conoscenza dello spirito umano e delle sue leggi, le cognizioni storiche, quantunque di loro natura fondate sempre in qualche modo sull'autorità, venivano rischiarate di nuova luce. Il certo doveva entrare in un nuovo rapporto, perché aveva ormai di fronte non un altro certo, ossia una semplice conoscenza probabile circa lo spirito umano, ma un vero, una conoscenza filosofica⁹.

I riferimenti bibliografici in nota sono alla «Dedica» introduttiva al *De constantia* e ad alcuni «Corollari» della *Scienza nuova* (1744). Tuttavia, ad un esame di tali testi, non è possibile rinvenirvi tutte le nozioni esposte. I termini di «*peculiare*» e di «*commune*» sono fra loro contrapposti altrove, in un passo del *Liber*, e si è già notato come l'esame di quell'opera fosse confinato da Croce nel primo capitolo della sua monografia. Le considerazioni sul probabile, sull'autorità e sulla sua doppia origine (esterna e interna) trovano invece posto nelle *definitiones* introduttive al *De uno*¹⁰, ove, per soprammercato Vico rinvia, pur genericamen-

st'ultima la sua forma più sviluppata e matura, alla quale principalmente giova riferirsi » (*ibid.*, p. 41). Anche tali giudizi e scelte furono condivise da gran parte della critica vichiana successiva. Le giustapposizioni, le manipolazioni e i riordinamenti sulla base dell'apparato concettuale crociano, non erano in fondo, di per sé, diverse da quelle operate dagli studiosi cattolici cui Croce si contrapponeva esplicitamente.

Ancora differenti le difficoltà della nota al primo capitolo che, eccezionalmente, si limita ad elencare una serie di titoli di opere vichiane (*De ratione*, *De antiquissima*, *Risposte*, *Autobiografia*); e solo per un riferimento alla Riforma rinvia in dettaglio ad una pagina dell'edizione Ferrari.

⁹ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰ Forse Croce fu indotto a fondere quest'altra fonte anche per qualche vaga affinità fra i termini presi in esame. L'evocata seconda parte dei «Corollari d'intorno agli aspetti principali di questa scienza», si apre infatti col seguente capoverso (386): «Quindi incomincia ancora una filosofia dell'autorità, ch'è altro principal aspetto c'ha questa Scienza, prendendo la voce 'autorità' nel primo suo significato di 'proprietà', nel qual senso sempre è usata questa

te, alla distinzione tra *verum* e *certum* esposta nel *Liber*. Tuttavia il *De uno* – ovvero l'opera nella quale sono per la prima volta espressamente tematizzate le categorie dell'*auctoritas* e del *certum* nei loro rapporti con la *ratio* ed il *verum* – è ignorato in questo capitolo e degnato, anche nei successivi, di scarsissimi riferimenti espliciti e di un giudizio estremamente negativo. Il rigetto del *De uno* (come di gran parte del *Liber metaphysicus*) è esplicitamente dovuto alla svalutazione dei presupposti metafisici vichiani, scambiati per residuali ossequi alla tradizione¹¹. Anche nella *Scienza nuova* i rapporti istituiti da Vico tra certo e vero, tra filosofia e filologia sono considerati confusionari¹², l'ideale scientifico di Vico sarebbe sospeso ambiguamente tra filosofia speculativa e scienza (sociale) empirica¹³, e sarebbe la vera fonte della sua oscurità¹⁴:

La confusione dell'elemento filosofico e dell'empirico si può dire manifesta nella «dignità» che definisce la natura delle cose: «Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascono le cose»; dove appaiono messi insieme le guise e i tempi, la genesi ideale e la genesi empirica¹⁵.

Ma il termine di paragone è ovviamente la stessa filosofia crociana. Al proposito è interessante soffermarsi sul passo del *Liber* surretiziamente adoperato da Croce:

E permangono tracce, che gli antichi filosofi dell'Italia siano stati di questo stesso avviso: poiché *certum* significa due cose, ciò che è conosciuto e *in-*

voce dalla legge delle XII Tavole; onde restaron 'autori' detti in civil ragione romana coloro da' quali abbiamo cagion di dominio, che tanto certamente viene da *ἄυτός*, 'proprius' o 'suus ipsius', che molti eruditi scrivono 'autor' e 'auctoritas' non aspirati».

¹¹ Già nel secondo capitolo, Croce sottolinea il legame di Vico con la «gnoseologia e metafisica platonico-cristiana» (CROCE, *op. cit.*, p. 28). Per il *De uno* si veda in particolare il cap. VIII, dove sono i riferimenti più numerosi e sistematici ed il seguente giudizio: «Dopo che tanto lume di originalità è riflesso ai nostri occhi, non ci riesce possibile fermare lo sguardo su quelle dottrine e classificazioni etiche che il Vico attinse alla filosofia tradizionale e mise soprattutto nel primo libro del *Diritto universale*» (*ibid.*, p. 92).

¹² «La filologia è da ridurre a scienza: ecco il pensiero del Vico circa i rapporti del certo col vero, della filologia con la filosofia. Che cosa vuol dire ridurre la filologia, o la storia, che è lo stesso, a scienza o a filosofia? A rigore, la riduzione non è possibile, non perché si tratti di cose eterogenee, ma anzi perché quelle sono omogenee: la storia è già intrinsecamente filosofia; non è possibile profferire la più piccola proposizione storica senza plasmarla col pensiero, cioè, con la filosofia» (*ibid.*, p. 38).

¹³ *Ibid.*, pp. 38-39.

¹⁴ «La poca chiarezza circa il rapporto di filosofia e filologia, l'indistinzione dei due modi affatto diversi di concepire la riduzione della filologia a scienza, sono conseguenza e cagione insieme dell'oscurità che regna nella 'Scienza nuova'» (*ibid.*, p. 41).

¹⁵ *Ibid.*, p. 45.

dubitabile, e ciò che è *peculiare* (il contrario di *commune*); come a dire che ciò che è peculiare è certo, e ciò che è comune è dubbio. Inoltre *verum* ed *aequum* si identificavano: l'*aequum* infatti si riferisce alle circostanze specifiche ed ultime delle cose¹⁶.

Ora, non vi è chi non veda che nella ripresa crociana questo passo è stato stravolto fino al ribaltamento quasi completo del significato del confronto terminologico. Mentre per Vico il *certum* (ovvero il conosciuto, l'indubitabile ed il *peculiare*) ed il *verum* (ovvero l'*aequum*) in ultima analisi si equivalgono, contrapponendosi insieme al *commune* (o dubbio), Croce separava fra loro *certum* e *verum* con la stessa valenza con cui nel proprio sistema distingueva le forme particolari da quelle universali¹⁷. Avrebbe trovato appigli testuali più persuasivi in tale direzione nella *Scienza nuova*, della quale scriverà, tra l'altro:

Delle forme dello spirito il Vico studiò, nella Scienza nuova, principalmente, e si potrebbe dire esclusivamente, quelle inferiori o individualizzanti, che egli designava tutt'insieme col nome di «certo»: – nello spirito teoretico la fantasia, nello spirito pratico la forza o l'arbitrio, e nella scienza empirica corrispondente alla filosofia dello spirito, la civiltà barbarica o sapienza poetica, la cui investigazione costituisce (come egli stesso dice) «quasi tutto il corpo dell'opera»¹⁸.

Tuttavia, nelle prime pagine della propria monografia, Croce proponeva anche di risolvere la dicotomia vichiana in quella leibniziana tra verità di ragione e verità di fatto¹⁹. In termini analogamente generici si sarebbero potute evocare altre distinzioni, come quella di Hume tra dati

¹⁶ OF, p. 80. «Atque ita sensisse antiquos Italiae philosophos haec in lingua Latina extant vestigia: quod 'certum' duo significat, et quod est exploratum indubiumque, et peculiare, quod communi respondet; quasi quod peculiare est certum sit, dubium autem quod commune. Iisdemque 'verum' et 'aequum' idem: aequum enim ultimis rerum circumstantiis spectatur, quaemadmodum iustum genere ipso; quasi quae genere constant falsa sint, verae autem ultimae rerum species» (*ibid.*, p. 81).

¹⁷ Ovviamente è lecito porre anche la questione inversa e chiedersi piuttosto quanto questa lettura (corretta o meno) del pensiero di Vico possa aver influito sulla formazione del sistema crociano. Tuttavia si ritiene comunemente, anche sulla scorta delle stesse affermazioni di Croce, che sulla sua «scoperta» del particolare estetico abbia influito precipuamente De Sanctis, su quella del particolare economico Labriola. Mentre, parallelamente, l'esigenza dell'ideale (contro materialismo, sensismo, associazionismo, positivismo) avrebbe trovato soddisfazione (anche tramite Labriola e Spaventa) dapprima nello herbartismo, quindi nel marxismo ed infine nello hegelismo.

¹⁸ CROCE, *op. cit.*, p. 48.

¹⁹ «Questo rapporto è chiamato altresì dal Vico il rapporto di filosofia e filologia, la prima delle quali versa circa '*necessaria naturae*' e contempla la ragione onde viene la scienza del vero, la seconda circa '*placita humani arbitrii*' e osserva l'autorità onde viene la coscienza del

di fatto e relazioni ideali, o quella tra diversi tipi di conoscenza secondo Hobbes, o anche le diverse tipologie di idee in Cartesio. E non è detto che soffermarsi a confrontare fra loro siffatte classificazioni non possa essere comunque proficuo, benché le distinzioni crociane, quelle vichiane e le altre menzionate appaiano, almeno ad un primo approccio, difficilmente sovrapponibili. Lo stesso Croce non si nascondeva alcuni limiti del proprio accostamento:

Distinzione che non è mantenuta dappertutto, presso il Vico, con la medesima nettezza; tanto che a volte l'autorità contrapposta alla ragione diventa, secondo lui, parte della ragione stessa, o si confonde con la conoscenza dell'arbitrio umano, contrapposta a quella della volontà razionale; ma di cui è per altro chiarissimo il senso generale²⁰.

Anche nel leggere la terminologia vichiana sulla base delle proprie distinzioni sistematiche, Croce non mancava altrove di cautele e precisazioni, pur ribadendo che Vico confonde dove occorrerebbe distinguere:

Certo: parola questa usata da lui in molteplici significati, non bene sciverati né messi in armonia né dedotti l'uno dall'altro, benché tutti un po' confusamente si raccolgano, come abbiamo visto, sotto quella generale della forma spontanea dello spirito in quanto distinta dalla forma riflessa. Il certo, nella sua accezione pratica, vuol dire, tra l'altro, opposizione al vero della volontà, ed è, insomma, la forza di fronte all'equità e alla giustizia, l'autorità di fronte alla ragione, la mera volontà di fronte alla volontà morale. Tale distinzione nasce piuttosto nella nostra mente, che non sia nelle parole di Vico; il quale distingue e non distingue (...) ²¹.

Analogamente era enucleabile l'altra accezione, teoretico-conoscitiva, del «certo»:

Sotto l'aspetto filosofico, la Scienza nuova, per questa preponderanza che vi ha l'indagine delle forme individualizzanti e in specie della fantasia (...) si potrebbe non troppo paradossalmente definire una filosofia dello spirito con particolare riguardo alla filosofia della fantasia, cioè all'Estetica²².

certo. L'una considera l'universale, l'altra l'individuale, l'una (avrebbe detto il Leibniz) le '*vérités de raison*', l'altra le '*vérités de fait*'» (*ibid.*, pp. 36-37). Quindi può anche osservare: «Certamente, la filologia, le verità di fatto, il certo non sempre erano stati spregiati e messi in non cale come dai cartesiani (...). Ma il Vico notava che filosofia e filologia rimanevano tuttavia, ai suoi tempi, estranee l'una all'altra» (*ibid.*, p. 37).

²⁰ *Ivi.*

²¹ *Ibid.*, p. 95.

²² *Ibid.*, p. 50.

Ed è noto come Croce assegnasse in questo campo un primato storico proprio a Vico (nonostante fosse del tutto estranea a quest'ultimo la concezione di un'estetica specialistica e particolaristica), giungendo anche a segnalare meritoriamente l'importanza dei vichiani «universali fantastici», che pure sono, come egli stesso non mancò di notare²³, in diretta contraddizione con le sue distinzioni categoriali²⁴.

Ma nel *Diritto universale*, Vico non ha ancora scoperto la «sapienza poetica», «chiave maestra» della sua nuova scienza. Predominano invece, specialmente nel primo libro, il *De uno*, nozioni etico-giuridiche, per

²³ Vico non si limita ad affermare «che la forma poetica è la prima operazione della mente, che essa è costituita da sensi di passione, è tutta fantastica, priva di concetti e di riflessioni; ma aggungerà che la poesia, diversamente dalla storia, rappresenta il vero nella sua idea ottima» (*ibid.*, p. 56). E aggiunge «che la poesia è nata da inopia, ossia che è un effetto d'infermità dello spirito; perché l'uomo rozzo e di debole cervello, non potendo soddisfare il bisogno che prova del generale e dell'universale, foggia a sostituzione i generi fantastici, gli universali o caratteri poetici; e che, per conseguenza, il vero dei poeti e il vero dei filosofi sono lo stesso, questo astratto e quello rivestito d'immagini, questo una metafisica ragionata e quello una metafisica sentita e immaginata, confacente all'intendimento popolare» (*ibid.*, pp. 56-57). Ma, nonostante che «Vico potrebbe essere, a volta a volta, sul fondamento di singoli testi, presentato come sostenitore dell'estetica moralistica, pedagogica, astratta e tipeggiante, mitologica, animistica, e via discorrendo», «su tutte quelle varietà e incoerenze sormonta costante il pensiero che la poesia è la prima forma della mente, anteriore all'intelletto e libera da riflessioni e raziocinî» (*ibid.*, p. 57). Tuttavia permane la grave confusione di fondo: «E poiché quei barbari non potevano non pensare per concetti, rozzi che questi fossero e involti nelle immagini, i fantasmi della poesia, individuati, singolarizzati, le sentenze di essa sempre corpulente, gli si alterano in universali fantastici, che sarebbero qualcosa di mezzo tra l'intuizione, che è individualizzante, e il concetto, che universalizza: la poesia, che doveva rappresentare il senso, lo schietto senso, rappresentò invece il senso già intellettualizzato, e il detto che niente si trova nell'intelletto che non sia già nel senso, acquistò il significato che l'intelletto è il senso stesso, schiarito, o il senso l'intelletto stesso, confuso; onde non si ebbe più bisogno dell'aggiunta cautela: *'nisi intellectus ipse'*. (...) Il concetto dell'universale fantastico come anteriore all'universale ragionato concentra in sé la duplice contraddizione della dottrina; perché all'elemento fantastico dovrebbe essere congiunto in quella formazione mentale l'elemento dell'universalità, il quale, per sé preso, sarebbe poi un vero e proprio universale, ragionato e non fantastico: donde una *petitio principii*, per la quale la genesi degli universali ragionati, che dovrebbe essere spiegata, viene presupposta. E, d'altro canto, se l'universale fantastico s'interpretasse come purificato dell'elemento universale e logico, cioè come mero fantasma, la coerenza si ristabilirebbe certamente nella dottrina estetica; ma la sapienza poetica o civiltà barbarica verrebbe mutilata di una parte essenziale del suo organismo, perché privata di ogni sorta di concetti, e, per dir così disossata» (*ibid.*, pp. 59-60).

²⁴ Eppure, proprio in questo caso, Vico indubbiamente rielabora originalmente alcune concezioni tradizionali dell'universalità e dell'individualità. V. MATHIEU (cfr. ad es. il suo *Vico neoplatonico*, in «Archivio di Filosofia», Padova, 1969, pp. 97-108) ha richiamato al proposito la tradizione neoplatonica, già presente nel *Liber metaphysicus* (ma non meno nel *De uno*). Più evidente il legame con gli universali aristotelici, non logici ma poetici: *Poet.*, 9, 1451 b.

cui non stupisce il giudizio negativo di Croce su di esso, se si tiene conto dell'ottica riduttiva con cui egli sempre guardò al mondo del diritto²⁵. Un autore che si contrappose direttamente a questo limite dell'interpretazione crociana di Vico, pur senza misconoscere il primato delle problematiche filosofiche, è Fassò. Coi suoi studi su i quattro «auttori» e sulla duplice genesi della filosofia vichiana²⁶ Fassò proponeva infatti una nuova lettura dello sviluppo del pensiero vichiano, basata sul «principio» del *verum-certum* e sulla sua progressiva estensione dall'ambito giuridico all'intero mondo della storia. Distinto sul piano della formulazione 'storica' esplicita dal principio crociano del *verum-factum*, il nuovo principio gli si identificava sul piano 'logico'. Le due categorie erano comunque lette secondo la prospettiva crociana, anche se l'esito del loro confronto doveva apparire problematico, oscillando tra la «contrapposizione», la «distinzione» e la «connessione»²⁷. Peraltro era loro attribuito, come all'intera filosofia vichiana, un significato idealistico-immanentistico con cautele talvolta minori di quelle crociane. Gran parte dei canoni di Croce avrebbero così potuto trasmettersi attraverso una lettura meno 'sospetta', anzi all'apparenza critica.

L'interpretazione di Fassò si sviluppava seguendo tutte le principali fasi del pensiero vichiano, sulla scorta della ricostruzione autobiografica dello stesso Vico. Tra i passi menzionati da Fassò erano anche quello del *Liber* che pone a confronto *verum* e *certum* (del quale non si occultavano le difformità con lo schema difeso)²⁸ e quello del *Proloquium* del *De uno*, contenente le definizioni, generali e non specificamente giuri-

²⁵ A partire dal saggio *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* (1907). Cfr. ad es. la voce «Croce» curata da Fassò per il *Novissimo digesto italiano*, Torino, 1960, vol. V, pp. 16-18; cfr. *infra*, alla n. 34.

²⁶ G. FASSÒ, *I «quattro auttori» del Vico. Saggio sulla genesi della «Scienza nuova»*, Milano, 1949 e ID., *Genesis storica e genesi logica della filosofia della «Scienza nuova»*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto» XXV (1948), pp. 319-336.

²⁷ Ne *I «quattro auttori»*, Fassò, per l'esattezza, parla genericamente di «rapporto» (pp. 59, 60, 63, 67, 69, 104); o pure di «opposizione» (pp. 7, 8, 14, 33, 36, 38) e di «contrapposizione» (pp. 22, 59, 104-105); o, al contrario, di «connessione» (pp. 8, 38, 42, 44, 56, 104-105), di «mediazione» (pp. 36, 40), di «identità» (pp. 24, 109), di «sintesi» (pp. 107, 108), di «nesso» (p. 109), di «conversione» (p. 24) e di «unità» (p. 38). E lungo l'intero testo leggiamo frasi del tipo «indissolubile correlazione (...) distinta, anzi opposta, ma unica azione» (p. 7, a proposito degli «auttori» che incarnano tali categorie), «contrapposizione, o meglio distinzione del vero e del certo» (p. 59, a proposito della trattazione del cap. LXXXII del *De uno*), «necessità di connettere, anziché contrapporre» (p. 105, a proposito del rapporto tra diritto ideale e positivo nel vichiano diritto naturale delle genti).

²⁸ «Si noti tuttavia che, mentre la parola '*certum*' è usata nel senso in cui il Vico da ora in poi la userà sempre, di 'particolare' o 'individuale' – ciò la cui scienza sarà la 'filologia' – la parola '*verum*' non ha qui il significato di 'universalmente, assolutamente vero' ossia di ele-

diche, dei due termini (spacciate per la definitiva conquista di quello schema, ma liquidate nel testo con un breve accenno)²⁹. Fassò si soffermava invece in modo più esteso sui capitoli del *De uno* in cui tali categorie sono riprese esplicitamente con riferimento al diritto, in particolare il cap. LXXXII su «*Verum legum et certum legum*»:

La ragione della legge fa che questa abbia il vero. D'altra parte il vero è la caratteristica propria e permanente del diritto necessario.

Il certo è parte del vero.

Invero il certo è l'attributo proprio e permanente del diritto volontario, tuttavia, sotto qualche parte, del vero – secondo la succitata definizione di diritto civile di Ulpiano. La qual parte di vero vien presa dai legislatori per conservare in quella parte, tramite l'autorità in modo certo, il vero, che non possono tenere col pudore degli uomini: il che è la ragione di quella definizione ulpiana. Perciò anche nelle finzioni, che sono tutte di diritto volontario – infatti il diritto naturale è generoso e verace – sottostà qualcosa di vero dettato dalla ragione. Nient'altro vuol dire quel celebre detto dello stesso Ulpiano: «È cosa dura, ma è scritta», che infine suona: «La legge è certa, ma non è completamente vera». Ma tuttavia qualche ragione le impedisce di essere del tutto vera³⁰.

Questo capitolo è, per Fassò, una delle prove più forti dell'origine giuridica delle categorie di *verum* e *certum*. Se però non si accetta la pregiudiziale inversione cronologica, gli si potrebbero anzitutto opporre le

mento della filosofia, ma conserva il significato comune di corrispondente alla realtà oggettiva: di *'exploratum indubiumque'* insomma, esprime verità di coscienza e non di scienza, non diversamente dal termine *'certum'*. Si avrebbe insomma qui addirittura una identificazione dei termini *'certum'* e *'verum'*, a proposito del concetto di *aequum*; ma ciò non deve trarre in inganno, non corrispondendo, qui, il termine *'verum'* al concetto ad esprimere il quale è usato nell'ultima forma della filosofia vichiana (*ibid.*, p. 47).

²⁹ «La definizione di ciò che il Vico intende con i due termini *'verum'* e *'certum'* si incontra propriamente nel *Proloquium*; ma è evidente che gran parte di questo – come più tardi le degnità della *Scienza nuova seconda* – è costituita da apparenti premesse che sono in realtà conclusioni; e perciò, più che questa astratta definizione preliminare, è utile considerare i passi ove per la prima volta i termini *'verum'* e *'certum'* appaiono, nel significato da quella definizione dichiarato, usati concretamente» (*ibid.*, p. 59).

³⁰ «Ratio autem legis eidem dat esse verum. Verum autem est proprium ac perpetuum adiunctum iuris necessarii. / Certum est pars veri. / Certum vero est proprium et perpetuum iuris voluntarii attributum, sub aliqua tamen veri parte, ut Ulpianus nuper ius civile definivit. Quam veri partem legislatores arripiunt, ut certo teneant ea ex parte verum auctoritate, quod hominum pudore tenere non possunt: quae est eius ulpianae definitionis ratio. Quare vel omnibus fictionibus, quae omnes iuris voluntarii sunt – nam ius naturale est generosum et verax, – subest aliquod verum ratione dictatum. Quin eiusdem Ulpiani celebre illud: 'Durum est, sed scriptum est' tantumdem sonat: 'Certa lex est, sed vera prorsus non est'. At aliqua tamen ratio eam veram omnino esse non sinit» (OG, p. 100).

iniziali *definitiones*, che non fanno riferimento alcuno al diritto, richiamandosi piuttosto al *Liber metaphysicus*. Le categorie di *verum* e *certum* sono per Vico stesso determinate in sede metafisica e non c'è ragione per ritenere che anche l'origine 'storica' non sia stata di tale natura. È vero poi che, nel *Liber*, c'è l'importante passo utilizzato da Croce e menzionato apertamente da Fassò, che pone direttamente a confronto *verum* e *certum* servendosi proprio del concetto 'giuridico' di *aequum*, ma si badi bene che proprio quel passo mira non a distinguere ma ad identificare (e, come abbiamo ricordato, se ne avvide lo stesso Fassò). Il richiamo al *Liber* è generico e la distinzione cui fa riferimento è, più verosimilmente, quella svolta in tutta la parte gnoseologica iniziale dell'opera: tra essenza ed esistenza, tra *scientia* e *conscientia*, tra *intelligere* e *cogitare*. Mentre la distinzione tra eterno e contingente è trasferita all'interno della definizione del *verum*; e quella tra divino ed umano non è esplicitata.

Anche dopo aver superato l'impostazione idealistica ed alcuni altri aspetti della propria vecchia interpretazione di Vico, Fassò continuerà a sostenerne i capisaldi: la crucialità del principio del *verum-certum* di origine giuridica (identico sul piano logico al *verum-factum*)³¹ ed il significato immanentistico³² suo e dunque dell'intera filosofia vichiana. Nel chiarire le categorie qui prese in esame, Fassò dispiega un lessico più ricco di quello crociano, forse troppo ricco: il «vero» è insieme universale, generale, astratto, ideale, razionale, assoluto, giusto, naturale e filosofico; di contro, il «certo» è allora particolare, individuale, concreto, reale, empirico, fattuale, con-

³¹ «Alla filosofia, che senza dubbio era la sua vocazione vera, appare quindi subito che il Vico fu avviato dai problemi filosofici che presenta il diritto» (G. FASSÒ, *Vico*, in ID., *Storia della filosofia del diritto*, Bologna, 1968, vol. II, p. 274). «La rivelazione ricevuta da Grozio (o dalla fase e dalla materia dei suoi studi che egli personifica in Grozio), ossia l'unità del vero e del certo, coincideva nella sua sostanza col principio intuito nel *De antiquissima*, la conversione del vero col fatto, e trovava anzi in esso il suo fondamento filosofico, che aveva operato fino ad allora nel profondo del suo pensiero, ma senza che egli lo riconoscesse» (ID., *Vico e Grozio*, cit., p. 58).

³² «L'affermazione dell'immanentismo che è difficile negare che, certo contro ogni intenzione del cattolicissimo autore di essa, sia presente nella *Scienza nuova*» (ID., *Vico*, cit., p. 277; e cfr. p. 271). «Il fondamento filosofico della *Scienza nuova*: l'identità del 'vero' col 'certo', dell'universale con l'individuale, dell'assoluto con l'empirico, della filosofia, insomma, con la storia» (*ibid.*, p. 274). «La grandezza della *Scienza nuova* sta altrove: e precisamente nell'intuizione che la vera realtà è la storia, e che l'individuale, di cui la storia consiste, non ha minore verità dell'universale: il quale universale è anzi proprio l'individuale, nel quale prende forma concreta e veramente reale» (*ibid.*, p. 285). «L'idea della presenza del vero nel certo (...) della razionalità o provvidenzialità della storia, del realizzarsi di una storia ideale eterna nella storia delle nazioni» (ID., *Vico e Grozio*, cit., p. 75; cfr. p. 60). «andava oltre la conferma della conoscenza razionale mediante quella empirica, ossia l'intrinseca unità di esse e del loro rispettivo oggetto, l'universale e l'individuale, il vero ed il certo» (*ibid.*, p. 83).

tingente, positivo, materiale, letterale, effettuale e storico³³. È dubbio che una tale varietà di termini (forse presunti sinonimi) giovi a meglio determinare il valore semantico delle due categorie. Ancora più dubbia è la trasparenza della relazione tra i due piani, che trova, anche negli scritti più tardi, formulazioni al limite della contraddizione e del paradosso³⁴.

Nel volume *Vico e Grozio* (1971), lo stesso Fassò si confrontava con la letteratura vichiana del secondo dopoguerra, specialmente con quella orientata alla ricostruzione del cosiddetto «previchismo», allo scopo di verificare la fortuna della propria interpretazione, sia che i suoi studi venissero esplicitamente menzionati, sia che non lo fossero. Il risultato era piuttosto deludente. L'impressione è che oggi un tale esame approderebbe a risultati ben differenti: implicitamente o meno, la lettura di Fassò appare generalmente e genericamente accettata³⁵. Ma, se lo stesso Fassò era molto attento a non leggere autori e categorie vichiane secondo un'ottica anacronistica ed ingenua, anche i suoi indubbi contributi critici andrebbero oggi accolti con le dovute verifiche e correzioni; specialmente laddove essi appaiano ancora condizionati dal retaggio crociano. Lo stesso diritto giocò indubbiamente un ruolo fondamentale nella formazione e nella riflessione più originale di Vico, ma il diritto non fu per lui soltanto un ambito di studio fra gli altri, cui Vico fu casualmente «applicato» dal padre e nel quale la sua mente, spontaneamente portata piuttosto alla filosofia, dovette trovare con fatica la propria strada. E non è qui il caso di insistere sul molteplice primato del diritto nel mondo degli studi e, più in generale, nella società napoletani, che hanno portato spesso a sostenere un particolare e diretto interesse politico, politico culturale o filosofico-politico nel pensiero vichiano, ormai strappato all'isolamento precorritore in cui

³³ ID., *I «quattro autori»...*, cit., pp. 47-48 e *passim*; ID., *Genesi...*, cit., p. 327 e *passim*; ID., *Vico*, cit., pp. 272-277 e *passim*; ID., *Vico e Grozio*, cit., pp. 60 e *passim*.

³⁴ «Tale Mente è Provvidenza trascendente e immanente ad un tempo, Dio e spirito umano» (ID., *Vico*, cit., p. 271); «contrasto, che era peraltro in pari tempo intima congiunzione, di un elemento universale ed assoluto, 'vero' (...) e di un elemento particolare, legato alle circostanze storiche, 'certo'» (*ibid.*, p. 274); «la ragione e l'autorità, pur essendo opposte non si escludono, e debbono anzi implicarsi» (*ibid.*, p. 277); «presenza del vero nel certo, o, se più piace, della partecipazione del certo al vero» (ID., *Vico e Grozio*, cit., p. 77).

³⁵ Oltre che sugli studi italiani, Fassò pare avere esercitato una forte influenza su quelli angloamericani, almeno da Mooney a Goetsch. Inoltre Fellman ha dichiarato di considerare il saggio su *I «quattro autori»* un imprescindibile classico fra gli studi vichiani (cfr. ad es. la breve nota dal titolo *Vanamente*, in questo «Bollettino» XXI, 1991, pp. 138-142; per Fassò spec. p. 141). Si vedano anche i recenti lavori di J. M. BERMUDO ÁVILA, *Dal verum-factum al verum-certum* [1], in «Convivium. Revista de Filosofía» I (1990), pp. 75-103; e *Dal verum-factum al verum-certum* [2], in «Convivium. Revista de Filosofía» II (1991), pp. 29-58.

L'interpretazione di termini come «vero» e «certo» è obbligatoria, sebbene indiretta, in caso di traduzione.

l'aveva relegato Croce. Contributi in tal senso si ritrovano anche in quegli studi presi in esame dal saggio fassoiano testé ricordato.

Proprio muovendo dalla rivalutazione del ruolo della cultura giuridica nella società meridionale, Ajello ha invece sottoposto a revisione non solo alcuni perduranti capisaldi dell'interpretazione crociana della storia di quella società³⁶, ma anche una certa immagine postcrociana, ma in fondo ancora romantica ed idealistica, della cultura napoletana dai tratti rigidi e retrogradi, volta a «celebrare l'isolamento eroico di un Vico, che avrebbe dalla sua parte tutte le ragioni e contro di lui tutti i torti»³⁷. Paradossalmente, nella prospettiva di Ajello, di Vico può apparire più consapevole e moderna proprio la metafisica, che acquisisce il punto qualificante dell'abbandono cartesiano dell'ontologia aristotelico-scolastica: il passaggio da una conoscenza come adeguazione ad una conoscenza come fare³⁸. Con la forte attenuazione che quella di Vico è gnoseologia del *factum* piuttosto che del *facere*³⁹. Una metafisica che si oppone alla scienza moderna accusandola di «particolarismo» ossia di ignoranza dei suoi presupposti, ma in fondo lo fa «non a torto»⁴⁰ e ben comprendendo «il senso del processo di geometrizzazione della fisica operato da Cartesio»

³⁶ Si vedano specialmente R. AJELLO, *Croce e la storia 'ideale' del Mezzogiorno*, in «Archivio storico per le province napoletane» CX (1992), pp. 351-440; e ID., *Croce e la storia meridionale*, in *Croce quarant'anni dopo*, a cura dell'Istituto Nazionale di Studi Crociani, Pescara, 1993. Dello stesso autore cfr. le pagine introduttive a F. D'ANDREA, *Avvertimenti ai nipoti*, a cura di I. Ascione, Napoli, 1990.

³⁷ Ed anzi, «mentre Croce – giustamente attratto dagli aspetti teoretici del pensiero vichiano e ad essi in particolare attento – giudicò sempre con prudenza l'inserimento del filosofo nel suo ambiente, la versione ultima (...) ha spostato il problema pienamente sul piano politico e culturale» (R. AJELLO, *Dal «facere» al «factum». Sui rapporti tra Vico e il suo tempo, con una replica a G. Giarrizzo e F. Bologna*, in questo «Bollettino» XII-XIII, 1982-83, pp. 343-359; le citazioni sono prese dalla p. 344). L'articolo riassume e precisa alcuni intenti del saggio dello stesso R. AJELLO, *Cartesianismo e cultura oltremontana al tempo della 'Istoria civile'*, che introduce il volume *Pietro Giannone e il suo tempo*, a cura di R. Ajello, Napoli, 1980, pp. 3-181. Per Vico cfr. in particolare il par. 9; la polemica è diretta qui in particolare contro De Giovanni e Badaloni.

³⁸ «La logica aristotelica presupponeva una determinata ontologia: alla realtà distinta dal pensiero inerivano qualità e quantità oggettive, che la scienza si proponeva di classificare, fissando 'ciò che è costante'. È su questo punto che si pone la differenza fra una conoscenza come adeguazione ed una conoscenza come fare: nella logica aristotelica la costanza era espressione di essenze; per Cartesio è effetto di una valutazione, di una misura, ossia del 'mettere in relazione' i fenomeni, del realizzare 'una comparazione'» (ID., *Cartesianismo...*, cit., pp. 71-72). «La gnoseologia vichiana, nella sua prima forma, tendeva appunto a superare quell'aporia mediante una metafisica del fare-conoscere, fondata sulla matematica e sull'esperimento» (*ibid.*, p. 97).

³⁹ «In Vico, l'azione non creava nuove realtà, ma adeguava un'umana esperienza già compiuta, se non immobile, ciclicamente sempre uguale a se stessa, eterna nei suoi contenuti profondi» (ID., *Dal «facere» al «factum»...*, cit., p. 351).

⁴⁰ ID., *Cartesianismo...*, cit., p. 74.

⁴¹: tutto sommato infatti «è preferibile un sistema cosciente ed esplicito, ad uno incontrollato»⁴². Il pericolo esplicito della sintesi vichiana è anzitutto nel carattere dirigistico ed illiberale che rischia di assumere sia nel mondo degli studi sia in quello «etico-politico», che sembra avervi rilevanza prioritaria⁴³; o perlomeno Vico «non comprese a fondo» di quest'ambito l'aspetto «dinamico – il significato progressivo del rapporto scienza-società»⁴⁴. D'altra parte, forse proprio da questa ricerca di una visione d'insieme sorge la «capacità di conoscere e descrivere la società in una dimensione complessiva dall'ampiezza del tutto inconsueta»⁴⁵. L'esigenza della sintesi e la critica al particolarismo non ostacolano neanche la contiguità con quelle «correnti più vive della cultura cattolica» che «dettero un contributo importante al complesso movimento di pensiero che preparava i tempi nuovi combattendo il dispotismo politico ed il formalismo aristotelico-scolastico, rivalutando l'esperienza, la filologia, la legislazione, l'economia, le componenti indicate poi da Vico come il 'certo'»⁴⁶. Il momento più esplicitamente retrivo e conformistico sembra allora essere, a parte qualche motivo estrapolato dalle opere minori e le ombre ambigue gettate sulle stesse stesure della *Scienza nuova*, proprio la costruzione 'giuridica' del *De uno* con la formula nuova (e solo formalmente nuova) comprensiva di *vero* e *certo* e quella antichissima, ma convergente, della «scienza delle cose divine ed umane»⁴⁷. Ma – a parte che, se dietro tali formulazione è *in nuce* l'idea sistematica della *Scienza nuova*, viene fatto di chiedersi se sia veramente possibile colpire quelle senza minare questa alle fondamenta – sorge il dubbio che anche il giudizio di Ajello sia condizionato dagli opposti significati tradizionalmente attribuiti al

⁴¹ *Ibid.*, p. 75.

⁴² Dal «*facere*» al «*factum*»..., cit., p. 344.

⁴³ Cfr. ID., *Cartesianismo...*, cit., p. 109; dove però il bersaglio è Broggia. Quanto a Vico, un riferimento diretto colpisce il *De ratione*, che sfocerebbe «infatti, in una richiesta assai concreta e non del tutto 'inaspettata' di unità coatta della cultura universitaria, se non di repressione» (*ibid.*, p. 120).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁷ La formula storica ripresa da Varrone, Cicerone, Seneca, Agostino ed Isidoro di Siviglia, per ovvi motivi, secondo Fassò, Vico attingerebbe piuttosto da Ulpiano (cfr. ad es. G. FASSÒ, *I quattro autori...*, cit., p. 72). Ed in ambito giuridico la formula era diffusissima e legata alla «idea della società come 'corps mystique', secondo il modello organicistico e rigidamente gerarchico di origine aristotelica» (R. AJELLO, *Cartesianismo...*, cit., p. 46): «i togati si attribuivano (...) la capacità, acquisita mediante una lunga frequentazione letteraria e tecnica con la cultura classica, di attingere alle strutture stesse dell'Essere (alla scienza delle cose divine ed umane, così ripetevano) al di là di tutto ciò ch'era precario e transeunte» (*ibid.*, p. 17). La formula si ritrova anche in autori noti a Vico per altra via, come J. Scheffer; la sua diffusione è anche legata al-

«vero» ed al «certo», cioè, rispettivamente, di universale, eterno ed assoluto, al primo; di particolare, transeunte e contingente, al secondo.

Tuttavia, proprio Ajello fornisce (e riguardo alle medesime categorie, o perlomeno a quella del «certo») utilissimi suggerimenti contro le semplificazioni più diffuse, allorché ricorda e sviluppa le precoci critiche mosse a Croce da Montemayor e dalla sua scuola. Per costui era proprio la contrapposizione idealistica fra particolare ed universale a portare, nel campo teoretico, all'elisione del mondo dell'esperienza (della scienza, della tecnica e della storia); e nel campo pratico, alla riduzione della filosofia del diritto a filosofia dell'utile, della giuridica ad economica. Agli schematismi crociani era al proposito contrapposta proprio la filosofia vichiana, in quanto capace di delineare un'autonoma categoria del giusto, intermedia tra economia ed etica⁴⁸. E, come abbiamo visto sopra, è lo stesso Ajello a scorgere nel «certo» le realtà (e non solo quelle giuridiche) schiacciate dalle categorie crociane.

Un altro recente esempio di come sia possibile, pur sviluppando una critica esplicita contro l'impostazione di Croce e di Fassò, mantenersi entro le stesse linee interpretative riguardo ai tratti che andiamo qui prendendo in considerazione, è offerto dall'articolato e coerente studio di Francesco Botturi⁴⁹. Per Botturi, anzitutto, il «certum» non può essere sbrigativamente identificato col «factum», come tenderebbe invece a suggerire (seguendo, a ben vedere, la strada tracciata da Fassò) gran parte della letteratura vichiana⁵⁰. Più esplicitamente:

La concezione del *verum factum* non come identità ma solo come partecipazione al vero eterno e del certo come non convertibile col vero sono i cardini della revisione critica della *lettura di tipo idealistico o immanentistico del testo vichiano*⁵¹.

Il «verum» è dunque divino, eterno ed assoluto, è «l'universalità tra-

la più generale fortuna di Seneca. Dovunque l'abbia attinta, Vico la impiega in senso enciclopedico (un enciclopedismo che investe anche i termini «giuridici») e la sua duplice articolazione la lega alle diadi di filosofia e filologia, vero e certo, nonché a quella di *jus naturale gentium*.

⁴⁸ G. DE MONTEMAYOR, *Storia del diritto naturale*, Milano-Palermo-Napoli, 1911, p. 858; cit. nella introduzione a F. D'ANDREA, *Avvertimenti...*, cit., da Ajello, che aggiunge: «assieme ad esso è irrilevante ai fini della conoscenza ogni realtà sociale ed istituzionale che sia fuori della sintesi spirituale tra individualità e Tutto» (p. XXXI).

⁴⁹ F. BOTTURI, *La sapienza della storia. G. B. Vico e la filosofia pratica*, Milano, 1991.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 209-210. Quanto, poi, al rapporto tra *verum-factum* e *verum-certum*: «Forse, come modello formale di interpretazione, si potrebbe dire che i due principi stanno tra loro nel rapporto di ciò che è epistemologicamente trascendentale con ciò che è categoriale» (*ibid.*, p. 216).

⁵¹ *Ibid.*, p. 217.

scendente la particolarità storica»⁵²; ed il «certum» è particolarità, determinatezza, concreto, fattuale⁵³, è storia⁵⁴, è «anzitutto (...) ciò che si attesta nell'immediatezza della coscienza empirica»⁵⁵, ed è «ambito (...) della oggettivazione pratica, effetto della causalità volontaria»⁵⁶. I due piani «provengono rispettivamente 'a ratione' e 'ab auctoritate'; elemento razionale ed elemento positivo, distinti ma non confliggenti»⁵⁷. Vico ricercherebbe un equilibrio tra razionalismo e volontarismo, tra razionale e positivo⁵⁸. Nel porre a confronto, per saggiare l'indicazione di Fassò, il *verum-factum* formulato nel *Liber* col *verum-certum* del *De uno* (con particolare riferimento al cap. LXXXII), Botturi distingue:

Tra «*verum*» e «*factum*» vige l'equivalenza della scolastica *conversio*, cioè della reciproca predicabilità, mentre il «*certum*» è da considerarsi solo come «*pars veri*», come partecipazione difettiva del certo al vero⁵⁹.

Dunque i due principi fanno riferimento ad accezioni diverse del termine «*verum*»⁶⁰. Per Botturi, mentre nel *verum-factum* si riferiva all'uomo, ora il *verum* è quello divino e trascendente, gerarchicamente superiore al *certum* umano. Ma si tratta di una distinzione facilmente rovesciabile, se si considera che il *verum-factum* è anzitutto divino e solo analogicamente umano, e che, già nel *Liber*, la stessa «gradazione analogica delle forme del sapere»⁶¹ umano è espressa preferibilmente col termine «*certum*» piuttosto che con «*verum*», e che i due termini sono comunque infine ritenuti identificabili (perlomeno, quando si faccia riferimento alle verità determinate conoscibili dall'uomo)⁶².

⁵² *Ibid.*, p. 324.

⁵³ *Ibid.*, p. 215. Dove si cita l'ormai consueto passo del *Liber*. Ma non si nota come «*certum*» e «*verum*», almeno in questo contesto, si identificano piuttosto esplicitamente. Senza precisare né chiarire gli slittamenti semantici, Botturi ne sottolinea la validità per la stessa *Scienza nuova*: «Testo tanto più significativo per il fatto che lo si ritrova rifuso nella CXI dignità della *Scienza nuova* seconda, spogliato della polemica antiaristotelica e sintetizzato con una prospettiva tipica del *Diritto universale*» (*ivi*).

⁵⁴ Il *certum* è «paradigmatico della determinatezza del fare umano come tale, del suo produrre forme e istituzioni, del suo generare storia» (*ibid.*, pp. 210-211).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 213.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 220.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 210.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 210-211. Botturi si riferisce all'accezione giuridica di tali distinzioni. Ma non sarebbe forse fuori luogo estendere l'indagine ad una prospettiva più generale.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 213.

⁶⁰ Cfr. le conclusioni, *ibid.*, pp. 214-215: «la logica profonda dei due orizzonti» del *Liber* e del *De uno* sarebbe infine «convergente».

⁶¹ *Ibid.*, pp. 96 sgg.

⁶² *Ibid.*, pp. 77 sgg.

Per Botturi, la formula «pars veri» nel momento stesso in cui conferma una relazione non può dunque che ribadire l'incolmabilità del divario:

E infatti, se si osservano attentamente i passi del *Diritto universale*, si trova che la semantizzazione del «certum» avviene per opposizione al «verum» preso nella sua accezione metafisica forte. Il vero, di cui il certo è «pars», è il «verum (...) quod rerum ordini respondet», conoscere il quale significa «prima rerum vera (...) vi ordinis aeterni intelligere». Si tratta dunque della conoscenza del vero metafisico, qui formulato secondo la dottrina agostiniano-malebranchiana dell'ordine eterno, la cui idea in noi ha Dio stesso come origine: «[demonstravimus] ideam ordinis aeterni nobis a Deo esse»⁶³.

Ovviamente non ci si offre comunque una ricognizione sistematica del *Diritto universale*, né per illustrare la «semantizzazione» del *certum* si scrutano anzitutto le *definitiones* o gli altri brani in cui sono introdotte le prime forme del «certo», e neanche a chiarimento del cap. LXXXII sono richiamati quelli contigui. Botturi preferisce prima saltare al cap. CLII: effettivamente termini come «ordine» («De ordinibus» è il titolo del capitolo) andrebbero chiariti preliminarmente o parallelamente a quelli di «vero» e «certo», se Vico stesso se ne serve nel definirli. Nel testo notevole del cap. CLII, è Vico stesso a ricollegarsi alle *definitiones*, sia richiamandole esplicitamente in nota, sia mostrandone la concreta applicazione tramite la ricapitolazione di temi già esposti. E, come in quelle pagine introduttive, non sembra neanche da queste righe che al *verum* ed all'*ordo rerum* spetti necessariamente il rango metafisico, comunque inteso⁶⁴. È vero che Vico tratta anche di *natura*, *ratio*, *ordo*, *principia* e *vera* come realtà eterne e divine, ma da subito si destreggia attraverso i loro molteplici impieghi logico-metafisici e storico-concreti (per cui vien fatto di interrogarsi sullo stesso significato di «eternità» e «divinità» in Vico). Il «verum» può allora essere qui lo stesso «ordo naturalis» (e «naturalis» anche perché ordine storico e determinato anteriore a quello «civilis», in quanto costituito dalle sole famiglie); ed il «certum», che nelle *definitiones* era trattato in risposta alla metafisica di Cartesio (ed alla sua solitaria «sapienza riposta»), è qui l'«ordo civilis» (ben

⁶³ *Ibid.*, p. 213.

⁶⁴ Il periodo intero dal quale sono tratte le citazioni è il seguente: «Principio enim definitivum verum esse quod rerum ordini respondet, et hinc demonstravimus vel prima rerum vera, quae 'scientiarum principia' dicuntur, nos vi ordinis aeterni intelligere, et ideam ordinis aeterni nobis a Deo esse: itaque principia scientiarum et rerum a Deo esse conficimus». Ed è preceduto da quello iniziale: «Sed argumentum, respublicas omnes a Deo esse, illud aliud invicem se offert: quod ordo naturalis sit anima cuiusque reipublicae» (OG, p. 199).

più razionale ed universale) dal quale proviene la «conscientia publice dubitandi securam»⁶⁵. Così «verum» e «certum» sono dapprima ben distinti; ma subito dopo, il quarto capoverso ribadisce «certum esse partem veri», mostrandone concreta esemplificazione: «ordo civilis pars ordinis naturalis». Da sottolineare come Vico si serva anche dei termini «particeps» e «participare» cari a Botturi (che tuttavia toglie tutte e tre le citazioni appena viste dal solo primo capoverso), e come effettivamente tali termini paiano scambiabili, o convertibili, con quel letterale «pars esse» il cui uso tuttavia ci appare, ancora, oscillante tra valore metafisico (mai esplicitato tuttavia in termini di imitazione platonica, di analogia, o altro) e valore storico empirico (come inclusione in un insieme più ampio):

L'ordine civile è parte dell'ordine naturale

Ma, come abbiám detto precedentemente, il certo è una parte del vero e la ragione civile è scaturita dalla stessa ragione naturale, per motivi attinenti al diritto certo che precedentemente abbiám anche illustrato; così l'ordine civile è per sua natura partecipe dell'ordine naturale, in quanto genera una pubblica sicurezza, perciò accade che anche stati corrottissimi, sono conservati da Dio, finché vengono conservati da questo stesso ordine civile. Ma quest'ordine civile, che è partecipe dell'ordine naturale per propria natura, viene chiamato generalmente «ordine civile»⁶⁶.

La *ratio civilis* deriva da quella *naturalis* e l'*ordo civilis* è parte di quello *naturalis* nel duplice senso genetico. Anche l'«ordo nominum» dapprima risolto in mera «imago ordinis» sembra corrispondere ad un «ordo rerum» e non solo ad un mero «ordo verborum»⁶⁷. La partecipazione all'ordine naturale (e dunque forse al vero, eterno e divino, e presumibilmente all'uno, al buono ed al bello) si risolve insomma in una realistica valutazione positivista debole: come a dire che un ordine qualsiasi, sia pure il più corrotto, è comunque da preferirsi all'incertezza della precarietà. Come Vico chiarisce di seguito, anticipando la celebre alternativa della *Degnità VI*, si tratta di un *ordo naturalis* anche «quando non in Platonis republica, sed in hac Romuli foece versamur»⁶⁸. L'ulti-

⁶⁵ *Ibid.*, p. 201.

⁶⁶ «Ordo civilis pars ordinis naturalis. / Sed, ut supra diximus certum esse partem veri, et rationem civilem ex ipsa ratione naturali profluere, ob causas certi iuris quas supra disseruimus quoque; ita ordo civilis ex sui natura ordinis naturalis est particeps, quantum publicam parit securitatem, quo fit ut vel corruptissimae civitates, dum hoc ipso ordine civili servantur, a Deo servantur. Sed hic ordo civilis, qui suapte natura ex ordine naturali participat, 'ordo civilis' communiter appellatur» (*ivi*).

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 199-201.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 201.

ma istanza divina unificante è quindi, come avverrà per la provvidenza nelle *Scienze nuove*, la mera conservazione. E con un simile giro di pensiero Vico potrà allora scoprire la ragione e la verità insite nella falsità della «sapienza poetica» prerazionale.

Seguendo il rinvio vichiano, Botturi sposta infine la sua attenzione sulle *definitiones* del *Proloquium*, che segue piuttosto puntualmente, soffermandosi sul *certum*, sulla sua duplice origine empirica, infine sull'*auctoritas* che ne è fondamento diverso dalla *ratio*, ma è anche *pars rationis* (se la *persuasio* che ne deriva non è falsa). Riguardo al *verum*, ne è estesa anche a questo luogo l'ormai stabilita «referenza metafisica»⁶⁹, non intaccabile neanche dalla constatazione che «nello stesso contesto il discorso, che sembra procedere per opposizione polare tra verità e certezza, suggerisce invece una interessante logica interna di tipo gradualistico»⁷⁰:

Da questo punto di vista il «certum» apparirà come un ulteriore, più debole grado di verità, in quanto non proveniente da una qualche conoscenza dell'«ordo rerum» (...): vi è dunque un ordine gerarchico che, distinguendo tra «scientia», «opinio» e «persuasio», unisce tra loro «ratio» e «auctoritas», «verum» e «certum»⁷¹.

Ora, nel testo, Vico distingue anzitutto fra loro i termini *verum* e *certum*:

Vi sono due parole vero e certo, che occorre distinguere, come tutti distinguono il falso dal dubbio: perciò il certo differisca dal vero, quanto il falso differisce dal dubbio. Infatti se le due cose non vengono poste come distinte, essendo dubbie molte verità, queste sarebbero allo stesso tempo dubbie e certe; ed al contrario, essendo innumerevoli falsità ritenute certe, quelle sarebbero allo stesso tempo vere e false. L'accordo della mente con l'ordine delle cose genera il vero; la coscienza al riparo dal dubbio genera il certo. D'altronde quell'accordo con lo stesso ordine delle cose è ed è chiamato «ragione»⁷².

Non vi è affatto una contrapposizione polare fra i due termini, come si ha invece tra contraddittori o tra contrari. Semplicemente si nega la coincidenza sinonimica. Nulla vieta ad esempio che sia certa la stessa

⁶⁹ BOTTURI, *op. cit.*, p. 213.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 214. Da porre a confronto con la già menzionata «gradazione analogica delle forme di sapere» del *Liber* (*ibid.*, pp. 96 sgg.).

⁷¹ *Ibid.*, p. 214.

⁷² «Duo verba sunt verum et certum, que distingui oportet, uti falsum omnes distinguunt a dubio: quare quantum distat a dubio falsum, tantum distet a vero certum. Quae duae res nisi statuuntur aliae, cum multa vera sint dubia, ea essent dubia et certa simul; et contra, cum

conoscenza dell'«*ordo rerum*». Si tratterebbe anzi di distinzioni terminologiche banalissime se sullo sfondo non vi fosse la polemica anticartesiana, evocata, come si è già osservato, dal rinvio in nota al *Liber*, ma anche dalla stessa distinzione fra ambiti della verità e della coscienza (opposizione più drastica si aveva, al limite, proprio nel *Liber*). La verità come derivante dall'*ordo rerum* o *ratio* e quella derivante dal *facere* non sono necessariamente in contrasto, l'*ordo naturae* è infatti lo stesso *ordo nascendi* (capp. LXXIV e CLXIV). Quanto alla *ratio* ed alla partecipazione ad essa, già il *Liber* chiariva come «mens autem humana (...) particeps sit rationis, non compos»⁷³. Ma ora si operano diverse distinzioni:

Perciò se è eterno l'ordine delle cose, è eterna la ragione dalla quale deriva il vero eterno; se invece l'ordine delle cose non sussiste sempre, in ogni luogo e per tutti, allora la ragione sarà probabile in ambito teoretico, verisimile in quello pratico. Come invece il vero si fonda sulla ragione, così il certo si basa sull'autorità o dei nostri sensi, che si chiama *autoyia*, o dei detti altrui, che si chiama propriamente «*auctoritas*»; da entrambe delle quali nasce la persuasione⁷⁴.

Con «*ratio*» e con «*verum*» dunque Vico non intende riferirsi esclusivamente a realtà eterne distinte da quelle transeunti (da designare magari come «*certum*»), né con «*certum*» intende indicare il solo mondo dell'agire umano. Infine conclude:

Ma la stessa autorità è una parte della ragione: infatti, se i sensi non sono fallaci o se i detti altrui sono veri, la persuasione sarà vera; ma se i sensi o i detti sono falsi, sarà falsa anche la persuasione, cui si riconducono tutti i cosiddetti «*pregiudizi*»⁷⁵.

Ancora osservazioni apparentemente banali. Comunque in questo contesto una reale trascendenza del piano razionale del vero rispetto a

innumera falsa pro certis habeantur, ea falsa simul et vera essent. Verum gignit mentis cum rerum ordine conformatio; certum gignit conscientia dubitandi secura. Ea autem conformatio cum ipso ordine rerum est et dicitur 'ratio'» (OG, p. 35).

⁷³ OF, p. 63.

⁷⁴ «Quare, si aeternus est ordo rerum, ratio est aeterna, ex qua verum aeternum est: sin ordo rerum non semper, non ubique, non omnibus constet, tunc in rebus cognitionis ratio probabilis, in rebus actionis ratio verisimilis erit. Ut autem verum constat ratione, ita certum nititur auctoritate, vel nostra sensuum, quae dicitur *autoyia*, vel aliorum dictis, quae in specie dicitur «*auctoritas*», ex quarum alterutra nascitur persuasio» (OG, p. 35).

⁷⁵ «Sed ipsa auctoritas est pars quaedam rationis: nam, si sensus non falsi sint vel aliorum dicta sint vera, persuasio vera erit; sin sensus aut dicta falsa, erit persuasio quoque falsa, ad quam omnia, quae dicuntur 'praeiudicia', revocantur» (*ivi*).

quello empirico del certo sembrerebbe proprio quanto Vico intende escludere. E non meno concreto e calato nel mondo storico è, come si è visto, il reimpiego dello stesso giro di pensiero nel cap. CLII, con la partecipazione dell'ordine civile a quello naturale.

ANDREA ATZENI

The undervaluation of Vico's juridical thought by Croce is well-known to be interrelated to his idealistic interpretation of the genesis and meaning of the «verum-factum» in Vico's work. Through the critical reconstruction of Croce's exegesis, the author underlines that Vico's category of «certum» has a strong juridical root: it is a linking element between authority and reason, which has been historically realized by the participation of the civil order in the natural one.

L'AGIRE SEMIOTICO IN VICO E HAMANN¹

Nella letteratura specialistica, le concezioni del linguaggio di Giambattista Vico e di Johann Georg Hamann sono state spesso accostate. Ciò non sorprende, se si considera l'affinità che presentano molte delle loro formulazioni: basti solo pensare al parallelismo fra la tesi vichiana che i primi uomini furono poeti e quella di Hamann secondo la quale la poesia è la lingua madre del genere umano. Tuttavia, se nell'ambito della filosofia del linguaggio i due autori sono stati ripetutamente accostati, come nel caso di Ernst Cassirer, Fritz Mauthner, Karl-Otto Apel, Bruno Liebrucks e Günter Wohlfahrt, per fare solo alcuni esempi, è mancata finora un'analisi comparativa estesa e dettagliata delle loro opere.

Il primo a constatare una certa vicinanza ideale tra Vico e Hamann fu Goethe. Avendo ricevuto a Napoli da Gaetano Filangieri un esemplare della *Scienza nuova*, dopo averlo esaminato commentò che un giorno gli scritti di Hamann avrebbero costituito per i tedeschi un riferimento simile a quello che Vico col suo testo offriva agli italiani². Per quanto fugace e superficiale, l'osservazione goetheana è rimasta fino ai giorni nostri un punto di partenza spesso ripreso nell'accostamento dei due pensatori.

Se un'influenza diretta di Vico su Hamann non si lascia documentare biograficamente, non vi sono invece dubbi sul fatto che Hamann *non* les-

¹ Si tratta della trascrizione di una breve relazione tenuta durante il colloquio 'Giambattista Vico et la pensée classique' che ebbe luogo a Parigi dal 11 al 13 febbraio 1999; per questo motivo il testo non può che accennare il progetto e la cornice del confronto delle idee linguistiche di Vico e Hamann. I risultati dell'indagine approfondita verranno presentati in una tesi di dottorato che sarà a breve ultimata.

² «[Filangieri] mi ha fatto conoscere un antico scrittore, della cui sapienza senza fondo questi moderni giuristi italiani vanno quanto mai lieti e superbi. Il suo nome è Giambattista Vico e lo antepongo al Montesquieu. Da una scorsa alla sua opera, che mi fu presentata come una reliquia, mi è parso trovarvi presentimenti sibillini del buono e del giusto che un giorno regneranno o dovrebbero regnare su questa terra, presentimenti fondati sopra un'austera meditazione della storia e della vita. È cosa ben degna, che una nazione possenga un tal patriarca (*Ältervater*). Per noi tedeschi, una Bibbia simile sarà un giorno lo Hamann» (J. W. GOETHE, *Viaggio in Italia*, in *Opere*, a cura di L. Mazzucchetti, tr. it. Firenze, 1952, vol. II, pp. 653-654).

se la *Scienza nuova*, o almeno non la lesse veramente, come attesta una lettera che scrive a Herder del 21 dicembre 1777. Hamann si era fatto mandare il volume dall'Italia, ritenendo che si trattasse di un'opera sulla teoria economica dei fisiocratici; quando però si era trovato di fronte alle considerazioni filologiche di Vico, dopo aver letto solo qualche pagina della «Dipintura» aveva chiuso il libro deluso. È tuttavia legittima l'ipotesi che anche la lettura integrale dell'opera non avrebbe potuto avere su di lui un'influenza significativa, in quanto a quel tempo il filosofo tedesco aveva già sviluppato le linee essenziali della sua filosofia del linguaggio.

La serie dei «confronti» tra Vico e altri autori è notoriamente ampia, così come diffusi sono i pericoli e gli errori da evitare nell'intraprendere una tale indagine. Preliminarmente va detto che, nell'accostare le idee sul linguaggio di Vico e di Hamann, non è legittimo interpretare l'uno come precursore o successore dell'altro; tale operazione va esclusa a partire dalla diversità del retroscena culturale che presenta rispettivamente la Napoli cattolica di Vico e la Königsberg riformata di cinquant'anni dopo. La stessa rappresentazione dei due pensatori come antiilluministi – per esempio in base ad alcuni elementi come quelli individuati da Isaiah Berlin nel caso di Vico e Herder – sembra poco utile, in quanto una siffatta impostazione trascura le differenze senza rendere giustizia all'individualità storica di Vico e Hamann.

Una posizione radicalmente opposta alle precedenti, ma egualmente improduttiva, è quella sostenuta nel saggio *Vico e Hamann* da Benedetto Croce, il quale rifiuta con forza ogni parallelismo tra i due autori, annotando semplicemente che «Vico fu Vico e Hamann fu Hamann»³. Più recentemente Fulvio Tessitore, pur condividendo l'opinione crociana che un'influenza diretta di Vico su Hamann sia fuori discussione, parla di «analogia funzionale»⁴. Il terreno di questa analogia viene individuato, riprendendo una tesi di Apel, nel contesto della metafisica cristiano-platonica del *logos*, una concezione che, tanto in Vico quanto in Hamann, «riconduce alle idee speculative di fondo formulate nel modo più chiaro e significativo da Nicola Cusano: quelle di simbolo, il prospettivismo ad essa attinente, l'idea di *homo creator* e il concetto di conoscenza che le si riconnette»⁵. Si tratta cioè delle idee di un mondo concepito lin-

³ B. CROCE, *Vico e Hamann* (1919), in *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1948⁴, pp. 312-313.

⁴ F. TESSITORE, *Vico nelle origini dello storicismo tedesco*, in questo «Bollettino» IX (1979), pp. 5-34.

⁵ K.-O. APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, tr. it. Bologna, 1975, p. 407. Per una analisi critica della posizione di Apel si veda G. SANTINELLO, *Cusano e Vico: a proposito di una tesi di K. O. Apel*, in questo «Bollettino» VII (1977), pp. 141-150.

guisticamente, dell'analogia tra creatività divina e umana e di un certo «prospettivismo», implicito nella creazione simbolica operata dall'uomo. Supponendo l'esistenza di una siffatta analogia funzionale, si presenta la possibilità, come osserva Tessitore con molta cautela, «di rintracciare così le orme pur leggere di una sotterranea presenza (o quanto meno, non assenza) di Vico, dei problemi di Vico nel mondo da cui vien fuori lo storicismo tedesco».

Vorrei a questo punto accennare brevemente ai punti in comune più espliciti tra Vico e Hamann per poi accennare molto brevemente ad alcune differenze fondamentali.

Un primo, evidente parallelo consiste nell'atteggiamento di rifiuto di un'interpretazione della ragione programmaticamente limitata; entrambi infatti mettono in luce l'aspetto della *hybris* nella concezione di una ragione teoretico-obiettiva che si concepisce come universale, atemporale e indipendente dal linguaggio. Di fronte ad un concetto di conoscenza che si basa esclusivamente sulla prestazione della ragione, Vico e Hamann sottolineano l'importanza del ruolo che l'esperienza concreta, sensibile e linguisticamente concepita svolge nel processo cognitivo. Con enunciati quasi di uguale tenore, i due filosofi lamentano che dal ragionare puro della filosofia (rispettivamente cartesiana e kantiana) vengono esclusi sia la storia che il linguaggio. Per entrambi, i sensi e le passioni sono fonti della conoscenza, e più precisamente di una conoscenza immaginifica: in Vico le immagini sono i *caratteri poetici* dei primi uomini, laddove Hamann è convinto che sensi e passioni generalmente mediano la conoscenza solo tramite le immagini che vengono poi tradotte in un linguaggio poetico. Entrambi condividono dunque l'opinione per cui il linguaggio che corrisponde alla conoscenza sensibile è quello poetico; ciò non significa tuttavia negare la possibilità di una conoscenza razionale; ciò che essi confutano è piuttosto che questa conoscenza sia incondizionata, mentre sottolineano la dimensione storica della razionalità, accentuando la sensibilità, la poeticità e il prospettivismo dell'accesso umano al mondo.

A questo punto desidero intraprendere un piccolo *excursus* per rendere ulteriormente definita la cornice teorica della mia indagine. Il contesto in cui mi sembra opportuno inserire le concezioni del linguaggio di Vico e Hamann è quello dell'antropologia filosofica. Sia Vico che Hamann, con le loro esposizioni sull'origine, lo sviluppo o la funzione del linguaggio, toccano alcune questioni centrali dell'antropologia, come il rapporto fra l'uomo e il suo ambiente naturale e sociale, la definizione dell'umano nel confronto con il divino e l'«animale», la questione delle possibilità e dei limiti della conoscenza umana.

La discussione sul linguaggio è dunque inserita in una più ampia ricognizione intorno alla natura umana. Tradizionalmente, l'antropologia filosofica ha caratterizzato l'uomo ora come *animal rationale*, ora come *animal sociale*, ora, con Cassirer, come *animal symbolicum*. Ciò significa definirlo in base al rapporto tra natura e cultura, ragione e passione, alle sue dipendenze e agli spazi della sua libertà d'azione; significa definirlo come essere limitato ma capace di compensare le proprie insufficienze attraverso la cultura, tenendo sempre presente che l'uomo è un essere che crea e utilizza dei segni avendo quindi un accesso al mondo non diretto ma simbolico. L'antropologia filosofica del Novecento si caratterizza nel mettere in relazione le varie definizioni dell'uomo; per fare un esempio, invece di limitarsi a differenziare l'umano dall'animale, cerca di mostrare la rilevanza di questa differenziazione relativamente a dei contesti storici e sociali e di renderla accessibile per una interpretazione filosofica.

Un procedere a mio avviso produttivo consiste nel discutere le questioni antropologiche con i mezzi sviluppati dal cosiddetto «costruttivismo dialogico»⁶. I sostenitori di questa corrente suppongono che un soggetto si formi come persona solo nel dialogo con un altro soggetto, cioè in un contesto di discorso ed azione. Allo stesso modo, le concezioni del mondo si formano solo nel momento in cui due soggetti danno vita ad un dialogo per mezzo del quale congiuntamente rendono accessibile un frammento di mondo. Insieme al ruolo fondamentale del dialogo viene sottolineato quello del linguaggio, nel quale e attraverso il quale soltanto sussiste il rapporto dialogico. Poiché il dialogo viene tematizzato non solo nel suo carattere linguistico, ma anche in quello dell'agire, il costruttivismo dialogico permette di mettere in relazione la teoria dell'azione con la teoria del simbolo, e di proiettare l'una sull'altra. L'azione e il segno linguistico diventano così interpretabili come due aspetti complementari della stessa attività, in cui il segno è per così dire il frutto dell'azione comune che a sua volta può essere trasmesso o messo in discussione in ulteriori dialoghi.

È proprio il collegamento tra questioni antropologiche e costruttivismo dialogico che ci consente, a questo punto, di svelare le divergenze sostanziali tra le concezioni del linguaggio in Vico e Hamann che pur si presentano apparentemente parallele. Ciò si deve al fatto che le discussioni linguistiche di entrambi gli autori si collocano precisamente nello

⁶ W. KAMLAH-P. LORENZEN, *Logische Propädeutik*, Mannheim, 1967; *Konstruktionen versus Positionen*, hrsg. v. K. Lorenz, Berlin /New York 1979; K. LORENZ, *Einführung in die Philosophische Anthropologie*, Darmstadt, 1990.

spazio fra azione e segno o fra l'agire cieco preteorico e la conoscenza riflessa basata su segni ragionati.

Per concludere, vorrei limitarmi a dimostrare la portata della descritta cornice teorica esaminando il rapporto tra linguaggio poetico e linguaggio filosofico nella concezione vichiana e hamanniana.

Come si è già detto, Vico e Hamann suppongono che l'accesso umano al mondo sia originariamente poetico. Nel noto passo sull'origine del linguaggio nella *Scienza nuova*, Vico racconta come i primi uomini abbiano affrontato l'esperienza spaventosa del fulmine e del tuono, estendendo poi, progressivamente, la loro esperienza a tutto il mondo circostante tramite l'invenzione di caratteri poetici e successivamente eroici. La posteriore lingua «pistolare» dell'età degli uomini è un'astrazione dei caratteri poetici, che vengono abbreviati e modificati dal punto di vista fonetico. Pur avendo le sue radici nell'antico parlare poetico, questa lingua non è più poetica ma ragionata. Secondo Vico, la lingua ragionata dell'età degli uomini serve a comunicare i bisogni comuni tra persone lontane tra loro, assumendo quindi un carattere strumentale: gli uomini dispongono già sotto forma di segni delle idee che devono essere soltanto comunicate.

Vico descrive dunque l'accesso simbolico al mondo nell'ottica del rapporto tra l'uomo e la natura, più esattamente, tra il *genere umano* e il mondo, affrontando i fenomeni naturali per mezzo della creazione di caratteri poetici. Viceversa, il rapporto tra i singoli uomini non viene problematizzato; nella concezione vichiana del linguaggio l'esperienza dell'alterità degli individui non è infatti centrale.

Hamann non intende il rapporto tra linguaggio poetico e linguaggio filosofico dal punto di vista dell'astrazione ma della traduzione: come le immagini percepite dai sensi vengono tradotte in un linguaggio poetico, così questo a sua volta viene tradotto in un linguaggio ragionato e concettuale. Per il filosofo tedesco, l'accesso originariamente immediato dell'uomo al mondo è andato perduto una volta per tutte come conseguenza del peccato originale. Ciò che distingue Hamann da Vico è che per Hamann non solo la relazione uomo-natura, ma anche quella fra i singoli uomini e perfino quella con se stessi è mediata sulla base di segni e dipende dal dialogo, dato che il luogo storico degli individui è sottoposto a continui cambiamenti.

Mentre dunque in Vico l'umanità delle nazioni sotto l'aspetto collettivo compensa la propria dipendenza dalla natura per mezzo della lingua e i prodotti di questa impresa possono essere interpretati scientificamente, la *poiesis* in Hamann consiste nel dialogare col mondo naturale e culturale – un dialogare che non cessa mai – e ciò comporta che non

sono rintracciabili risultati persistenti, analizzabili come i prodotti del processo culturale nella *Scienza nuova*.

Questo stato delle cose si spiega anche prendendo in considerazione le posizioni contemporanee a cui i due autori si oppongono: mentre Vico si contrappone in prima linea al mito di una razionalità di impronta cartesiana, ovvero a una razionalità indipendente dai sensi e dalla storia, Hamann è critico nei confronti della concezione kantiana del 'soggetto universale', opponendovi l'uomo singolare ed empirico nei suoi peculiari contesti concreti. La convinzione hamanniana che ogni cognizione sia legata al dialogo incessante toglie validità alla capacità della ragione di fondare se stessa postulata da Kant, perché in una relazione intersoggettiva dialogica l'incertezza rispetto al significato identico delle parole usate non si dissolve solo ricorrendo alla ragione. La relazione dialogica con se stessi esclude infine anche la possibilità di autoriferirsi ad un io come unità identica della conoscenza⁷. Per la ragione diventa impossibile concepire coerentemente i propri limiti e le proprie possibilità soltanto sulla base di un confronto con se stessa.

Anche se il linguaggio filosofico di Hamann – concepito come traduzione di secondo grado di immagini di un mondo impercettibile nella sua totalità – non può esprimere i suoi contenuti obiettivamente, può comunque rappresentare il fatto stesso che l'accesso al mondo, inevitabilmente frammentario, deve essere sempre nuovamente riacquisito. Ciò è realizzabile attraverso l'uso di uno stile, a sua volta caratterizzato da frammentazioni e ricomposizioni, che si sottrae continuamente ad una unitaria sistematicità e che, come esemplificazione dell'avvicinamento poetico al mondo, si appella non tanto alla facoltà razionale quanto soprattutto a quella estetica. In una tale «filosofia poetica» la cognizione estetica non solo viene posta all'origine speculativa della storia delle nazioni – come fa Vico riguardo all'agire rituale e rappresentativo della semiosi prelinguistica delle prime due età – ma concepita come radice onnipresente della conoscenza in generale, come l'inizio sempre rinnovato del dialogo col mondo e con se stessi.

In un altro contesto, già Raffaele Ajello ha osservato che a Vico sembra interessare più il *factum* che il *facere*⁸. Mentre il filosofo napoletano indaga il processo creativo dal punto di vista semiotico, Hamann ne accentua la prassi, considerandola sotto l'aspetto pragmatico. A ciò corri-

⁷ Cfr. S. MAJETSCHAK, *Metakritik und Sprache: zu Johann Georg Hamanns Kant-Verständnis und seinen metakritischen Implikationen*, in «Kant-Studien» 1980, pp. 447-471.

⁸ R. AJELLO, *Dal «facere» al «factum»*. Sui rapporti tra Vico e il suo tempo con una replica a G. Giarrizzo e F. Bologna, in questo «Bollettino» XXII-XXIII (1982-1983), pp. 343-359.

sponde, sul piano della scienza, il fatto che per Vico le particolari immagini del mondo create dal linguaggio poetico possono essere oggetto di scienza; non dimentichiamo che scopo della *Scienza nuova* era quello di dimostrare (contro il dogma aristotelico del *de singularibus non est scientia*) che anche le *cose civili* sono degli universali e che quindi si lasciano sistematizzare; mentre Hamann invece radicalizza l'aspetto dell'azione degli enunciati linguistici fino a negare la possibilità della teoria in assoluto.

Tuttavia, l'accentuazione della cognizione simbolica, sia che la si interpreti come *poiesis* compiuta, sia come prassi continua, sia che Vico la proietti nel passato o che Hamann la collochi nel presente, permette a entrambi gli autori di collegare corpo e mente, azione e conoscenza, individuale e universale. Invece di definire l'uomo unicamente attraverso la sua dipendenza da natura e cultura, attraverso il suo agire preteoretico (e non riflesso) o la sua capacità di compensare le dipendenze e il suo intervenire obiettivante nel mondo, questi aspetti possono essere pensati insieme proprio tramite la funzione mediatrice del linguaggio, che per Vico è posto fra il corpo e la mente, mentre per Hamann possiede una facoltà estetica e logica. Con ciò ambedue toccano un altro *topos* dell'antropologia, quello della doppia natura dell'uomo. Contro le dicotomie rigorose di «*res cogitans versus res extensa*» e «*ragione versus sensibilità*», Vico e Hamann sottolineano come il linguaggio stesso attesti che esse sono invece aspetti inseparabili della natura umana. È esattamente questa insistenza, insieme alla rivendicazione di una visione dell'uomo più complessiva di quella offerta dal razionalismo francese o dall'illuminismo tedesco, che consente di parlare, con Tessitore, di un'«*analogia funzionale*» nei due filosofi. Questa tesi, che va interpretata soprattutto come punto di partenza per una successiva indagine, trova il suo concreto e articolato sviluppo mettendo in relazione i rispettivi aspetti del pensiero di Vico e di Hamann attraverso una argomentazione dialogica che renda così accessibile la molteplicità dei riferimenti storici.

SABINE MARIENBERG

The suggestion of a parallelism between Vico's and Hamann's ideas of language avoids to propose the first as a precursor of the latter. This essay rather emphasizes the functional analogy between their linguistic theories on the basis of «dialogic constructivism».

SCHEDE E SPUNTI

PASSIONI E RAGIONE NELLA FILOSOFIA CIVILE DI VICO¹

1. Per un discorso che voglia – sia pur limitatamente ai plessi fondamentali del pensiero di Vico – approfondire la modalità determinata con cui il più grande filosofo italiano dell'età moderna ha cercato di render plausibile e praticabile la relazione tra passione, emozioni e ragione, più che appropriate appaiono le parole che il mai troppo compianto Carlo Bo scrisse a mo' di presentazione del catalogo della mostra d'arte contemporanea che si svolse, sull'analogo tema, a latere del convegno urbinato sul rapporto tra la filosofia e le emozioni. «E in fondo non esiste un'opposizione fra letteratura e vita, come non ce n'è fra filosofia e vita ovvero fra filosofia ed emozione. Per noi sono tutte due, e in ugual misura, strumenti di ricerca e quindi di verità: mezzi per raggiungere l'assoluta necessità di sapere qualcosa di noi, o meglio di continuare ad attendere con dignità, con coscienza una notizia che ci superi e ci soddisfi. La filosofia come la letteratura è un eterno scandaglio, ecco una misura di coscienza in un esame che ha i limiti della nostra vita ma è inesaurevole come un movimento di verità. A questo modo non saprebbe rifiutare nulla delle nostre sensazioni e dei nostri sentimenti».

Il gran tema dei rapporti tra passione e ragione si perde nella notte dei tempi del pensare filosofico: da Platone a Aristotele, da Cartesio e Spinoza a Condillac, da Kant a Hegel – per citare soltanto i picchi più significativi di un dibattito plurisecolare. Pur nella notevole diversità degli approcci e degli esiti di tale dibattito, la natura delle passioni è quasi sempre stata considerata in una posizione di subordinazione gerarchica – o almeno di articolazione, per così dire, scalare rispetto all'intelletto e alla ragione. La classica figura platonica dell'anima concupiscibile ha a lungo dominato lo scenario della filosofia occidentale e ad essa si è accompagnata, consolidandosi addirittura su un piano semantico che tuttora persiste, l'idea della passione come alterazione «patologica» di uno stato di normalità razionale. Bisogna, com'è noto, toccare i punti alti del-

¹ Ripropongo qui il testo, a tutt'oggi inedito, di una mia relazione svolta al XXXIV congresso nazionale di filosofia sul tema *La filosofia e le emozioni* svoltosi a Urbino tra il 26 e il 29 aprile 2001.

la filosofia moderna per trovare (ad esempio in Spinoza) una radicale inversione di rotta verso una considerazione più articolata della passione, almeno elevata ad idea sia pur ancora inadeguata della realtà e dell'operare umani. Ancora Kant considerava la passione come un'inclinazione dell'animo difficilmente assoggettabile alla ragione e all'opera della riflessione. Insomma, pur tra alterne vicende (giacché il valore positivo delle passioni o, comunque, una loro più adeguata relazione dialettica con la ragione contrassegnano non pochi momenti della riflessione filosofica moderna: da Bruno a Spinoza, da Mandeville a Rousseau, fino ai romantici), bisogna attendere – per una radicale rifondazione del tema delle passioni – le profonde trasformazioni dei codici epistemologici, linguistici, psicologici e antropologici, che la riflessione filosofica, in particolare, e l'intero complesso delle scienze umane, in generale, elaborano tra la fine del secolo XIX e i primi decenni del XX.

E, tuttavia, nei non pochi tentativi di ricostruzione storiografica e interpretativa di questo lungo tragitto compiuto dalle passioni molto raramente è dato di trovare il nome di Vico, malgrado il fatto che questi tenti esplicitamente – come si vedrà più innanzi – di capire e, al tempo stesso, configurare un possibile ruolo positivo delle passioni e delle emozioni, tanto nei paradigmi conoscitivi della mente, quanto nei modelli etici e politici dell'attività umana.

2. È ben noto ai lettori dell'*Autobiografia* vichiana come in essa, anche attraverso l'uso di «universalì simbolici», Platone e Tacito ad esempio, emerge la centralità del nesso fra filosofia e filologia. Tale nesso viene meglio specificato attraverso la necessaria integrazione tra teoria e pratica, tra l'uomo che è tutto volto a perfezionare la sua sapienza ideale e l'uomo che è, invece, impegnato a definire e a ritrovare i luoghi e i momenti della sua sapienza pratica². È il medesimo modello teorico che Vico delinea in quelle Dignità della *Scienza nuova* del 1744 dove la filosofia viene definita, ancora una volta, come considerazione dell'uomo «quale dev'essere», dell'uomo che vuole vivere nella «repubblica di Platone» e la legislazione come considerazione dell'uomo «qual è, per farne buoni usi nell'umana società»³. La necessaria convergenza tra ciò che è rappresentato dalla figura di Platone (la «sapienza riposta») e ciò che è rappresentato da Tacito (la «sapienza volgare») sta alla base – come Vi-

² Per il testo della *Vita scritta da se medesimo* (d'ora in poi indicata con *Vita*) cfr. l'edizione delle *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, pp. 5-85.

³ Cfr. G. VICO, *Scienza nuova* 1744, in *Opere*, cit., pp. 496-497 (capovv. 131-132); d'ora in poi indicata con *Sn44*.

co stesso tiene a ricordare nelle pagine autobiografiche – della elaborazione del concetto di «storia ideale eterna sulla quale corresse la storia universale di tutti i tempi, conducendovi, sopra certe eterne proprietà delle cose civili, i surgimenti, stati, decadenze di tutte le nazioni»⁴. A rendere ancora più concretamente possibile e visibile l'integrazione di filosofia e filologia interviene il «terzo» autore di Vico, quel Bacone che riusciva a condensare in sé, nella propria esperienza personale, dottrina e pratica, che seppe essere «raro filosofo» e «gran ministro di stato dell'Inghilterra». Se per Platone resta pressoché esaustiva la sapienza riposta (rispetto alla quale quella volgare resta men che un ornamento), e se per Tacito l'importante trasformazione della metafisica avviene grazie alla predominante attenzione per i fatti morali e politici (senza, tuttavia, l'ausilio di un sistema che sia in grado di unificare la molteplicità di essi), «Bacone vede tutto il sapere umano e divino, che vi era, doversi supplire in ciò che non ha ed emendare in ciò che ha»⁵. E, tuttavia, anche Bacone ha bisogno di essere integrato dal quarto ed ultimo autore vichiano, Grozio. Il filosofo inglese, infatti, secondo Vico, non riuscì, nello specifico ambito del diritto, a innalzarsi «troppo all'universo delle città», né a dare di questa una visione capace di guardare a «tutti i tempi» e alla «distesa di tutte le nazioni». Grozio, invece, «pone in sistema di un diritto universale tutta la filosofia e la filologia»⁶. Proprio a partire dallo studio intenso di questi quattro autori, dall'analisi dei loro limiti, dall'apprezzamento e dall'approfondimento delle loro teorizzazioni, Vico venne gradualmente rendendosi conto di dover porre mano, con la sua Scienza nuova, a un sistema in cui si potessero conciliare la «miglior filosofia» (quella platonica) e la filologia da trattare scientificamente, tanto nella storia delle lingue, degli antichi «parlari, delle favolose origini dell'umanità», quanto in quella delle cose, un sistema, cioè, che «componesse amichevolmente e le massime de' sapienti dell'accademie e le pratiche de' sapienti delle repubbliche»⁷. La scienza della storia, dunque, ha bisogno, per Vico, dei principi direttivi della filosofia, e tali principi vengono anzitutto utilizzati allorquando essa si volge all'ambito della sapienza pratico-politica. L'attività pratica dell'uomo, la politica, il lungo lavoro storico attraverso cui passa l'organizzazione civile delle nazio-

⁴ *Vita*, p. 30.

⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁶ *Ivi*. Sul rapporto tra Vico e Grozio resta fondamentale lo studio di G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, Napoli, 1971. Ma cfr. anche D. FAUCCI, *Vico e Grozio «giureconsulti del genere umano»*, in *Vico e l'instaurazione delle scienze*, a cura di G. Tagliacozzo, Lecce, 1978, pp. 75-131.

⁷ *Vita*, p. 45.

ni, diventano, in tal modo, il luogo privilegiato della essenziale interconnessione tra idealità e fatticità della storia. Il luogo concreto e visibile delle passioni non può essere cancellato, diremmo oggi in modo intellettualistico, né dalla storia individuale dell'anima umana, né, tanto meno, dalla storia civile delle nazioni. Si tratta, piuttosto, di rinvenire, accanto alla funzione moderatrice della *ratio*, una *misura* empirica che riconosca l'ineliminabile presenza della sensibilità e la indirizzi ad una utilità di tipo generale. «La filosofia – si legge nella *Scienza nuova* del 1744 – per giovar al genere umano, dee sollevar e reggere l'uomo caduto e debole, non convellergli la natura, né abbandonarlo nella sua corruzione»⁸. Attraverso una chiara opzione per quella che, con terminologia novecentesca, potremmo definire la «funzione pratica della filosofia», Vico sviluppa la sua polemica nei confronti delle filosofie politiche di derivazione stoica ed epicurea e dichiara la sua preferenza per i «filosofi politici, e principalmente i platonici», di contro ai «filosofi monastici e solitari».

Si chiarisce così sempre di più l'intimo nesso che la nuova scienza è chiamata a scoprire e a investigare, tra la filosofia e la legislazione. Il passaggio dalla dimensione ideale della filosofia a quella reale del diritto consente che si faccia «buoni usi» dell'agire umano nella società, che le passioni e i vizi vengano opportunamente convertiti in elementi di stabilità e di regolamentazione della società e dell'ordinamento politico⁹. Appare del tutto chiaro, allora, che il problema della razionalità deve essere inteso, nel linguaggio filosofico vichiano, non certo in una latitudine semantica di carattere razionalistico o illuministico, ma piuttosto in quella che richiama, attraverso il costituirsi del diritto e della comunità politica, il progressivo processo di civilizzazione delle nazioni umane. C'è un tema di fondo che, tra gli altri, caratterizza il *De antiquissima*: l'uomo non può avere accesso alla verità del mondo naturale, giacché questa è resa possibile solo grazie all'atto creativo di Dio. Ben diversamente, com'è noto, si pone il problema della conoscenza del mondo storico. Nel capitolo dove affronta il rapporto tra il *vero* e il *fatto*, dopo aver sostenuto che il «primo vero» è in Dio, cioè nel «primo fattore», e dopo aver assegnato alla mente divina una capacità di intelligenza infinita e compiuta delle cose, Vico lascia alla mente umana lo spazio del pensare, della *cogitatio*. «Dio infatti raccoglie tutti gli elementi delle cose,

⁸ *Sn44*, p. 496 (capov. 129).

⁹ «Come della ferocia, dell'avarizia, dell'ambizione, che sono gli tre vizi che portano a treverso tutto il genere umano, ne fa la milizia, la mercatanzia e la corte, e sì la fortezza, l'opulenza e la sapienza delle repubbliche; e di questi tre grandi vizi, i quali certamente distruggerebbero l'umana generazione sopra la terra, ne fa la civile felicità» (*ibid.*, p. 497, capov. 132).

estrinseci e intrinseci, in quanto li contiene e dispone; invece la mente umana, in quanto limitata, e in quanto sono fuori di lei tutte le altre cose che non sieno essa stessa, può soltanto andare ad accozzare gli elementi estremi delle cose, senza mai collegarli tutti. Pertanto è partecipe della ragione, non padrona»¹⁰. Mentre il vero divino è generato nel momento stesso in cui Dio lo conosce, quello umano si compone e si fa nel momento stesso in cui viene appreso dall'uomo. La mente umana, allora, è in grado di elaborare un sistema di conoscenze applicabile a un ambito di fatti, quello storico per intenderci, costruito e al tempo stesso conosciuto dall'uomo. Il vero, oggetto della conoscenza dell'uomo, è convertibile con ciò che dall'uomo viene fatto e conosciuto. Solo in Dio vi è piena identità di verità e creazione, mentre la ragione umana conosce il vero solo nella misura in cui lo produce. Tutto ciò che l'uomo costruisce nelle operazioni concettuali, nelle creazioni linguistiche e nell'esperienza storica è per lui stesso conoscibile e vero, in quanto egli stesso l'ha prodotto.

E, tuttavia, il principio costitutivo – a un tempo gnoseologico e metafisico – della filosofia vichiana, la relazione di convertibilità *verum-factum*, non ha un valore soltanto per ciò che riguarda la conoscibilità del mondo delle nazioni (fatto certamente dagli uomini e rinvenibile nelle modificazioni della loro mente), giacché la conoscenza storica non può essere solo attività razionale pura, cioè filosofia, ma anche filologia, cioè accertamento dei fatti e, in special modo, di quelli che concernono la genesi e la trasformazione dell'autorità politica. Dunque, la teorizzazione vichiana dei nessi tra diritto, politica e storia s'inquadra nel più ampio contesto della problematizzazione, per così dire costitutiva, inaugurata dalla generale relazione tra metafisica e storia. Potrebbe valere qui un riferimento analogico a Kant, giacché, come questi alla fine considera il fine della natura come fatto della ragione presente nella storia dell'uomo, così Vico guarda al fine divino e naturale come forza della ragione che è anche realtà della storia umana.

3. Nell'esordio della *Scienza nuova* del 1725, come è noto, Vico teorizza la comune origine del sentimento religioso e del diritto naturale delle genti. Nella sapienza volgare delle nazioni gentili si possono cogliere, argomenta Vico, due fondamentali principi direttivi: da un lato il darsi della Provvidenza come idea ordinatrice delle vicende umane; dall'altro il consolidarsi del libero arbitrio. Da ciò deriva per l'uomo la possibilità

¹⁰ G. VICO, *De antiquissima italorum sapientia*, in *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 62.

della scelta di «vivere con giustizia». Insomma, l'umanità, sin dalle sue origini, si basa sul senso comune delle leggi, sempre però che gli uomini «non sien tòcchi da passione di alcun proprio interesse di non volerle»¹¹. Gli interessi, le passioni, i desideri, gli istinti sensibili sono parte costitutiva della natura umana. Dunque non una ragione astratta, soprastorica e soprannaturale, può cancellare le passioni, ma solo l'esercizio di un libero arbitrio moderato e diretto dal senso delle leggi e dall'esperienza della storia. Un grande studioso del pensiero vichiano ha affermato, a ragione, che la filosofia vichiana della mente non è inseribile in alcun modo negli schemi del pensiero idealistico, giacché essa non è concepita da Vico al di fuori del nesso tra mondo naturale e mondo umano. È ben vero che uno dei tratti essenziali dei fatti umani è il loro tradursi in «volontà di azione», ma quest'ultima è sempre «condizionata metafisicamente dalla natura, che impone una sua economia di interessi, svolgentesi in maniera *analoga* in presenza di *comuni* sollecitazioni»¹². È proprio la presenza di queste analogie, di questi elementi comuni, di queste costanti, che consente di guardare alla storia come al luogo in cui agiscono, al tempo stesso, la ragione e la volontà il cui storicizzarsi diventa evidente nelle forme sempre più evolute di socializzazione e di agire politico. «Tutto questo processo è frutto della mente umana, in quanto la si interpreta come volontà e capacità creativa integrata nella natura; non tuttavia di una ragione che determina e predispose; essa implica infatti il movimento concomitante delle masse umane, senza di che il disegno mentale resta privo di riscontro»¹³. La comprensione degli eventi storici, dunque, ha bisogno di tutti i sussidi della scienza filologica (dell'antiquaria, dell'etimologia, della cronologia), ma ha ancor più bisogno di commisurare i movimenti della storia con le strutture ideali della mente umana, con quelle strutture, cioè, dell'ordine naturale che attraversa, nel tempo, la vita degli uomini e delle nazioni. Quando, ad esempio, Vico nel *De uno* esamina i concetti di padronanza, libertà e tutela, ne parla come di facoltà innate nell'uomo, anche se il loro nascere non può essere esente dal manifestarsi di certe occasioni storiche. Così la libertà sussisteva prima che l'uso di fare prigionieri in guerra introducesse l'istituto della schiavitù; la proprietà del suolo prima che fosse introdotta la divisione dei campi; la tutela e la conservazione di se stessi ben prima che l'educazione e la ragione intervenissero a moderare sensi, passioni ed affetti¹⁴. Vico può così teorizzare la di-

¹¹ G. VICO, *Scienza nuova*, 1725, in *Opere*, cit., vol. II, p. 984; d'ora in poi indicata con *Sn25*.

¹² N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico*, Milano, 1962, p. 404.

¹³ *Ibid.*, p. 405.

¹⁴ Cfr. G. VICO, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 90.

stinzione tra uno *ius naturale prius*, dipendente dalla volontà, «che porge la materia a tutto il *ius* volontario e consiste nella libertà, dominio e tutela di quella e di questo», e uno *ius naturale posterius*, dipendente dalla ragione eterna, «che dà le giuste misure alla libertà, al dominio, alla tutela, e gli dà forma eterna di giusto»¹⁵. Nei «Corollari» Vico spiega ancora una volta il significato del momento genetico della nuova scienza: l'essere essa una «teologia civile ragionata della provvidenza», cioè una analisi razionale del manifestarsi di un disegno provvidenziale nell'articolarsi della storia umana¹⁶. Ma questa analisi razionale ha pur sempre un preciso luogo d'origine, una genesi storicamente e temporalmente determinata, un inizio che Vico individua nella «sapienza volgare de' legislatori che fondarono le nazioni». Perciò, a ragion veduta, Vico può affermare che uno degli aspetti principali della scienza che egli intende fondare è una «filosofia dell'autorità»¹⁷. Si delinea qui il doppio significato che emerge dal concetto di *autorità*, giacché, da un lato, la nuova scienza si rivolge alla ricerca sulle origini delle nazioni e, dall'altro, questa ricerca ha bisogno di fondarsi su certezze «autoritative» che possono derivare soltanto da un uso rigoroso degli strumenti della scienza storica e filologica.

Questo spiega perché, avendo l'uomo per lungo tempo affidato il suo processo di incivilimento al senso comune e alla «autorità del certo», accanto alle «pruove filosofiche» di cui si serve la nuova scienza si affiancano quelle «filologiche»¹⁸. Sono queste prove che mostrano, ad esempio, come i miti non sono immagini forzate e distorte della realtà, ma le «storie civili de' primi popoli, i quali si trovano dappertutto essere stati naturalmente poeti» e come le «frasi eroiche» siano comprensibili «con tutta la verità de' sentimenti e tutta la proprietà dell'espressioni». Ed è ancora attraverso queste prove che si definisce l'importanza dell'etimologia, dell'origine e della storia dei significati delle parole, ma anche il ruolo che la storia delle lingue ha nella formazione del «vocabolario mentale delle cose umane socievoli»¹⁹. Dunque, il complesso delle prove fi-

¹⁵ Id., *Sinopsi, ibid.*, p. 6. Ma cfr. anche *De uno, ibid.*, pp. 90-91.

¹⁶ Si ricordi l'esordio della *Sn44* e, in particolare, il capov. 2 (pp. 415-416).

¹⁷ Cfr. *Sn44*, p. 577 (capov. 386). L'insistenza vichiana sul concetto di autorità mostra ancora una volta come l'oggetto privilegiato della nuova scienza si rivolga al dato originario della tendenza dell'uomo alla socievolezza e al progressivo articolarsi di questa tendenza nelle forme dell'organizzazione politica e giuridica.

¹⁸ Cfr. i capovv. 350 sgg. in *Sn44*, pp. 552 sgg.

¹⁹ Si può ben dire, allora, che l'insistenza vichiana sulle forme del sapere filologico, sull'analisi delle espressioni linguistiche e mitologiche dell'esperienza umana, non risponda soltanto a una esigenza di carattere metodologico e gnoseologico. Alla base di essa si scorge l'intenzionalità di fondo che sorregge tutta l'opera del filosofo napoletano: lo studio e la ricerca delle forme originarie di organizzazione sociale e politica della civiltà umana.

logiche, l'insieme dei saperi storico-filologici aiutano a discernere quel vero non immediatamente percepibile dall'uomo e che si è a lungo depositato nelle «volgari tradizioni». Così, i «grandi frantumi dell'antichità», finora del tutto inutili alla scienza in quanto considerati isolatamente e impropriamente, possono invece arrecare «grandi lumi». Esce in tal modo viepiù confermato il centrale significato teoretico che ha la relazione tra filosofia e filologia, giacché le prove filologiche «servono per farci vedere di fatto le cose meditate in idea d'intorno a questo mondo di nazioni»²⁰. Se allora la ricerca filosofica del vero mantiene la sua preminenza, c'è sempre bisogno, però, della filologia, dell'accertamento della storia, cosicché se, da un lato, le prove filologiche hanno bisogno della ragione per vedere confermata la loro «autorità», dall'altro, esse contribuiscono, proprio con la loro autorità, a «confermare la ragione». Se la scienza nuova nasce intorno ai grandi principi della provvidenza, della moderazione delle passioni e dell'immortalità dell'anima, essa però definisce e articola le sue funzioni alla luce di un criterio di rinvenimento, che è innanzitutto storico-filologico, delle regole della «vita socievole», di ciò che «si sente giusto da tutti o la maggior parte degli uomini». In quei principi e in quel criterio possono finalmente incontrarsi la sapienza volgare dei legislatori e quella riposta dei filosofi, possono esser posti i confini dell'umana ragione. «E chiunque se ne voglia trar fuori, egli veda di non trarsi fuori da tutta l'umanità».

4. I lineamenti fondamentali di una vera e propria filosofia «pratico-civile» sono posti da Vico fin dall'esordio della *I Orazione inaugurale*. Qui il professore napoletano di retorica indica con chiarezza come il fine delle istituzioni civili sia da individuare nella «vita morale e felice» a cui ridurre e condurre non tanto gli uomini nella loro singolarità, quanto la nazione come sede originaria e primaria di un interesse «civile» che riguarda la comunità. Tra le istituzioni che Vico considera *civili* rientra – proprio per la funzione che essa assume nel garantire bene ed armonia allo Stato – quella dell'educazione e della formazione culturale. Quel che indubbiamente colpisce, nell'impianto delle prime orazioni vichiane, non è tanto l'esemplarità di una procedura argomentativa pienamente fedele a classici profili retorico-stilistici e non è neanche l'ampia e visibile traccia di «cartesianesimo platonico»²¹, e neanche ancora l'eviden-

²⁰ Per questa e le successive citazioni cfr. *Sn44*, capovv. 359 e 360, pp. 554-555.

²¹ La definizione, come è ben noto, risale a G. GENTILE (cfr. *La prima fase della filosofia vichiana*, 1912; cito da *Studi vichiani*, Firenze, 1927, pp. 59 sgg.). Vico utilizza il famoso argomento cartesiano («Anche se la mente umana è incerta e dubita di tutte le cose, assoluta-

te ispirazione baconiana che si scorge dietro molte affermazioni²² sulla utilità pratica della conoscenza, quanto, piuttosto, la persistente relazione, segnalata da Vico, tra la cultura e il progresso della nazione, tra il perseguimento del bene civile ed il suo essenziale presupposto, individuato nell'educazione delle giovani generazioni. Ma l'impianto teorico e storico-culturale che sta a base del nesso che Vico pone tra l'ineliminabile presenza delle passioni nella vita etica e politica dell'uomo e la necessità di una loro regolamentazione affidata alla razionalità delle istituzioni, che è propria dell'età dell'uomo, poggia su una chiara utilizzazione del classico concetto di *sapientia*. È ben vero – come scrive Vico – che «ut sapientes simus, id voluntate maxime constat (l'esser sapiente dipende soprattutto dalla nostra volontà)» e che, dunque, il fondamento imprescindibile resta la capacità della conoscenza di se stessi²³. Ma la sapienza è anche cultura, è anche, e soprattutto, conoscenza storica (ciò che viene tramandato²⁴), è anche educazione che ai giovani viene offerta dalle istituzioni.

La sapienza non acquista soltanto quel ruolo, pur centrale e rilevante, di integrazione e correzione della tradizionale visione del filosofare (è la sapienza, infatti, che formando l'uomo nell'interezza delle sue esperienze, apre alla conoscenza i territori della fantasia, dell'*inventio*, della storia), ma diventa indispensabile strumento di educazione civile, percorso obbligato per quell'alta finalità della scienza e della cultura di ordinare la nazione «ad una vita morale e felice»²⁵. La sapienza – che resta per il cattolico Vico la legge più alta donata da Dio all'umanità – è

mente non può dubitare di questo: del suo pensiero; difatti lo stesso dubbio è un pensiero», cfr. *ibid.*, p. 85), ma anche per utilizzarlo al fine di riconoscere, proprio alla luce dell'imperfezione e della finitezza della conoscenza umana, l'onnipotenza divina. E tale argomento, come mostra Gentile, deriva a Vico dalla *Teologia platonica* di Marsilio Ficino.

¹⁵ È certamente di impronta baconiana – come giustamente documenta il curatore delle *Orazioni* (cfr. G. VICO, *I Orazione*, 1699, in ID. *Le Orazioni inaugurali*, vol. I delle *Opere di Giambattista Vico* edito dal Centro di Studi vichiani, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982, p. 219) – il monito a perseguire grandi obiettivi con audacia, giacché solo «dalle grandi prove scaturiscono di solito successi ugualmente grandi» (*ibid.*, p. 79). Ha sottolineato con forza come Bacone sia una delle presenze più significative nelle *Orazioni*, G. GIARRIZZO, *Vico, la politica e la storia*, Napoli, 1981, pp. 75 sgg. Non si dimentichi, d'altro canto, che proprio con un esplicito riferimento al *De augmentis scientiarum* inizia il *De ratione*.

²² Questo è, d'altronde, l'argomento scelto da Vico per la prolusione del 1699: *Suam ipsius cognitionem ad omnem doctrinarum orbem brevi absolvendum maximo cuique esse incitamento*.

²³ Attraverso lo studio della sapienza, sostiene Vico, gli animi umani sono in grado di conoscere, rapidamente ed agevolmente, «tutte le conquiste della cultura che sono state raggiunte e tramandate dagli autori migliori» (*I Orazione*, in *Le Orazioni inaugurali*, cit., p. 93).

²⁴ *Ibid.*, p. 73.

²⁵ *II Orazione*, *ibid.*, p. 108.

però qualcosa di connaturato all'individuo, tant'è che la stoltezza si presenta come qualcosa che ci fa rinunciare alla stessa natura umana. Perciò essa assume, per Vico, i tratti di una vera e propria *ars vitae*²⁶, di un orientamento essenzialmente pratico che serve all'uomo a costruire una *ratio vitae* che non solo possa aiutarlo ad evitare i gravi danni della stoltezza, ma anche a riconoscere quali siano quei beni duraturi e non effimeri su cui si fondano prudenza e virtù. Tutto ciò dunque che si contrappone alla sapienza ha negative ripercussioni sull'intero corso della vita, giacché per Vico – qui certamente molto più stoico che platonico – la «vita felice» è essenzialmente imperturbabilità, equilibrio interiore, ma anche cultura. «La cultura (*Scientia*) infatti fa in modo che il sapiente allontani il suo animo dal corpo e che si trattenga molto con la sua parte migliore e divina, e soltanto quanto è indispensabile con questa querula e fragile»²⁷. Il fine della sapienza, così, può ben indirizzarsi al personale godimento del prestigio derivante dalla scienza e dalla professione, può anche, coerentemente, perseguire l'ideale stoico di una virtù etica consistente nella imperturbabilità della saggezza e nel dominio delle passioni. Ma vi è un dovere civico e «patriottico» che induce alla ricerca di una armonizzazione tra il piacere dello studio e la «suprema utilità dello Stato». La sapienza, afferma Vico nella Orazione del 1705, è quella straordinaria facoltà che riesce a guarire, se bene indirizzata, tanto gli errori della mente quanto le passioni dell'anima e riesce perciò a condurre l'uomo al possesso della verità e della virtù. Ma è nella virtù – cioè in una dimensione essenzialmente pratica – che si coglie il segno più eloquente dell'attività dell'uomo, la possibilità di adempiere ai «doveri che la vita ci impone; il più importante dei doveri è servire la patria e giovare allo Stato con l'opera nostra»²⁸.

La vicenda dell'uomo è contrassegnata da una originaria debolezza e fallacia della sua natura, tale da provocare confusioni nel linguaggio, incomprensioni nel pensiero, vizi nella condotta morale. Non a caso, infatti, la pena inflitta da Dio ai responsabili del peccato originale si è tradotta nella babele delle lingue, nella molteplicità infinita delle opinioni e delle convinzioni, nel pernicioso diffondersi delle passioni. Ma all'uomo è data anche la possibilità del riscatto, della trasformazione, con l'intervento decisivo della sua buona volontà, dei mali in beni utili all'umanità e al mondo civile. «E allora le doti della natura umana riscattata dal peccato originale sono queste: l'eloquenza, la conoscenza, la virtù; e so-

²⁶ *Ibid.*, p. 117.

²⁷ Cfr. V Orazione, *ibid.*, p. 171.

²⁸ Cfr. VI Orazione, *ibid.*, p. 195.

no questi, per così dire, i tre punti centrali intorno a cui ruota tutt'intero il ciclo delle arti e delle scienze. Infatti la sapienza è costituita da questi tre meravigliosi elementi: conoscere in modo certo, agire in modo retto, parlare in modo conveniente»²⁹. Nella sapienza, così come essa è delineata nella visione vichiana, vengono a concentrarsi non solo i benefici effetti della conoscenza (distogliere innanzitutto gli stolti dall'errore), non solo quelli della virtù (dare agli uomini esempi e norme di condotta morale), ma anche ed essenzialmente quelli di una soddisfacente convivenza civile, giacché, osservando i compiti della sapienza, ognuno può giovare «secondo le proprie forze all'umana società»³⁰.

La ripresa, dunque, di alcuni concetti-chiave della tradizione filosofica classica ed umanistica non resta fine a se stessa, né si esaurisce nel pur visibile contesto retorico-pedagogico nel quale essa originariamente si manifesta. La *Sapientia* è ritenuta da Vico come lo strumento più adeguato a potenziare le qualità pratico-operative della mente umana. Il fine della sapienza è innanzitutto individuato in una funzione, per così dire, di addestramento civile. «Se gli animi non si trascinano tra cupidigie e passioni perverse, non vi è dubbio che, se si dedicano allo studio della sapienza, apprendono e conoscono in breve e con la maggiore facilità possibile tutte le conquiste della cultura»³¹. Vico significativamente individua nella sapienza l'essenziale leva per la costituzione di una comunità politica tesa a realizzare non solo una vita «morale», ma anche «felice»³².

All'universalismo necessario della norma scaturente dal comando morale o dalla autorità politica si affianca la consapevolezza di un metodo e di una prassi che non relega sullo sfondo l'originaria datità della sensibilità e della corporeità. Per questo, si potrebbe dire, l'universalismo etico è corretto consapevolmente dall'uso della prudenza che è innanzitutto «arte della vita» (*ars vitae*), strumento di orientamento e regolazione nella «condotta di vita» (*ratio vitae*)³³. Nell'impianto filosofico vichiano, infatti, la sapienza finisce col diventare il cruciale punto di incontro e di interdipendenza tra la *civitas* divina e quella umana, ma anche l'indispensabile punto di accesso attraverso il quale la conoscenza

²⁹ *Ibid.*, p. 197.

³⁰ *I Orazioni, ibid.*, pp. 92-93. Di una «valenza etico-sociale» del concetto vichiano di sapienza parla G. MODICA, *I cenni di Giove e il bivio di Ercole. Prospettive vichiane per un'etica sociale*, Milano, 1988, pp. 51 sgg.

³¹ Vico parla di una «civitas fundata ad bene beateque vivendum»; cfr. *I Orazioni*, in *Le Orazioni inaugurali*, cit., pp. 72-83.

³² Cito qui dalla *II Orazione, ibid.*, pp. 108-109.

³³ Cfr. *ibid.*, pp. 114-115.

umana (che non è innata, ma sempre esposta alla finitezza costitutiva della possibilità del comprendere) può risalire dalla diversità temporale, antropologica e culturale ad una ideale cittadinanza universale del sapere³⁴.

Vico non nega che possano costituirsi una storia universale (che è leggibile attraverso le forme costanti che si ritrovano nei particolari e differenziati mondi storici delle nazioni) e anche un linguaggio universale e un diritto universale. Ma essi sono osservabili e descrivibili sempre e soltanto a partire da «questa gran città del genere umano», così da rendere possibile l'individuazione delle «guise», cioè dei modi del loro nascer³⁵, ma anche dei tempi determinati della loro processualità. Si scoprono le «eterne proprietà» dei principi, ma anche le forme del loro progredire e decadere, le loro «mitologie» ed «etimologie», cioè tutto ciò che concorre al profilarsi di una «scienza delle origini delle cose», di una scienza in grado di raccogliere in sintesi gli sparsi «rottami dell'antichità», di proporsi come filologia dei significati certi e del loro inverarsi nei principi determinati dalla filosofia. Di questa scienza si danno, per Vico, due *pratiche*: una, per così dire, storico-filologica e narrativa, l'altra etico-civile e politica. «Una è di una nuova arte critica, che ne serva di fiaccola da distinguere il vero nella storia oscura e favolosa (...). L'altra pratica è un'arte come diagnostica, la quale, regolandoci con la sapienza del genere umano, da esso ordine delle cose dell'umanità ne dà il fine principale di questa scienza di conoscere i segni indubitabili dello stato delle nazioni»³⁶. Il problema e il significato stesso di una *Pratica della scienza nuova* sono, com'è noto, posti ed affrontati da Vico nelle correzioni e aggiunte manoscritte alla edizione del 1730³⁷. In effetti, osserva Vico (quasi a voler in anticipo giustificare il motivo dell'esclusione della *Pratica* dall'edizione del 1744), non vi sarebbe bisogno di dedicare una trattazione specifica alle questioni pratiche, giacché basterebbe che i «sapienti delle repubbliche» e i principi governanti delle stesse riuscissero a ben meditare sulla scienza che ha ragionato sul corso delle nazioni per essere in grado di individuare i modi migliori di definire e costruire «buoni ordini e leggi ed esempi», cioè tutto ciò che possa «richiamare i popoli alla loro *akmé*, o sia stato perfetto». Il filosofo napo-

³⁴ Cfr. *Sn25*, p. 1169. Vico qui sottolinea con forza il carattere storico-genetico del suo metodo, giacché «nella cognizione della guisa consiste unicamente la scienza».

³⁵ *Ibid.*, pp. 1169-1170.

³⁶ G. VICO, *Principj di Scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, tomo III, Torino, 1976 (Milano-Napoli, 1953), p. 511. Com'è noto le pagine del 1730 non furono riprese nell'edizione del 1744. Il Nicolini, adottando una scelta ritenuta oggi discutibile, le stampò come appendice alla sua edizione della *Scienza nuova* del 1744.

³⁷ *Ivi*.

letano sembra qui sostanzialmente ribadire la centralità di quei principi sui quali si fonda la sua antropologia filosofica: «che si dia provvidenza divina; che, perché si possano, si debbano moderare l'umane passioni; e che l'anime nostre sien immortali»³⁸. Il fatto, allora, che Vico faccia riferimento ai principi non soltanto in riferimento alla finalità filosofica e storico-filologica che sta a base della sua scienza nuova³⁹, ma anche in relazione al profilarsi di un impianto normativo di tipo morale, può autorizzare una interpretazione della filosofia pratica vichiana come esplicito tentativo di tenere insieme una metafisica dei principi e delle forme e un'etica materiale commisurata agli insegnamenti della prudenza e arricchita dalla conoscenza storica derivante dal senso comune. D'altronde senza riferimento ai principi, senza la determinazione di una norma, non sarebbe possibile l'identificazione di quel «modo» e di quella «misura» che rende umane le passioni bestiali. Filosofia pratica e filosofia civile vanno ancora di pari passo, giacché la ricerca della misura si traduce in quella facoltà del *conato*, «il qual è proprio dell'umana volontà, di tener in freno i moti impressi alla mente dal corpo, per o affatto acquetarli, ch'è dell'uomo saggio, o almeno dar loro altra direzione ad usi migliori, ch'è dell'uomo civile»⁴⁰.

Vico, così, finalizza esplicitamente la lettura di Platone, Aristotele e Cicerone alla questione cruciale del «ben regolare l'uomo nella civile società». Ed è proprio questa tonalità della sua filosofia politica rivolta all'individuazione dei principi che regolano la struttura e il funzionamento della comunità a collocarlo in una posizione critica verso le «fisiche meccaniche di Epicuro come di Renato»⁴¹. Dunque, l'operazione selettiva che Vico compie rispetto alle diverse tradizioni classiche (Platone e Aristotele, ma anche Cicerone e Tacito *contra* stoicismo ed epicureismo), non è certo riducibile a una semplice volontà di restauro archeologico-tradizionalista, ma appare funzionale ad una ipotesi di fondazione di un'etica e di una politica «socievoli» e, per così dire, *comunitarie* (senza naturalmente dare al termine nessuna valenza ideologica contempo-

³⁸ Cfr., tra gli altri luoghi dove il tema è trattato, il capov. 13 della *Sn44* (p. 424). Mi riferisco in particolare a questo passo perché qui, più che altrove, emerge con chiarezza il passaggio dai fondamenti antropologici ai principi della «moral filosofia», alla luce di quella necessaria interrelazione tra la sapienza dei filosofi e quella dei legislatori (cfr. su ciò il successivo capov. 14).

³⁹ *Ibid.*, p. 547. Qui Vico spiega con estrema chiarezza che la capacità di «infrenar il moto de' corpi» appartiene alla «libertà dell'umano arbitrio», alla libera volontà quale luogo di origine di «tutte le virtù e, tralle altre, della giustizia, da cui informata la volontà è il subbietto di tutto il giusto e di tutti i diritti che sono dettati dal giusto».

⁴⁰ Cfr. *Vita*, p. 15.

⁴¹ *Ivi.*

ranea), dal momento che si oppongono esplicitamente alla «morale così degli stoici come degli epicurei, siccome quelle che entrambe sono una *morale di solitari*»⁴². Tutte le teorie che negano il rapporto tra le idee eterne dettate dalla Provvidenza e il corso delle umane nazioni e che, di conseguenza, si affidano o al caso o alla mera corporeità, si risolvono in filosofie monastiche e solitarie. Al contrario, la filosofia a cui si ispira Vico non può che essere quella «politica» dei platonici, «i quali convergono con tutti i legislatori in questi tre principali punti: «che si dia provvidenza divina, che si debbano moderare l'umane passioni e farne umane virtù, e che l'anime umane sien immortali»⁴³. Che sono, poi, com'è ben noto, i tre principi della nuova scienza vichiana: religioni, matrimoni, sepolture⁴⁴. La socievolezza della natura umana (proprio perché Vico ne rivendica l'origine divina) non è allora ascrivibile a una legge astratta nata da umana opinione. Essa non può che fondarsi su quel «diritto natural delle genti» che si radica nella consuetudine e che è nato, a un parto, dai «costumi umani usciti dalla *natura comune delle nazioni*» – che è, come dice Vico, l'adeguato soggetto della sua scienza – e che ha come fine la conservazione della società umana. Per questo, la natura umana, luogo genetico dei costumi, non può che essere «socievole»⁴⁵.

5. Nella prima *Scienza nuova* Vico aveva disegnato, per così dire, una vera e propria fenomenologia della politica e del governo, vista proprio nel concreto punto di passaggio dalla corporeità delle passioni e dei sensi alla ragione. «A sì fatta politica del genere umano s'appartengono quelle massime, o sieno più tosto sensi umani, intorno a governare e ad esser governati: che gli uomini prima vogliono la libertà de' corpi; poi quella degli animi, o sia libertà di ragione, ed essere uguali agli altri; appresso soprastare agli uguali; finalmente porsi sotto i superiori. In questi pochi sensi menarono le prime loro linee tutte le forme de' governi»⁴⁶.

Come è ben noto, l'elemento passionale, corporale, sensibile, poetico-mitico ha un rilievo importantissimo nella filosofia vichiana, specialmente in relazione alla funzione non soltanto poetico-narrativa, ma anche logico-conoscitiva della fantasia. Quale che sia il luogo ontogenetico del mondo (la Provvidenza del Dio creatore per taluni, la metafisica

⁴² Cfr. *Sn44*, p. 496.

⁴³ Cfr. *ibid.*, pp. 542-543.

⁴⁴ Questa e le citazioni precedenti sono *ibid.*, pp. 535-536. Il corsivo è mio.

⁴⁵ *Sn25*, p. 1050 (ma cfr. anche *Sn44*, p. 531).

⁴⁶ Cfr. *Sn44*, pp. 569-570. Qui Vico richiama la Dignità XXXVI, nella quale si legge: «La fantasia tanto è più robusta quanto è più debole il raziocinio» (*ibid.*, p. 509).

del vero ideale per altri), quel che è certo è che esso trova il suo primo sperimentabile livello di manifestazione e produzione storico-concreta (e non solo in senso meramente diacronico) nell'ingegno e nella fantasia. Quel che viene prima e che funge perciò da *principio* non è dunque la ragione metafisica e calcolante, né quella della logica filosofica. Nel primo capitolo della sezione dedicata alla *Metafisica poetica*, Vico è più che esplicito. La *sapienza poetica* sta indubbiamente a rappresentare la «prima sapienza della gentilità», ed essa dovette, per questo, prendere avvio da un procedimento metafisico che non è quello ragionato ed astratto proprio degli «addottrinati», bensì quello sentito ed immaginato proprio degli uomini ancora poco avvezzi al raziocinio, «tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie»⁴⁷. La loro poesia non è un fatto aggiuntivo, né è già una costruzione tecnica o artificiale. Essa, piuttosto, è una «facoltà loro connaturale» che ha il suo luogo d'origine paradossalmente proprio nella possibilità di scarso accesso alla conoscenza delle cause e che, perciò, si radica nella «maraviglia di tutte le cose»⁴⁸. In modo ancor più netto la distinzione tra razionalismo e intuizione sensibile, tra metafisica e poesia, traspare nel libro terzo della *Scienza nuova* del 1725, giacché se la prima è in grado di resistere al «giudizio de' sensi», la seconda ne fa invece la sua regola principale; se la prima si affanna a non ridurre lo spirito al corpo, la seconda agisce proprio all'inverso. «Onde i pensieri di quella sono tutti astratti, i concetti di questa (...) sono più belli quando si formano più corpulenti; ed in somma quella si studia che i dotti conoscano il vero delle cose sceveri d'ogni passione, e, perché sceveri d'ogni passione, conoscano il vero delle cose: questa si adopera indurre gli uomini volgari ad operare secondo il vero con macchine di perturbatissimi affetti, i quali certamente, senza perturbatissimi affetti, non l'opererebbono»⁴⁹. Così il potente e robusto senso della fantasia dei primi popoli li rende, in forza proprio della loro ignoranza, «criatori» – naturalmente in un senso del tutto diverso dal processo divino di creazione delle cose – del mondo delle finzioni storiche ed umane. Ecco perché

⁴⁷ *Ibid.*, p. 570. Vico richiama ancora una delle Dignità: «La maraviglia è figliuola dell'ignoranza; e quanto l'effetto ammirato è più grande, tanto più a proporzione cresce la maraviglia» (*ibid.*, p. 509). Sono naturalmente evidenti le reminiscenze classiche (specialmente Aristotele) che Vico può aver qui adoperato a proposito di questa definizione. Sul tema cfr. M. TORRINI, *Il topos della meraviglia come origine della filosofia tra Bacon e Vico*, in Francis Bacon. *Terminologia e fortuna nel XVII secolo*, a cura di M. Fattori, Roma, 1985, pp. 261-280. Si noti, per inciso, come nel testo del capov. 375 emerga la sensibilità, per così dire, antropologica di Vico, che compara credenze animistiche delle antiche nazioni latine e germaniche con quelle americane.

⁴⁸ *Sn23*, pp. 1132-1133.

⁴⁹ *Sn44*, p. 441.

i caratteri divini o quelli eroici vengono espressi attraverso le favole e le allegorie ed utilizzando non certo un senso filosofico, ma un senso affatto storico. «Di più – afferma Vico –, perché tali generi (che sono, nella lor essenza, le favole) erano formati da fantasie robustissime, come d'uomini di debolissimo raziocinio, se ne scuoprono le vere sentenze poetiche, che debbon essere sentimenti vestiti di grandissime passioni, e perciò piene di sublimità e risveglianti la meraviglia»⁵⁰. In tal modo la poesia non ha solo una funzione topica e, al tempo stesso, storico-filologica – il «ritruovare favole sublimi confacenti all'intendimento popolare» – ma anche un compito, che è del tutto coerente con la disposizione «civile» della filosofia vichiana, per così dire etico e didascalico, cioè di «insegnar il volgo a virtuosamente operare»⁵¹. Memoria, fantasia e ingegno, pur rispondendo a diverse funzioni sia psicologiche che conoscitive, sono i primi principi, le forme costitutive del mondo umano, ma rappresentano anche, dal punto di vista storico, gli elementi che caratterizzano la prima sapienza dell'uomo. L'attività mitopoietica, la capacità di concentrare le reminiscenze in un atto della fantasia, il lavoro svolto dall'ingegno sui materiali del ricordo, caratterizzano il procedi-

⁵⁰ *Ibid.*, p. 571.

⁵¹ Ma la medesima osservazione Vico aveva sviluppato già nella sezione dedicata alla «Metafisica poetica». Qui si osserva come, proprio a causa del fardello dell'astrazione che ingombra la mente e dell'eccesso di «spiritualizzazione» provocato da una razionalità geometrica e calcolante, diventa difficile «entrare nella vasta immaginativa di que' primi uomini, le menti de' quali di nulla erano astratte, di nulla erano assottigliate, di nulla spiritualezzate, perché erano tutte immerse ne' sensi, tutte rintuzzate dalle passioni, tutte seppellite ne' corpi: onde dicemmo sopra ch'or appena intender si può, affatto immaginar non si può, come pensassero i primi uomini che fondarono l'umanità gentile» (cfr. *ibid.*, p. 572).

⁵² Cfr. *ibid.*, p. 767. Il Battistini, nel suo commento (cfr. VICO, *Opere*, cit., vol. II, pp. 1670-1671), sottolinea – e io condivido il suo apprezzamento – le importanti novità interpretative che su questo specifico ruolo della fantasia e dell'immaginazione in Vico ha suggerito nei suoi studi il VERENE (cfr., in particolare, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca-London, 1981 e 1991; *The New Art of Narration: Vico and the Muses*, in «New Vico Studies» I, 1983, pp. 21-38; *Imaginative Universals and Narrative Truth*, in «New Vico Studies» VI, 1988, pp. 1-19; da ultimo cfr. *L'universale fantastico di Vico e la logica della metafora*, in ID., *Vico nel mondo anglosassone*, tr. it. Napoli, 1995, pp. 25 sgg.). Lo studioso americano ha più volte posto l'accento sul radicale spostamento di prospettiva che con Vico si inaugura nella individuazione dei fondamenti del pensiero, collocati non più esclusivamente nella razionalità logica ma anche ed essenzialmente nell'immaginazione e nella attività fantastica. Con Verene, in prima linea, ma con le analisi e gli studi portati innanzi in questi ultimi anni (e di cui ho riferito nelle note iniziali del saggio) da numerosi filosofi e storici dell'estetica, si potrebbe, senza forzature, individuare in Vico una delle originarie svolte che conducono alla rivalutazione contemporanea del giudizio estetico su quello puramente logico, con implicazioni che non riguardano solo il ristretto ambito dell'esperienza poetico-artistica, ma quello ben più vasto della filosofia politica e dell'etica. Insomma Vico all'origine di quella che – per parafrasare il titolo di un recente libro che, non a caso, al filosofo napoletano dedica due capitoli – è una rinnovata e moderna filosofia del giudizio storico.

mento della mente umana in un'epoca in cui essa – come Vico osserva⁵² – «non era assottigliata da verun'arte di scrivere, non spiritualezzata da alcuna pratica di conto e ragione, non fatta astrattiva da tanti vocaboli astratti»⁵³.

Queste facoltà per Vico – certamente consapevoli di muoversi contro corrente rispetto alla tradizione filosofica razionalistica – sono riconducibili al corpo, alle passioni, agli affetti. Esse sono il proprium delle prime operazioni della mente, la quale, in questa fase, come si è innanzi osservato, si affida all'«arte regolatrice» della topica. E, dal momento che prima interviene la capacità di «ritruovare» le cose e soltanto dopo subentra il giudizio, allora la «fanciullezza del mondo» doveva necessariamente («quando il mondo aveva di bisogno di tutti i ritruovati per le necessità ed utilità della vita») volgersi a quel primo atto operativo. «Quindi a ragione i poeti teologi dissero la Memoria esser 'madre delle muse', le quali sopra si sono truovate essere l'arti dell'umanità»⁵⁴. Soltanto dopo, come Vico aveva icasticamente sottolineato già nel 1725, proprio alla luce del bagaglio di esperienze accumulate lungo il processo di civilizzazione dell'umanità, sarebbe subentrato il principio di ragione e con esso l'idea di una giurisprudenza del genere umano. «Cagione del giusto non è l'utilità variabile, ma la ragione eterna che, con le immutabili proporzioni geometrica ed aritmetica, misura le utilità variabili alle varie occasioni di esse umane bisogne»⁵⁵. La filosofia vichiana dell'autorità, la ricerca dell'ordine politico, la definizione delle guise entro cui la storicità e la socialità dell'uomo giungono all'età della ragione dispiegata, confermano il disegno naturale della provvidenza, la progressiva realizzazione di un fine della «divina mente legislatrice», che non resta fuori dal mondo o sopra di esso, ma con esso corre nel tempo delle nazioni e nello spazio della città. È quella mente legislatrice «la quale delle passioni degli uomini, tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali viverebbono da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili per gli quali vivano in umana società»⁵⁶. È ben vero, come dice Vico all'inizio della sezione *Del metodo*, che per lo stesso «stabilimento de' principi» della nuova scienza bisogna che gli uomini, anche i più selvaggi, inizino da una qualche cognizione di Dio. Ma questa cognizione, per così dire, non resta immobile nel suo darsi originario, essa accompagna, quasi come il kantiano filo conduttore, la storia dell'uomo nel suo progressivo muo-

⁵³ Cfr. *Sn44*, p. 767 (qui Vico fa riferimento al capov. 508, p. 647, dove, indicando come fonte Omero, si definisce la poesia come scienza del bene e del male).

⁵⁴ *Sn25*, p. 1002.

⁵⁵ *Sn44*, p. 497.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 547.

versi dalle «forti spinte di violentissime passioni» all'immaginazione poetica di una divinità capace di porre «modo e misura» a quelle passioni, fino a giungere, infine, al «conato», a ciò che caratterizza quella capacità dell'umana volontà «di tener in freno i moti impressi alla mente dal corpo, per o affatto acquetarli, che è dell'uomo sappiente, o almeno dar loro altra direzione ad usi migliori, ch'è dell'uomo civile»⁵⁷.

GIUSEPPE CACCIATORE

⁵⁷ *Ibid.*, p. 547.

LA RAZIONALITÀ IMPERFETTA Recenti studi intorno a Malebranche

Bisogna salutare con entusiasmo la comparsa, nel panorama editoriale italiano, di ben quattro traduzioni di opere di Malebranche, tra il 1999 e il 2000. La cosa sorprende soprattutto per la scarsa attenzione tributata finora in Italia ad un autore della statura intellettuale dell'Oratoriano. Delle sue opere principali – almeno dieci –, a cui vanno aggiunte le importanti raccolte di polemiche (come quella con Antoine Arnauld), ne sono state tradotte sei, di cui tre nel solo 1999: le *Conversazioni cristiane*, il *Trattato sull'amore di Dio* con le *Tre Lettere* e la *Risposta* a François Lamy e un'edizione dei *Colloqui sulla metafisica, la religione e la morte*, che «rivede» la traduzione apparsa nel 1963. Nel 2000 è stata pubblicata la *Conversazione di un filosofo cristiano e un filosofo cinese sull'esistenza e la natura di Dio*¹.

Desidero soffermarmi su questi testi, in particolare sulle *Conversazioni cristiane* e sulla *Conversazione di un filosofo cristiano e un filosofo cinese*, scritte quasi ai due estremi cronologici della produzione di Malebranche, nel 1677 e nel 1708, rispettivamente come seconda e penultima sua opera. Ritengo necessario collocare entrambe rapidamente nel loro contesto storico e speculativo, per poi cogliere gli elementi che le accomunano significativamente.

Le *Conversations chrétiennes* furono pubblicate tre anni dopo la prima edizione della *Recherche de la vérité* e seguite da numerose edizioni (sei, dal 1677 al 1702), le cui varianti attestano un significativo travaglio dell'Autore; l'edizione italiana le riporta in alcuni casi, mentre in altre ne riassume il senso.

Come sottolinea Alfonso Ingegno nella sua *Introduzione*, le *Conversazioni* rappresentano «un momento di passaggio indispensabile per

¹ N. MALEBRANCHE, *Conversazioni cristiane*, a cura di A. Ingegno, tr. it. L. Andrini, Firenze, 1999; *Trattato sull'amore di Dio. Lettere e Risposta al R. P. Lamy*, a cura di A. Stile, Napoli, 1999; *Colloqui sulla metafisica, la Religione e la Morte*, tr. it. R. Crippa (1963) riveduta sul testo dell'ed. critica da A. De Maria, Torino, 1999 (d'ora in avanti *Colloqui*); *Conversazione di un filosofo cristiano e un filosofo cinese sull'esistenza e la natura di Dio*, a cura di C. Santinelli, Pisa, 2000 (d'ora in avanti *Conversazione* per l'ed. italiana e *Entretien* per il testo francese).

comprendere la svolta rappresentata dai *Chiarimenti* alla *Recherche* e dal *Traité de la nature et de la grâce*². Tra le questioni essenziali che Malebranche affronta qui per la prima volta vi è il problema della teodicea e, conseguentemente, dell'*Ordo*, che progressivamente finirà per coinvolgere Dio stesso in quel rapporto tra Saggezza e Potenza che deflagrerà nel *Traité de la nature et de la grâce*. Osserva ancora Ingegno che le *Conversations* rispondono a un duplice intento: «ricondurre coloro che accettano i principi cartesiani a riconoscere che tale filosofia si accorda con la verità della religione, giungendo a costituire una base razionale che serva a giustificarla nei suoi stessi misteri: nello stesso tempo si tratta di reinterpretare il cartesianesimo stesso in forme che a loro volta finiscono per reagire sui modi in cui concepire la verità religiosa»³.

Ebbene, è probabilmente a partire da questo intento che Malebranche si serve per la prima volta della forma del dialogo in un'opera che doveva non più esporre sistematicamente il suo pensiero, ma problematizzare e approfondire temi che la *Recherche* aveva lasciato palesemente irrisolti, con un linguaggio quanto più possibile accessibile. In effetti Malebranche, che non era un eccellente comunicatore verbale, individua nel dialogo un tramite di forte presa sul lettore, al punto di scrivere quattro opere in questa forma, e di inserire quasi in ogni suo scritto frammenti di dialogo. Nell'*Avvertenza* che precede le *Conversazioni cristiane*, l'Oratoriano dichiara esplicitamente: «La carità esige che si faccia di tutto per convincere delle verità che portano alla possessione del vero bene. Ma affinché le persone ne siano efficacemente persuase, è necessario parlare secondo le loro idee con un linguaggio facilmente comprensibile e che possano ascoltare volentieri»⁴. E il riscontro non si fece attendere, visto che la prima edizione andò rapidamente esaurita, nonostante risultasse anonimo l'autore.

Esattamente trent'anni dopo, nel 1707, Malebranche scrive l'*Entretien d'un Philosophe Chrétien et d'un Philosophe Chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, che pubblicherà l'anno successivo, offrendo un personale contributo alla *querelle* che ebbe luogo tra il 1610 e il 1742 sulla conversione cristiana in Cina.

Se le prime predicazioni dei francescani nell'Estremo Oriente risalivano al XIII e al XIV secolo, il vero impulso alla cristianizzazione si dovette all'opera del gesuita Matteo Ricci, che giunse in Cina nel 1583, dove per diciotto anni studiò le abitudini, i riti e il pensiero di quel Paese. Il cri-

² A. INGEGNO, *Introduzione a Conversazioni cristiane*, cit., p. XXV.

³ *Ibid.*, p. VII.

⁴ *Conversazioni cristiane*, cit., p. 1.

stianesimo, concluse Padre Ricci, avrebbe potuto affermarsi solo a condizione di non soffocare l'immenso patrimonio culturale preesistente; occorreva anzi innestare il cristianesimo nel tronco stesso della religione cinese, cioè nell'originario pensiero di Confucio, a cui si era successivamente contrapposto quello ateo e materialista dell'epoca Sung (XI-XII secolo), quello cioè di Chu Hsi o Maestro Chu, contemporaneo di Tommaso d'Aquino.

Per questi motivi, alle posizioni gesuite verrà imputata (specialmente negli ambienti della Curia Romana) la pericolosità della tolleranza per i culti locali, che si cercava solo di rendere più «consoni» al cristianesimo. Queste accuse tuttavia si prestavano ad un effetto di ritorno; come osserva Cristina Santinelli, curatrice dell'edizione italiana, se accettare lo spiritualismo dei cinesi significava «ammettere implicitamente l'inutilità della Rivelazione», «sostenerne l'ateismo significava riconoscere l'indipendenza della morale – nella quale i cinesi offrivano un esempio eccellente – dalla religione»⁵.

Per risolvere definitivamente la questione, il vescovo di Rosalie, Artus de Lyonne, fu inviato dal Papa come vicario apostolico in Cina dove rimase nell'ultimo decennio del secolo XVII, insieme al vicario apostolico Maigrot, autore di una durissima lettera pastorale contro i gesuiti; al suo ritorno in patria, Artus pregò Malebranche, conosciuto ed apprezzato in Cina, di intervenire nella questione. La *querelle* si spense tra bolle papali e pubblici decreti, culminanti nella condanna delle cerimonie cinesi (1704), a cui l'Imperatore cinese rispose nel 1724 proibendo l'esercizio del cristianesimo presso il suo popolo.

L'*Entretien* di Malebranche sollevò immediatamente la reazione dei gesuiti, che risposero con durezza sul «Journal de Trévoux». Malebranche aggiunse al suo testo un *Avviso* al lettore, in cui riportava le critiche mossegli e replicava punto per punto, citando inoltre le testimonianze di alcuni gesuiti che invece sembravano avallare le sue posizioni; in ogni caso, dichiarava di non avere alcuna intenzione di polemizzare con alcuno.

Di tutto questo informa con rigore la curatrice dell'edizione italiana; e non c'è che condividere, se non forse accentuare, la considerazione per cui, di fatto, l'*Entretien* non mira a comprendere la Cina e i suoi culti, né il suo obiettivo polemico sono i gesuiti. In realtà il primo intento di Malebranche è «quello di fornire una sintesi dei propri principi filosofici per essere utile ai missionari nella loro opera di conversione»⁶; il secon-

⁵ C. SANTINELLI, *Introduzione a Conversazione*, cit. pp. 23-24.

⁶ *Ibid.*, p. 27.

do, a mio avviso, è la preoccupazione, nutrita fin dal *Traité de la nature et de la grâce*, di scrollarsi di dosso le accuse di spinozismo, che appunto i gesuiti tra gli altri gli muovevano.

Consideriamo a questo punto le due opere, così lontane nel tempo, per coglierne una serie di elementi comuni. Il primo è, palesemente, la forma di dialogo in cui si presentano, e a cui occorre prestare attenzione.

I personaggi dei dialoghi di Malebranche, spesso ricorrenti o identificabili sotto altro nome in molte sue opere, appaiono significativamente come parti interlocutrici «interne» alle riflessioni del filosofo. Nelle *Conversazioni cristiane*, tre personaggi dialogano fittamente nell'arco di alcuni giorni. Il primo è Teodoro, spesso erroneamente identificato come il vero portavoce di Malebranche, depositario del «principio d'ordine», il quale assume una funzione maieutica nei confronti degli altri, per indicare i punti fermi della fede; Aristarco è invece un uomo di mondo («nato per vivere in società»), ma «bisogno di beni solidi e di verità indubitabili»; Erasto viene presentato come «un uomo giovane non ancora contaminato dalla corruzione del mondo»⁷, che «consulta il Maestro che lo istruisce nel segreto della sua ragione: risponde dopo averlo interpellato ed è sicuro soltanto di ciò che vede»⁸. Sarà Erasto che, a conclusione dell'opera, farà partecipi gli amici, in una drammatica lettera, della decisione di ritirarsi dal mondo e vivere in una condizione di radicale misticismo.

Lo stesso personaggio di Teodoro è presente nei *Colloqui sulla metafisica, la religione e la morte*, mentre gli altri due interlocutori sono Aristotele e Teotimo; il primo (in evidente affinità con Aristarco), brillante e mondano, si trasforma progressivamente, mostrando ai suoi interlocutori un progressivo ripiegamento in se stesso; mentre Teotimo si presenta straordinariamente affine all'Erasto delle *Conversazioni cristiane*.

Non è dunque un caso che i personaggi significativi dei dialoghi malebranchiani siano tre, e che ciascuno di essi, nella relazione che si instaura con gli altri, accetti di abbandonare qualche aspetto della propria fisionomia, senza tuttavia negarne le istanze problematiche. Né è un caso che nelle *Conversations chrétiennes* un quarto personaggio, di cui ci parla l'amico Aristarco, senza peraltro comparire mai, risulta di fatto esterno ed estraneo ai veri contenuti del dialogo, chiuso in una conflittualità «irriducibile». Quando Aristarco lo definisce talora «cartesiano» non senza una punta di disprezzo, talora scettico (perché rifiuta nettamente le cause finali e «non crede che Dio possa volere farci partecipi di tutte le sue Verità»), Teodoro ribatte indignato: «se si tratta di un buon

⁷ *Conversazioni cristiane*, cit., p. 5.

⁸ *Ibid.*, p. 11.

cartesiano, non potrà parlarvi così»⁹ – mostrando apertamente le feroci controversie tra cartesiani.

Se il quarto personaggio delle *Conversations* ci appare esterno rispetto alla «perfezione» del dispari, non da meno è l'interlocutore cinese dell'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*: anche in questo caso, infatti, il personaggio «pari» del dialogo a due è il filosofo cinese, apparentemente un «protagonista», ma in realtà solo «occasionale» (potremmo dire malebranchianamente) per l'esposizione didattica di alcuni concetti essenziali, peraltro non nuovi.

Ma veniamo agli elementi contenutistici: entrambi i dialoghi partono da Dio, che per Malebranche è alla base di ogni domanda. In particolare, nella *Conversazione*, secondo lo schema cartesiano, ne viene seguito il processo dimostrativo di esistenza a partire dall'idea di infinito che ciascuno di noi percepisce e che è reale in quanto «tutto quanto la mente percepisce immediatamente è realmente»¹⁰. Tale idea ci rimanda immediatamente a Dio, secondo un passaggio che Malebranche aveva seguito già nella prima edizione della *Recherche*¹¹; ed è questo il percorso alla cui conclusione risulta chiaro il significato della «visione in Dio» quale strumento per l'affermazione di una particolare forma di razionalismo, a cui Malebranche si sforza di assegnare connotati conformi alla dottrina cristiana.

La natura di tale sforzo è esplicita nel dialogo del 1707, dove è palpabile la preoccupazione di allontanare i sospetti di vicinanza tra la propria immagine di Dio e quella di Spinoza. Nel corso della conversazione, e in maniera improvvisa, il filosofo cinese lancia la pietra nello stagno («il Dio che voi adorare non è un certo essere, un essere particolare?»), e il cristiano risponde: «non è un certo essere nel senso che la sua essenza sia limitata; egli è piuttosto ogni essere»¹² (letteralmente: «tout être», che sarebbe stato reso altrettanto bene con «l'essere nella sua totalità»). Il gesuita Tournemine speculerà su queste parole, riportando erroneamente nella sua trascrizione «tout l'être», e accusando perciò Malebranche di considerare Dio «l'essere in generale», secondo un lin-

⁹ *Ibid.*, cfr. *Dialogo III*, p. 45.

¹⁰ *Conversazione*, cit., p. 53.

¹¹ «Lo spirito non percepisce nulla se non nell'idea che ha dell'infinito e una tale idea non è affatto formata dal confuso accozzo di tutte le idee degli esseri particolari, come pensano i filosofi; al contrario, tutte queste idee particolari sono quello che sono perché partecipano dell'idea generale dell'infinito; allo stesso modo, Dio non trae il proprio essere dalle creature, ma tutte le creature sono solo partecipazioni imperfette dell'essere divino» (ID., *La ricerca della verità*, tr. it a cura di M. Garin, Roma-Bari, 1983, III, II, cap. VI, p. 323).

¹² *Conversazione*, cit., pp. 66/67; va ricordato che la curatrice fornisce il testo francese a fronte.

guaggio «troppo conforme a quello di Spinoza»¹³. Malebranche puntualizza che Dio «è un certo essere nel senso che è il solo Essere che racchiude nella semplicità della sua essenza tutto ciò che vi è di realtà o perfezione in tutti gli esseri, i quali sono solo delle partecipazioni (non dico delle parti) infinitamente limitate, imitazioni infinitamente imperfette della sua essenza»¹⁴. Ma in questo modo, l'Oratoriano non fa che accentuare la sua prossimità a Spinoza, per il quale l'«esser parte» è la condizione delle cose finite in quanto «modi» dell'infinita sostanza.

La strada per un razionalismo integrale si apre proprio a partire da questa immagine di Dio, depositario della nostra Ragione in quanto ne costituisce la totalità.

Non dimentichiamo che, tra le *Conversazioni cristiane* del 1677 e La *Conversazione* del 1708, Malebranche era arrivato a sostenere, nel *Trattato sulla natura e sulla grazia*, che la condotta di Dio «deve recare il segno della sua sapienza e della sua immutabilità. Mi sembra che lo esiga l'ordine, che è la sua legge inviolabile»¹⁵. Non è un caso che, mentre nella seconda edizione (1677-1678) delle *Conversazioni cristiane* «l'ordine è certamente la volontà essenziale e necessaria di Dio, quella secondo la quale e per la quale egli vuole tutto ciò che vuole, poiché vuole l'ordine. Non vuole che l'ordine, vuole sempre l'ordine»¹⁶, nella quarta edizione del 1693 (dunque a tre anni dalla pubblicazione del *Trattato della natura e della grazia*) il concetto di ordine risulta perentorio: «Certamente l'Ordine immutabile è la regola inviolabile delle volontà divine»¹⁷. Analogamente, nella *Conversazione* del 1708 Malebranche ripropone il concetto di *Ordo*, nonché il tema connesso della teodicea, attenuando solo parzialmente il rapporto «costrittivo» che vincola Dio alla sua Saggezza¹⁸.

Ma il tema che mi preme qui sottolineare emerge da entrambe le opere quale ulteriore aspetto del razionalismo malebranchiano, ratificando di quest'ultimo, in un certo senso, il fallimento. Nel primo dialogo delle *Conversazioni cristiane*, a partire dall'assunto che gli dà il titolo, «Soltanto Dio opera effettivamente in noi ed è in grado di renderci felici o

¹³ *Mémoires pour l'histoire des Sciences et des Beaux-Arts*, novembre 1713, in N. MALEBRANCHE, *Oeuvres Complètes*, t. XIX, *Correspondance et actes*. 1690-1715, Paris, 1961, p. 849.

¹⁴ *Conversazione*, cit., pp. 66/67.

¹⁵ ID., *Trattato della natura e della grazia*, a cura di E. Barone, Napoli, 1994, p. 17.

¹⁶ *Conversazioni cristiane*, cit., p. 65.

¹⁷ *Ivi*, nota 26.

¹⁸ «L'ordine eterno (...) è dunque la legge eterna, necessaria e immutabile. Dio stesso è obbligato a seguirla, ma resta indipendente, dato che è obbligato a seguirla solo perché non può errare, né smentirsi, né aver vergogna di essere ciò che è, né smettere di stimarsi e di amarsi, né smettere di stimare ed amare tutte le cose in proporzione alla loro partecipazione alla sua essenza» (*Conversazione*, cit., p. 103).

infelici», Teodoro, rivolto ad Aristarco, legittima l'esigenza dell'amico: «vi servono delle prove che siano sensibili»¹⁹; e le offre relativamente ai temi del piacere e della felicità. L'esistenza di Dio riceve qui una nuova dimostrazione, che procede dall'impulso irresistibile verso la felicità, alimentato dal piacere, per giungere alla vera causa che lo determina e che ne costituisce il fine. Si tratta infatti di «una causa superiore che agisce in me capace di rendermi felice o infelice (...), superiore a noi perché agisce in noi»²⁰, e che deve conoscere, per averlo strutturato all'origine, il meccanismo che ci porta a provare piacere. Dio è l'unico in grado di renderci felici o infelici, perché «è solo Dio che scopre in se stesso il numero, la figura e la situazione dei corpi e, più in generale, tutto ciò che succede loro, dal momento che tutto accade attraverso l'efficacia delle sue volontà»²¹.

Nella *Conversazione*, analogamente, di fronte alle dimostrazioni dell'esistenza di Dio proposte dal filosofo cristiano e basate sui concetti di infinito, di Sagghezza, di Ordine, il cinese chiede prove di segno diverso («non ne avrete di più sensibili?»). Il cristiano risponde in modo del tutto affermativo («ve ne darò quante ne vorrete») ²², e risale all'origine «fisica» dell'impulso alla felicità, considerando cioè Dio come causa delle *percezioni*. Queste, infatti, non rimandano agli oggetti (la cui esistenza è assolutamente ipotetica), né agli organi corporei (il cervello, come gli altri organi corporei, «non è che estensione diversamente configurata»), né alla stessa anima, che non ha posto le leggi generali e non le conosce. Le percezioni, che sono «modificazioni della mente», hanno luogo in virtù di leggi generali dell'unione dell'anima e del corpo che Dio ci ha dato per la conservazione della vita ²³.

L'ambivalenza del discorso malebranchiano, stretto tra un estremo razionalismo e forti sollecitazioni esistenziali emerge con forza dal volume di Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la Métaphysique*²⁴, dove il giovane studioso rivela passione e rigore argomentativo, senza tuttavia chiudere la sua riflessione alle sollecitazioni del dubbio.

¹⁹ *Conversazioni cristiane*, cit., p. 7.

²⁰ *Ibid.*, pp. 15 e 17.

²¹ *Ibid.*, p. 18.

²² *Conversazione*, cit., p. 69.

²³ Dio «si è fatto una legge generale di darci ad ogni istante tutte le percezioni degli oggetti sensibili che dovremmo dare a noi stessi se, conoscendo perfettamente la geometria e l'ottica e ciò che accade nei nostri occhi e nel resto del corpo, noi potessimo oltre ciò, unicamente in conseguenza di tale conoscenza, agire in noi stessi e produrvi tutte le nostre sensazioni in relazione a questi oggetti» (*ibid.*, p. 85).

²⁴ J.-CH. BARDOUT, *Malebranche et la Métaphysique*, Paris, 1999.

La tesi di fondo è che alla base del pensiero di Malebranche, al culmine del processo rappresentativo del pensiero moderno²⁵, vi sia una metafisica intesa come «dottrina generale della conoscenza», in quanto vi sono comprese tutte le «verità prime» e i principi della conoscenza stessa. È possibile individuare da una parte una «metafisica generale» che si occupa della teoria della scienza in quanto tale; e dall'altra una «metafisica speciale» relativa ai tre oggetti tradizionali della Metafisica (Dio, l'anima e i corpi). Viene dunque meno il privilegio assegnato ad uno specifico ed esclusivo oggetto (come era Dio nella Scolastica), e il «primato della metafisica» consiste perciò nella «attitudine a determinare l'oggettività in generale» e a fondare la totalità delle «scienze particolari»²⁶. L'essenza della metafisica di Malebranche assume perciò connotati essenzialmente epistemologici, a partire dalla visione delle idee in Dio, diventando così teoria delle idee e del buon uso dell'intelletto.

In questa ottica si comprende l'accentuazione che fa Malebranche del connotato «astrattivo» della metafisica, relativo sia alle idee chiare e distinte, sia agli oggetti stessi che quelle idee esprimono. Ma è qui che si individuano alcune profonde differenze con l'epistemologia di Cartesio. Il carattere rappresentativo dell'idea cartesiana cambia di segno in Malebranche, per il quale essa non è un «modo dello spirito», ma piuttosto «la condizione dell'apparire di tutto ciò che è», che «si sostituisce totalmente alla cosa». Malebranche dunque «attribuisce l'essere all'idea»²⁷, scatenando l'immediata reazione di chi, come Arnauld contestava appunto la «reificazione» dell'idea, che veniva ad essere una «terza entità» posta tra lo spirito e la cosa²⁸.

Si tratta perciò, come dice Bardout, di una profonda modifica della nozione di *essenza* nella sua identificazione con l'idea; l'essenza non è più il cuore nascosto dell'essente, ma il primo elemento conosciuto nella cosa per cui la cosa acquista la dignità e la consistenza di un'essenza. Dunque, l'essenza «si rappresenta la cosa senza essere nella cosa», e «l'apparizione dell'essente allo spirito non è più legata al riconoscimento di esistenza; l'esistenza è neutralizzata a vantaggio di una determinazione puramente essenziale. Di contro, 'ciò che è intellegibile si riduce all'essere o ai modi dell'essere'»²⁹.

²⁵ Nel pensiero moderno «la metafisica non è più scienza dell'essere, ma ricerca dello stabile fondamento dell'apparire, che rassicuri sul valore della rappresentazione totale e rassicuri quindi l'uomo nel suo rapporto con sé» (A. MASULLO, *Metafisica*, Milano, 1980, p. 139).

²⁶ BARDOUT, *op. cit.*, p. 38.

²⁷ *Ibid.*, pp. 78-79.

²⁸ Su questo tema si veda il recente volume di D. MOREAU, *Deux cartésiens. La polémique Arnauld-Malebranche*, Paris, 1999.

²⁹ BARDOUT, *op. cit.*, pp. 109-110.

L'indipendenza dell'essenza rispetto alla realizzazione nel mondo potrebbe a questo punto estendersi al rapporto con Dio; certo è una tesi che trova una forte resistenza nei testi di Malebranche, e lo stesso Bardout ammette in una nota che l'Oratoriano «rifiuta (...) di assicurare alle essenze un essere attuale indipendente da Dio»³⁰, aggiungendo però che per Malebranche Dio crea servendosi di queste essenze inalterabili che trova nella suprema Ragione o Saggezza, e non in modo arbitrario, come diceva Cartesio. Questo però significa anche che la visione delle idee in Dio non è una visione *di Dio*, in quanto paradossalmente le verità logiche non dipendono più da Dio, il quale le vede in se stesso³¹.

Queste considerazioni inducono Bardout a interrogarsi sulla «penalizzazione» dell'esistente, sullo scarto tra l'essere creato e l'essere ideale (ma più «reale») delle cose, su una essenza che si trova più in alto dell'esistenza come dato di fatto³². Viene tuttavia ribadita la tesi del carattere assolutamente ontologico della conoscenza: la scienza è misura dell'essente proprio perché non c'è distinzione tra conoscenza scientifica e fondamento ontologico; l'ontologia si dispiega a partire dalla conoscenza per idea in cui la scienza trova il suo fondamento. Di qui il recupero delle fonti scolastiche di Malebranche, il cui pensiero viene inserito (con evidenti forzature) nel solco di una tradizione che comprende Enrico di Gand e Duns Scoto e che si rifà ad una «conoscenza astrattiva», che non abbraccia l'esistenza della cosa «ma riconosce come suo oggetto adeguato il *noema* prodotto nella rappresentazione»³³, e al concetto di *species*, inteso non più come elemento rivelatore della cosa ma come termine ultimo della conoscenza. Se per Malebranche solo l'idea-essenza è assolutamente presente allo spirito, già con Duns Scoto e Suarez – osserva Bardout – l'essere oggettivo si interpone tra lo spirito e la cosa, «fino a obnubilare totalmente quest'ultima»³⁴, e la realtà si comprende a par-

³⁰ *Ibid.*, p. 172 n.

³¹ Il sapere razionale in questo modo, scrive Bardout, «si laicizza» (*ibid.*, p. 163); come dirà alcune pagine dopo, «le metafisiche contemporanee tendono sempre più ad articolare un sapere delle essenze indipendente anche dall'istanza teologica che all'origine consentiva di renderlo operativo» (*ibid.*, p. 174); e le scienze (specie quelle matematiche) vengono costituite nella loro univocità e fondate appunto nella metafisica, la quale, «intesa ormai come dottrina della conoscenza, appare in questa prospettiva come la chiave di volta di quello che le scienze matematiche presentano come l'itinerario della ragione verso Dio» (*ibid.*, p. 166).

³² «Si potrebbe obiettare che l'essere, una volta conosciuto, subisce una significativa svalutazione, una diminuzione ontologica, in quanto diventa oggetto di rappresentazione; in altri termini: l'essere nell'idea costituisce davvero il modo d'essere privilegiato primario e tale da fondare l'essente rispetto al suo essere effettivo nel mondo?» (*ibid.*, p. 110).

³³ *Ibid.*, p. 119.

³⁴ *Ibid.*, p. 120.

tire da ciò che è pensabile³⁵. Non varrebbe dunque l'esplicito rifiuto della scolastica professato da Malebranche all'inizio del III libro della *Recherche*, perché il suo rifiuto delle *species* si riferisce soprattutto all'accezione tomista del termine che spiritualizza «illicitamente» il sensibile, laddove «l'Oratoriano si rifiuta di fare dell'idea un riflesso appannato della cosa», ed è vicino piuttosto alla *essentia realis* di Suarez, il quale, se da una parte, ammette Bardout, voleva attualizzare tale essenza nell'esistenza, dall'altra, «in quanto mostra una struttura resistente, una natura con le sue caratteristiche intrinseche immutabili, conserva un essere oggettivo nell'intelletto divino»³⁶.

Diventando teoria del conoscere, in quanto l'essere è ormai interpretato a partire dalle condizioni generali della rappresentazione, la metafisica mantiene la sua pretesa ontologica nel momento in cui diventa una analitica dell'intelletto e dei suoi oggetti. In questo senso, l'intento di Bardout è quello di costatare la pregnanza dello schema della rappresentazione nella descrizione di *tutti* i modelli di conoscenza (riassumibili nella triade Dio-uomo-mondo); ma ancor prima, di cogliere l'univocità del discorso metafisico di Malebranche. Se da una parte cioè si può dire che noi non pensiamo come Dio in quanto la nostra anima non contiene le idee (che dobbiamo trovare in Dio), è vero dall'altra che lo statuto dell'idea non muta in entrambi i casi, nel senso che *tutte* le intelligenze (compreso l'intelletto divino) sono soggette a una stessa verità (una «comunità razionale universale») al punto da potersi parlare di «identità del modo di conoscenza». L'univocità non attinge perciò solo agli oggetti conosciuti dai diversi intelletti (uomini, angeli, Beati, Dio stesso), ma alla stessa *ratio cognoscendi* in base alla quale sono conosciuti.

Se qualunque tipo di conoscenza è rappresentativa, ciò deve valere anche per la conoscenza di Dio e per quella dell'anima, che pure, diceva esplicitamente Malebranche, non sono conosciuti attraverso l'idea ma, rispettivamente, mediante la visione diretta e il sentimento interiore. Nel primo caso, Bardout sostiene che «quando Malebranche rifiuta che Dio si faccia oggetto di un'idea è per respingere la rappresentazione di Dio mediante un archetipo diverso da se stesso»; in altri termini, per reintegrare l'idea di Dio Bardout osserva che per Malebranche «Dio si fa idea di se stesso, diventa l'archetipo di se stesso»³⁷. Di fronte alla

³⁵ «È reale ciò che si oggettiva al pensiero e acquista rispetto ad esso pensiero la consistenza assoluta di oggetto (...); la realtà si decide a partire dalla rappresentazione dell'idea archetipo» (*ibid.*, p. 121).

³⁶ *Ibid.*, p. 122.

³⁷ *Ibid.*, p. 98.

posizione esplicita assunta da Malebranche³⁸, Bardout ritiene che «non bisogna abusare del vocabolario dell'immediatezza e della 'conoscenza diretta' quando viene applicata a Dio: indubbiamente noi vediamo Dio 'con uno sguardo immediato e diretto'; ma questa immediatezza tuttavia non la si potrebbe comprendere come risultato di un'unione mistica o beatificante»³⁹; si può addirittura affermare che in realtà l'intento di Malebranche porta proprio «alla più completa sottomissione di Dio all'idea»⁴⁰: anche Dio viene «iscritto nell'orizzonte dell'essere».

Mentre dunque la metafisica malebranchiana, nella lettura di Bardout, si rivela pienamente quando attinge alla Saggierezza che conosciamo mediante la visione in Dio, lo studioso francese sottolinea doverosamente l'altro aspetto, quello che meno funziona nel teorema dell'essenza rappresentativa: Dio non è solo Saggierezza, ma anche Potenza. Se la saggezza è l'attributo privilegiato del divino rispetto ad una metafisica che fa derivare da Dio la totalità del conoscibile, altrettanto eminente rimane l'attributo della *potenza*, che pure viene da Malebranche subordinata alla Saggierezza. Di per se stessa la potenza ci rimane inconoscibile perché su questo aspetto Dio «si nasconde»: a differenza della Saggierezza, Dio riserva la sua potenza per se stesso, non ce la comunica. Siamo dunque confrontati con due figure del divino: una è quella di cui si serve la metafisica⁴¹, l'altra è quella espressa dal Dio Potenza, di fronte a cui «la visione in Dio ci lascia impotenti»⁴².

Altrettanto arduo è il tentativo di Bardout di risolvere il problema della conoscenza dell'anima nell'impianto metafisico che si è delineato. Dell'anima, infatti, dice esplicitamente Malebranche, non possiamo avere un'idea chiara, mentre possiamo coglierla mediante la coscienza o sentimento interiore che ce la rivela immediatamente; questo, riconosce Bardout, «renderebbe impossibile rendere chiara l'anima seguendo la procedura della conoscenza metafisica»; tuttavia, «altre affermazioni, troppo spesso passate sotto silenzio, ci accordano il potere di affermare cer-

³⁸ Un esempio tratto dai *Colloqui*, quando Teodoro, perentoriamente, sostiene: «Badate che Dio, l'infinito, non è visibile mediante un'idea che lo rappresenti. L'infinito è a se stesso la propria idea» (*Colloqui*, cit., p. 128).

³⁹ BARDOUT, *op. cit.*, pp. 99-100.

⁴⁰ «(...) Divinizzando l'idea, Malebranche canonizza in uno stesso tempo la conoscenza mediante idea e ne fa la modalità esclusiva della manifestazione di un essere, anche se infinito e trascendente» (*ibid.*, p. 100).

⁴¹ «Il Dio supremamente intellegibile, in cui risiedono tutte le perfezioni rappresentative, infinite, eppure intellegibili» (*ibid.*, p. 253).

⁴² *Ivi*. Su questo tema, vedi il saggio dello stesso Bardout, *Toute-puissance et singularités*, in *La légèreté de l'être. Études sur Malebranche*, sous la direction de B. Pinchard, Paris, 1998, pp. 95-119.

te proprietà dello spirito e anche di accedere alla sua essenza, a partire dallo stesso sentimento interiore»⁴³. In ogni caso, anche se l'anima «è irriducibile alla conoscenza attraverso un'idea chiara», la sua conoscenza «è segretamente governata da un dispositivo rappresentativo»⁴⁴.

La tesi che Bardout vuole sostenere è dunque che il sentimento interiore viene qui ad assumere la funzione che era propria dell'idea⁴⁵; e, rifacendosi a un passo in cui Malebranche assimila la conoscenza «par simple vue» al sentimento interiore, ricorda che la conoscenza diretta non è altro che la conoscenza per idea pura. Bardout riconosce di trovarsi in una «situazione metafisica più complessa di quanto non poteva sembrare a tutta prima»⁴⁶, e che «indubbiamente, non si potrebbe sostenere senza contravvenire alla lettera e allo spirito del malebranchismo, che il discorso sull'anima si lascia puramente e semplicemente integrare all'impero della rappresentazione per idea chiara»⁴⁷; tuttavia, «la negazione dell'idea dell'anima diventa ambigua perché non limita una ricerca razionale della sostanza spirituale (...); un'analisi dello statuto metafisico dell'anima che si fondi sulla negazione dell'idea rischia di essere incompleta o di semplificare indebitamente il pensiero dell'Oratoriano»⁴⁸. Certo, i testi escludono la possibilità di accedere all'idea dell'anima e dunque alla sua essenza; solo il sentimento manifesta l'esistenza dell'anima, e la psicologia costruita su tali premesse deve mantenersi sull'immanenza radicale dei suoi dati di coscienza, cioè sul vissuto e l'avvenimento sperimentato. E tuttavia, prosegue Bardout, Malebranche «attribuisce al sentimento caratteri stranamente simili a quelli dell'idea. Si articola perciò una distinzione tra il sentimento che rivela la presenza dei corpi esterni o lo stato del nostro proprio corpo, e il sentimento infallibile per cui l'anima apprende la propria esistenza»⁴⁹; il sentimento può farci apprendere l'essenza della nostra anima «perché a partire dalla sola testimonianza infallibile della coscienza è possibile dimostrarne le proprietà in assoluta sicurezza»⁵⁰. Si può allora sostenere che «è vero che Malebranche resta significativamente silenzioso quanto alla possibilità

⁴³ J. -CH. BARDOUT, *Malebranche et la Métaphysique*, cit., p. 266.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁵ Tale sentimento «non manifesta meno 'immediatamente' lo spirito a se stesso, di quanto non lo rappresenti; non elude, almeno da un punto di vista lessicale, la struttura generale della rappresentazione. Inoltre, consente di accedere all'essenza stessa dello spirito un'assenza della sua idea-archetipo» (*ibid.*, p. 267).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 268.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 278.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 271.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 272.

di un'efficacia diretta dell'idea della nostra anima. Ma nulla impedisce, almeno in teoria, di fare del sentimento o della coscienza il risultato di una efficienza accresciuta dell'idea archetipo della nostra anima». E questo vuol dire che l'Oratoriano «tenta di mantenere l'anima nella sfera di visibilità propria della metafisica»⁵¹.

Il terzo oggetto della conoscenza è il mondo e la fondazione della fisica. Ma, dal momento che questa non è più garantita dall'esistenza del suo oggetto (in quanto, come si è detto, l'idea non la attesta), occorre chiedersi se la cecità dell'essenza nei confronti dell'esistenza non segni i limiti della metafisica nella sua pretesa epistemologica assoluta. Ebbene, se in Malebranche la natura ha una valenza negativa quando aspira ad una propria consistenza individuale che implicherebbe una ribellione alla potenza del creatore, tuttavia ha anche il significato di «natura delle cose», che non ha a che vedere con le proprietà delle cose nella loro esistenza attuale. Si tratta cioè di «meditare il creato a partire dall'increato, di accedere a un mondo invisibile nella sua unica rappresentazione visibile»⁵², e di considerare le leggi della natura «istituite a conclusione di un calcolo di cui conosciamo i principali parametri»⁵³; e se l'origine delle verità matematiche è diverso da quello delle verità della fisica, nel senso che per le prime parliamo di «autofondazione nell'essenza immutabile di Dio» e per le seconde di «immutabilità di un volere», si può aggiungere che «mentre per Cartesio la necessità delle leggi naturali diventava contingente relativamente all'atto creatore, in Malebranche la necessità delle verità fisiche è perfettamente univoca in quanto queste verità, per quanto istituite e volute immutabilmente, hanno come compito di rendere intellegibile un universo che, in virtù dell'ordine, diventa condizionalmente necessario»⁵⁴. Le verità fisiche non sono allora *necessarie*, in quanto Dio poteva anche non creare; ma nel momento in cui crea, quelle leggi e solo quelle devono essere osservate⁵⁵, anche se non possiamo «dedurle» dalla natura divina⁵⁶.

⁵¹ *Ibid.*, p. 276.

⁵² *Ibid.*, p. 285.

⁵³ *Ibid.*, p. 287.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 289.

⁵⁵ «La necessità è negata alle verità fisiche al solo fine di preservare la libertà dell'azione creatrice. Una volta preservatosi da tutte le tentazioni spinoziane, Malebranche può finalmente affermare il carattere assolutamente necessario delle verità della fisica e delle leggi della natura, benché siano istituite dalla volontà divina» (*ibid.*, p. 290), e può contrapporre ad esse le verità «contingenti» come la storia, legate alle vicissitudini del volere umano.

⁵⁶ «L'estensione intellegibile non mostra le leggi attuali del movimento ma si presenta piuttosto come la condizione di rappresentazione di tutti i movimenti possibili. È richiesta la conoscenza sperimentale per manifestare le leggi che Dio ha scelto tra la totalità delle soluzioni possibili» (*ibid.*, p. 291).

Anche riguardo alla conoscenza della natura Bardout ricorre al sentimento, per attingere le verità (contingenti) legate all'esistenza; infatti, sostiene lo studioso francese, la conoscenza sperimentale «deriva dallo stesso tipo di rivelazione naturale della conoscenza confusa dell'esistenza dei corpi» (che è poi quella per «sentimento»). Certo, occorre chiedersi doverosamente «se lo statuto epistemologico secondario del sentimento non impedisca alla conoscenza sperimentale di avere una autentica dignità filosofica»⁵⁷; d'altra parte, «Malebranche non sempre considera il sentimento come l'altro dell'idea, come il suo opposto o il suo contrario; il sentimento viene talora concepito come un riassunto sintetico di ciò che la meditazione parallela delle idee manifesta ad alcuni spiriti privilegiati»⁵⁸, e l'«idealizzazione» del sentimento fonderebbe il tentativo malebranchiano di ridurre lo scarto tra risultati sperimentali e deduzione razionale fondata sulla razionalità divina espressa nel principio della semplicità delle vie con cui Dio agisce⁵⁹.

Nelle *Conclusions* Bardout riassume le sue tesi e ripropone tutti gli interrogativi emersi dalla sua lettura della metafisica malebranchiana. Per dirla in modo più stringente, nel momento in cui l'essenza si pone sciolta da ogni relazione con l'esistenza dell'oggetto di cui peraltro fonda il pensiero, grava inesorabile da una parte la «necessità incondizionata dell'essenza», dall'altra «l'irriducibile contingenza dell'esistenza». Occorre dunque domandarsi se la metafisica non condanni se stessa «a mantenere fuori da sé una dimensione fondamentale del mondo di cui tuttavia pretende di stabilire la natura»⁶⁰. Non solo: la lettura che fa l'Autore, proprio alla fine del volume, del rapporto tra Verbo e Cristo in Malebranche rende ancora più lancinanti le ambivalenze; il Verbo è infatti il «luogo delle essenze intellegibili», mentre Cristo è proprio colui che «si incarna in primo luogo e fondamentalmente per 'rendere sensibile al cuore' ciò che lo spirito non può più cogliere intellegibilmente, e per innalzare una seconda volta (mediante la fede e non la ragione) il finito all'infinito santificando il mondo e le creature profane che lo popolano»⁶¹. C'è

⁵⁷ «Poiché l'esperienza fisica è per principio orientata alla manifestazione delle singolarità ma aspira d'altra parte alla scientificità, rischia di certo di trovarsi definitivamente compromessa da una dottrina della conoscenza incontestabilmente a disagio nelle tenebre dell'esistenza» (*ivi*).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 294.

⁵⁹ «Se la metafisica fissa la questione del diritto, *quid juris*, l'esperienza risponderebbe piuttosto al *quid facti*: la metafisica porta all'esperienza il fondamento della propria certezza in quanto procura alla fisica il 'dogma' della necessità di una legge generale così come la non meno necessaria uniformità e costanza di Dio in tutte le sue operazioni» (*ibid.*, pp. 292-293).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 300.

⁶¹ *Ibid.*, p. 306.

dunque una scissione dell'essenza divina tra il Verbo e la Potenza, «indissolubilmente inconoscibile e sorgente di tutto ciò che è», e che «ha delle ragioni che la Ragione universale ignora e ci fa ignorare»⁶². Il sacrificio della croce ratifica questa scissione, da una parte rendendo sensibile ciò che l'intelligibile non può mostrare, dall'altra sacrificando il sensibile a beneficio del solo intelligibile. Ancora una volta interviene il sentimento, «per persuadere ciò che la scienza dell'idea non saprebbe far credere; ancora una volta, è investito da una funzione che la metafisica non può più assumere»⁶³.

Bardout può allora concludere riflettendo sulla «inettitudine della metafisica nel render conto dell'insieme dell'esistente»⁶⁴; ciò non toglie che Malebranche sia stato «uno dei più profondi pensatori della Creazione», perché, «rifiutandosi di inscrivere la verità nel campo del creato ma radicalizzandone simultaneamente la rappresentazione fino a fare del suo oggetto 'esistente' un correlato invisibile, l'Oratoriano medita pienamente la Creazione scoprendola finalmente inesplicabile filosoficamente (attraverso cioè la visione in Dio)»⁶⁵.

È il momento di tirare le fila complessive del discorso. Attraverso le recenti traduzioni di Malebranche e del volume di Bardout, si rafforza il convincimento di un percorso praticabile e necessario aperto non solo a un approfondimento del pensiero dell'Oratoriano, ma, più complessivamente, del razionalismo tra Seicento e Settecento nella sua progressiva trasformazione. Il 1708, anno di pubblicazione della *Conversazione di un filosofo cristiano e un filosofo cinese sull'esistenza e la natura di Dio* è anche l'anno in cui va alle stampe il *De nostri temporis studiorum ratione* di Giambattista Vico. Ebbene, questa coincidenza cronologica viene a ratificare di fatto, tanto nel razionalismo estremo di Malebranche, quanto nella parabola discendente del «mentalismo» cartesiano recepito a Napoli, che pure Vico aveva seguito, l'insopprimibile istanza della sfera del sensibile.

Come è stato ampiamente sottolineato nel corso degli studi vichiani (a partire dallo spartiacque del «terzo centenario»), il recupero dell'universo della sensibilità che emerge dal *De ratione* non rappresenta una mera segnalazione della gravidanza della percezione nella corporosa natura umana, ma, piuttosto, la premessa «per una più ampia ed interessan-

⁶² *Ibid.*, pp. 303-304.

⁶³ *Ibid.*, p. 306.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 305; la metafisica «fallisce nel voler rendere ragione. L'autarchia noetica del mondo intelligibile si esaurisce nel rendere ragione dell'universo esistente, indeducibile e dunque impensabile» (*ibid.*, p. 303).

⁶⁵ *Ivi.*

te tematizzazione di quella che si potrebbe chiamare una *sapienza del senso*, che non considera affatto passivamente le facoltà sensibili e percettive, ma punta ad una loro precisa valorizzazione, non solo come elementi centrali della conoscenza umana, ma ancor più come facoltà 'creative' e perciò poste all'origine della poesia e della civiltà»⁶⁶.

Se in Malebranche è assente una prospettiva aperta al recupero della costitutiva storicità della natura umana, cui Vico perviene sviluppando quei temi, non è tuttavia soffocato dall'Oratoriano l'emergere (e direi l'*emergenza*) di una realtà irriducibile al processo di traduzione metafisica nel senso epistemologico cui si è fatto riferimento in precedenza. Nella *Conversazione* del 1708 Malebranche dalla percezione risaliva alla conoscenza di Dio, riproponendo il percorso del *Trattato sull'amore di Dio*; ma tutto questo è, ancora una volta, in funzione di una conoscenza della natura umana che si esalta nel suo identificarsi con l'unica *ratio* divina. Di qui, l'ambivalenza che Vico coglie in Malebranche, ritenuto l'anello più debole del razionalismo cartesiano⁶⁷, ma, proprio per questo, il frutto più fecondo di una immagine dell'uomo che si va progressivamente configurando nel lungo percorso intellettuale che giungerà alla *Scienza nuova*. Un confronto tra i due pensatori si impone perciò non più a partire da paludate contrapposizioni o strumentali precorriti, ma in una prospettiva più ampia, che contempla entrambi all'interno di un pensiero radicalmente moderno, incamminato sulle vie di una ragione che si fa storia.

ALESSANDRO STILE

⁶⁶ G. PATELLA, *Vico e il primato del sentire*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, p. 340; si tratta di un recente scritto dello studioso vichiano da tempo impegnato sul tema della corporeità in Vico; cfr. ID., *Senso, corpo, poesia*, Milano, 1995.

⁶⁷ Mi permetto di rimandare al mio «*La corpulenza del Padre Malebranche*», su questo «*Bollettino*» XXX (2000), pp. 51-60.

TOPICA, RETORICA E SCIENTIA CIVILIS NEL DE NOSTRI TEMPORIS STUDIORUM RATIONE

È stato giustamente osservato che «la passione di Vico fu la *civitas*, la repubblica ben funzionante nella quale gli uomini agiscono come cittadini»¹. Di questo progetto, inteso come ideale politico ciceroniano² e, al tempo stesso, come impegno pedagogico, sono testimonianza le sette *Orazioni* che Vico concepisce e pronunzia tra il 1699 e il 1707³. Tra di

¹ M. MOONEY, *Vico e la tradizione della retorica*, tr. it. Bologna, 1991, p. 123. Come Mooney, anche Gadamer, Grassi e Apel hanno ampiamente contribuito a ritrovare nella tradizione umanistico-rinascimentale le radici della speculazione vichiana. Cfr. in particolare: K. O. APEL, *L'idea della lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, tr. it. Bologna, 1975, in partic. pp. 405-478; H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, tr. it. Milano, 1992, in partic. pp. 42-56; E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, Milano, 1992.

² K. O. Apel individua nella «fondazione che il Vico, professore di retorica, compie delle scienze dello spirito come *nuova scienza del mondo civile*», «non solo una sorta di continuità che da Cicerone attraverso Quintiliano passa a Petrarca, Salutati Valla e Poliziano», ma anche «una geniale realizzazione della *scientia civilis* ciceroniana» (APEL, *op. cit.*, p. 190). Per Francesco Botturi, in Vico rimane centrale la concezione del linguaggio come veste civile: «una concezione vissuta del linguaggio quale 'istituzione delle istituzioni', determinante la vita associata, veicolo di ogni tradizione culturale e strumento di formazione. Il linguaggio insomma come corpo vivo della 'humanitas'». È allora condivisibile la tesi secondo cui «l'attenzione alla componente umanistica vichiana è ciò che permette di cogliere un nesso fondamentale nel pensiero di Vico, che è anche un principio dinamico costruttivo del suo intero edificio speculativo: il rapporto della sua poetica e della sua politica ovvero la valenza pratica del poetico e la poeticità originaria dell'esperienza etico-giuridica» (F. BOTTURI, *Tempo, linguaggio e azione. Le strutture vichiane della «storia ideale eterna»*, Napoli, 1996, p. 105).

³ G. VICO, *Le Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982; *De nostri temporis studiorum ratione*, in ID., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, 1990, t. I, pp. 87-215 (d'ora in avanti, *De rat.*). Per Giuseppe Cacciatore il *De ratione* è una prima conferma di come nella filosofia vichiana il 'pratico' e il 'civile' siano motivi filosofici che devono essere letti insieme: ciò significa «esplicitare subito uno dei caratteri, per così dire costitutivi, della filosofia italiana moderna (e fors'anche, distintivi rispetto alla tradizione filosofica tedesca, nella quale ha finito quasi sempre col prevalere la tendenza a ricondurre la tendenza pratica ai presupposti logico-conoscitivi e sistematici di quella teorica)». Al contrario, Cacciatore giustamente individua una «linea di svolgimento del pensiero italiano che, innanzitutto a partire da Vico, ha consapevolmente costruito le basi di una visione antropologica ed etico-politica della filosofia e che ha progressivamente spostato il baricentro del dibattito dalla relazione speculativa tra logica, conoscenza e azione, al nesso tra filosofia e storia, tra storia e diritto, tra metafisica e 'pratiche' della condotta della vita e della prassi sociale e politica» (G. CAC-

esse, com'è noto, occupa un posto particolare la dissertazione pubblicata nel 1708, *De nostri temporis studiorum ratione*. A quest'*Orazione* Vico attribuisce un significato rilevante, considerandola un primo approdo, ma anche il momento culminante di quanto – scrive nell'autobiografia – «egli era ito nella mente cercando nelle prime orazioni augurali»⁴: la ricongiunzione tra la «sapienza» e la «prudenza». Qui, per la prima volta, il disegno pedagogico-politico del filosofo assume la forma di problema filosofico, proponendosi come questione di metodo, ricerca dei modi attraverso cui il «sapere», concepito fino a quel momento alla maniera degli umanisti, quale educazione alla vita civile, si organizza come possibilità critica, forma pratica delle capacità della mente. Quel sapere che Cartesio aveva messo sotto accusa, allorquando, «disapprovando gli studi delle lingue, degli oratori, degli storici e de' poeti»⁵, aveva contrapposto il «vero» al probabile e al verosimile; un «vero» che risultava insidiato, inoltre, tanto dallo scetticismo libertino che dal «nominalismo hobbesiano»⁶.

Le *Institutiones oratoriae*⁷, trattato di retorica a cui Chaim Perelman, talvolta, fa riferimento nel ritornare ai luoghi dell'argomentazione⁸, e che Croce ha definito «un arido manuale rettorico scritto ad uso della sua scuola (nel quale invano si cercherebbe un'ombra del suo vero pensiero)»⁹, oltre ad essere un indispensabile strumento di lavoro, si può inserire nel contesto del programma di chiarificazione teorica della *scientia*

CIATORE, *Filosofia 'civile' e filosofia 'pratica'*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa-Kurotschka, H. Poser, M. Sanna, Napoli, 1999 p. 25).

⁴ Com'è noto, la dissertazione pronunciata il 18 Ottobre 1708, il *De nostri temporis studiorum ratione*, di gran lunga la più interessante delle prolusioni, ha un'originaria connotazione di prestigio: «Nell'anno 1708, avendo la regia Università determinato fare un'apertura di studi pubblica solenne e dedicarla al re con un'orazione da dirsi alla presenza del cardinal Grimani, viceré di Napoli e che perciò si doveva dare alle stampe, venne felicemente fatto al Vico di meditare un argomento *che portasse alcuna nuova scoperta ed utile al mondo delle lettere*, che sarebbe stato un desiderio degno di essere noverato tra gli altri del Bacone nel *Nuovo Organo delle scienze*» (G. VICO, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in ID., *Opere*, cit., t. I, p. 36, corsivo mio; d'ora in poi indicato con *Vita*).

⁵ *Ibid.*, p. 29. Vico fa qui riferimento al *Discours de la méthode* (1637), capovolgendo la reale cronologia di quest'opera e posponendola alle *Meditationes de prima philosophia*; cfr. A. BATTISTINI, *Note a G. VICO, Opere*, cit., t. II, p. 1270.

⁶ F. BOTTURI, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, 1995, p. 31.

⁷ G. VICO, *Institutiones oratoriae*, a cura di G. Crifò, Napoli, 1989.

⁸ Cfr. CH. PERELMAN, L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, 2 voll., tr. it. Torino, 1982.

⁹ B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902), a cura di G. Galasso, Milano, 1990, p. 290.

civilis che Vico concepisce e sviluppa, a partire dal modello dell'umanesimo ciceroniano, proprio negli anni in cui scrive le *Orazioni*¹⁰. Cicerone, infatti, aveva inteso l'educazione topico-retorica come momento in cui la formazione del perfetto oratore risponde a un ideale di vita, all'*habitus* di comportamento dell'uomo «civile», del perfetto *civis Romanus*¹¹.

All'interno di questo programma, teso a ricercare un criterio unitario di sapere su cui fondare l'arte del vivere civile, Vico scopre, dapprima nelle forme espressivo-linguistiche della retorica e poi nella topica, la presenza di una funzione euristica e formativa che, pur trovando origine in una disposizione naturale, rimarrebbe cieca inclinazione se non trovasse riscontro, come via di esercizio e di espressione, nei modelli del «sapere topico». Piuttosto che raccolta di luoghi comuni, grazie ai quali garantire la «veridicità» delle premesse del ragionamento dialettico, la topica, all'interno della più articolata arte retorica, si configura nel *De ratione* come strumento euristico, espressione dell'*ingenium*, via per la

¹⁰ A partire da un'attenta analisi dell'opera di Paolo Mattia Doria e di Gregorio Caloprese, Enrico Nuzzo ha offerto un importante panorama sul dibattito intorno alla «reinterpretazione della Vita civile», assai vivo nel «cartesianesimo meridionale tra '600 e '700», aprendo anche a delle interessanti notazioni su come la questione si propone in Vico (cfr. E. NUZZO, *Verso la «vita civile»*, Napoli, 1984, p. 72, n. 6). Analizzando con attenzione critica l'opera del Doria, Enrico Nuzzo individua i segni di una tradizione filosofica etico-politica a cui è vicino anche Giambattista Vico. Nota inoltre, opportunamente, come tra Doria e Vico vi sia un comune «nucleo di interessi relativi al legame tra 'passione civile' e 'filosofia', una 'filosofia' sempre tenacemente difesa dai pericoli di una sterile sofisticatezza da entrambi gli autori, nel prosieguo dei loro itinerari intellettuali, pur nella manifesta lontananza degli esiti speculativi. Era la costante azione di quella 'filosofia' che aveva reso, nelle antiche repubbliche greche, le virtù pubbliche 'ferme', e con esse stabili compagini politiche» (*ibid.*, pp. 259-260).

¹¹ La convinzione della funzione civilizzatrice della retorica attraversa la tradizione classica da Isocrate a Cicerone e anche oltre. È inoltre topos classico, assai diffuso nell'Umanesimo e nel Rinascimento, che l'eloquenza metta a nudo la natura divina della mente. Da Petrarca a Valla, a Piccolomini, a Salutati e ad altri ancora, la difesa della retorica si accompagna, inoltre, alla difesa del suo carattere sociale e politico. Riscoprendo in Cicerone e Quintiliano i paradigmi per la difesa della funzione «civilizzatrice» della retorica, la tradizione umanistico-rinascimentale trasmette a Vico una problematica che chiama in causa il nesso filosofico verità-linguaggio, introducendo una visione dinamica e «politico-sociale» del concetto di verità. «La lettura in chiave pragmatica della poetica vichiana costituisce allora una possibilità di reinterpretazione anche della prospettiva di filosofia pratica che l'opera di Vico contiene» (F. BOTTURI, *Tempo, linguaggio e azione*, cit., p. 106). Per una visione storica della retorica cfr. B. VICKERS, *Storia della retorica*, tr. it. Bologna, 1994; J. J. MURPHY, *La retorica nel medioevo*, tr. it. Napoli, 1983. Inoltre, fondamentali restano i numerosi studi di O. Kristeller e di E. Garin sul Rinascimento, e, in particolare, a chiarimento del processo di «retoricizzazione» della dialettica in età rinascimentale, l'interessante studio di C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. «Invenzione» e «metodo» nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano, 1968.

formazione dell' *habitus civilis*¹². Vico, quindi, concepisce la topica come arte in grado di arricchire le giovani menti «dei suoi luoghi» facendole progredire sia nella «prudenza», «nella pratica della vita», che nell'«eloquenza», esercitando la fantasia e la memoria¹³.

¹² Il *De ratione* rappresenta una compiuta opposizione del metodo «topico» alla «critica» cartesiana. Alain Pons ha individuato nel *De ratione* la prima forma del pensiero di Vico come filosofia politica. Erede dell'umanesimo italiano, per Pons, Vico, riallacciandosi alla tradizione aristotelica, riafferma l'importanza del concetto di verosimile come spazio teorico in cui trova giustificazione la *phronesis*, la *prudentia*. Questa posizione, raggiunta nel *De ratione*, sarebbe stata poi definitivamente superata da Vico nella *Scienza nuova* seconda, là dove, secondo Pons, Vico si apre a una visione «provvidenzialistica» della storia che complicherebbe il rapporto tra teoria e prassi (cfr. *Vie de Giambattista Vico écrites par lui-même. Lettres. La méthode des études de notre temps*, a cura di A. Pons, Paris, 1981); come ha messo in luce Enrico Nuzzo recensendo l'opera di Pons (in questo «Bollettino» XII-XIII, 1982-1983, pp. 390-393), «(...) il Vico della intensa e fecondissima rivalutazione della topica» (p. 392) apre degli interrogativi sul versante della eredità della tradizione aristotelica. Vico, infatti, «tanto profondamente avverso alla metafisica e fisica aristoteliche, ma per più di un aspetto, poi, l'ultimo grande rappresentante dell'aristolismo politico – dalla molteplice e mutevole eredità di questo avrebbe potuto assumere non soltanto la grande eredità della topica e della prudenza, ma anche, accanto e attraverso queste, ricevere alcune, magari contraddittorie, sollecitazioni ad una considerazione 'epistemica' delle società umane, delle forme politiche, e dei loro mutamenti (come in fondo suggeriva l'immagine cinquecentesca, e in parte seicentesca, dell'Aristotele scienziato della politica), ad una 'scienza nuova' della società e della storia, la fondazione del cui statuto avrebbe dovuto passare però per un rifiuto della aristotelica gradazione ontologica delle sfere del reale» (pp. 392-393). La questione, che chiama in causa un'attenta rilettura dell'«Aristotele pratico» e dell'«aristolismo politico» nel Seicento, tenendo ferma la convinzione che «il progetto di Vico è pur sempre di fondare una 'pratica' adatta ai tempi suoi, su di un sapere non solamente meramente 'prudenziale' 'fronetico', ma anche, nelle sue basi ultime, saldamente 'epistemico', 'scientifico'» (p. 393), trova risposta nei due interessanti saggi dello stesso E. NUZZO: *Vico e l'«Aristotele pratico»: la meditazione sulle forme «civili» nelle «pratiche» della Scienza nuova prima*, in questo «Bollettino» XIV-XV (1984-1985), pp. 63-129, e *I percorsi della quiete. Aspetti della trattatistica politica meridionale del primo seicento nella crisi dell'aristolismo politico*, in questo «Bollettino» XVI (1986), pp. 7-93. Stephan Otto ha notato come, sin dal *De ratione*, Vico mirasse alla costituzione di «un unico sistema», a ricongiungere «in una metafisica della mente umana ogni considerazione sulla natura come anche la riflessione su lingua, diritto, storia, per fondare tutti i campi del sapere a partire da questa metafisica non cartesiana». Vico mette in discussione la *ratio studiorum* dei cartesiani appellandosi alla difesa del modello topico dell'*ars inveniendi* quale era stato tramandato da Aristotele, da Cicerone e da Quintiliano, e ripensato nel Rinascimento. Parimenti, la difesa vichiana del paradigma metodico della geometria «sintetica», in opposizione a quello cartesiano della geometria «analitica», rientra nell'intenzione vichiana di restituire alla «mente umana» ingegnosa le sue potenzialità immaginative e creative: potenzialità che, educate, consentono di raggiungere il «vero» attraverso l'«*incertum*» e di formare il «*sensus communis*», tenuto conto che «le azioni degli uomini non si lasciano misurare con una rigida regola dedotta dal 'primo vero riconosciuto': esse devono essere verificate con la norma flessibile dei Lesbi». Insomma, per Stephan Otto la filosofia di Vico, «la sua metafisica e il suo pensiero sul metodo vogliono servire a risanare questa frattura», quella tra le molte discipline che il pensiero moderno cartesiano aveva del tutto disgiunto, e costruire un «unico sistema» (S. OTTO, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, tr. it. Napoli, 1992, p. 65).

¹³ Cfr. *De rat.*, p. 111.

La trasmissione del sapere, che la lunga tradizione cristiano-medievale, o anche umanistica, aveva accreditato sull'autorità dei testi sacri o degli *auctores*, viene affidata, nel *De ratione*, alle facoltà della mente ben orientate da un opportuno criterio euristico-dialettico: dal metodo degli antichi. Vico recupera così la funzione metodologica del sapere topico, che individua non come passiva trasmissione di contenuti di sapere, né come mero luogo di esercizio critico, ma come percorso attraverso cui la mente mette in movimento le sue potenzialità creative e critiche. Aiutata dalla topica, la mente si immerge nell'esperienza storica del problema e, ricreandone le linee compositive, sprigiona l'*inventio*, appropriandosi di un'ordinata dinamica risolutiva, ma soprattutto di quell'arte predisposta *ad bene beateque vivendum*¹⁴ senza la quale non si dà vita civile¹⁵.

Se Aristotele è l'autorevole teorico dell'arte dialettico-retorica intesa come ordine del discorso fondato sull'opinabile e strutturata secondo lo schema logico del sillogismo, bisogna tornare a Cicerone se si vogliono cogliere gli aspetti più squisitamente giuridici e politici della dialettica aristotelica. A Roma infatti, in particolare ad opera di Cicerone, la retorica assume una più specifica funzione civile-oratoria, predisponendosi a divenire quella «ideologia linguistica» in cui, com'è stato osservato, «retorica *scientia civilis* e *sapientia* si identificano»¹⁶. Giustamente Theodor Viehweg osserva, come Cicerone intenda per topica più una prassi che una teoresi, cosicché si può dire che «mentre in Aristotele, anche se non in via esclusiva, si tratta in primo luogo della formazione di una teoria, per Cicerone si tratta invece della applicazione di un catalogo completo di *topoi*. Mentre l'interesse del primo è rivolto essenzialmente ai fondamenti, il secondo si preoccupa dei risultati»¹⁷.

Vico – come risulta dalle *Istitutiones* e dal *De ratione*¹⁸ – dal canto suo, avverte pienamente il carattere euristico-critico di quest'arte, e, ri-

¹⁴ Cfr. G. VICO, *Oratio I*, in *Le Orazioni inaugurali*, cit., p. 72.

¹⁵ Per Vico, infatti, la «topica non deve essere intesa come un ricettacolo di 'precetti'», di essa bisogna valorizzare soprattutto la valenza filosofica: «affinché i manuali che trattano della pratica, come l'oratoria, la poetica e la storia, siano utili, è necessario siano come gli dei Lari: mostrino soltanto dove e come si debba andare e cioè tramite la filosofia alla contemplazione della stessa ottima natura» (*De rat.*, p. 155). Questi dèi, «*dei compilates*», collocati dai romani ai crocicchi fungevano da indicatori di via. «Nel muto gesto deittico Vico scorge un emblema del metodo maieutico» (A. BATTISTINI, *Note*, cit., p. 1348), quel metodo che in Socrate, «devatrice di ingegni», si dava come processo inteso a promuovere nei giovani «il conato della mente al vero» (G. VICO, *De universi turis uno principio et fine uno*, liber alter, *De constantia jurisprudentis*, cap. I, 1, in ID., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 352).

¹⁶ F. BOTTURI, *Tempo, linguaggio e azione*, cit. p. 105.

¹⁷ TH. VIEHWEG, *Topica e giurisprudenza* (1953), tr. it. Milano, 1962, p. 26.

¹⁸ Molti sono gli studiosi che hanno sottolineato come le *Istitutiones* vadano lette in con-

trovando nella topica i segni di un corretto procedere verso l'uso pratico e argomentativo della ragione, recupera la tradizione ciceroniana, che aveva pensato alla topica soprattutto come a un «formulario» giuridico-civile. Al tempo stesso, egli recupera la funzione euristica della tradizione retorica, che aveva trovato il miglior riconoscimento in Aristotele ma che, dopo di lui, era «sbiadita», in modo particolare da quando «l'opinione di Cicerone aveva preso il sopravvento»¹⁹.

Tuttavia, a differenza dell'uno e dell'altro, a partire da una concezione non intellettualistica, ma poetico-creativa e «divina»²⁰ della mente – come risulta nella prima *Orazione* –, Vico coglie nella topica un'indicazione di metodo che non si limita ad accogliere come mero strumento di sapere. La topica è per lui un tracciato di argomenti che giovano alla formazione del senso comune e delle capacità critiche e inventive della mente, secondo quelle finalità etiche e politiche per le quali le *artes liberales* erano state pensate. Ancora, più a fondo, dopo essere passato attraverso le *Orazioni*, Vico scopre come l'arte retorica, i tropi e le figure non sono tanto forme di abbellimento del linguaggio poetico, quanto forme e linguaggio della mente, attività originarie di pensiero, con cui l'uomo si affaccia sul mondo interpretandolo. La topica diviene allora non una mera raccolta di *topoi*, e men che mai uno strumento di controllo della coerenza proposizionale e argomentativa, ma un sapere umano dinamico, creativo, immerso nella temporalità storica, forza viva che trae origine e senso dall'*inventio*, particolare attitudine della mente capace di collocare l'uomo *in vita agenda* e di sollevarlo sopra di essa. Tale attività ingegnosa, che affonda le sue radici nella natura umana ma vive tra le relazioni sociali, dischiude le porte della realizzazione storica

nessione con il *De ratione*, rappresentando quelle il naturale completamento di questo. Alessandro Giuliani, leggendo «le *Orazioni inaugurali* dal 1699 al 1708, in stretta connessione con le *Institutiones*» avanza un'interessante lettura dell'aspetto più particolarmente logico che Vico attribuisce alla retorica (A. GIULIANI, *La filosofia retorica di Vico e la nuova retorica*, in «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli» LXXXV, 1974, p. 143).

¹⁹ VIEHWEG, *op. cit.*, p. 26.

²⁰ È interessante notare come già nella prima *Orazione* Vico insista sulla natura divina dell'animo umano, tracciando una linea di pensiero orientato a mettere in armonia la tendenza creativa della mente con la sua naturale intenzione di verità, quali originarie condizioni di una natura umana creata con destino storico, e dunque capace di dare vita al mondo umano come mondo civile. Così, in analogia alla mente di Dio, l'animo umano «produce e crea idee nuove» (cfr. *Oratio I*, cit., p. 83) e guidato da una natura che «ci ha creati per la verità» (p. 91), da un «ingegno che ci guida» e dalla «meraviglia che ci fa fermare» (*ivi*), l'uomo procede alla definizione di un «sapere» che porta «beneficio» alla società umana. La «lira di Orfeo e la nave di Argo», elevate a costellazioni, testimoniano, infatti, che le menti umane sono celesti e che Socrate facendo «discendere dal cielo la filosofia morale», in realtà ha innalzato «l'animo suo al cielo» (pp. 89-91) facendo del cielo una residenza umana.

ai sentimenti di socialità e alla prudenza, divenendo espressione di una volontà libera, che sebbene corrotta, si articola attraverso il *Nosse*, il *Posse* e il *Velle finitum quod tendit ad infinitum*²¹.

Attraverso lo studio della retorica e la comprensione della parola poetica Vico, privilegiando gli aspetti creativo-retorici, non quelli intellettualistici della mente, utilizza gli strumenti ermeneutici cari a questa tradizione, e costruisce il suo orizzonte filosofico a partire da un concetto di «sapere» inteso come *scientia civilis* al cui fondamento, nel *De ratione*, in opposizione al metodo critico cartesiano, pone il «metodo topico».

Il filosofo ha piena consapevolezza dell'importante compito che il «sapere» ha nell'ambito della creazione della «vita civile», come forma di ragionevolezza pratica, come «prudenza» da apprendere con opportune forme educative. Ma è pur convinto che una nuova via debba essere cercata affinché la trasmissione della tradizione non sia strumento di «verità» trasmesse secondo un non più credibile principio di autorità²², dietro il quale si nascondono «borie di dotti» e «borie di nazioni». Il «sapere», anche filologicamente inteso, è per Vico patrimonio comune di

²¹ È stato osservato che, nel *De uno*, Vico pone una «relazione ontica tra il *posse*, *nosse*, *velle finitum* e il *nosse*, *velle*, *posse finitum quod tendit ad infinitum*». Il mondo civile come creazione umana è per Vico intelligibile, oggetto dunque di sapere: «nei principi della creazione umana diventano visibili i principi della stessa creazione divina». Inoltre, l'uomo, come *nosse velle* e *posse*, creato in modo analogo a Dio tende a ritornare a Dio così come da Lui proviene: «tutto questo è nondimeno completamente vero soltanto per la natura umana integra, prima della Caduta; se l'uomo fosse rimasto in questo stato la vita umana sarebbe consistita nella *humana beatitudo* del seguire, in *heroica sapientia*, la sua tendenza verso l'unione con l'eterna verità di Dio. La natura umana, comunque, è corrotta dalla Caduta, con la conseguenza che il *velle* umano è in opposizione all'umano *nosse*». Tuttavia «l'uomo non può mai perdere completamente di vista Dio»; in lui vi è una *vis veri* o *ratio*, chiamata «virtù quand'essa combatte contro la cupidigia nell'anima individuale», e «giustizia quando dirige ed equilibra gli interessi utilitaristici di una moltitudine di uomini (...). Questo principio di un *aequum utile*, misurato dalla ragione che partecipa all'eterno vero (...) può diventare il principio ordinatore perché l'uomo è capace di comunicazione» (E. VÖGELIN, *La Scienza nuova nella storia del pensiero politico*, tr. it. Napoli, 1996, pp. 62-63).

²² Chaim Perelman, richiamando l'attenzione sul «principio del libero esame», in opposizione al «principio di autorità», attribuisce al protestantesimo e in particolare a Martin Lutero la prima affermazione forte di tale principio, come rivolta della libertà del credente contro «l'autorità del papa e del concilio». Individua poi nel cartesiano *Discours de la méthode* la ribellione della filosofia in nome del «principio del libero esame», contro il principio di autorità, indicando come limite del *Discorso* cartesiano il restringimento del criterio di verità alla sola «evidenza razionale» (*Le libre examen, hier et aujourd'hui*, in «Revue de l'Université de Bruxelles» II, 1949, 1, pp. 39-50). Purtroppo Perelman non tiene conto della filosofia di Vico e della sua difesa della «topica», ignorando un'importante pagina di tradizione filosofica e retorica, essenziale per la definizione della lotta al principio di autorità attraverso una via che chiama in causa la condizione storica quale carattere della razionalità e la «topica» come segno della capacità inventiva degli uomini.

un'umanità che si è fatta nella storia e nel tempo e per questo deve essere trasmesso come esperienza di «vita civile», strumento di educazione dei giovani alla «prudenza», ma anche come tracciato che prepara le giovani menti a ben ragionare e a giudicare argomentando.

Nella *Risposta all'Articolo X del Tomo VIII del Giornale de' Letterati d'Italia*, del 1712, rivolta al recensore del *De antiquissima*, Vico scrive: «Si dee certamente obbligazione a Renato che volle il proprio sentimento regola del vero, perché era servitù troppo vile star tutto sopra l'autorità; gli si dee obbligazione che volle l'ordine nel pensare, perché già si pensava troppo disordinatamente con quelli tanti e tanto sciolti tra loro 'obiicies primo', 'obiicies secundo'. Ma che non regni altro che 'l proprio giudizio, non si disponga che con metodo geometrico, questo è pur troppo. Ormai sarebbe tempo da questi estremi ridursi al mezzo: seguire il giudizio, ma con qualche riguardo all'autorità; usare l'ordine, ma qual sopportano le cose. Altrimenti, s'avvedranno, tardi però, che Renato egli ha fatto quel che sempre han soluto coloro che si son fatti tiranni, i quali son cresciuti in credito con il parteggiare la libertà; ma poiché si sono assicurati nella potenza, sono divenuti tiranni più gravi di quei che oppressero»²³. Parole da cui traspare come la difesa della topica e l'opposizione al monismo metodologico cartesiano siano per Vico non solo l'impegno di un pensatore interessato alla definizione dello *status* disciplinare delle diverse forme del sapere, quanto soprattutto quello di un filosofo politicamente attento, che nella topica vede lo strumento critico adatto a rendere vigili gli uomini nella vita politica. A Vico insomma non sembrano essere sfuggite le conseguenze che in ambito politico discendono da una visione culturale dominata dal monismo metodologico professato da Cartesio e dai cartesiani: un monismo che mentre sembra opporsi al principio di autorità in effetti lo reintroduce per altra via, ignorando le forme espressive della ragionevolezza argomentativo-inventiva.

Sin dalla prima *Orazione* egli sottopone, quindi, ad esame il concetto di sapere, disancorandolo da una sorpassata nozione di autorità, intesa come principio dottrinale, sottoposto all'autorità teologica o politica o filosofica, avviandosi verso la ricerca di un metodo, grazie a cui il sapere sia ripensato secondo un ordine nel quale risultino coniugati il «principio di autorità» – ovvero l'autorità degli *auctores*²⁴ – con la libertà

²³ *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del Tomo VIII del «Giornale de' Letterati d'Italia»* (1712) in G. VICO, *Opere filosofiche*, a cura di N. Badaloni, Firenze, 1971, p. 167.

²⁴ L'«autorità» rinvia per Vico a un originario senso del «divino», come dimensione di «dominio» che si rivela agli uomini che «desiderano una cosa alla natura che li salvasse»: co-

e la correttezza del ragionamento e del giudizio. Vico giunge così a riscoprire il «potere» scardinante della funzione euristica della topica e le sue potenzialità formative. Addestrando la mente al corretto esercizio delle capacità creative e conoscitive, la topica offre opportunità per conseguire giudizi non affrettati, ma correttamente condotti dopo avere analizzato i «pro» e i «contra» di ogni questione. La topica, dunque, ha valenza etica, sociale e politica, ma al tempo stesso ha una funzione euristica che giova a chi vuol procedere nello studio mosso da un interesse più particolarmente epistemologico. Nella risposta al recensore del *De antiquissima*, Vico ribadisce come per lui la «topica» non sia la riproposizione passiva di consolidati «luoghi» discorsivi, quanto invece un terreno di esercizio in cui memoria e fantasia si ricongiungono aprendo la mente a un procedere inventivo che, scoprendo elementi nuovi, garantisce il corretto processo di crescita verso la conoscenza. Osserva infatti: «Dite che la topica è arte di ritrovare ragione e argomenti per provare che sia; né mai infino ad ora aver veduto topica veruna che diaci regole di ben regolare e dirigere le semplici apprensioni delle nostre menti. Io pur diffinisco così la topica; ma 'argomento', in quest'arte, non suona 'disposizione di una pruova', come volgarmente si prende e da' latini *argumentatio* si appella; ma s'intende quella terza idea, che si ritrova per unire insieme le due della questione proposta, che nelle scuole dicesi 'mezzo termine'; talché ella è un'arte di ritruovare il mezzo termine»²⁵. Per Vico la topica non è una mera tecnica giuridica, arte di trovare l'argomento probatorio più adeguato alla costituzione dello status della causa, quanto soprattutto è *inventio*, scoperta filosoficamente pregnante del «mezzo termine» come punto dialettico di ricongiunzione mentale di elementi e di tra loro distanti.

Vico avverte tanto più l'esigenza di consegnare ai giovani le sue convinzioni, quanto più riscopre, attraverso i suoi studi di filologia e di re-

me qualcosa d'intimamente connesso alla propria possibilità di sopravvivenza e radicata in se stessi, così che da essa discenda l'autorità umana, «come proprietà d'umana natura che non può essere tolta all'uomo nemmeno da Dio senza distruggerlo». È questa l'autorità del «libero uso della volontà», che per Vico non trova la sua ragione di verità nell'«intelletto» che è «potenza passiva soggetta alla verità», ma nella «libertà dell'umano arbitrio», che in se stesso scopre la possibilità di «tener in freno i moti de' corpi, per o quitargli affatto o dar loro migliore direzione: ch'è 'l conato propio degli agenti liberi». Ciò significa che nell'uomo si dà un'originaria esperienza di libertà come «autorità», ovvero tale da trarre forza normativa da se stessa («conato propio degli agenti liberi»): «autorità di natura umana» a cui segue «l'autorità di diritto naturale», una sorta di volontà inscritta nella consapevolezza della coscienza di sé come essere per la morte, ma anche al di sopra della morte (cfr. G. VICO, *Scienza nuova* 1744, in ID., *Opere*, a cura di A. Battistini, cit., t. I, capovv. 385-386).

²⁵ *Risposta di Giambattista Vico...*, cit. p. 163.

torica, l'efficacia di un «sapere pratico-prudenziale» governato dalla topica, che non trasmette verità da recepire passivamente, ma consente di appropriarsi di convinzioni di senso comune; non enuncia principi rigidi che risultano inapplicabili quando bisogna prendere delle decisioni nelle vicende di vita pratica, ma restituisce alla creatività della mente la possibilità di sviluppare le potenzialità naturali che la dispongono ad essere misura di senso nelle relazioni umane, abituando le menti a formulare giudizi ponderati sulle varie questioni, siano esse tanto di natura pratica che gnoseologica.

Tutto ciò viene individuato e chiarito in un contesto culturale e storico in cui la nascita di un concetto nuovo di libertà etica, politica e di pensiero metteva in luce la stanchezza dei principi metafisici tradizionali. A tali principi si era opposto il razionalismo matematizzante dei cartesiani, che, impegnato a esaltare la forza chiarificatrice della ragione, aveva rivolto l'attenzione sul rigore del ragionamento dimostrativo, proclamando il dominio della ragione calcolante in ogni ambito del sapere. Vico, ben conoscendo i percorsi inerenti la *scientia civilis*, lungo i quali si era travagliata la tradizione umanistica, riafferma con nuova convinzione le potenzialità «teoretiche» della ragione pratica, topica e argomentante, ricongiungendo il potere elocutivo della parola persuasiva a quello inventivo-ragionante della topica. Al tempo stesso, recuperando la *ratio* dialettico-retorica del verosimile, avverte l'esigenza di ripensare una nuova «metafisica della mente»²⁶ dentro la quale inscrivere i fondamenti originari che rendono comprensibile il reale storico, il «possibile» e il «probabile», luoghi in cui il tempo si distende come dimensione di esistenza dell'azione umana.

Dopo aver ribadito, nel *De ratione*, l'importanza della topica quale metodo del sapere pratico, Vico s'impegna nella ricerca delle potenzialità e dei limiti per la definizione dei fondamenti, dei *principia* a partire dai quali si può giustificare la conoscenza del mondo fisico-naturale²⁷. Si interroga anche sui fondamenti originari del diritto²⁸, e perviene poi alla domanda di fondo della sua filosofia: la ricerca dei principi che governano il mondo umano e quello delle nazioni²⁹. Questo lungo trava-

²⁶ Usiamo l'espressione «metafisica della mente» nel senso inteso da OTTO, *op. cit.*, in partic., per il *De rat.*, pp. 67-73.

²⁷ Cfr. *De antiquissima* (1710), là dove, per la prima volta, Vico formula il principio risolutivo della sua teoria della conoscenza: la convertibilità di *verum e factum*.

²⁸ Cfr. *De uno universi juris principio et fine uno*; *De constantia jurisprudentis* (1720-1722).

²⁹ Le diverse redazioni della *Scienza nuova* datano del 1725, 1730, 1744; è da sottolineare che nelle aggiunte destinate ad accompagnare l'edizione della *Scienza nuova* del 1730 si trovano alcune pagine che hanno come titolo «Pratica della Scienza nuova». Tali pagine, che il

glio filosofico, assai complesso e che si dirama per molteplici vie, porta al suo interno un'intenzione particolare: fornire una filosofia pratica³⁰, ovvero una filosofia che giovi alla conservazione e allo sviluppo della società civile.

Le *Orazioni inaugurali* e il *De ratione* offrono una prima testimonianza di questa tensione di ricerca che attraversa, senza mai pacarsi, l'intera opera vichiana, dalla lezione dell'umanesimo ciceroniano al *De antiquissima*, al *De uno* e al *De constantia* sino alle faticose e ripetute redazioni della *Scienza nuova*. Nelle *Orazioni*, pur prevalendo nei toni e nei contenuti la tradizione umanistico-ciceroniana, si avverte già il travaglio teorico di chi agita nella mente una questione assai complessa che in questa fase di riflessione si configura nel «proporre universali argomenti scesi dalla metafisica in uso della civile»³¹.

«Antichissimo patrimonio culturale della civiltà mediterranea»³², l'arte della persuasione tradizionalmente si era imposta come un tessuto in cui i fili del comportamento politico-sociale si intrecciano con quelli della creatività poetica ed elocutiva. Nell'avviare la sua attività di maestro di retorica, Vico ripensa i modelli teorici messi a punto da tale arte,

filosofo espunse dalla pubblicazione di quell'edizione, sono state editate una prima volta a Napoli nel 1862 da Giuseppe del Giudice, sotto il titolo di *Scritti inediti di Giambattista Vico tratti da un autografo dell'autore*, successivamente nell'edizione delle *Opere* curata da Nicolini per i tipi di Laterza, Bari, 1911-1916, vol. III, pp. 1052-1058. Esse meritano di essere prese in considerazione, tra l'altro perché dimostrano come Vico, preoccupandosi che il suo scritto potesse essere considerato «esclusivamente in una dimensione di teoria sistematico-filosofica della politica (...) sente l'esigenza quasi di colmare un vuoto, quello, cioè, di completare l'ambito di esplicazione della nuova scienza in direzione della 'pratica', di quel territorio, insomma, che deve essere proprio di quelle scienze che il filosofo napoletano definisce 'attive' e che hanno ad oggetto quelle materie 'le quali dipendono dall'umano arbitrio'» (G. CACCIATORE, *Vico e la filosofia pratica*, in questo «Bollettino» XXVI-XXVII, 1996-1997, pp. 82-83).

³⁰ Dal *De antiquissima* alla *Scienza nuova* è leggibile una costante tensione di Vico verso la definizione di una dimensione filosofica che trovi i principi originari a partire dai quali si possa dare forma a una «*scientia civilis*». In un immane lavoro di ripensamento della tradizione, Vico ricostituisce la genesi del «sapere», individuando i segni di una nuova «metafisica» nelle forme originarie attraverso cui l'uomo ha lasciato che la sua natura socievole si facesse storia, scienza di vita. Questa intenzione, tra l'altro, sembra poter essere testimoniata anche dall'idea vichiana di corredare la *Scienza nuova* (1730) della «Pratica sulla scienza nuova». A chiarimento dell'argomento si rinvia – tra i più recenti – agli importanti studi di: F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit.; G. CACCIATORE, *Vico e la filosofia pratica*, cit., pp. 77-84; M. H. FISCH, *Vico's Practica*, in G. B. Vico's *Science of Humanity*, ed. by G. Tagliacozzo-D. Ph. Verene, Baltimore-London, 1976, pp. 423-430; W. HENNIS, *Politik und praktische Philosophie Schriften zur politischen Theorie*, Stuttgart, 1977; H. KUHN, *Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft, in Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, hrsg. v. M. Riedel, Freiburg, 1974, vol. II, pp. 261-290; E. NUZZO, *Vico e l'«Aristotele pratico»*, cit.; A. PONS, *Prudence and Providence*, cit., pp. 431-448.

³¹ *Vita*, p. 30.

³² VIEHWEG, *op. cit.*, p. 26.

riscoprendo le forme ideative con cui l'uomo istituisce il suo linguaggio conoscitivo e comunicativo, costruendo con gli altri uomini un comune orizzonte di vita civile.

Aristotele, ponendo tra dialettica e retorica una relazionalità anti-strofica aveva legato le due *artes* in un reciproco rapporto di dare/avere, chiamando in causa la forma del ragionamento opinativo e la forma elocutivo-persuasiva dell'azione linguistica. Vico, da studioso e maestro di retorica, conosce dall'interno la struttura teorica dell'arte topica e della retorica e vive pienamente lo spirito culturale-politico che si innesta nella visione retorico-topica del reale umano. Una visione che aveva trovato nell'Umanesimo e nel Rinascimento un momento di crescita e di approfondimento senza pari.

Interessato a ripensare i criteri della trasmissione del sapere secondo una prospettiva che si colloca già al di là del modo in cui era stato inteso il «principio di autorità», e anche al di là della cultura «umanistico-letteraria», Vico non tarda ad accorgersi che per evitare la decadenza della vita civile è necessario ripensare i fondamenti del sapere secondo criteri che ne rivitalizzino dall'interno l'autorità normativa.

Seguendo sempre «la pratica di proporre universali argomenti scesi dalla metafisica in uso della civile»³³, Vico nelle prime tre *Orazioni inaugurali* tratta «de' fini convenevoli alla natura umana»; nelle «due altre, principalmente de' fini politici»; nella sesta, poi, «del fine cristiano»³⁴; nella settima, infine, nel *De ratione*, propone la questione del metodo, di gran lunga il più interessante degli argomenti tematizzati nelle *Orazioni*, che lo stesso Vico riconosce come il suo primo impegno filosofico, degno di essere dato alle stampe³⁵.

Ripercorrendo gli itinerari della sua formazione filosofica, Vico chiarisce come tra le principali intenzioni che motivano i suoi studi avesse sempre avvertito una pressante esigenza di trovare le ragioni «comuni» – e dunque «umanamente» universali – di un mondo la cui «verità» e ragione di esistenza potevano, dopo Cartesio, risultare incomprensibili, estranee alla «legge» della comprensione razionale e tali da lasciare apparire l'uomo e la sua azione senza realtà, senza «verità»: così infatti appariva la *vita activa*, senza il concorso di un mondo comune in cui la mente fa esperienza di sé come «senso comune»³⁶.

³³ *Vita*, p. 30.

³⁴ *Ibid.*, p. 31.

³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 36.

³⁶ «La filosofia moderna cominciò con il *de omnibus dubitandum est* di Descartes»: con questo dubbio metodico che tagliando il rapporto con il mondo reale finiva con il fare del «senso comune» una sorta di elemento ingannatore. «La filosofia moderna si volse con tanta

Nel ricercare le ragioni che caratterizzano il mondo umano come «civile» (ovvero come certezza che trova forza nel «senso comune»), non era possibile ignorare le forme retoriche della persuasione e quelle euristiche della topica³⁷: l'una e l'altra legate a quell'originario farsi dell'uomo essere civile, e, per questo, capaci di guidarlo nella difficile arte del vivere sociale e del governare³⁸. Un tessuto di sapere, la topica, all'interno del quale l'uomo si caratterizza come essere sociale che, agendo insieme agli altri, costruisce uno spazio di comune appartenenza e un *continuum* generazionale in cui il tempo si organizza come un mondo retto da una «metafisica civile». Nel corso delle *Orazioni*, Vico aveva sottolineato come «la conoscenza delle cose divine, l'esperienza delle cose umane, unite all'eloquenza, concorrono alla formazione di quei sapienti capaci di trar fuori l'uomo dalla solitudine egoistica e di condurlo 'ad coetus', cioè alla socievolezza, 'ad humanitatem colendam (...), ad industriam'»³⁹. Il *De ratione* definisce poi il metodo con cui realizzare questo progetto di filosofia «pratico-civile». La «sapienza», come ordine di sapere «topico», ha dunque per Vico un ruolo preminentemente etico-pratico. Un ruolo che, passando attraverso «il recupero e la trasfigurazione della tradizione classico-umanistica e dell'eredità aristotelica»⁴⁰, consente al filosofo napoletano «di costruire una visione filosofica di ben più ampio respiro rispetto ai dominanti modelli contemporanei (specialmente del cartesianesimo)»⁴¹.

violenza contro la tradizione, facendo penitenza per l'entusiastico rinnovamento e la riscoperta dell'antichità nel Rinascimento» (H. ARENDT, *Vita activa*, tr. it. Milano, 1988, p. 202). Per un approfondimento dell'argomento cfr. R. VITI CAVALIERE, *Vico nella lettura di Hannah Arendt*, in ID., *Il giudizio e la regola*, Napoli, 1997, pp. 159-192.

³⁷ Com'è stato osservato il *De ratione*, «si organizza con uno schema oppositivo e binario che da una parte mostra la topica, l'*inventio*, la retorica, l'immaginazione, il verosimile, la storia e dall'altro la critica, il *iudicium*, la logica, la razionalità, il vero, la matematica» (A. BATTISTINI, *Note*, cit., p. 1331).

³⁸ Cfr. *De rat.*, p. 135.

³⁹ G. CACCIATORE, *Vico e la filosofia pratica*, cit., pp. 78-79.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 79.

⁴¹ *Ivi*. Richiamando l'attenzione sulla «Pratica della Scienza nuova», Giuseppe Cacciatore opportunamente sottolinea la tensione pratico-politica della filosofia di Giambattista Vico: «Vico assegna una funzione precisa (...) alla sapienza e alla cultura, giacché i 'maestri della sapienza' e le accademie devono insegnare ai giovani come 'dal mondo di Dio e delle menti si discenda al mondo della natura per poi vivere un'onesta e giusta umanità nel mondo delle nazioni'. E uno dei primi insegnamenti riguarda proprio la natura del mondo civile, la capacità, cioè, che i giovani devono conquistare nel saper distinguere tra la 'materia' e la 'forma' del mondo fatto dagli uomini. La *materia* si manifesta nel disordine e nel caos, la *forma* è invece armonia, vita e perfezione. Dunque, la materia è il 'corpo del mondo delle nazioni', è il luogo d'origine della difettosità e del vizio, è la situazione in cui l'umanità non riesce ancora a possedere discernimento e virtù, in cui, infine, si perseguono le 'proprie particolari utilità' (le

Dalla lettura della *Vita scritta da se medesimo* si evince come Vico, procedendo nei suoi studi giuridici, letterari e filosofici, sempre più si disponga ad entrare in un ordine di pensiero filosofico in cui le forme espressive delle discipline umanistiche si configurano quali paradigmi teorici con cui interpretare il mondo e dare senso all'agire umano. Al tempo stesso, il senso della storia che deriva da queste forme di sapere sollecita in lui la consapevolezza che la *ratio* umana non è un semplice e astorico dato della natura, ma la capacità creativa con cui non l'uomo, nella sua singolarità, ma *gli* uomini, al plurale, sfidano il tempo, vincendolo nella concretezza di una comune, e dunque politica e «civile», azione culturale e storica. Una consapevolezza che investe il carattere storico, discorsivo e creativo della ragione e che diviene l'orizzonte filosofico più significativo per la definizione del pensiero vichiano.

Nei nove lunghi anni di studio «disperato» e «solitario», Vico approfondisce gli studi «delle leggi e de' canoni», «de' dogmi» e «della dottrina cattolica»⁴². Attraverso Valla⁴³, si accosta a Cicerone, e quindi a Virgilio e a Orazio⁴⁴, mentre il platonismo rinascimentale lo porta sulla via di Platone⁴⁵. Cosa cerchi e trovi in queste letture lo confessa nella sua opera autobiografica: «Ad un medesimo tempo le opere filosofiche di Cicerone, di Aristotele e di Platone, *tutte lavorate in ordine a ben regolare l'uomo nella civile società*, fecero che egli nulla o assai poco si diletta- tasse della morale così degli stoici come degli epicurei, siccome quelle che entrambe sono una morale di solitari: degli epicurei, perché di sfaccendati chiusi ne' loro orticelli; degli stoici, perché di meditanti che studiavano non sentire passione»⁴⁶. Ciò che cerca e trova nei filosofi menzionati è dunque la scienza politica, non pragmatisticamente intesa come un insieme di risposte più o meno ragionevolmente giustificate, quanto pensata in maniera umanistica, come espressione creativa di una sapienza eticamente orientata a dare impulso al bene comune. Un itinerario di ricerca di senso del «sapere» che tiene al centro dell'interesse la saggezza e la «prudenza», quali forme di un'operosità poetico-razioni-

quali dividono gli uomini) ed a' corporali piaceri'. Al contrario, *la forma e la mente* del mondo delle nazioni è fonte di perfezione (che si manifesta, innanzitutto, attraverso i forti e i sapienti); è stimolo all'attività industriosa; è capacità di ognuno di essere competente e pratico nella propria arte o professione; è insomma, origine di armonia e di ordine, cioè delle 'belle virtù civili' e di tutto ciò che alla base della conservazione degli Stati» (*ibid.*, p. 84).

⁴² *Vita*, p. 12

⁴³ *Ivi.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 13; su Vico ed Orazio, cfr. S. CERASUOLO, *Vico esegeta dell' Ars poetica oraziana*, in questo «Bollettino» VII (1978), pp. 82-97.

⁴⁵ *Vita*, p. 14.

⁴⁶ *Ibid.*, cit., p. 15 (corsivo mio).

nante da cui discendono le condizioni giuridiche ed etiche della vita sociale.

Vico, dunque, difendendo la capacità formativa del «sapere», sollecitato non tanto da un programma di mestiere, quanto da un ideale di vita civile, comprende che in quella forma di conoscenza (che è «topica») si nascondono non solo le condizioni di vita dell'uomo, ma anche e soprattutto le chiavi per la definizione di una nuova scienza filosofica. Condanna quindi «la morale dei solitari»⁴⁷, intesa come fuga dalla vita, chiusura all'impegno che obbliga ogni uomo a concorrere all'armoniosa creazione e organizzazione della vita sociale e politica. Una morale condannata perché contrasta con la natura socievole dell'uomo, la cui mente, *ab origine* aperta al modello della sapienza divina, tende a creare un ordine di vita sociale-civile⁴⁸. D'altra parte ritrova nelle istanze teoriche della topica le premesse per superare l'*impasse* in cui erano caduti i filosofi della modernità, i quali non avevano compreso la specifica valenza teorica e pratica del «metodo degli antichi», confinando il sapere del «saggio-sapiente» nell'ambito della cultura letteraria e filologica.

Al contrario, Vico difende il concetto di «sapere», tradizionalmente pensato come «virtù» conoscitiva e pratica, poiché in esso ritrova le premesse per il mantenimento e lo sviluppo della vita sociale. Tale difesa passa attraverso la pratica di quelle *artes* linguistico-retoriche che rispondono alle esperienze creativo-politiche ed euristico-topiche della mente. Queste vengono individuate sia come forme poetico-eloquive, che quali strumenti metodologici con cui organizzare e avviare le capacità della mente verso una forma di corretta acquisizione delle verità di senso comune, in un ordinato orizzonte di «sapere»⁴⁹.

⁴⁷ *Ivi*.

⁴⁸ È interessante notare come Vico fondi le ragioni della socievolezza non sulle motivazioni dell'utile, ma in una naturale, quanto originaria – in quanto scritta nella natura umana – partecipazione degli uomini al «vero eterno». L'uomo dunque è «in comunione con gli altri uomini mercé le comuni nozioni dell'eterno vero». Nozioni che unite alla «facoltà della favella» permettono agli uomini di realizzare storicamente ciò a cui essi tendono in virtù della loro originaria appartenenza al «vero eterno». L'uomo si rivela così essere di ragione e di compassione (capacità di «avere pietà delle altrui miserie» dimostrando di essere «naturalmente socievole» (*De uno*, I, XLV, cit., p. 58).

⁴⁹ «A tal fine la topica li arricchisca [i giovani] dei suoi luoghi e intanto col senso comune progrediscano nella pratica della vita e nell'eloquenza, con la fantasia e la memoria si irrobustiscano in quelle arti che si servono di queste facoltà, infine apprendano la critica, per giudicare in ultimo col proprio cervello sulle cose apprese e si esercitino sui medesimi argomenti, sostenendo le due tesi opposte. Così riuscirebbero esatti nelle scienze vigili nella condotta pratica della vita, ricchi di eloquenza, immaginativi nella poesia e nella pittura, fervidi di memoria per la giurisprudenza; si eviterebbe così che divenissero temerari, come quelli che disputano su materie che stanno per imparare, né religiosamente creduloni, come quelli che stimano veri solo i dogmi del maestro» (*De rat.*, pp. 111-112).

Degno dell'attenzione critica del filosofo e non solo del filologo appare, allora, a Vico quel «sapere» costruito in modo ingegnoso dalla mente per «ben regolare l'uomo nella vita civile». Maestro di retorica, Vico non tarda a scoprire in tale arte un sussidio ermeneutico con cui comprendere lo specifico carattere della natura umana, come dimensione di significazione in cui l'uomo si fa «parola, discorso, sapere», mentre la topica diviene una sorta di coscienza civile, grazie alla quale si conserva e si tramanda il tessuto connettivo della società come comunità. Nella sua esperienza di uomo di lettere e infaticabile studioso della tradizione classico-umanistico-rinascimentale, Vico acquisisce la consapevolezza che l'uomo non nasce, ma si fa civile; e tale si fa in maniera non molto dissimile da come Cicerone aveva insegnato doversi fare il perfetto oratore. Attraverso Tacito e attraverso Platone, che via via si aggiungono alle sue letture, egli individua qual è l'uomo (Tacito) e quale deve essere (Platone)⁵⁰, e tra l'essere e il dover essere dell'uomo egli scopre quale si debba fare, grazie soprattutto alla funzione plasmatrice della parola, al linguaggio come prodotto espressivo che crea e dà forma al perfetto uomo civile e apre alla comprensione della realtà mondana, interpretandola in maniera metaforicamente creativa – come risulta già nella prima *Orazione*.

È interessante notare come Vico individui e sottolinei una stretta connessione tra le forme del linguaggio e i caratteri dei popoli. Volendo mettere in risalto la differenza tra il carattere retorico-metaforico del linguaggio e quello logico-critico, egli ricorre al confronto tra la lingua italiana e quella francese, dimostrando come il francese non si presti a dire le cose nella loro pluralità semantica. Osserva infatti:

I francesi abbondano di sostantivi, ma la sostanza è per sé bruta immobile e non ammette comparazioni. Perciò essi non sono capaci di dare calore al discorso, perché sono privi di una fortissima commozione, né possono ampliare e ingrandire nulla. Da ciò l'impossibilità d'invertire le parole, perché la sostanza, essendo maggiore dei generi delle cose, non comprende alcunché di medio, nel quale convengono e si unificano gli estremi delle similitudini. Perciò con termini di tal genere non si possono formare metafore con un solo vocabolo e quelle ottenute con due per lo più sono dure⁵¹.

Per Vico dunque la lingua francese risulta rigida, non flessibile, inadatta a dire «le cose» nella loro abbondanza di senso, impoverendo l'ampia capacità della mente di porre legami tra cose che, pur se appaiono

⁵⁰ Cfr. *Vita*, p. 29.

⁵¹ *De rat.*, p. 139.

lontane, possono essere ricongiunte per «ingegnosa» similitudine. Egli osserva inoltre che «se è vero, come appare ai grandi filosofi, che le indoli dei popoli si formano con le lingue e non le lingue con le indoli, solamente i francesi potevano, al mondo intero, in virtù del loro sottilissimo idioma, escogitare questa critica, tutta piena di spirito, e l'analisi che, fin quando poteva, ha svestito le grandezze matematiche di ogni corpulenza. Stando quindi così le cose, essi lodano l'eloquenza adeguata alla loro lingua per la sola verità e sottigliezza dei concetti e per il pregio della disposizione delle parole»⁵². La riduzione della forma linguistica alla stringatezza espressiva concettuale limita lo sviluppo delle menti e impedisce alle forme espressive linguistiche di svolgere la funzione elocutiva e persuasiva che giova invece a dare forma al carattere civile e sociale dei popoli. Di contro, la lingua degli italiani, che abbonda delle forme figurali del discorso, risulta più idonea a cogliere con virtù fantastico-poetica «cose diverse e lontane tra loro», ampliando il raggio di comprensione e di conoscenza del mondo, ma anche a rendere più versatile l'indole umana, a renderla più pronta a comprendere i casi della vita, che per loro natura sono aperti al possibile. Scrive Vico: «Noi italiani, invece, siamo dotati di una lingua sempre suscitatrice di immagini, onde gli italiani da soli hanno superato sempre tutti i popoli della terra per la pittura, scultura, architettura e musica; noi, dotati di una lingua che, sempre vivace, per il fascino delle similitudini trasporta gli animi degli uditori alla comprensione di cose diverse e lontane tra loro – il che ci fa essere, dopo gli spagnoli, il popolo più ricco di acume»⁵³. Come si legge nelle *Institutiones*⁵⁴, l'acume, ovvero «i detti acuti», risulta essere non solo l'espressione delle menti più ingegnose, ma quello che meglio si presta sia a persuadere, che a far comprendere con facilità anche le verità più ardue, e soprattutto ha il merito di promuovere la partecipazione dell'uditorio alla dinamica della comunicazione, rendendolo non recettore passivo, ma parte attiva, creativa della stessa comunicazione.

In quanto maestro di retorica, Vico coltiva un concetto di sapienza di chiara impronta ciceroniana, che risulta filosoficamente interessante se si tiene conto che arti quali la dialettica, la topica e la retorica non sono meri strumenti tecnici che l'uomo usa per utilità, ma sono luoghi in cui si ritrovano congiunti insieme corpo, anima e mente, quando, come

⁵² *Ibid.*, p. 141.

⁵³ *Ivi.* Sull'argomento cfr. APEL, *op. cit.*, pp. 427-435.

⁵⁴ *Institutiones oratoriae*, cit., § 37; a proposito dei «detti acuti» cfr. D. DI CESARE, *La filosofia dell'ingegno e dell'acutezza di Matteo Pellegrini e il suo legame con la retorica di Giambattista Vico*, in *Prospettive di storia della linguistica*, a cura di L. Formigari-F. Lo Piparo, Roma, 1988, pp. 157-173.

ragno che tesse la sua tela, intrecciano relazioni di senso tra loro e con il mondo. Pur restando per tanti versi all'interno della tradizione umanistico-rinascimentale, che con grande impegno si era interrogata sulla natura delle forme del sapere storico, poetico e giuridico, Vico, accogliendo la prospettiva topica ed euristica del sapere con nuova intuizione filosofica, non tarda ad aprire i contenuti e la forma del sapere tradizionale a una domanda di metodo, quale gli veniva suggerita dalle conclusioni teoriche a cui era giunto il razionalismo cartesiano. A partire dall'analisi dei mezzi linguistici⁵⁵ e discorsivi concepiti come attività originaria e creativa con cui l'uomo disegna il suo orizzonte di vita civile e di «sapere», Vico giungerà a congetturare una forma ideale di sapere come un «etimologico mentale comune» in cui matura un senso filosofico della storia che rimane la migliore difesa delle capacità critico-creative della ragione umana.

Cartesio, a cui era cara la chiarezza e l'evidenza degli assiomi originari della matematica, privilegiando l'uso apodittico-deduttivo della ragione aveva screditato il criterio retorico-dialettico della verisimiglianza, ritenendolo privo di valenza veritativa anche negli ambiti in cui questo meglio si presta ad essere adoperato, nelle problematiche attinenti la *vita activa*⁵⁶. In tal modo, a ben vedere, risultavano messe in discussione non tanto le capacità etiche, con cui si giudicano le azioni come risultato di un'intenzionalità morale chiusa nel nascosto della coscienza privata⁵⁷, quanto invece la possibilità di riconoscere una forma di ragionevole-

⁵⁵ Com'è noto la letteratura critica sul pensiero linguistico di Vico è vasta e interessante. Sull'argomento mantengono ancora tutto il loro valore interpretativo gli studi di Antonino Pagliaro, in particolare, cfr. *Lingua e poesia secondo Giambattista Vico* (1959), in *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, 1961, pp. 299-474. Un più recente studio che, valorizzando le intuizioni ermeneutiche di Pagliaro sulla linguistica vichiana, sottolinea l'assoluta importanza dell'opera di Giambattista Vico nello sviluppo della concezione linguistica pensata nella prospettiva della individuazione di una «sematologia» è stato condotto da J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, tr. it. Roma-Bari, 1996.

⁵⁶ Nella terza parte del *Discours sur la méthode*, Descartes, com'è noto, avanza alcuni criteri orientativi per mantenere viva una morale che definisce «provvisoria», ma che, tuttavia, resterà definitiva. Una morale del «buon senso» a cui risultano estranee le questioni di fondo circa la chiarificazione del concetto di responsabilità e di libertà nell'ambito dell'etica pubblica.

⁵⁷ Non a caso Descartes invoca «la religione» come dottrina nella quale è stato «istruito fin dall'infanzia» a sostegno della sua morale provvisoria. Di contro, Vico pensa al «senso comune» come a quella sorta di «coscienza» pratico-storica che abilita alla prudenza come virtù «politica» e senza la quale non si dà vita civile: «Il senso comune esprime il fondamento d'esperienza della realtà empirica dell'umanità. Proprio in quanto il senso comune è costitutivo per il mondo sociale degli uomini, il ritirarsi nel senso proprio del mondo privato non solo distrugge il mondo comune, ma nega l'umanità *tout court*» (J. GEBHARDT, *Sensus communis: Vico e la tradizione europea antica*, in questo «Bollettino» XXII-XXIII, 1992-1993, p. 51).

lezza capace di dare un fondamento, un metodo alla normativa etica e giuridica e dunque un criterio con cui fare dell'*ethos* pubblico-politico un luogo di esercizio libero, critico e responsabile di azione e di parola; ma soprattutto diviene impossibile dare credito a una *ratio iuris* ben argomentata e che non sia la consuetudine fondata sull'arbitrio e priva di qualsiasi *ratio* originaria.

Cartesio, rivendicando l'autonomia della ragione di fronte alla tradizione, aveva contrapposto la sua indicazione di metodo al principio di autorità – principio che può risultare applicabile anche alla topica, se questa non viene pensata in maniera critica ed euristica. D'altra parte Vico, difendendo il fondamento euristico del «senso comune», conferma che la certezza del *cogito* è del tutto astratta e apolitica. Osserva infatti: «Procedono erroneamente coloro che adottano nella prassi della vita il metodo di giudicare proprio della scienza; infatti essi misurano i fatti secondo la retta ragione, mentre gli uomini, per essere in gran parte stolti, non si regolano secondo decisioni razionali, ma secondo il capriccio e il caso. E poiché non hanno coltivato il senso comune né mai perseguito le verisimiglianze, contenti della sola verità, non apprezzano come in concreto la pensino gli uomini e se ciò sembri loro pur vero: il che non solo per i semplici cittadini ma anche per gli ottimati e per i sovrani è stato attribuito a gravissimo difetto e talvolta fu di gran danno e rovina»⁵⁸. Vico indica quindi nell'abbandono del metodo topico una delle cause della decadenza dei costumi e dell'oscuramento del «senso comune». Quanto più, infatti, si inoltra nella conoscenza dell'opera cartesiana, tanto più avverte il bisogno di comprendere e chiarire la struttura della conoscenza umana, per ritrovare le linee della difesa della *scientia civilis*, per individuare una «metafisica civile» quale acquisizione di un responsabile orizzonte di vita⁵⁹ fondato su «principi» di ordine generale.

⁵⁸ *De rat.*, pp. 133-135.

⁵⁹ Dopo aver opportunamente chiarito di non voler «tracciare precorritenti» e «neppure di sentire assonanze (...) tra i problemi e i metodi di Vico e i problemi e i metodi delle scienze sociali», Fulvio Tessitore osserva: «Quando Vico nella sezione *De' Principii della Scienza nuova* del 1744, enuncia 'questa verità la quale non si può a patto alcuno chiamare in dubbio: che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana' (...) riprende (...) problemi e interpretazioni affacciati già alcuni decenni, almeno da quando, nel *De nostri temporis studiorum ratione* (1708), contrappone al vero cartesiano il *verosimile*, spostando l'attenzione dal mondo delle leggi determinanti e deduttivamente ricavate a quello della fattualità la cui virtù è la *prudenza*, cioè la capacità di trovare di volta in volta, con ricerca empirica, il comportamento più idoneo a dar conto della variabilità e mutevolezza delle circostanze e delle realtà individuali, superandole ma non annullandole» (F. TESSITORE, *Vico e le scienze sociali*, in questo «Bollettino» XI, 1981, p. 151).

L'attenzione verso i principi orientativi del vivere civile si fa, dunque, problema filosofico e, dopo aver trovato una prima composizione nelle *Orazioni*, si propone, nel *De ratione*, come indicazione di metodo. In questo scritto, come è stato osservato, «l'ingresso di Vico nella *querelle des anciens et des modernes* (...) assunse la forma di una protesta contro la riduzione del senso comune»⁶⁰, a favore della topica e contro il metodo critico. Un'indicazione di metodo che, se non si vuole tradire la natura della speculazione vichiana, non va letta né in chiave «logicistica» né in quella meramente «pragmaticistica» o «fattuale-sociale», ma sempre e assolutamente in chiave di una concezione retorico-trascendentale del sapere, caratterizzata dalla sublime attività creativa della mente «divinamente» intesa⁶¹.

Gli anni in cui Vico scrive le sette *Orazioni* divengono allora momento di studio e di acquisizione critica delle questioni che interessano la natura sociale-politica dell'uomo, il suo agire e il suo farsi «civile» attraverso la comprensione del mondo. Per tale comprensione strumenti critici ed ermeneutici appaiono a Vico via via la poesia, la topica, l'etimologia, il diritto, la religione: tutte forme attraverso cui l'uomo, in un'estensione spazio-temporale che ha nome storia, ha creato e dato senso al suo abitare il mondo.

Fin dalle *Orazioni*, Vico procede secondo un ordine di discorso che si configura come ragionate interrogazioni sulla natura umana, sui «fini politici» che ad essa convergono, sul «senso comune» quale funzione di giudizio per ben regolarsi nella vita. Ed è proprio con l'aiuto della nozione di «senso comune» che, in particolare nel *De ratione*, egli conduce la difesa della topica. Sarebbe erroneo, infatti, a suo avviso, allonta-

⁶⁰ MOONEY, *op. cit.*, p. 26.

⁶¹ È stato opportunamente osservato come «solo per comodità si etichetta questo conflitto come un duello manicheo tra antichi e moderni (la nota *querelle des anciens et des modernes*), perché in realtà a fronteggiarsi erano le autorità del passato e la ricerca della coscienza nazionale, i dogmi radicati della religione e i diritti della ragione, la conservazione dello Stato feudale e le riforme civili, gli sforzi di mantenere gli uomini nel rango secolare di sudditi e i tentativi di emanciparli alla condizione inedita di cittadini, la cultura intesa come trasmissione di un sapere già dato e la scienza conquistata di volta in volta con una critica personale, la letteratura codificata nelle forme collaudate della classicità e la vocazione sperimentale a saggiare linguaggi più adeguati ai tempi, la persistenza degli ideali eroici della nobiltà, esprimibili al meglio con il genere epico, e l'affermazione di una borghesia più sensibile a una cultura orientata verso la «pubblica felicità» (A. BATTISTINI, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Milano, 1995, p. 17). La difesa della «topica» condotta da Vico, pur intesa a recuperare i valori della tradizione, risulta essere aperta al processo di rinnovamento della società in quanto il filosofo vede nell'arte topica lo strumento con cui il «suddito» può rendersi cittadino, il pensatore critico e libero in virtù della funzione euristica e creativa che si sviluppa, come si è visto, grazie alla pratica del ragionamento dialettico-retorico.

nare dalla mente «i secondi veri ossia i verosimili», così come prescrive Descartes, «allo stesso modo in cui si allontanano i falsi», poiché nulla contiene più verità dei «verosimili» quando si tratta di deliberare, ovvero di agire con «prudenza nella vita civile»⁶². Nessuna verità dimostrata, nessuna critica può infatti giovare nell'ambito dell'agire, là dove, invece, giova solo il «senso comune»: capacità di discernimento che si genera «dal verosimile come la scienza si genera dal vero e l'errore dal falso». La *vita activa* infatti è dominata «dalle occasioni e dalle contingenze» e non vi è fatto umano che possa essere misurato dalla critica, «rettilinea e rigida regola mentale» che tiene fede solo al «primo vero»⁶³. Quest'idea della verità incentrata nel «primo vero», nel *cogito* cartesiano, «non serve come armamentario alle scienze che devono aderire ai loro oggetti. Vico pone perciò le scienze sotto l'ordine di un 'vero eterno' – non di 'un primo vero' meramente conforme alla conoscenza»⁶⁴. Ed è questa idea eterna e metafisica del vero che caratterizza l'azione del «senso comune» come azione dell'*ingenium*, vestendo il «verosimile» di un'indiscutibile potenzialità a dire il vero. Una potenzialità tuttavia che solo l'atto creativo della mente umana può e sa tradurre in fatto, ovvero in opera umana e dunque in possibilità di conoscenza per l'uomo. Rinvenendo nell'*ingenium* le tracce di un'originaria forza creativa, Vico pensa a una «metafisica della mente» all'interno della quale risulti comprensibile l'azione produttiva della mente-corpo-anima, che nell'accogliere la datità sensibile operi come capacità creativa «dall'interno delle condizioni concrete dell'esistenza». «Humanum ingenium natura hominis sit» afferma Vico nel *De antiquissima*, assumendo come *terminus a quo* della sua riflessione l'eredità umanistica, ma investendola di nuova linfa. L'*ingenium*, infatti, viene assunto «come organo della ricomposizione di una visione unitaria del mondo»⁶⁵ che trova la sua misura di certezza nel senso comune. «Così – è stato detto – contro la tentazione intellettualistica dell'ingegno barocco Vico fa dell'ingegno anzitutto una facoltà della conoscenza sensibile e contro la sua tentazione illusionistica ancora la fantasia produttrice alla verità e alla bellezza metafisiche»⁶⁶, e, non meno, a una certezza tutta umana che connette l'esperienza creativa dell'*ingenium* alla facoltà di discernimento del «verosimile», al «senso comune».

Non a caso nella prima *Orazione* Vico, elogiando la potenza creati-

⁶² *De rat.*, pp. 130-143.

⁶³ *Ivi.*

⁶⁴ OTTO, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁵ F. BOTTURI, *Tempo linguaggio e azione*, cit., p. 176.

⁶⁶ *Ivi.*

va della mente, esalta le virtù di significazione della metafora, in ragione delle relazioni di somiglianza di cui questa è capace. E sempre nella stessa *Orazione* dimostra di essere consapevole che in tale esperienza di creazione fantastico-metaforica l'uomo si mostra divino, innalzando la mente all'esperienza del divino, sperando in questa dimensione del creativo-metaforico quel *quid* che lo spinge oltre se stesso, in un al di là che permette di collocare la creatività dell'ingegno in un'apertura trascendentale, in una sorta di visibilità ontologica che risponde al «vero eterno».

Nel *De ratione*, approfondendo la dimensione significativa del verosimile nell'ambito della significazione metodologica della topica, Vico individua nel concetto di *ingenium*⁶⁷ la capacità euristico-creativa con cui, in forma di «senso comune», si configura l'esperienza pratico-politica della mente ingegnosa, della ragionevolezza. Un'idea di ragionevolezza che può essere pensata quale attitudine naturale, aristotelicamente proiettata a farsi organo di saggezza⁶⁸, facoltà di giudicare, occhio della mente aperto alla pluralità umana, bisogno di certezza e di verità che si configura come consenso sociale. Trovando giustificazione come principio euristico, ricerca di un sapere in cui si procede per verisimiglianza, la capacità di giudicare entra nella vita discorsiva della mente quale espressione dell'azione immaginativo-rappresentativa, ma anche come processo poetico-significativo delle sue operazioni. Si rende così manifesta quella specifica natura umana che fa degli uomini, pur se diversi tra loro, una comunità. Uomini non isolati «singoli», ma individui che vivono insieme e comunicano tra loro, e comunicando la loro diversità giungono, attraverso un esercizio che impegna le facoltà discorsive della mente in un pubblico confronto, alla formazione delle regole generali con cui «l'agire politico»⁶⁹ si compie storicamente, sviluppandosi, attraverso il «senso comune», secondo le linee suggerite dalla topica.

⁶⁷ Una più approfondita connotazione del concetto di «*ingenium*» si trova, com'è noto, nel *De antiquissima*: in particolare cfr. cap. VII, IV.

⁶⁸ Per una lettura più ampia e comparata del rapporto Vico-Aristotele, cfr. E. NUZZO, *Vico e l'«Aristotele pratico»*, cit.

⁶⁹ «Circa la prudenza nella vita civile, poiché i fatti umani sono dominati dall'occasione e dalla scelta, che sono incertissime, e poiché a guidarle valgono per lo più la simulazione e la dissimulazione, cose ingannevolissime, quelli che coltivano il puro vero difficilmente sanno servirsi dei mezzi e con maggior difficoltà conseguire i fini; onde, delusi nei propositi e ingannati dai suggerimenti altrui, molto spesso si ritirano (...). Dunque, per quanto detto, procedono erroneamente coloro che adottano nella prassi della vita il metodo di giudicare proprio della scienza (...). E poiché non hanno coltivato il senso comune né mai perseguito le verisimiglianze contenti della sola verità, non apprezzano come in concreto la pensino gli uomini e se ciò sembri loro pur vero: il che non solo per i semplici cittadini ma anche per gli ottimati e per i sovrani è stato attribuito a gravissimo difetto e talvolta fu di gran danno e di rovina» (*De rat.*, pp. 131-135).

Così concepito, il «senso comune» si predispone a essere inteso come «sentimento della comunità»⁷⁰, disposizione dell'animo e della mente accostabile, per certi versi, alla funzione che Kant, nella terza *Critica*, affida al «giudizio» come facoltà del sentimento. Tuttavia è bene tenere presente che le considerazioni con cui Vico affronta nel *De ratione* la definizione del senso comune e la ricongiunzione di questo all'*ingenium*, quale capacità atta a ri-creare, attraverso la fantasia, la memoria e l'immaginazione, «qualcosa di comune non a più sensi, ma a più individui»⁷¹, hanno una connotazione umanistico-retorica di cui è priva invece l'opera di Kant. È stato, dunque, osservato che «non si può ricondurre forzatamente Kant a una tradizione umanistica della quale egli è abbastanza lontano e della quale invece la filosofia vichiana del senso comune è forse l'ultima erede»⁷². Ciò conferma quanto giustamente ha fatto notare Stephan Otto, segnando i tratti della diversità tra Kant e Vico, proprio in relazione alla condizione della «coscienza storica» a cui si lega in Vico, a differenza che in Kant, la «convertibilità trascendentale del bello nel vero»⁷³. «Diversamente da Kant, – osserva Otto – Vico non è un logico trascendentale, bensì un logico della trascendentalità di tutta la mente che, nella sua sensibilità, nella sua fantasia, 'fa', a partire della sua memoria e grazie al suo ingegno, il vero e il verosimile»⁷⁴. Kant lega la sua concezione estetica al «concetto di sublime come simbolo del morale e, attraverso il concetto di morale, *al compito storico dell'uomo*⁷⁵, producendo un'analisi del bello e del sublime del tutto priva della «figura storica dell'estetico». Al contrario, Vico, poiché «pensa, come l'ideale, anche il bello e il sublime *in quanto simbolicamente realizzati* nelle creazioni di poeti e artisti»⁷⁶, viene a collocare il senso della creatività della funzionalità trascendentale della mente nella percezione estetica del bello storico-sensibile. Al di là delle importanti differenze che tengono di-

⁷⁰ L. AMOROSO, *Vico, Kant e il senso comune*, in ID., *Nastri vichiani*, Pisa, 1997, p. 74.

⁷¹ *Ivi.*

⁷² *Ivi.*

⁷³ OTTO, *op. cit.*, p. 127. Per Otto il principio vichiano della «convertibilità» trova un interessante momento di applicazione nel legame *verum-pulchrum* quale viene pensato nelle *Institutiones*. Ciò risulta messo in luce particolarmente nel modo in cui Vico concepisce i «detti acuti», in polemica con Tesauro e Pellegrini. «In opposizione alla poetica del Rinascimento e del Barocco – osserva Otto – Vico parla di una convertibilità dei concetti trascendentali 'bello' e 'vero'. Nell'espressione simbolica l'*ingenium* crea un *verum* che è esso stesso un *pulchrum*: nel simbolo è insito 'il senso stesso di un vero e di un bello da scoprire'. Ciò significa in breve che, nelle *Institutiones oratoriae*, Vico non assegna affatto al linguaggio solo l'idea del bello, ma la convertibilità reciproca di bellezza e verità» (p. 106).

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 128-129

⁷⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁷⁶ *Ivi.*

stinto Vico da Kant, è tuttavia possibile trovare fra i due filosofi delle affinità non prive di interesse, «anche proprio in rapporto al tema del senso comune»⁷⁷, in riferimento al rinvio a una attività giudicativa, quale forma di esercizio critico che vive in ampio e profondo riferimento con la realtà sociale.

Vico, nel ricercare i modi attraverso cui si forma l'*habitus civilis*, muovendo da una concezione «topica» del sapere, scopre la funzione euristica del «senso comune», riconducendola all'*ingenium* come capacità immaginativo-creativa, a partire dalla quale si storicizza la vita dialettica della mente. Egli può dunque riconnettere la questione etico-politica della «sapienza-prudenza» alle possibilità di sviluppo che vengono alla mente dalla dialettica topica, come luogo del darsi di un fondamento storico-critico del sapere. In questo contesto si comprende come il «senso comune» si apra all'attività critica del giudicare: attività dialettico-discorsiva a cui bene si presta l'ordine espressivo della topica, là dove millenni di esperienza di vita comune si trovano fissati nella forma logica dell'opinabile-verosimile. Inoltre, il riferimento vichiano alla topica è teso ad esaltare le funzioni euristiche della mente e rinvia non tanto alla formalizzazione del ragionamento nel sillogismo, quanto alle forme della creazione poetica e inventiva, di cui la metafora è la migliore testimonianza.

Vico invero intuisce che il senso comune, trovando nella topica il suo «regolo di Lesbo»⁷⁸, si immerge nella vita e, conformandosi «ai momenti e alle contingenze»⁷⁹ secondo «prudenza», diviene lo strumento critico con cui gli uomini si orientano nella vita civile. Luogo di difficile equilibrio di fatti umani, la vita civile, per sua interna e complessiva dinamica, appare aperta all'abisso della barbarie, risultando tanto più a rischio se si trascura di avviare ogni nuova generazione all'esercizio del giudi-

⁷⁷ AMOROSO, *op. cit.*, p. 74.

⁷⁸ *De rat.*, cit. p. 133; sul tema della misura del regolo di Lesbo cfr. G. GIARRIZZO, «*Aequitas*» e «*prudencia*». *Storia di un topos vichiano*, in questo «Bollettino» VII (1977), pp. 5-30, poi in ID., *Vico, la politica e la storia*, Napoli, 1981 pp. 145-174, in partic. pp. 172-174. Al metro dei Lesbi si appella Roberto Mazzola come a un indicatore di senso della filosofia vichiana, la quale «non affronta più esclusivamente il problema cronologico, adotta la più ampia delle cronologie possibili e focalizza la sua attenzione sul significato stesso del tempo per la storia. La sua battaglia si sposta così sul piano della logica interna al significato del tempo per l'uomo, che non ha la connotazione di mero riferimento esterno e condizionante, bensì quella di variabile dipendente dalla soggettività umana e dalla sua civiltà». Una spazialità storica del tempo che si misura – e non può altrimenti misurarsi – con «il regolo di Lesbo» (R. MAZZOLA, *Il metro dei Lesbi. Appunti sull'evoluzione della civiltà secondo Vico*, in questo «Bollettino» XVI, 1986, p. 296).

⁷⁹ *De rat.*, cit., p. 131.

care, attraverso l'acquisizione del «senso comune»⁸⁰. Muovendo da queste convinzioni, Vico si accosta allo studio della filosofia per trovare un ordine di *principia*, regole, leggi generali costitutive della reale natura dell'uomo, o almeno rispondenti ad essa. Ed è nello studio della tradizione giuridico-storico-umanistica che trova la fondazione filosofica di quella *ratio* topica che ha dato vita alle forme e ai modi «del vivere bene e del dar vita a un buon governo».

La topica, di cui insigne esempio è quella giuridica, testimonia il perdurare di un modello di vita civile comunicativa in cui trova realizzazione la natura razionale-sociale degli uomini. Vico sa bene però che non sono le leggi, nè i governi, a «fare civili» gli uomini; viceversa sono gli uomini, «fatti civili» da una educazione corretta, tale da formare in loro quel comune senso di appartenenza al mondo civile, a fare buone le leggi, ottimi i principi e sane le forme dei governi⁸¹. Se è vero infatti che per Vico l'uomo, in quanto natura complessa (anima, corpo e mente) dotata di un'originaria illuminazione divina, è chiamato a dar vita a opere sublimi che solcano i tempi, in quanto creatura «caduta» è, invece, volontà corrotta, ed è esposto a una risorgente barbarie, che costituisce la sfida del progresso civile nella storia.

Attraverso lo studio del metodo topico, che ha modo di conoscere e apprezzare nei suoi studi giuridici, il filosofo prende consapevolezza che la mente umana, quale si esprime nelle antiche *artes*, rivela un ordine di sapere ben fondato, che non trova espressione nel pensiero filosofico matematizzante ed astratto. Quest'ultimo indirizzo di pensiero – qual è quello teorizzato dai filosofi cartesiani – cerca le sue regole fuori del mondo e della storia; la «topica» invece offre plausibile giustificazione teorica ad altro ordine di «sapere: a un «sapere» pensato come prodotto creativo della natura umana. Una natura che si esprime e diviene «facendosi» mondo, storia; tradizione con e nel mondo, attraverso l'uso metaforico-analogico e dunque creativo, rammemorativo e rappresentativo della mente. La sapienza, di cui è parte la topica, testimonia, inoltre, che non l'uomo al singolare, ma gli uomini, in quanto esseri sociali, nella loro pluralità – in un'estensione di tempo e di spazio che comprende non solo il presente da comprendere e orientare, ma anche il passato come memoria e ricchezza d'esperienza umana – sono gli artefici dei principi con cui si ordina la vita civile.

Vico individua la pienezza filosofica del sapere nel *continuum* dello svolgimento storico e delle relazioni sociali, poiché qui si rivelano i ca-

⁸⁰ *Ivi*.

⁸¹ Cfr. *ivi*.

ratteri più veritieri del «sapere», qui si esprimono e maturano le potenzialità naturali della mente come pienezza di natura umana. Di contro ritiene riduttivo e fuorviante limitare la problematica filosofica alla definizione del *cogito*⁸², cartesianamente posto fuori del tempo, dello spazio, in una posizione di estraneità rispetto all'esperienza del mondo e alle relazioni umane legate al possibile, all'opinabile, al verosimile. Posizione che confina il *cogito* in uno spazio di consapevolezza immediata di sé che se è coscienza non può mai farsi pienezza e certezza del conoscere.

Contrapponendosi all'idea cartesiana del *cogito*, Vico, nel *De ratione*, difende la «sapienza» quale condizione perché gli uomini sviluppino le loro facoltà critiche. Capacità, facoltà e potenzialità aperte con doppio volto al reciproco condizionarsi di realtà storico-politica e vita della mente, che chiamano in causa, come prima condizione del loro funzionamento, la socievolezza, ovvero «l'idea che gli uomini dipendono dai loro simili non solo perché hanno un corpo e dei bisogni fisici ma proprio in virtù delle loro facoltà mentali»⁸³.

Non è tanto la ricerca della verità, quale ricerca di una certezza ultima ancorata a un'astorica necessità metafisica, che sollecita il problema filosofico vichiano. Non lo sollecita la ricerca di una spiegazione teorica che conduca la riflessione lontano dalle condizioni di vita terrena dell'uomo, estraneandolo dalla responsabilità storica. Non lo sollecita la conoscenza «oggettiva» della natura, conoscenza che l'uomo non può raggiungere in ragione dei limiti naturali che lo vogliono creatura in un creato di cui non è creatore. Ciò che interessa Vico è la «sapienza-prudenza», in quanto opera degli uomini posti nello *status* storico-esistenziale, quale luogo in cui si svela la condizione (non la natura) umana, dove il qui e l'ora si fissano come esistenza di uomini che esprimono la loro presenza sulla terra; un mondo civile costruito sulla scorta di capacità umane opportunamente orientate a tenere a freno l'assopita barbarie. Se dunque di fronte alla natura l'uomo si arresta in un'intenzione di conoscenza che non può andare oltre la ricostruzione di alcuni elementi che si offrono alla sua mente ingegnosa, secondo il principio del *verum-factum* – che Vico teorizzerà nel *De antiquissima* –, di fronte al sapere, di cui si alimenta la «vita civile», l'uomo si scopre creatore, dando libero inizio al suo mondo, attraverso le forme creative (analogiche e immaginative) della mente. Opportunamente, a partire dalla splendida difesa che fa della metafora nella prima *Orazione*, Vico parla di una mente divina e disegna

⁸² È nota, a proposito della critica al «*cogito*» cartesiano, la differenza sottolineata da Vico tra «scienza» e «coscienza» da lui esemplificata con il riferimento al Sosia della commedia plautina: cfr. *De antiquissima*, cit., pp. 71-72.

⁸³ ARENDT, *op. cit.*, p. 27.

una «metafisica della mente» all'interno della quale trova posto l'ideale ciceroniano del *bene beateque vivere*, ma non meno il recupero teorico della topica⁸⁴, come arte euristica. Ricercando le linee direttive della «metafisica della mente»⁸⁵, Vico difende il valore pedagogico-euristico della topica, quale bagaglio di esperienze «sapientemente» accumulate, da cui è possibile evincere la «storia» della *ratio* con cui gli uomini hanno dato forma alla vita civile. Il suo interesse per la definizione di un metodo che giustifichi il valore teorico della «sapienza-prudenza» e della funzione euristica del metodo topico rivela una scelta di prospettiva teorica che privilegia il «verosimile» come ambito in cui la mente si esprime come *ingenium*⁸⁶. Inoltre, va ribadito come per Vico la topica, da cui discende la dignità teorica delle discipline umanistiche, sia un tessuto di sapere teoricamente ben fondato con metodo dialettico-retorico e non su incerta conoscenza empirica o su dogmatica fede nella tradizione. La topica inoltre è tale che permette il costituirsi presso gli uomini, e in virtù loro, di quel sentimento della comunità senza il quale non si ha vita civile. Lo studio delle forme linguistiche e metaforico-discorsive assunte come strumento ermeneutico-semeiotico diviene allora in Vico parte integrante di un progetto di riflessione filosofico-antropologica che, in concorrenza con la visione logicistico-calcolante della vita della mente, privilegia il dato poetico-rammemorativo, storico-creativo e apre a una filosofia dei segni che ha fatto dire anche «che la filosofia di Vico non è propriamente una filosofia del linguaggio, ma una filosofia dei segni»⁸⁷,

⁸⁴ Nell'inaugurare tra i primi il «nuovo corso degli studi vichiani», Nicola Badaloni, ripercorrendo i motivi della polemica vichiana contro Bayle, ha messo in evidenza, in riferimento alle *Orazioni* vichiane, come Vico abbia teorizzato «la funzione sociale della scienza come orizzonte antisistemico e come apertura ad una *ars inveniendi*, tutt'altro che retorica» (N. BADALONI, *Introduzione a G. VICO, Opere filosofiche*, cit., p. XX).

⁸⁵ «La metafisica di Vico è una metafisica delle strutture di produzione e di azione del pensiero e, in quanto tale, come dovremmo definirla oggi, una metafisica costruita in modo filosofico-trascendentale che vuole rendere possibile nelle scienze un agire che rinvia la verità (...). Una siffatta metafisica della mente umana nella sua struttura d'azione può costituire, con la sua considerazione del divenir-attivo dell'uomo nella storia, una solida base per la *Scienza nuova*» (OTTO, *op. cit.*, p. 75). In tale concezione «metafisica della mente» risulta interessata la nozione di «trascendentale»: nozione che in Vico ha una connotazione estetico-metaforico-fantastica, non intellettualistica, e grazie a cui Vico pensa la possibilità della genesi delle strutture di significato della mente.

⁸⁶ Le nozioni di «verosimile», e di *ingenium*, sono ricche di implicazioni e meriterebbero una considerazione a parte. Ovvie ragioni impediscono un tale approfondimento. Tra la numerosa letteratura critica esistente al riguardo, ci limitiamo a segnalare uno studio che, pur non essendo strettamente pertinente al tema in questione, ha il merito di creare un tessuto ermeneutico favorevole all'approfondimento delle due nozioni: cfr. M. LOLLINI, *Le muse, le maschere e il sublime*, Napoli, 1994.

⁸⁷ J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi*, cit., p. 5.

una «sematologia». Una prospettiva filosofico-antropologica che finisce con l'individuare nel «fare» le possibilità costitutive della *vis veri*, quale forza verso cui tendono le capacità della mente, giustificando l'idea di una dialettica che si svolge secondo le modalità dell'agire non pragmaticamente inteso come risposta ai bisogni dell'azione, ma «poieticamente» pensato come capacità creativa della mente. In tale prospettiva l'agire non appare passivo impulso mosso dalla necessità dell'utile, ma l'opera dell' *ingenium*, che si modella come libera azione di una mente creativa che è insieme fantasia, memoria, *ingenium*, e che per questo può esser detta divina.

Vico non si nasconde le insidie contro cui viene a scontrarsi il suo progetto filosofico di organizzazione della *scientia civilis*, in un contesto di rinnovamento culturale intento a ricercare i fondamenti del sapere nei rigori logicistici dell'intellettualismo matematizzante. D'altra parte la familiarità con il linguaggio poetico e retorico lo convince che l'uomo istintuisce le sue categorie di senso secondo una misura di verità umana, ovvero di verosimiglianza, che libera la potenza creativa della mente e conduce l'occhio umano a vedere al di là dei confini del qui e dell'ora.

Se dunque il pensiero filosofico moderno si era aperto all'insegna della ricerca di un nuovo metodo di sapere, Vico, riproponendo un ideale di «sapere» tradizionalmente fondato sul criterio dialettico-retorico, sollecita una delicata questione che, attraverso preziosi studi filologico-filosofici e giuridici, lo conduce a maturare l'idea che si possa definire una «metafisica della mente», giungendo a scoprire il carattere storico delle forme umane della conoscenza, in una rivisitazione filosofica delle forme tradizionali del sapere.

Pur avvertendo in positivo la ricchezza innovativa della proposta di metodo avviata da Cartesio⁸⁸, Vico ne comprende i limiti in quanto, a differenza di Cartesio, vede apparire nel sapere opinativo una realtà umana ben ordinata. Ciò che discende dall'esperienza, dall'azione, ciò che risulta filosoficamente legato all'ordine del possibile e del verosimile non mostra infatti, a suo avviso, di essere frutto del caso, o ancor peggio del disordine e dell'inganno sofistico. Si rende dunque conto, avvertendolo come intrinseco bisogno, che la saggezza, il «senso comune», l'*ingenium*,

⁸⁸ Vico, nel *De ratione*, sottolinea come la topica e la critica debbano ritenersi due metodi di sapere tra loro complementari e tali che data l'una segua l'altra. Ritiene, inoltre, che nei *curricula* scolastici la prima, la topica, debba precedere l'altra, la critica, sia perché la giovinezza delle menti fa fatica a entrare in armonia con la critica, sia perché dalla topica traggono «nascimento» le strutture interpretative e le forme del linguaggio con cui l'uomo (mente-anima-corpo), si pone in relazione al reale: forme storiche senza le quali la mente non si fa *ratio*, fenomenizzandosi, coniugandosi e «facendosi» con e nel reale (cfr. *De rat.*, p. 111).

la ragionevolezza, il realizzarsi e conservarsi della tradizione in forma di «sapienza-prudenza» meritano di essere rifondati attraverso un'operazione di ripensamento filosofico, pari e contrario a quello cartesiano⁸⁹.

In quanto acquisizione cosciente degli orizzonti di quella realtà che l'uomo abita non tanto come spettatore quanto come primo e responsabile costruttore, la «sapienza-prudenza» si configura, dunque, per il Vico delle *Orazioni* (in particolare nel *De ratione*) quale problema filosofico. In questo contesto, la sua riflessione intorno al metodo educativo, quale strumento per fare della naturale socievolezza umana una realtà storica, diviene riflessione intorno alle forme linguistico-discorsive della mente, investendo non solo le possibilità fondative della *scientia civilis*, ma anche un delicato problema di filosofia critica, che interessa la domanda circa le condizioni e i limiti della conoscenza umana – problema affrontato nel *De antiquissima*.

E mentre l'interrogativo sulla complessa realtà umana matura nella mente del filosofo napoletano, nelle *Orazioni* la *scientia civilis* è chiamata ad essere amore della sapienza, non più o non solo secondo l'ideale ciceroniano come tecnica del vivere politico, fondata sulla mera arte del bel parlare, quanto secondo un ciceronanesimo rinnovato, che impone il ripensamento teorico dei fondamenti dell'agire umano. Al di là dal presentarsi come mera proposizione di educazione, l'umanesimo vichiano preannuncia dunque un ideale educativo, un programma di vita civile che si fa già, per molti versi, visione antropologica, interrogazione filosofico-metafisica, ma soprattutto genesi di una filosofia pratico-civile che, dopo travagliata elaborazione, trova matura composizione nell'ultima *Scienza nuova*. Una *Scienza nuova* che saprà coniugare, in un unico tracciato dialettico, filosofia e filologia: l'una pensata come *ratio* che contemplando la ragione prepara la «Scienza del vero» e l'altra come l'«autorità» che genera la «coscienza del certo»; ma, soprattutto, *Scienza* capace di «ragionare» quella «qual condotta della provvidenza divina» grazie a cui la *scientia civilis* si compie filosoficamente come «teologia ragionata della provvidenza divina»⁹⁰.

GIUSI FURNARI LUVARÀ

⁸⁹ La topica come metodo antistrofico della critica, ma anche come spazio dell'acquisizione della misura della temporalità storica, della libertà esterna, della formazione della «prudenza».

⁹⁰ *Scienza nuova* 1744, capovv. 2 e 138.

RECENSIONI

GIAMBATTISTA VICO, *La science nouvelle*, a cura di A. Pons, Paris, Fayard, 2001, pp. XL-547.

Questa traduzione francese integrale dell'ultima opera vichiana rappresenta non solo una grossa svolta nell'ambito della diffusione in Francia dei testi vichiani, ma anche l'assolvimento da parte del curatore di un impegno che aveva assunto con gli studiosi già agli inizi degli anni '80. Nel 1981, infatti, Alain Pons pubblicava la traduzione francese dell'*Autobiografia* vichiana, raccolta insieme al *De ratione* e a una scelta di epistole, e annunciava la traduzione della *Scienza nuova 1744* (*Vie de Vico*, Paris, 1981). Questa anticipazione di un lungo e programmato corso di ricerche e di studi faceva seguito a un'amara riflessione su come il nome di Vico fosse stato agganciato esclusivamente a una vaga nozione di «corsi e ricorsi» che scandiscono il corso della storia. Per il resto, soprattutto in Francia, - lamentava allora Pons - Vico restava un «illustre sconosciuto», e non rimaneva che spronare il lettore a leggere e rileggere direttamente le opere di Vico e a evitare accuratamente di fare dei suoi testi dei veri e propri «pre-testi». In un convegno svoltosi a Napoli nel 1994, Alain Pons faceva riferimento ancora alla valutazione sostanzialmente critica da lui stesso espressa già nel 1968 sulla vitalità degli studi vichiani in Francia.

Di fatto la situazione in Francia era allora decisamente paradossale, dal momento che l'unica traduzione integrale del testo del '44, quella curata da Doubine nel 1953 e corredata dalla presentazione di Benedetto Croce, non era più disponibile al pubblico. Tra l'altro, cosa non trascurabile, la traduzione Doubine era di fatto un testo inserito interamente nella discussione degli anni '50 intorno alla legittimazione delle scienze dello spirito di Croce e Nicolini. Non solo, ma questa vecchia edizione francese offriva una lunga introduzione di Fausto Nicolini, nella quale venivano riproposti tutti i più noti *cliché* legati alla figura di Vico e alla sua oscurità intrinseca o filosofica. Gran parte della storiografia filosofica e delle questioni filologiche legate ai testi del Vico si applica, nella seconda metà del '900, proprio a contrastare queste tesi e a sostenere di Vico un'immagine più adeguata alla sua contemporaneità. La nuova traduzione di Pons mi sembra non voglia facilitare l'approccio a Vico, ma finalmente - e per la prima volta - offrendo il testo completo dell'edizione '44, inclusa la testimonianza della «Pratica» offerta in appendice, proponga un rigore e una fedeltà integrale al testo vichiano.

Questa del 1744 costituisce senza dubbio la redazione più nota e maggiormente utilizzata dalla letteratura vichiana, anche da quella contemporanea, - forse anche perché abituata, sotto le indicazioni di Croce e Nicolini, a considerarla una redazione finale e conclusiva - varie volte ripubblicata a partire dai primi dell'800 e offerta nella storica traduzione francese da Michelet la prima vol-

ta nel 1827. Lo stesso Pons punta l'indice sullo stravolgimento che quest'edizione compie già sul titolo, modificandolo in *Principes de la philosophie de l'histoire*, che invita a far uso di una nozione come quella di «filosofia della storia» divenuta alla moda nel XIX secolo e capace d'influenzare non poco e a lungo il significato dell'opera vichiana.

Ma, nonostante il largo contributo di Michelet, la Francia è diventata ora - precisa Pons nell'introduzione - uno dei paesi di grande tradizione filosofica nel quale l'opera di Vico è la meno conosciuta. Questa traduzione colma quindi un vuoto significativo nella divulgazione degli studi vichiani, presentando una versione raffinata e attenta del difficile testo vichiano, che già in sé presenta - come si sa - una costruzione e un'impostazione inconsueta e inquietante.

Pons ci ricorda nell'introduzione lo schema adoperato nell'*Idea dell'Opera* presente nell'edizione 1730 e non riproposta nel 1744, dove così Vico avvisa il lettore che si accinge a quest'avventura: questa scienza

ragiona con uno stretto *metodo geometrico*, con cui da *vero* passa ad immediato *vero*; e così vi fa le sue conclusioni. Laonde ti è bisogno di aver fatto l'*abito del ragionare geometricamente*; e perciò non aprire a sorte questi libri, per leggerli, né per salti, ma continovarne la *lezion da capo a' piedi*: e dei attendere, se le *premesse* sieno *vere*, e *ben'ordinate*, e non *meravigliarti*, se quasi tutte le *conclusioni* n'escano *maravigliose*: lo che sovente avviene in essa *Geometria*, come quella per esempio delle due linee, che tra loro in infinito sempre s'accostano, e non mai si toccano; perché la *conseguenza* è turbata dalla *fantasia*; ma le *premesse* s'attennero alla pura *ragion astratta* (G. VICO, *Principi d'una scienza nuova*, rist. anast. a cura di M. Sanna e F. Tessitore, Napoli, 1991, p. 94).

Questo brano iniziale la dice già lunga sulla reputazione di oscurità della quale fu vittima l'opera vichiana: un libro che non si può leggere isolando i capitoli dall'unità compatta del tutto e, d'altra parte, è possibile chiedere a un testo di essere visibile ad un unico sguardo?

«E non meravigliarti» dice Vico «se le conclusioni escono maravigliose»: quale gioco migliore sul doppio senso dell'*admiration* cartesiana: meraviglia come stupore - sulla scia di Longino - e meraviglia aristotelica che partorisce la filosofia, così come per Vico invece genera scienza, cioè scoperta delle cause. Quello stesso senso di smarrimento che ci genera la geometria, le cui premesse nascono da ragione astratta, ma le cui conseguenze sono stravolte dall'esercizio della fantasia. Quella Fantasia della XXXVI dignità, che è «tanto più robusta quanto è più debole il raziocinio», e la presenza della quale garantisce una «conclusione maravigliosa», anche in geometria. Lo stesso Pons ricorda nell'introduzione come la considerazione vichiana della poesia e dell'infanzia del mondo si appelli a una riabilitazione dell'immaginazione, così maltrattata dai cartesiani. Questo brano rievocato da Pons sintetizza bene il tema del cammino metodologicamente fondato della *Scienza nuova*, verso la scoperta del vero e delle sue umane contaminazioni.

«Fantasia» è già subito nella *Scienza nuova* uno di quei termini che potremmo dire «inconfondibili», sui quali si basa insieme l'ambiguità o l'originalità di

un autore. Nel 1994 il «Centro di studi vichiani» si fece promotore di un convegno, in occasione del 250° anniversario della morte di Vico, sull'edizione critica delle sue opere (*L'edizione critica di Vico: bilanci e prospettive*, a cura di G. Cacciatore e A. Stile, Napoli, 1997), riservando una sezione sul panorama internazionale degli studi vichiani, con particolare rilievo alle edizioni straniere. E questa sezione ricordava, ovmmai ci fosse stato qualche dubbio, che una traduzione è fatta in gran parte di lavoro proprio su questi termini «inconfondibili», dei più problematici dei quali Pons propone un glossario. Glossario che rende pienamente giustizia della storia delle difficoltà di questa traduzione, che si vede risente di una lunga e matura riflessione filosofica sulla terminologia vichiana.

È lo stesso Vico a segnalare, in un passo del VII capitolo del *De ratione*, la differenza tra il lessico francese e quello italiano che viene messo a disposizione per esprimere certi concetti, e a segnalare che «i francesi abbondano di sostantivi», e per questo «non sono capaci di dar calore al discorso, perché sono privi di una fortissima commozione, né possono ampliare o ingrandire nulla», e cioè non possono formare le metafore: «ricca di sostantivi e di quei vocaboli che gli scolastici definiscono sostanze astratte, essa esprime i principi generali delle cose» (G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, a cura di A. Battistini, 2 voll., Milano, 1990, vol. I, pp. 139-141). Al contrario, gli italiani usano una lingua che suscita continuamente immagini, che si presta alle similitudini e alla formazione di metafore. Qualità diverse che mettono in luce per Vico differenze sostanziali; e assodato che – per citare ancora un passo di questo lungo brano – «le indoli dei popoli si formano con le lingue e non le lingue con le indoli», Vico sottolinea a titolo esemplificativo un'essenziale differenza terminologica tra l'*ingenium*, che designa in italiano «questa facoltà della mente che lega in felice sintesi nozioni staccate» e lo *spiritum* francese (che Battistini giustamente traduce nella versione italiana *esprit*) che indica la capacità analitica. Quasi l'*ingenium* fosse termine intraducibile per la lingua francese. Nella versione francese di Doubine è di volta in volta *intelligence*, *intelligence créatrice*, ma anche *idée d'adresse* con riferimento specifico al mito di Dedalo e al suo essere «ingegnere».

Di fatto lo stesso Pons, alla voce «Ingegno» del glossario ammette che il francese non possiede una parola che traduca perfettamente questo termine e scarta rigorosamente ed efficacemente la traduzione di *esprit* (legato soprattutto per Vico alla netta contrapposizione al «corpo») o *génie*, optando per la scelta di lasciare *ingegno* in italiano anche nel testo francese. Definendolo poi specificamente nei casi particolari.

Da dire tra parentesi che nell'edizione tedesca di Auerbach (1924) *Geist* vale sia per «ingegno» che per «mente», poi corretto da Hoesle-Jermann (1990) in *Geist* (mente) e *Erfindungsgabe* (ingegno). Ugual difficoltà è stata incontrata nel panorama delle lingue anglosassoni; Verene, nel convegno del «Centro di studi vichiani» sulle edizioni critiche (cit., pp. 202-205), ricordò come il termine *ingenium* non avesse alcuno *status* nella filosofia moderna, e nelle traduzio-

ni inglesi di Bergin e Fisch viene reso con «ingenuity», «invention», «genius», «perception». Fantasia è tradotta con «imagination», nell'impossibilità di usare *fantasy*, così pregno di connotati legati all'illusione e al fantasma; e anche in questo caso si è costretti a usare lo stesso termine per «fantasia», «immaginazione», «immaginare». Vico sostiene che la sinonimia tra Fantasia e Ingegno nasca nel Medioevo («a' tempi barbari ritornati fu detta 'fantasia' per 'ingegno'»); ma rispetto al pensiero antico si verifica una separazione sostanziale tra Ingegno e Fantasia, nel senso che vengono separate le funzioni del sentire e del giudicare. Come ricorda Battistini, l'accostamento possibile è qui con Spinoza e Locke – *wit* e *judgement* –, ma certo rinvia anche alla retorica classica in ambiente barocco, dove appare normale la complementarità tra ingegno, giudizio e intelletto.

'Ingenium', così come Ingegno in italiano, è una di quelle parole difficili da rendere in maniera unitaria e univoca per il traduttore vichiano e non vichiano, perché è comprensivo di troppe accezioni; così come già segnalava Fisch mentre era impegnato a tradurre in inglese l'*Autobiografia* vichiana, solo in latino è sempre *ingenium*, a volte anche quando significa *inventio* o specificamente *ars*, e Vico ne mutua questo senso latino. Pons traduce «fantasia» con «imagination» ponendo tra parentesi il termine italiano, attingendo a quanto sia lecito considerare i termini *phantasia/imaginatio* come sinonimi, in quanto nomi greco e latino della stessa facoltà, o come parole da tenere distinte, in quanto definiscono diverse potenze dell'anima. Nella prima delle *Orazioni inaugurali* Vico, nel fornire una definizione della Fantasia, la chiama «vis (...) illa rerum imagines conformandi, quae dicitur phantasia» (G. VICO, *Orazioni inaugurali*. I-VI, Napoli, 1982, p. 82). Il curatore dell'edizione critica italiana, G. G. Visconti, ricorda che Vico si riprometteva di usare il termine greco φαντασία e poi, correggendo il manoscritto, rinunciò alla parola greca e aggiunse di suo pugno il termine latino *phantasia* (*ibid.*, pp. 41-42). La lessicografia sei-settecentesca, nella quale Vico maturò le sue idee, conferma l'equivalenza tra 'fantasia' e 'immaginazione'. Tale questione si porrà di continuo nella filosofia medioevale, rinascimentale e moderna, di cui si tratta anche nei lessici seicenteschi, generalmente allineati alla posizione scolastico-tomista secondo la quale i termini sono sinonimi (cfr. *Phantasia/Imaginatio*, a cura di M. Fattori-M. Bianchi, Roma, 1988).

In senso generico Fantasia equivale a *Imaginatio*, dato che il primo termine è traslitterazione dal greco, il secondo la traduzione emersa dopo la più antica versione di *Visio*; in senso specifico *Imaginatio* è la facoltà che ritiene le forme raccolte dal *sensus communis* e la Fantasia la facoltà che ricomponi i fantasmi ritenuti dall'*Imaginatio* (la prima fornisce uomo e cavallo, la seconda il centauro, quindi la seconda può sbagliare di più). In origine *phantazestai*, *phantasis* e *phantasma* non sono connessi con l'inganno, ma sono la condizione di verità ed errore. Questo testimonia ancora una volta come la teoria della conoscenza si avvalga di un solido lessico filosofico, comune a tutto il Sei-Settecento, lessico che trova il suo senso forte, il suo senso «moderno», nella difficoltà di coniare termini nuovi, e insieme nel tentativo, «nuovo» nel suo genere, di risalire alla

loro matrice più autenticamente latina. Le scelte di questa nuova traduzione francese si presentano assolutamente rispettose dell' esigenza di mantenere una specificità forte del testo italiano e dei suoi usi terminologici, ma insieme anche di modificare con puntigliosità la genericità di un termine offrendone sfumature diverse.

E la traduzione di Pons ci sembra davvero che garantisca, su questo piccolo territorio linguistico utilizzato come falsariga di un discorso su Vico, la ripresa in Francia di un dibattito su Vico che abbia per oggetto un testo filosofico correttamente e fedelmente impostato, che possa costituire non l'avvio ma la prosecuzione di un lavoro sulle opere vichiane che in questo momento, grazie soprattutto a Pons e alla sua scuola di giovani, è ricco e assai vivace.

MANUELA SANNA

GIAMBATTISTA VICO, *Universal Right*, Translated from Latin and Edited by G. A. Pinton and M. Diehl, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000, pp. 825.

Va accolta con gratitudine la traduzione integrale inglese del *Diritto universale*: non tanto per il primo innegabile risultato raggiunto dai due traduttori, Giorgio A. Pinton e Margaret Diehl, quello di divulgare un classico, quanto per le questioni interpretative che questa versione solleva o contribuisce a riaprire.

Sobriamente esplicitati nell'*Avvertenza* iniziale (pp. XXV-LII), criteri-chiave della traduzione sono la rigorosa (quantunque non assoluta, come vedremo) attinenza al dettato latino e il raffronto con gli usi lessicali consolidati negli studi vichiani di lingua inglese. Di qui il richiamo costante alla versione di Thomas Goddard Bergin e Max Harold Fisch della *Scienza nuova* del '44 (*The New Science of Giambattista Vico*, Ithaca, N. Y., 1986), intrapresa tra Napoli e Capri nel 1939, in dialogo ravvicinato con Croce e Nicolini, e licenziata nel '48.

Non solo: tradurre il *Diritto universale* induce anche a misurarsi con le connessioni intertestuali dell'opera, ossia con la trama delle citazioni di cui è intessuta e di cui Vico ora dichiara, ora omette, «metabolizza» (come Corrado Bologna dice di Ariosto), la fonte. Tra questi prelievi, un posto di primo piano è occupato dalla letteratura giuridica romana e, in particolare, dalle cosiddette fonti tecniche. Il che sollecita un confronto fra la traduzione Pinton-Diehl e un'iniziativa editoriale altrettanto meritoria: la traduzione inglese dei *Digesta giustiniane*, ad opera di un'*équipe* coordinata da Alan Watson (*The Digest of Justinian*, Philadelphia, 1985, in quattro tomi).

Tenendo presenti i due registri del discorso vichiano, lo speculativo e il giuridico, selezionerei da un campionario vastissimo alcuni esempî particolarmente perspicui del lavoro – oltre che degli orientamenti metodologici – dei traduttori del *Diritto universale*.

Cominciamo dal registro speculativo. Una prima annotazione riguarda il titolo del terzo paragrafo del capitolo CIV del *De uno*: «Historia nondum habet

sua principia», reso da Carlo Sarchi (G. VICO, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 118; d'ora in avanti OG) con «La storia manca ancora dei suoi incominciamenti». Nella Pinton-Diehl la traduzione diventa «History has not yet found its guiding principles» (p. 76). Il divario è tanto netto quanto sostanziale; il tema assai delicato è, ovviamente, la resa di *principium*. Tradurlo con *guiding principle* ne evidenzia il valore fondativo, *principiale* (secondo l'accezione scotistica), e al tempo stesso ne marca la distanza da un lemma come *initium* (inizio in senso temporale): per la teologia cristiana, fatta eccezione per alcune varianti ereticali, il *tempo* del *principium* non partecipa del tempo storico, anzi vi si oppone, essendo eterno, incorruttibile, impassibile. La soluzione adottata da Sarchi, al contrario, situa *principium* nel divenire. A prima vista, si sarebbe portati a dar ragione ai traduttori americani, soprattutto se si considera che il Vico della *Scienza nuova*, oltre a disporre di entrambi i lemmi (*principio* e *incominciamento*), non li reputa affatto intercambiabili, come si evince da questa citazione: «(...) per sapere con iscienza quest'importante Principio, dove, e quando egli ebbe i suoi primi incominciamenti nel Mondo» (Sn44, p. 43 della ristampa anastatica curata da Veneziani = p. 460 dell'edizione Battistini). È bene notare, peraltro, a conferma del terreno malcerto su cui ci si muove, come la Bergin-Fisch (p. 33 dell'edizione 1968) renda i due termini rispettivamente con *starting-point*, che ha una valenza molto più blanda rispetto a *principle*, e con *beginning*.

La divergenza si accentua nel capoverso di apertura del medesimo paragrafo del *De uno*: «(...) historia nondum sua hactenus haberet principia, quae non alia sane forent quam res gestae temporis obscuri», tradotto da Sarchi con «mancano alla storia i propri suoi originari incominciamenti, che altra cosa non debbono essere, se non i fatti avvenuti nei tempi oscuri», e da Pinton-Diehl con «history had not hitherto found its own principles. These principles, however, could not be found in any other way than in the scrutiny of the things accomplished during the Dark Time». In questo caso, la versione italiana appare come un calco dell'originale (fuorché per *temporis obscuri* vòlto al plurale); l'inglese si rivela senza dubbio più libera, facendo registrare un intervento sul testo vichiano che, in seguito all'aggiunta dei traduttori, risulta così modificato: «la storia non ha ancora ritrovato i suoi propri principî. Questi principî, tuttavia, non potrebbero essere ritrovati in nessun altro modo se non attraverso l'esame puntuale delle cose accadute durante il Tempo Oscuro».

Non si tratta, a ben vedere, di un'integrazione dettata dall'esigenza di migliorare la leggibilità del brano, di per sé già lapidario nella stesura originale e dunque più docile di altri alla mediazione linguistica. È il segno, piuttosto, di un problema ermeneutico insidioso, il sintomo della difficoltà di risolvere un'aporìa. In questione è la coerenza del secondo segmento del brano, nel quale i *principia* della storia sono ridotti (Vico non potrebbe essere più univoco: «non alia sane forent quam») alle *res gestae* del Tempo Oscuro, con il primo segmento che, nell'interpretazione di Pinton e Diehl, pone i principî come le proposizioni fondamentali di una scienza.

Ai traduttori americani non dev'essere certo sfuggita l'eterogeneità fra la storia come *materia* di scienza e la storia come scienza; né sarà sfuggito che il problema di Vico appare essere, nel brano in questione, quello dei fatti originari, delle *Urszenen*, della storia. Come uscire, allora, dall'aporia? Rivedendo il senso complessivo del brano; immettendo un elemento di «mediazione» nella sequenza argomentativa: l'esame minuzioso (il primo intruso è dunque lo «scrutinio», *scrutiny*) dei fatti ad opera della scienza. Pinton e Diehl ci dicono che i principî si *ritruovano* (il secondo innesto è l'*euresis*, l'*inventio: to find*) interrogando le *res gestae*. Ma come interrogare i fatti? Come materia di scienza, la storia deve avere un *incominciamento* nel tempo. Tuttavia, quest'*incominciamento* si rende intelligibile, disponibile alla scienza, solo sulla base (sul *presupposto*) di principî stabili che a loro volta orientino (*guiding principles*: principî direttivi) l'interrogazione dei fatti, altrimenti muti, inaccessibili nella loro distanza; ossia solo a condizione che l'oggetto d'indagine sia ricomposto entro un *ordo rerum*, entro un orizzonte di comprensione: la *storia ideale eterna*. Ma questa che i traduttori proiettano sul *De uno* è una suggestione potentissima, un'interferenza, della *Scienza nuova*.

Se è così, se siamo di fronte a una scelta ermeneutica che investe Vico ben oltre la prospettiva del *Diritto universale*, è lecito domandarsi quale rapporto quest'interpretazione «estensiva» intrattenga con le traduzioni di contesti omologhi della *Scienza nuova*. Il passo che presenta le maggiori affinità con quello finora discusso è *Sn44*, libro II (p. 133 Veneziani = p. 564 Battistini): «(...) e quest'esser' i *Principj della Storia Universale*, la quale sembra ancor mancare ne' suoi Principj». Bergin e Fisch traducono diligentemente, senz'apportare varianti di qualche spessore, perché qui non c'è traccia del «dislivello» che Pinton e Diehl credono di riscontrare e di dover colmare nel *De uno*: «which we shall show to be the principles of universal history, which principles it seems hitherto to have locked» (p. 112).

Nettamente diversa, e ben più problematica, la soluzione di Vittorio Hösle e Christoph Jermann: «und diese sind die Anfänge der Universalgeschichte, die, was ihre Anfänge betrifft, noch mangelhaft zu sein scheint» (*Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Hamburg, 1990, Bd. 2, p. 165). Lo scarto è immediatamente percepibile. Rendendo *principio* con *Anfang* (inizio, incominciamento), non, come in altri luoghi del testo, con *Prinzip*, la versione Hösle-Jermann compie il cammino inverso rispetto alla Pinton-Diehl: interpreta la *Scienza nuova* alla luce del *De uno*. E lo fa con una consapevolezza e una sottigliezza anche eccessive, non resistendo alla tentazione di risolvere, hegelianamente, *Prinzip* in *Anfang*; il che tuttavia potrebbe risultare fuorviante per il lettore di lingua tedesca, indotto a declassare un problema epistemologico a mera *Datierungsfrage* (è il rischio avvertito da Nicola Erny, *Theorie und System der Neuen Wissenschaft von Giambattista Vico. Eine Untersuchung zu Konzeption und Begründung*, Würzburg, 1994, p. 24 n. : «Daß Hösle in diesem Textabschnitt *principî* nur mit *Anfänge* übersetzt, halte ich insofern für mißverständlich, als hierdurch der Eindruck entstehen kann, als handle es sich lediglich um *Datierungsfragen*»).

Ho tanto insistito su quest'unico esempio, che rappresenta una deroga al canone della deferenza al testo, non per marcare un eccesso di discrezionalità e di unilateralità della Pinton-Diehl (la pratica della traduzione non è mai neutrale), ma piuttosto per ricercarne la logica interna.

Quanto alla resa linguistica e terminologica degli inserti giusromanistici nella trama discorsiva vichiana, gli scogli da superare sono molteplici, perché alla diversità dei codici linguistici si associa quella delle tradizioni giuridiche. Ebbene, qui la Pinton-Diehl per molti versi segna un progresso rispetto alle precedenti traduzioni del *Diritto universale*; e di quest'apporto si goveranno tutti gli studi vichiani, non solo quelli di lingua inglese. Esaminiamo innanzitutto alcuni degli aspetti più persuasivi della Pinton-Diehl, assumendo come modello di riferimento la già citata traduzione dei *Digesta*.

Un primo esempio in tal senso è dato dalla resa della celebre massima ulpiana (Ulp. D. 1. 3. 31) del principe come *legibus solutus*, destinata a diventare il cardine dell'assolutismo moderno. Sarchi la traduce con «non in virtù delle leggi» (*Du*, cap. CIII, in *OG*, p. 117), che ne sfuma non poco l'intensità, non riuscendo a restituire l'idea dello scioglimento del potere sovrano da qualsiasi vincolo di carattere legale. Senz'altro più efficaci Pinton e Diehl: «free from the restrictions of law» (p. 76). Altrettanto efficace e più letterale la soluzione adottata da MacCormick (*The Digest of Justinian*, cit., vol. I, p. 13): «not bound by statutes», che veicola proprio l'immagine del *bind* (legame) da cui il *princeps* è svincolato, *solutus*.

Un altro dato, di rilievo anche maggiore, emerge dal confronto con la traduzione dei *Digesta*: *lex* diventa *law* nella Pinton-Diehl, *statute* in MacCormick, che invece traduce *ius* con *law*, qualora il termine designi il diritto oggettivo (come ad esempio nei titoli primo e secondo del libro primo, *De iustitia et iure* e *De origine iuris*, resi rispettivamente con *Justice and law* e *Origin of law*), o con *right*, nel caso in cui *ius* denoti un diritto soggettivo, una «signoria giuridica» su persone o su cose. Ricalcato fedelmente sul dualismo vichiano di diritto e legge, lo schema bipartito della Pinton-Diehl (*right-law*) identifica con *law* la sola legge positiva e, di conseguenza, espande la gamma semantica di *right*. Nella tripartizione di MacCormick (*right-law-statute*), all'opposto, è *law* ad assumere una valenza più generale, mentre l'accezione più ristretta è riservata a *statute*, che esprime il carattere scritto e formale della legge. Istituyendo una polarità molto marcata fra diritto codificato e diritto consuetudinario (e giurisprudenziale), questa traduzione attualizzante ha il pregio di risultare immediatamente comprensibile in un contesto di *Common Law*. Tuttavia, denotando la legge come documento legislativo piuttosto che come *iussum* (ordine coattivo di un singolo o di un'assemblea) e non riuscendo a rendere ragione dell'originaria forma orale della legge, la voce *statute* s'intona forse più con la distinzione tra *ius scriptum* e *ius non scriptum* che con quella tra *ius* e *lex*.

Passiamo ora al campo semantico del *potere*. Se il lemma *potestas* è solitamente tradotto, alla maniera hobbesiana, con *power* (*patria potestas* = *paternal power*; *potestas infinita* = *limitless power*) e più raramente con *authority* (nel ca-

so della *civilis potestas*), è *imperium* la voce che fa registrare qualche oscillazione. Le scelte della Pinton-Diehl spaziano da *sovereignty* («a kind of paternal sovereignty») per «imperium paternum»: *Universal Right*, p. 409; *OG*, p. 531) a *supremacy* («under the severest supremacy of the fathers») per «sub hoc severissimo patrum imperio»: *Universal Right*, p. 411; *OG*, p. 535), a seconda che l'accento cada sul carattere insieme pubblico e privato del potere paterno («a rudimentary monarchic kingdom») o, più genericamente, sulla superiorità gerarchica dei *patres*. In entrambi i casi il discorso vichiano è colto nelle sue sfumature più sottili.

Mi sembra invece da respingere quest'altra resa di *imperium*. L'esempio è tratto dal capitolo CXXXII («*Ius praesentia potestatis civilis*») del *De uno*: «locum ubicumque praetor, salva maiestate imperii salvoque more maiorum, ius dicere constituit» (*OG*, p. 157). Si tratta di un prelievo da Paul. D. 1. 1. 11, con la sola variante dell'omissione di «sui» dopo «imperii». Pinton e Diehl traducono: «in that whatever place where the Praetor, with full respect for the majesty of the Empire and the pristine custom of forefathers, decides to state what the right is». Trattati in inganno dall'omissione vichiana, i traduttori interpretano il brano come se la *iurisdictio* del pretore incontrasse un limite esterno nel potere imperiale (*Empire*), oltre che nel *mos maiorum*. In realtà, *imperium* qui denota il potere magistratuale, ossia il potere di cui è titolare il pretore stesso. Né deve fuorviare l'impiego del termine *maiestas*, che va riportato, secondo l'indicazione di Georges Dumézil, al suo valore basico di «rango superiore» e di «rapporto gerarchico». Inoltre, la conclusione del frammento di Paolo («is locus recte ius appellatur») dimostra come uno dei significati originari di *ius* sia quello di «luogo di esercizio della giurisdizione». Si definirà *ius* la sede dell'esercizio effettivo della funzione giurisdizionale: l'attrazione tra fatto e diritto, tra un *quid facti* e un *quid iuris*, è potente e nitidissima. Il brano potrebbe quindi essere ritradotto: «dovunque il pretore, senza sminuire il rango superiore del suo potere e nel rispetto dei costumi degli antenati, decida di amministrare la giustizia, quel luogo si dice a giusto titolo *ius*». Così è anche nella versione di MacCormick: «wherever the praetor has determined to exercise jurisdiction, having due regard to the majesty of his own *imperium* and to the customs of our ancestors, that place is correctly called *ius*» (p. 3).

Questa proposta di revisione non inficia affatto la valutazione del lavoro di Pinton e Diehl, che sovente migliorano la traduzione delle fonti tecniche. Come esempio tra i molti possibili, addurrei il calco dal *Liber singularis enchiridii* di Pomponio, nel capitolo conclusivo del *De constantia*: la formula «ius, quod sine scripto venit compositum a prudentibus» (Pomp. D. 1. 2. 2. 5) è resa con «a right composed by the prudent (...) did not survive in written form» (p. 530), che è soluzione più elegante e fedele di quella di MacCormick, «jurisprudence which without formal writing emerges» (p. 4).

Un discorso analogo può farsi per la definizione ulpiana della giustizia come «constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi» (Ulp. D. 1. 1. 10. 1, ripresa in *OG*, p. 71): tradurla con «the constant and perpetual, that is, eternal

will to give to each one what is one's own» (*Universal Right*, p. 46) significa conservarne tutto l'essenziale, mentre in McCormick («steady and enduring will to render unto everyone his right»: p. 2) cade proprio il riferimento, davvero centrale, al *suum*.

Concludo. Il pregio della Pinton-Diehl sta nella sua *discutibilità*; dove *discutibile* significa «cosa che merita la discussione, che susciti essenzialmente la discussione». Sono parole di un Maestro, Gianfranco Contini (*L'analisi linguistica di Giacomo Devoto*, in «Lettere d'oggi», marzo-aprile 1943, ora in *Varianti e altra linguistica. Una raccolta di saggi 1938-1968*, Torino, 1970, p. 671). Mi piace offrirle ai due traduttori.

GENNARO CARILLO

Autobiografía de Giambattista Vico, a cura di Moisés González García- Josep Martínez Bisbal, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1998, pp. 188.

L'eccellente edizione degli specialisti J. Martínez Bisbal dell'Università di Valencia e di M. González García dell'«Università a Distanza» rappresenta un contributo culturalmente e filosoficamente necessario in Spagna, dove la bibliografia in castigliano del filosofo e giurista napoletano è palesemente scarsa e insufficiente, se consideriamo il valore d'insieme dell'opera di Vico e i numerosi riferimenti che ne fanno i pensatori spagnoli contemporanei. Siamo inoltre persuasi che non si possa studiare - e pertanto comprendere - la filosofia di un autore senza conoscerne le circostanze storiche, sociali, politiche, culturali e strettamente biografiche. Chi scrive, dopo la laurea in filosofia ha studiato storia per un lungo periodo, prima di tornare alla disciplina scelta all'origine. Passare dal kantismo all'idealismo tedesco senza approfondire la storia d'Europa e soprattutto quella tedesca mi sembrava limitante, quasi come se la filosofia avesse una vita angelica o facesse parte dell'iperuranio platonico. Il richiamo alla realtà esercitato dalle biografie e in modo particolare dalle autobiografie risulta ancor più necessario quando si tratta di filosofi che, se pure in maniera diversa, hanno aderito con maggiore o minore rigore al concetto di storicismo o all'idea «illuminista» del progresso continuo. Una biografia comporta la tangibilità dell'oggi, del momento, del bene e del male, del progresso e della decadenza, del perfezionamento e del limite.

Non dividiamo l'idea che ogni scritto sia autobiografico. Può esserlo, al massimo, nel voler perfezionare e completare, non nell'imporre o fornire le linee e i dati concreti per edificare e ricostruire la narrazione di una vita, per quanto lontana essa sia dalla mondanità. E quella di Vico non lo fu, come dimostra la dettagliata cronologia offerta dagli autori-editori della presente opera. Basti considerare le date delle determinanti letture dei pensatori europei, o le vicissitudini politiche di Napoli - dalla dominazione austriaca a quella spagnola - o le angosce per il concorso a cattedra all'Università partenopea.

Nella seconda sezione dell'ampio lavoro introduttivo, «Nota sobre la traducción», si annuncia una novità: quella di rispettare la sintassi dell'autore fin dove lo consente la fluidità del castigliano, includendo il testo dell'«Aggiunta»: «que hasta ahora se había publicado con fuertes intervenciones de los editores [precedenti] que tendían a homogenizar el estilo. En cambio ahora se presentan por vez primera los textos incorporados en su versión original».

La traduzione spagnola ha cercato di evidenziare il barocchismo dello stile vichiano, conservando però, una sintonia con lo spagnolo contemporaneo. Gli autori riconoscono il debito, per quanto riguarda le note, nei confronti dell'edizione Battistini (G. VICO, *Opere*, Milano, 1990) e, in misura minore, di quella inglese di Bergin (1963) e di quella francese curata da Pons (1981).

Abbiamo già fatto riferimento alla utile e ben costruita «Cronología» – terza sezione dell'*Introduzione* – dove risalta lo studio da parte di Vico delle *Disputationes metaphysicae* di Francisco Suárez, dettaglio di non poco conto se si considera che nella bibliografia spagnola non si è prestata sufficiente attenzione alla presenza del gesuita spagnolo nell'opera del filosofo napoletano; elemento che Vico testimonia nell'*Autobiografia* usando come sempre la terza persona: «si chiuse un anno in casa per studiare Suárez» (p. 86). Tale affermazione può essere importante per esaminare il tomismo di Vico da una prospettiva più critica.

Alcune precisazioni della «Cronología» confermano l'approfondita conoscenza di Martínez Bisbal e di González García dell'opera, della vita e della storiografia di Vico; un esempio ci è dato dalla puntualizzazione relativa a quella terza lezione inaugurale dell'Università che di fatto Vico non tenne nel 1701, di contro a quanto egli stesso affermava, in quanto venne sospesa a causa della repressione contro la congiura di Macchia.

Interessanti sono per il lettore spagnolo i riferimenti all'entrata a Napoli (1807) degli eserciti austriaci come conseguenza della guerra di successione spagnola, così come la dedica, alcuni anni dopo, a Carlo Borbone di un sonetto laudatorio. Il cambio di bandiera, prima in favore degli austriaci e più tardi degli spagnoli, non può essere considerato naturalmente esempio di autenticità, ma nemmeno motivo di debolezza, in quanto in quel tempo – *mutatis mutandi* anche oggi – la relazione dell'intellettuale con il potere era di dipendenza assoluta a causa dell'interesse economico per la propria sopravvivenza. Azione ricompensata dal futuro Carlo III 'il nobile' quando offrì al figlio di Vico, Genaro, il diritto di succedergli alla cattedra, esempio per i futuri colleghi delle università spagnole e italiane del «discreto» nepotismo dell'accademia attuale.

La quarta sezione, «Bibliografía», è di estrema utilità per il lettore di lingua spagnola, ma anche per quello italiano, e la mancanza di alcuni titoli importanti in inglese e in tedesco è comprensibile in un saggio di carattere non preminentemente bibliografico. Tra i molti titoli che non conoscevamo, indichiamo l'edizione catalana del 1993 della *Scienza nuova*; ci è inoltre sembrata opportuna la scelta dei curatori di citare le *Cuatro visiones de la historia universal* (Madrid, 1988), che comprendono il capitolo 'Vico o la visión renacentista' di José

Ferrater Mora, importante storico spagnolo della filosofia, esiliato in Messico a partire dalla Guerra Civile.

Abbiamo lasciato per ultimo il vero e proprio saggio introduttivo: «La autobiografia de G. Vico. Claves para una lectura», diviso in sei sottocapitoli, un accorto e perspicace studio della *Metafisica* di Vico, ricco per profondità e chiarezza e punto di riferimento per i futuri lavori su Vico in castigliano.

González García e Martínez Bisbal dedicano le prime pagine ad un'importante questione etimologica: i limiti e i tipi del genere autobiografico; questione molto discussa nella cultura attuale, ma più rara nel secolo XVIII e meno caratteristica di quell'epoca, quando la storia della ragione e delle idee lasciavano meno spazio di oggi alla presenza e all'interesse per l'Io, per la coscienza individuale, per quel complesso di elementi materiali e metasensibili, razionali ed intuitivi, collettivi e personali, ereditari e volitivi.

In questo senso, l'Opera di Vico non corrisponde all'interpretazione che dello stesso diede Croce quando affermava che l'*Autobiografia* è, nel complesso, l'estensione della *Scienza nuova* alla biografia dell'autore; ma, come opportunamente commentano González García e Martínez Bisbal, tale affermazione risulta un «lugar común que conviene reexaminar liberado de la poderosa interpretación croceana que la integraba en su historicismo absoluto». Non mancano passi in quest'opera di Vico, osservano gli autori, che potrebbero legittimare tale interpretazione, come quando il filosofo napoletano «usa repetidamente la analogía entre la infancia de la humanidad y la infancia de los individuos, entre el despliegue histórico de la razón y su desarrollo en cada sujeto». Tuttavia, il dramma della vita, il tormentoso dubbio vichiano prima di accettare di scrivere la sua biografia, le peripezie narrate e la lotta per l'esistenza vincono non solo la sfida contro la storia esemplare ed edificante propria dell'epoca, ma anche l'altra, quella della perdita del soggetto nel permanente divenire della storia in un processo onnicomprensivo e disposto ad assorbire, nell'indifferenza della storia delle idee, il dramma della persona in carne ed ossa.

L'autobiografia vichiana, per il suo intrinseco portato teologico - il compimento dei disegni della Provvidenza ed il limite del peccato come contrapposizione tra il processo universale ed il personale - annuncia, senza rompere con la tradizione, una novità nel genere biografico, tale da proporre la validità e la ricchezza del genere nella cultura contemporanea della vecchia Europa. Naturalmente sarebbe eccessivo se gli autori del lavoro fin qui commentato e noi stessi ci sbilanciassimo in considerazioni relative all'attualità dell'*Autobiografia* vichiana all'interno di questo genere letterario nelle sue attuali modalità. Esistono ancora tentativi volti ad accomunare da una parte Provvidenza divina e azione umana e, dall'altra, ad applicare i principi della *Scienza nuova* alla vita personale dello stesso Vico.

Ad ogni modo, nonostante Vico usi la terza persona nel parlare di sé, filosofo della *Scienza nuova*, e malgrado la sua formazione scolastica, conosce a sufficienza la modernità da Descartes in poi da riconoscere l'importanza della temporalità, delle circostanze culturali, scientifiche e personali e, soprattutto, del

progressivo soggettivismo della moderna filosofia, dove l'affermazione del soggetto andava – e va – sempre più impetuosamente in parallelo con l'esaltazione del super-io e con essa il ritorno dei valori tradizionali e delle gerarchie stabilite.

Il lavoro di González García e Martínez Bisbal dimostra una profonda conoscenza e familiarità con i testi vichiani, al punto che non sempre il lettore riconosce dove terminano i testi del filosofo napoletano e dove comincia l'interpretazione dei suoi commentatori, i quali evidenziano, oltretutto, un'ottima conoscenza della cultura italiana della prima metà del XVIII secolo.

Vogliamo concludere mettendo in risalto, e questo ci sembra una virtù non comune tra gli storici della filosofia, l'esposizione chiara della metafisica di Vico in un castigliano fluido, ricco e diafano, caratteristico più dei letterati, mi perdonino, che dei filosofi.

LUIS DE LLERA

GENNARO CARILLO, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2000, pp. 508.

Sulla soglia del volume, l'autore avverte di aver temuto la fascinazione della scrittura vichiana, altamente allusiva e fitta di intertestualità riferite a una selva erudita spesso composta da frammenti di sapere sulla soglia dell'oblio. E tuttavia i capitoli, incardinati sull'idea dell'*ordo* e del *methodus*, percorrono una linea evolutiva che riannoda molti fili della cultura vichiana e reca soluzioni, documentariamente fondate, per numerosi problemi critici, ponendone alcuni su nuove basi e, soprattutto, mostrando l'inconsistenza di altri. Il lavoro di Carillo apre prospettive tematiche di respiro molto ampio, dalla storia del pensiero alla scienza, dal diritto alla riflessione sulla funzione della letteratura e del mito. Tra gli esempi si coglie subito la sintesi offerta dallo studioso in merito alla questione del 'punto', la cui definizione sembra collocarsi a metà strada tra le cose estese e Dio e coinvolge una specifica *virtus*, «la capacità dell'insteso di produrre estensione» (pp. 44-45). È evidente un rinvio alla fisica medioevale dei *doctores parisienses*, e anche in assenza di uno studio specifico si può ricordare l'ampia disamina storico-scientifica offerta da Paolo Galluzzi nel 1981 in relazione ad un'altra *definitio rei* di area intermedia quale quella di 'momento'.

Abbiamo detto di una linea evolutiva: tuttavia Carillo fa propria l'ammonizione crociana a non guardare alla *Scienza nuova* come ad una sorta di *De antiquissima Italorum sapientia* portato al suo naturale compimento dialettico. Lo studioso rimuove così un pregiudizio alquanto comune negli studi vichiani: un pregiudizio, in ultima istanza, accreditato dalla stessa scrittura autobiografica di Vico che tende a retrodatare consapevolmente la prima formulazione di certe proprie tesi, quasi a voler costruire una personalissima *ratio studiorum* che veda nella *Scienza nuova* il momento finale di un ordinato processo di pensiero e scrittura che aveva i propri fondamenti nel *De antiquissima* come pure nel *De nostri temporis studiorum ratione*. Esempio in proposito il giudizio vichiano

in tema di 'immaginazione': un argomento che il filosofo napoletano, nelle sue elaborazioni più mature, considera una sorta di costante nella polemica anti-cartesiana; ma proprio Descartes – rammenta Carillo – reputa l'immaginazione «la partie de l'esprit qui aide le plus aux Mathematiques» (pp. 31-32: si veda ora l'ampio saggio introduttivo di Nicola Panichi a M. DE MONTAIGNE, *L'immaginazione*, tr. it. Firenze, 2000).

Una prima traccia per l'interpretazione del sistema vichiano, inteso nel suo concreto e progressivo farsi, è costituita dall'impiego di 'Descartes contro Descartes' nella costruzione dell'opposizione dialettica storia/scienze. Come già un trentennio fa notavano Mondolfo e la Donzelli, Vico risulta debitore dell'empirismo galileiano, e anche in questa chiave si propone di ridiscutere la perentoria affermazione cartesiana, contenuta nella terza delle *Regulae ad directionem ingenii*, «non scientias videremur didicisse, sed historias» (pp. 50 e 57). Di recente Gino Benzoni, esaminando la biblioteca galileiana degli anni veneti, ha rilevato come essa mostri di comprendere sì testi di letteratura, ma non opere storiografico-politiche: una sorta di divaricazione, nelle opzioni dello scienziato, rispetto ad una cultura che mirava alla costituzione di un'attrezzatura politica e che vedeva la letteratura e le scienze come un avviamento preliminare (*Del dialogo, del silenzio e di altro*, Firenze, 2001, pp. 109-110). Una tale scissione era avvertita come necessaria da un intellettuale della levatura di Paolo Sarpi: necessaria e dolorosa ad un tempo, come segnalava il servita, nella lettera a Giacomo Badoer della primavera 1609, scrivendo di aver dovuto abbandonare le osservazioni astronomiche «da quando attendo a queste canzoni politiche» (cfr. P. GUARAGNELLA, *La prosa e il mondo*, Bari, 1998, pp. 49-93).

Qui si intrecciano due percorsi relativi al legame tra linguaggio e filosofia nel Seicento europeo: da un lato la necessaria identificazione di alcuni *topoi* caratteristici della tradizione scettica come fonte gnoseologica del primo Descartes, dall'altro il nesso tra *ordo* ed enciclopedia barocca dei saperi. Vico intende sfatare un luogo comune sia antico che moderno: «l'essere il sapere storico non metodico e come tale non scientifico» (p. 149).

Sul primo versante possiamo agevolmente tornare a quel complesso intreccio di cultura antica e moderna, costituito dagli *Essais* di Montaigne con la loro prosa dallo straordinario fascino ibrido. In un passo del libro tredicesimo e conclusivo, lo scrittore francese segnala, a proposito di Giulio Cesare, che la vita dei grandi uomini non risulta per noi più ricca di esempi di quanto non lo sia la nostra propria: una riflessione che Paolo Sarpi, *protos eureses* italiano di Montaigne, non mancò di fare propria in uno dei suoi *Pensieri medico-morali*. Ma la prosa saggistica prosegue con un avvertimento dal sapore cartesiano e in qualche misura antistoricistico: non giova fidarsi degli esempi e delle tradizioni, perché già in passato queste fonti hanno ingannato il nostro intelletto e non sarebbe opportuno fidarsene ancora. Proprio le *Regulae* cartesiane, avvalendosi della medesima struttura sintattica, ammoniscono contro la fiducia nei sensi, che già una volta ci hanno ingannati e potrebbero trarci nuovamente in errore. Come si vede il percorso critico, unitario presso Montaigne, si diparte lungo di-

rettrici divergenti: da un lato verso il sapere storico ed il retaggio culturale umanistico consonante con le scelte culturali vichiane; mentre sull'altro versante si procede verso un razionalismo che, in qualche misura, nasconde il proprio legame con il lessico dell'invenzione di ascendenza ramista.

L'altro aspetto del 'riuso' polemico di Descartes si manifesta, come si è detto, nel rapporto, tipico per Vico all'altezza della *Scienza nuova*, tra *ordo* ed enciclopedismo. Italo Calvino riconosceva nella letteratura italiana, con particolare riferimento al periodo compreso tra Dante e Galilei, una vocazione speciale alla raccolta enciclopedica: Vico è forse l'autore della modernità che, dopo Galilei, ha mostrato una singolare predilezione per questa figura di pensiero ed ha interpretato in modo significativo e del tutto originale questa manifestazione della cultura peninsulare. Il filosofo napoletano opera all'incrocio tra enciclopedie diverse per contenuto (e cioè dissimili nella selezione dei saperi storici) e per ordinamento interno. Vico è erede della tradizione delle enciclopedie rinascimentali e della loro sistematica manifesta e «teatrale»: basterà ricordare, ad esempio, l'opera di Conrad Gesner (cfr. A. SERRAI, *Storia della Bibliografia II. Le enciclopedie rinascimentali*, Roma, 1991); e tuttavia si mostra consapevolmente influenzato dalle collezioni barocche ordinate secondo una complessa articolazione di emblemi e significazioni allegoriche. Infine, alle soglie del grande progetto dei Lumi, il filosofo napoletano rivive in chiave moderna il sogno delle grandi *summae* medioevali e si impadronisce del richiamo espresso da Descartes nella *Regula* quarta: «in unum colligere et ordine disponere». Si tratta del tentativo di costruire una «nuova mappa del mondo»: il sistema in cui *verum et factum convertuntur* sembrerebbe un indice ragionato destinato a conferire unità alle luci, alle ombre, perfino alle *terrae incognitae* nel quadro dei saperi relativi della civiltà preilluministica (si veda da ultimo il contributo di G. MAZZOTTA, *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Torino, 1999). Questa precipua forma di conoscenza – conclude Carillo – si attua attraverso la conformazione della mente all'ordine del reale: *verum gignit mentis cum rerum ordine conformatio* scriveva Vico nel *De uno* (p. 81).

Ma la conoscenza in Vico non è fine a sé stessa: essa si manifesta piuttosto come strumento di interazione storica. E lo studioso non manca di rilevare acutamente l'efficacia di un *hapax legomenon* come «diagnostica»: un vocabolo usato nella *Scienza nuova* del 1725 e poi caduto nelle due edizioni successive. «Arte come *Diagnostica*» scriveva Vico, costituendo nuovamente un intreccio di riferimenti antichi e moderni di non facile interpretazione. Carillo rileva subito il valore tecnico dell'espressione «arte», da intendersi «nel senso della definizione di Cleante trādita da Quintiliano, ossia come capacità di conseguire un risultato attraverso una via, cioè attraverso un ordine» (pp. 121-122). Dunque la «scienza nuova» come semiotica universale: Vico, come è stato mostrato, non ignora la tradizione storiografica greca, che ricavava da Ippocrate una terminologia tecnica atta a descrivere le relazioni storiche di causa-effetto come un processo dinamico. Si tratta di un paradigma storiografico che ha goduto di nuova fortuna proprio in un autore come Paolo Sarpi. E tuttavia la scelta del vocabolo

lo «diagnostica» (piuttosto che «prognosi») appare sottilmente polemico e in linea con la modernità vichiana. La medicina antica - e la storiografia tucididea che ne ereditava il portato ermeneutico - aveva il proprio fondamento nell'analisi dei sintomi finalizzata alla previsione di un felice o infelice superamento della crisi (*crise*, scriveva il Sarpi): e così si radicavano da un lato una concezione della storia come antidoto dall'iterazione di comportamenti «errati», dall'altro un'idea ciclica del tempo. Come si è visto, con riferimento a Montaigne, la corrente di pensiero cui Vico sembra affiancarsi rifiuta un appiattimento della scienza storica a repertorio esemplare, e (fatta salva la teoria dei «ricorsi», che è frutto della riflessione del Vico più maturo e, comunque, è tutt'altra cosa da una mera concezione ciclica del tempo) parimenti rigetta la possibilità di valersi della lezione del passato in chiave puramente esteriore. Nello stesso passo del *De uno*, sagacemente commentato da Carillo, il filosofo napoletano prosegue avendo di mira la conoscenza dei «sensi indubitati dello Stato delle Nazioni»: rifacendosi ad un emblema della modernità potremmo dire che Vico non ammette «naufrazi con spettatore», ma sembra esigere una partecipazione attiva come fondamento dei nuovi saperi.

L'attività diagnostica costituisce quindi la risposta moderna alla fallace prognosi storica del paradigma indiziario: Vico muove ad appropriarsi delle chiavi di una tradizione antica, ma la reinventa, e la impiega poi in opposizione a quelle stesse matrici culturali da cui aveva ricavato il primo impulso. Si tratta di un processo dialettico costante, che trova la sua ragion d'essere nel formalismo della riflessione vichiana, nella sua particolarissima filologia (p. 158), da intendersi come scienza dell'interpretazione storica dei segni linguistici in quanto prodotto dell'attività umana (una scienza autoconsapevole, *verstehenden Wissenschaft* osserva Carillo a p. 125 sulla scia di Riedel). Si tratta di un criterio di verità formale che presenta due aspetti, da un lato esso è «un criterio compositivo, un canone che orienta chi voglia far combaciare i cocci di un vaso o le tessere di un mosaico» (p. 127), dall'altro è il manifestarsi di un'armonia segreta, invisibile e sottesa alle ragioni stesse dell'indagine. Sovviene alla mente il verso ossimorico di Eraclito: «l'armonia nascosta è la più evidente».

Il processo conoscitivo cui Vico perviene, lungo il duplice binario della ragione storica e dell'analisi linguistica, rimarca la necessità di uno strappo, di uno smascheramento (si può rinviare in merito alle osservazioni di A. BATTISTINI, *La dignità della retorica*, Pisa, 1975). E così nella *Scienza nuova* del 1730 leggiamo: «Ma tutte queste, anzi che pruove, le quali soddisfacciano i nostri intelletti, sono ammende, che si fanno agli errori delle nostre memorie, ed alle sconcezze delle nostre fantasie» (p. 175).

Molte altre sono le sollecitazioni che provengono dalla lettura del libro di Gennaro Carillo, in primo luogo in relazione alla rivisitazione dell'*epos* omerico e della storia romana; una rivisitazione che:

non risponde soltanto all'esigenza di istituire connessioni transculturali; al di sotto di questo primo strato ce n'è un altro, un tema segreto (...): la critica radicale del giusnaturalismo moderno. Spinta ai limiti del parossismo, l'insistenza vichiana sulla

fides e sulla clientela come elementi costitutivi del politico, si misura innanzitutto con la finzione contrattualistica (p. 297).

Ancora un gioco di specchi, un gioco barocco e metamorfico in cui il filosofo napoletano – indossata ironicamente la maschera socratica della *docta ignorantia*, quella stessa maschera sigillante che impiega al termine della *Vita* – conduce il proprio lettore, fino a perderlo in labirinto, in una *selva ordinata*.

RAFFAELE RUGGIERO

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Storia universale ed escatologia. Il frammento sull'Apokatàstasis (1715)*, Genova, Il melangolo, 2001, pp. 100.

Il volume propone la traduzione di un breve testo leibniziano intitolato *Αποκαταστασις*, finora pubblicato solo in lingua tedesca nel 1921 e poi nel 1963, e recentemente in francese nel 1991. Si tratta della trascrizione del frammento leibniziano effettuata da M. Fichant del manoscritto posseduto dalla «Niedersächsische Landesbibliothek» di Hannover, completato da un'eccellente traduzione italiana. In più, il curatore offre al lettore anche la possibilità di leggere accanto a questa versione la prima stesura dello scritto leibniziano, recante il titolo *Apokatastasis panton*, abbreviato nella definitiva stesura in *Apokatastasis*. Il titolo viene sapientemente tradotto dal curatore con «restituzione», in maniera tale che la versione italiana del termine ricalchi alla lettera l'espressione francese usata dallo stesso Leibniz in una lettera a Thomas Burnett del 1702, dove parlava precisamente di «restitution de toutes choses».

Ma non si tratta solo di un lavoro di traduzione di un testo peraltro davvero molto breve, dal momento che il volume è corredato di un saggio corposo e brillante del curatore, Roberto Celada Ballanti, dal titolo *La storia universale tra eterno ritorno e 'progressus infinitus'* (pp. 31-100). Va sicuramente detto che lo spazio che l'A. ritaglia per il proprio intervento è del massimo interesse, riuscendo a proporre un angolo visuale particolare e di vivace originalità.

Lo scritto in questione fu redatto da Leibniz nel 1715, mentre ancora attendeva, a un anno dalla morte, al prestigioso incarico di direttore della biblioteca ducale di Wolfenbüttel, ed è stato ritrovato all'interno del fascicolo relativo alla corrispondenza con Adam Theobald Overbeck, codirettore del Gymnasium di Wolfenbüttel, dove si era insediato nel 1700. A partire dal 1705 si snoda la fitta corrispondenza fra i due, che durerà fino alla morte di Leibniz. Viene ricordato come Overbeck avesse dedicato due opere a confutare le tesi millenariste e origeniste di Johann Wilhelm Petersen (1649-1727), che era passato dall'ortodossia a un misticismo di tipo böhmiano. Il curatore dimostra analiticamente la prudenza di Leibniz nei confronti delle tesi origeniste, pur rivelandosi estremamente interessato ai lavori di Petersen, il quale – così come lo ricorda Leibniz – «a publié il y a deux ans ou environ un livre en Allemand in

folio, intitulé Apokatastasis pantwn ou de la restitution des toutes choses; ce livre est fait avec beaucoup d'érudition et de jugement» (p. 39). Leibniz recupera e ridisegna il tema dell'origenismo teologico, riproponendo la concezione ciclica del ritorno dell'eguale di stampo stoico, e attingendo a una tradizione che non è solo quella atomistica, da Democrito a Gassendi, ma in larga misura anche quella mistico-cabbalistica.

L'esemplificazione che propone Leibniz su questo tema è espressa con sufficiente chiarezza in un'affermazione decisiva e non priva di complicazioni. «Se ora si suppone che il genere umano perduri nello stato in cui attualmente si trova sufficientemente a lungo, ovvero che fornisca materia alla storia, si rende necessario che giunga un tempo in cui la vita dei singoli relativamente a un interno anno ritorni minuziosamente, secondo le medesime circostanze» (p. 15), brano che risulta monco dell'estensione proposta nella prima versione del frammento, e poi eliminata, vale a dire: «Io stesso, per esempio, dimorante in una città chiamata Hannover, situata presso il fiume Leine, impegnato nella storia di Braunschweig, scrivendo lettere agli stessi amici, con gli stessi contenuti» (pp. 28-29). L'imponente progetto di costruzione di un Libro della natura si applica ugualmente all'*Historia privata* come a quella *publica*, e i passi espunti o aggiunti tra le due versioni del frammento dimostrano con vivacità il passaggio da una postulazione addolcita del ritorno ciclico alla subordinazione della combinatoria alle condizioni metafisiche. Possibilità e necessità si sfidano ora su un territorio determinante: il ritorno non è necessariamente di tutte le cose, ma si verifica nel rispetto delle circostanze e delle possibilità. Cioè di fatto si può dire allo stesso tempo senza entrare in contraddizione, che «con il semplice calcolo non può essere dimostrato con precisione il ritorno di Leopoldo I o di Luigi XIV, oppure il mio o di un altro individuo particolare; poiché, per quanto alcuni altri si ripetano più volte, non è necessario che tutti si ripetano» (p. 15). Bene commenta il curatore, precisando che «Leibniz, evidentemente, nella sua *Aneignung*, si muove con grande libertà ermeneutica sul crinale dei due significati di «*αποκαταστασις*»: quello 'greco' di ripetizione dei cicli cosmici, singolarmente contaminato con la teoria atomistica e alla fine rigettato, e quello 'origeniano' di ristabilimento finale della creazione spirituale decaduta (demoni compresi) nella condizione primitiva di integrità, in forza di una progressiva *emendatio* al termine del quale 'Dio sarà tutto in tutti'» (p. 61).

Si può pensare che «il genere umano non rimarrà per sempre in tale stato, poiché non è conforme all'Armonia divina variare sempre sulla stessa corda. Ed è lecito credere piuttosto che, secondo le ragioni naturali della congruenza, le cose, a poco a poco o talvolta anche mediante salti, debbano progredire verso il meglio. Per questo, in effetti, le cose paiano spesso volgere al peggio, è da ritenere che questo accada perché talora regrediamo al fine di saltare con maggiore impeto» (p. 19). La formulazione dell'individualità storica nella sua veste privata e pubblica viene considerata nel frammento in tre formule essenziali, che costituiscono di fatto quella *lex continui* che caratterizza più di ogni altra

cosa il concetto leibniziano di storia: che il presente sia sempre gravido dell'avvenire, che il continuo sia diviso in un'infinità di parti, che non sia conforme all'armonia divina variare sempre sulla stessa corda. Questa metafisica della continuità, che trova nel principio di ragione l'assunto fondamentale del processo filosofico, informa di sé non solo l'evoluzione della storia universale, ma anche quello della storia percettiva individuale della monade singola.

Le verità sensibili, ovvero quelle che non si fondano sulla pura ragione ma, in tutto o in parte, sull'esperienza, possono diversificarsi all'infinito (...). La ragione di ciò è che le sensazioni consistono di una percezione confusa, la quale può variare in infiniti modi, rimanendo salva la brevità, e che possono esservi infinite specie di viventi, di sensi, di qualità sensibili. Diversamente avviene nelle verità che possono essere conosciute adeguatamente o mediante una perfetta dimostrazione, le quali, potendo essere spiegate attraverso parole, presentano una dimensione limitata, in misura relativa alla loro grandezza. E ogni spirito (*mens*), riguardo alle scienze, possiede l'orizzonte della sua capacità presente, nessuno di quella futura (p. 21).

La monade individuale s'incammina nel tragitto dell'autocostituzione passando attraverso stati di assopimento e di ottundimento, di sogno e di follia, senza far intervenire mai una seppur momentanea interruzione della produzione percettiva. Tra il sogno e la veglia non c'è distanza, non c'è salto, ma un processo continuo che si autoalimenta e non s'interrompe mai. Pure quello che viene relegato in un angolo per esigenze euristiche, non scompare ed esiste comunque e sempre nel ventre gravido della monade. Perché per l'individuo si rivela impossibile esaurire la complessità infinita della sua formulazione storico-ontologica.

Celada Ballanti acutamente sottolinea come sia

ben noto quanto Leibniz in contrasto con il cartesiano 'de omnibus dubitandum est' abbia guardato, in spirito di pluralismo gnoseologico ed epistemologico, alle apparenze sensibili con occhio positivo, ciò che nel campo della ricerca storica si traduce nella già rilevata fiducia accordata ai documenti, da trattarsi con metodologia desunta da quel principio della certezza morale (*principium certitudinis moralis*). (...) Ma questa anti-cartesiana e anti-pirronista fiducia accordata ai sensi esige la consapevolezza che quanto rientra nel dominio della conoscenza sensibile rappresenta un ritaglio limitato e parziale dell' 'immensa sottigliezza delle cose', dell'abisso della scomposizione all'infinito del continuo. Guai alle apparenze quando si travestono da verità sostanziali! Altrettanto, guai alle teorie filosofiche o scientifiche che sostituiscono alla natura delle cose l'ombra delle nozioni incomplete! Ben vengano invece tali teorie dove rappresentino astrazioni, frutto dell'influsso dell'immaginazione sull'intelletto, consapevoli del fatto che quanto messo provvisoriamente in disparte per esigenze euristiche esiste (pp. 78-79).

Come se la trasformazione del genere umano avesse potere di risolvere le verità contingenti nel nucleo delle verità necessarie, in un processo evolutivo e percettivo che ha valore per ogni individualità.

MANUELA SANNA

ILARIO TOLOMIO, *Italarum sapientia. L'idea di esperienza nella storiografia filosofica italiana dell'età moderna*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 1999, pp. 362.

Il Tolomio, da decenni impegnato in ricerche di storiografia filosofica e attivo collaboratore insieme ad un folto gruppo di studiosi (Piaia, Bottin, Micheli, Malusa, Longo) dell'ampio progetto editoriale dedicato alla *Storia delle storie generali della filosofia* nell'età moderna, avviato sul finire degli anni Settanta da G. Santinello, ricostruisce in questo suo lavoro il lento formarsi nel corso di oltre tre secoli dell'idea della peculiarità della ricerca filosofica italiana culminante con l'apogeo e la conseguente crisi del mito ottocentesco di una *italorum sapientia*. L'impianto generale del libro è sostenuto dalla convinzione dell'autore che tra Sei e Ottocento «l'identità filosofica italiana viene principalmente riconosciuta dalla nostra storiografia filosofica nell'adesione a quell'idea di esperienza, che nella ricerca della verità si pone tra il senso e la ragione» (p. 17). Non di affermazione apodittica si tratta bensì di una tesi storiograficamente sostenuta da un vasto apparato documentario e culturalmente attenta a distinguere le suggestioni politiche ottocentesche dell'idea di «primato» dal più complesso intreccio di motivi teorici riconducibili alla ricerca di una «tradizione filosofica nazionale». Il Tolomio conduce la sua ricerca senza nascondere i limiti metodologici e le debolezze epistemologiche della stessa idea di esperienza, contestualizzandoli nel più generale ritardo del costituirsi nel nostro paese di un autonomo ambito della riflessione storiografica dedicata alla storia della filosofia. Infatti, nel mancato intreccio tra storia della filosofia e filosofia il Tolomio individua i motivi culturali, sottolineati anche da altri studiosi, che fanno sì che ancora sul finire del XVIII secolo, a differenza di altre aree culturali, «nell'epoca dell'autonomia delle scienze, la storiografia filosofica italiana non sembra aver redatto un proprio canone epistemologico per una costruzione specifica ed organica della storia del pensiero» (p. 26). Non solo: sin dalle prime battute, il Tolomio indica l'inadeguatezza della frettolosa liquidazione neoidealista della storiografia filosofica italiana precedente, e sottolinea la necessità di un puntuale approfondimento dei momenti e delle figure del plurisecolare dibattito sul carattere e sulla tradizione filosofica italiana. E si può osservare che l'approccio individualizzante del Tolomio è stato consapevolmente praticato da quanti nella seconda metà del XX secolo hanno contribuito all'abbandono della tesi estrema del Gentile indicante nell'opera dello Spaventa l'inizio nel nostro paese di una adeguata storia filosofica della filosofia, hegelianamente fondata sull'identità della filosofia con la sua storia. Un distacco maturato soprattutto sul terreno di una più attenta indagine storica delle direttrici lungo le quali si è articolato il confronto critico con la tradizione filosofica nell'età compresa tra l'Umanesimo e l'Illuminismo. I risultati ottenuti da ricerche impostate su basi metodologiche nuove, formulando interrogativi diversi e distanti da quelli della storiografia neoidealista mostrano, come acutamente ha rilevato il Garin, che «la storia della filosofia in senso moderno aveva avuto le sue origini ef-

fettive dalla rivolta antidogmatica dei secoli XV e XVI, allorché si era venuta affermando, contro la visione di un'unità della rilevazione del vero opposta alla varietà delle sette, e attraverso una vivace rottura critica, l'idea di una pluralità di concezioni filosofiche, e quindi di una molteplicità di vie d'accesso alla verità» (E. GARIN, *La storia 'critica' della filosofia del Settecento*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» XLIX, 1970, pp. 37-69; ora in ID., *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Firenze, 1993). In questa prospettiva riteniamo opportuno collocare la rilettura effettuata dal Tolomio di tre secoli di contributi alla storia della filosofia italiana, seguiti lungo il filo rosso dell'idea di esperienza, senza necessariamente dover giungere alla conclusione di vedere in essa il tratto egemone di un panorama filosofico e storiografico, in effetti, ben più articolato e contraddittorio. Al Tolomio non sfugge, del resto, l'accezione «debole» in cui molti autori intesero il termine «esperienza» per la mancata distinzione dei nostri storici della filosofia tra esperienza ed esperimento che finisce per connotare il primo come criterio di valutazione di una filosofia (p. 47). Ciò non significa una rigida compartimentazione degli ambiti di ricerca, poiché furono proprio filosofi della natura rinascimentali come Campanella e Telesio ad essere indicati tra i fondatori di quella filosofia dell'esperienza che ha in Galileo il suo massimo esponente, e non a caso assunto a nume tutelare della filosofia italiana. Infatti, ricorda il Tolomio, «da Galileo prende avvio nel nostro paese una lunga ininterrotta catena di filosofi della natura, che avevano sostituito alla sola *ratio* la 'sensata esperienza' nella ricerca della verità, delineando così, a poco a poco, la propria identità filosofica, in netta contrapposizione con le moderne elaborazioni empiristiche o naturalistiche d'oltralpe» (p. 95); ed è a questa identità della nuova filosofia sperimentale italiana che, tra Sei e Settecento, si richiamano autori come Marsili, Valletta e Gimma. A questa prima fase di un interesse non alieno dall'esigenza di elaborazione di autonomi canoni storiografici ed epistemologici, talvolta in competizione con i modelli proposti in altre aree culturali europee, segue nella seconda metà del Settecento una strategia di recupero e neutralizzazione della stessa «filosofia sperimentale» da parte dei settori più tradizionalistici della cultura cattolica italiana; cosicché, rileva il Tolomio «sorta in contrapposizione all'astrattismo razionalistico delle degenerazioni della filosofia scolastica, l'idea di esperienza finisce per essere un luogo comune metodologico e insieme ideologico, in cui tutti si ritrovano» (p. 110). In particolare, a cavaliere tra Sette e Ottocento, nelle opere di Appiano Buonafede non si lesina entusiasmo per la «filosofia osservatrice», mentre Francesco Soave accomuna Galilei a Newton, Locke a Condillac, in nome di una filosofia dell'esperienza sempre «appoggiata a fondamenti solidi e reali» contro l'eventuale diffondersi delle «nuove opinioni sulla ragione» di Kant. In taluni casi altri sono gli obiettivi polemici dell'intransigenza cattolica; a Napoli, ad esempio, un protagonista influente e potente come Francesco Colangelo se da una parte esalta nel 1815 la figura di *Galileo proposto per guida alla gioventù studiosa*, dall'altra, nel 1822, addita la pericolosa eterodossia del pensiero di Vico nelle sue *Considerazioni sulla Scienza nuova*.

Nei primi decenni del XIX secolo la ripresa dell'idea di esperienza è, però, legata all'attività di quei pensatori come Romagnosi, Mamiani, Modena, Pollichi, secondo il Tolomio, con le loro ricerche etico-giuridiche e di filosofia della storia sul risorto «incivilimento» italiano e con il dibattito sull'«indole» della sua filosofia possono considerarsi propugnatori e innovatori dell'idea di una scuola italiana di filosofia. Secondo Tolomio, negli anni Quaranta la tesi della filosofia italiana come filosofia dell'esperienza trova la sua piena maturazione in due autori scarsamente noti, quando non del tutto ignorati anche tra gli specialisti: il medico Clemente Sancasciani e l'abate Giuseppe Pezza-Rossa. Anche per questo motivo Tolomio riporta in appendice *La filosofia italiana dell'esperienza e dell'osservazione* pubblicato nel 1838 dal Sancasciani e *Lo spirito della filosofia italiana* edito nel 1842 dal Pezza-Rossa; opere nelle quali sono «identici i temi trattati, identico l'impianto storiografico, medesimo il giudizio sul cammino sapienziale degli Itali prima, degli Italiani poi, a partire dalla scuola pitagorica fino alla rinascita nazionale dell'Ottocento» (p. 206). Le persistenze tematiche e le metamorfosi del concetto di esperienza nella storiografia del maturo Ottocento italiano vengono analizzate da Tolomio attraverso i contributi di Centofanti, Bertinaria e Bozzelli; mentre nelle sue riflessioni conclusive riflette sugli slittamenti semantici del termine, legato in origine al vocabolario della fisica e come tale mutuato dalla storiografia filosofica italiana, fino a quando «il concetto galluppiano di esperienza integrale pone fine a quella storiografia filosofica italiana, che aveva assunto una male intesa idea di esperienza come caratteristica peculiare della nostra tradizione di pensiero. Ormai, però, stava decisamente cambiando la temperie filosofica sotto l'incalzare del criticismo e dell'ispirazione hegeliana. La filosofia dell'esperienza (...) appariva francamente vetusta ed estranea alla nuova sensibilità culturale» (p. 295).

ROBERTO MAZZOLA

SIMONA C. SAGNOTTI, *Retorica e Logica. Aristotele, Cicerone, Quintiliano, Vico*, Torino, Giappichelli, 1999, pp. 149.

Nell'ambito di un progetto editoriale pensato per offrire «un modello per la formazione degli studenti», chiamando in causa i «classici della filosofia», dalla cui lettura risulti favorita «un'interpretazione critica dell'attuale condizione del diritto», il volume di Simona Sagnotti mette in evidenza come la logica sia l'elemento portante della retorica, il punto di avvio per la rivisitazione del concetto di filosofia pratica, e, più a fondo, per quello di filosofia. Con novità di tono, il volume contribuisce a rinviare l'importanza filosofica della retorica e a rimettere in gioco il nesso di senso che investe, in un reciproco intrecciarsi, concetti quali filosofia, verità e logica. Da Aristotele a Cicerone, a Quintiliano e a Vico, la Sagnotti invita a rileggere i pensatori che rappresentano la parte più significativa della tradizione filosofica della retorica, avendo ognuno di essi indi-

viduato l'importanza del ragionamento dialettico-retorico per la chiarificazione della nozione di «verità», sia in rapporto alla sua valenza logico-filosofica, che a quella pratica, storica, civile e politica.

Tale invito, che è certamente alla base della concezione antologica del volume, va accolto favorevolmente, ben rispondendo lo studio del modello ragionato logico-retorico ai bisogni della post-modernità: al pluralismo, alle dinamiche inclusive delle politiche democratiche, alla discorsività dei valori-diritti, nonché ai paradigmi di lettura della complessità del reale e della conoscenza.

Riproblematizzando il concetto di logica, di diritto, di verità, di filosofia, l'itinerario di pensiero suggerito da questo volume pone una domanda di fondo che investe lo statuto «epistemologico» della nozione di verità, apportando un notevole contributo allo studio dei modi attraverso cui si fa uso della ragione. Inscritta all'interno di un rigore logico flessibile – di quel «regolo di Lesbo» che da Aristotele a Vico è risuonato come la misura possibile del ragionamento pratico – la nozione di verità diviene paradigma dialettico che salvaguarda dal pericolo del «relativismo» demagogico l'intenzione persuasiva della retorica.

Dimenticata in età moderna, nonostante la difesa vichiana della valenza euristica ed etico-politica del metodo topico, vinta sul piano politico dalla visione giusnaturalistica del diritto e su quello filosofico dall'assunzione a modello di razionalità delle forme del ragionamento matematico, la retorica, come teoria dell'argomentazione, viene reintrodotta nell'ambito della discussione filosofica contemporanea ad opera di Chaim Perelman e di Lucie Olbrecht-Tyteca. Mostrandosi critica, Simona Sagnotti propone una linea di lettura disegnata per andare oltre Perelman: per individuare una via attraverso cui allargare i confini della retorica, quella pelle di zigrino che si è vista più volte restringere l'ambito della sua utilizzazione. A Perelman l'A. riconosce il merito di «aver rivalutato la tradizione retorica nella cultura contemporanea e, in particolare, di avere mostrato le connessioni, del resto antichissime, con la filosofia e la pratica del diritto» (p. 1). Suo merito sarebbe anche l'aver prestato una particolare attenzione alla nozione di «uditorio», ma, osserva l'A. «proprio l'attenzione che Perelman mostra nei confronti dell'uditorio, maggiore di quella mostrata da Aristotele e anche diversamente (...) da Kant, spinge a sostenere (...) che il suo approccio alla retorica resta ancorato a forme di relativismo, sicuramente contrapposte alla dialettica aristotelica» (p. 2). La Sagnotti rinviene nella «nuova retorica» perelmaniana le impronte di un «protagorismo» irrisolto, piuttosto che quelle di un aristotelismo consapevole della forza metodologica della dialettica. Guardando alla filosofia aristotelica come il *terminus a quo* da cui partire per restituire piena dignità alla retorica, il volume avanza una tesi che trova forza nella scelta antologica proposta. Rivolgendo l'attenzione alla tradizione aristotelica della retorica, la Sagnotti osserva inoltre: «Il riconoscimento di verità opinabili rilevanti per la filosofia distingue Aristotele tanto da Platone, per il quale sono date solo verità apodittiche, quanto dalla tradizione sofistica e dalla retorica perelmaniana, nella quale la filosofia è impegnata solo con verità opinabili. È nel contesto della filosofia aristotelica che per prima, in maniera compiuta, la retorica non può essere una re-

torica senza verità, senza valori e, soprattutto, senza logica» (p. 10). Considerazioni di rilevante interesse, che mettono in gioco i problemi che da sempre hanno visto contrapposti filosofi e retori e che l'A. ripropone, mostrandosi critica verso la sofistica e verso la 'nuova retorica'.

Muovendo dall'interno di una prospettiva logica di tipo matematico-logicista, ma avvertendone i limiti, Perelman a partire dalla fine degli anni Quaranta ha avviato, com'è noto, un'operazione di ripensamento della logica dialettico/retorica aristotelica. Assumendo a modello della sua teoria la forma del ragionamento dialettico, ha quindi rivolto la sua attenzione di logico al verosimile, al plausibile, sotto certi aspetti anche al probabile. La riabilitazione della retorica come modello di ragionamento pratico si colloca all'interno della tradizione aristotelica della dialettica: ad essa Perelman si è ispirato, pur se, per tanti versi, articolandosi in un orizzonte di studio del ragionamento pratico-etico, l'istanza filosofica della 'nuova retorica' è rimasta filosoficamente debole, invitando a un approfondimento della nozione di verità, teso a scongiurare le possibili ricadute nel relativismo e nella demagogia sofistica.

Con intelligenza critica, l'A. centra il cuore del problema, quando chiama in causa il concetto di uditorio perelmaniano, quando contrappone la pienezza filosofica della retorica aristotelica a quella perelmaniana, certamente priva dello sfondo filosofico e metafisico dello Stagiritico. La «nuova retorica», com'è noto, si oppone alla «concezione della ragione e del ragionamento nata con Descartes», e assume l'argomentazione come forma di ragionamento deliberativo, indicando le linee di una logica persuasiva sia come paradigma di vita politico-sociale che come *status* epistemico in grado di restituire alla parola filosofica quel prestigio di verità che i neopositivisti e neoempiristi le negavano. Distinguendo tra ragionamento induttivo e deduttivo, la prova argomentativa posta a fondamento della «nuova retorica» si propone come una terza via logica di natura tutt'affatto particolare, di cui si sostanzia la pretesa filosofica della teoria perelmaniana della «verità»: verità storica, e non «eterna», che guarda alla «ragione» come luogo in cui la risoluzione del «problema» richiede sempre l'interazione intersoggettiva che si configura nel rapporto oratore-uditorio.

Simona Sagnotti accusa la «nuova retorica» di debolezza logica: «Perelman sembra ricordare proprio Protagora quel Protagora per cui ad ogni *logos* se ne contrappone un altro in un gioco in cui nessuno ha l'ultima mossa perché non esiste alcuna mossa ultima» (p. 7). Insoddisfatta della linea segnata dalla «nuova retorica», cogliendone alcuni nodi problematici, pur se obbligata dai limiti consentiti da una riflessione introduttiva a un lavoro di raccolta antologica, la Sagnotti, forse con troppo rigore, accusa la retorica di Perelman di non essere «né una retorica filosofica, né, tanto meno, una retorica logica» (p. 7).

Per l'A. non vi sono dunque che due modelli di retorica: «due concezioni della retorica, quella di Perelman, da un lato, e quella di Aristotele, dall'altro, come campioni rispettivamente del modello relativistico e di quello critico della verità» (p. 6). Ma è davvero quella di Perelman una retorica senza logica: un modello di retorica antiaristotelico, o non è piuttosto una retorica ricostituita a

partire da un modello di razionalità filosofica in cui tornano a vivere non solo Aristotele, sebbene non riproblematizzato nella sua pienezza filosofica, ma anche le possibilità di sviluppo che ineriscono a una riabilitazione della tradizione retorica/sofistica, ingiustamente consegnataci alla memoria dalla severa condanna platonica?

Dopo Perelman, da più parti è stata messa in discussione la pretesa filosofica della «nuova retorica», il cui limite si evidenzia nella scelta dell'uditorio come misura della *ratio* dell'argomentazione. Più volte è stato posto sotto accusa il ricorso alla nozione di uditorio universale, nozione limite, idealmente disegnata dal logico belga-polacco per connotare le argomentazioni «quasi logiche» della filosofia. Sagnotti sottolinea come «l'evanescenza di questo ideale di uditorio universale fa sì che la retorica perelmaniana sia di fatto priva di ogni regola e di ogni limite, salvo il fine di catturare l'assenso dell'uditorio» (p. 7).

È allora la vocazione pluralistica della «nuova retorica» viziata sul piano filosofico del tarlo del relativismo? Ha essa rinunciato all'ambizione teoreticamente 'fondatrice' della filosofia? È quella di Perelman una retorica senza logica, un modello troppo debole di logica retorica? E se questo è vero, quali vie si aprono a chi avverte l'insufficienza di un discorso filosofico che ha operato un'indebita riduzione del problema filosofico all'arte della persuasione, dell'ontologia alla logica, di chi mette in dubbio che la «ragionevolezza argomentativa» possa soddisfare in pieno alla tensione di 'razionalità' non scientifica, ma teorica cui aspira la filosofia? Rinviando ad Aristotele e contrapponendolo a Chaïm Perelman, i rilievi critici mossi dall'A. alla «nuova retorica» sollecitano i filosofi a riproblematizzare il concetto di 'verità', a esplorare le diverse «vie della ragione» mirando alla ricerca di un «fondamento» che sia limite orientativo per la razionalità dialettico-argomentativa; a porre in questione la possibilità di una riflessione filosofica differente certamente da quella scientifica, ma «epistemica» nel senso indicato da Aristotele, e che risulti conseguente nel modo in cui vuole la filosofia.

Contrapponendo le ragioni della persuasione a quelle della logica, la Sagnotti riduce di molto l'istanza logica della «nuova retorica», nella quale vede privilegiato l'aspetto retorico-persuasivo a scapito di quello dialettico dell'argomentazione. Ma se, come scrive Enrico Berti, la «nuova retorica» perelmaniana «non è altro che una ripresa, più che della retorica, della dialettica di Aristotele»; se l'opera logica di Perelman, che ha trovato il miglior compimento nel *Trattato dell'argomentazione*, è guidata dalla precisa intenzione di rivalutare sul piano logico i «mezzi di prova» di natura argomentativa, allora il volume va letto come un invito a rafforzare la tensione logica della «nuova retorica», a dare corpo a una «razionalità» filosofica consapevole della sua dimensione teorico-conoscitiva. La «nuova retorica», strumento di insostituibile interesse per l'individuazione dello statuto regolativo della filosofia pratica, risulta certamente insufficiente, mostrando la sua debolezza, quando, cercando di connotare il carattere teorico della filosofia, lo riconduce alle nozioni di «quasi logico» o di «uditorio universale». Nozioni ambedue che tradiscono il pregiudizio «forma-

listico» con cui Perelman si è accostato ai problemi concernenti la 'razionalità filosofica. Il ritorno ad Aristotele (ma anche a Vico) indicato da Simona Sagnotti appare dunque prezioso, dando voce all'esigenza del pensiero filosofico di andare oltre i limiti della «nuova retorica», stretta tra un modello formalistico della logica ed uno 'sociologico-relativistico' della verità. Se la «nuova retorica» rischia di apparire come la parente povera di un modello di razionalità che ha il suo paradigma nella logica formale, relegando la filosofia al solo ambito della persuasione, all'ambito della filosofia pratica etico-politico-giuridica, Aristotele ci insegna invece che altro è la filosofia pratica, altro la filosofia teorica. Recuperando la valenza problematica della «metafisica» e rivolgendo attenzione alle 'teorie metafisiche' che si sono succedute nella storia del pensiero filosofico occidentale, si affacciano diverse possibilità di andare oltre Perelman, anche nel senso indicato dall'A. Il testo della Sagnotti suona allora per il filosofo come un appello a porre in questione il carattere retorico della razionalità, a esplorare le condizioni dell'originario farsi del linguaggio metaforico come linguaggio filosofico originariamente costitutivo. Dare risposta, o meglio porre in questione questa domanda che è anche domanda di 'filosofia prima', significa allora dare risposta al rischio del 'relativismo' che potrebbe inficiare la tensione logica della nuova retorica.

L'oggetto di studio affrontato da Simona Sagnotti merita dunque molta attenzione: il richiamo del volume a ripensare una «retorica forte», ci riporta a rileggere Aristotele, Cicerone, Quintiliano e Vico, per poi tornare a Perelman, per riascoltarlo, ci sembra, accogliendo in positivo le istanze di provocazione filosofica che la sua teoria certamente contiene. Assai opportuno, e da tenere in particolare considerazione, appare l'inserimento di Giambattista Vico nel contesto del volume. L'A. ha colto l'importanza delle *Institutiones oratoriae*, testo per lungo tempo ritenuto privo di interesse sia dagli studiosi del pensiero vichiano che da quelli della storia della retorica, ed oggi ampiamente rivalutato. Più a fondo, il rinvio a Vico maestro di retorica è un rinvio a ripensare il Vico filosofo, poiché certamente in lui i concetti di retorica, di filosofia, di verità e di logica acquistano senso del tutto nuovo a partire dall'assioma del *verum ipsum factum convertuntur*. Vico appare infatti la figura filosofica dominante di una modernità umanistico-rinascimentale capace di coniugare le istanze di unità del sapere a cui aspira la filosofia con quella di operatività creativa, in cui si iscrive la condizione etico-politica dell'agire umano. Attento alla filosofia pratica, difensore del pluralismo metodologico, oppositore dell'imperio del modello matematico di ragione, ed incline a cogliere in positivo le possibilità originariamente metaforiche del linguaggio, per altra via, in modo dissimile da Aristotele, Vico (il Vico del *verum ipsum factum* e quello della «metafisica della mente») può suggerire strategie di pensiero, o anche una 'teoria metafisica' che aiuti la domanda di 'razionalità' filosofica, umana e storica, la cui difesa sta al fondo della teoria perelmaniana della retorica.

Cosa significa, infine, ma non in ultimo, in un ambito di ricerca improntato alla problematica filosofia del diritto, il ricorso alla riabilitazione di una retorica

allargata, resa più forte dalla natura squisitamente logica dell'argomentazione? Ancora una volta, la risposta suggerita dalla Sagnotti non rinvia tanto alla retorica perelmaniana, che ha fatto del giudice una figura investita di una valenza filosofica che lo rende arbitro assoluto, deliberante in nome di uno spirito critico il più ampio e disinteressato possibile, idealmente volto all'uditorio universale, quanto a una retorica che, rimettendo in gioco le valenze filosofiche della verità, vivifichi dall'interno la vita del diritto mirando più alla consistenza 'oggettivante' della prova logica che alla forza 'soggettivante' della persuasione.

GIUSI FURNARI LUVARÀ

ANTONIO BORRELLI, *Istituzioni scientifiche, medicina e società. Biografia di Domenico Cotugno (1736- 1822)*, Firenze, Olschki, 2000, pp. XII-270.

Prosegue intensa l'attività di ricerca sulla vita scientifica napoletana nell'età moderna attraverso puntuali indagini su istituzioni e vicende, luoghi e personaggi a pieno titolo diventati parte integrante della storia del Mezzogiorno d'Italia. Non c'è dubbio che questo rinnovato interesse sia frutto della maturata consapevolezza storiografica dell'importanza di un settore di studi troppo a lungo sacrificato ad una storia «ideale» del ruolo degli intellettuali nella società meridionale. Ai risultati fino ad oggi raggiunti – su cui abbiamo già avuto modo di soffermarci a proposito dei tentativi primo settecenteschi di riforma dell'Università (vedi questo «Bollettino» XXVIII-XXIX, pp. 227-237) – si aggiunge ora il pregevole contributo di Antonio Borrelli dedicato alla biografia intellettuale del Cotugno e di cui, in quest'occasione, non possiamo che suggerire alcuni spunti di lettura. Diciamo subito che l'A. ha saputo rendere la vita dello scienziato napoletano parte integrante della ben più ampia storia della cultura medica napoletana ed entrambe pienamente partecipi del dibattito scientifico italiano ed europeo. Un sapere medico al quale le ricerche del Cotugno dettero concreti contributi ampiamente riconosciuti già nello scorcio del secolo. Ulteriore merito del Borrelli è l'aver mostrato, attraverso un minuzioso scavo di fonti documentarie, quanto la stessa vicenda esistenziale del Cotugno offra anch'essa più di uno spunto di riflessione sulla profonda trasformazione del ruolo del medico nella società napoletana di fine secolo; un mutamento nel clima d'opinione sancito dal matrimonio del medico con Ippolita Ruffo, duchessa di Bagnara, che amava ripetere di aver unito la propria nobiltà di nascita con la nobiltà delle opere del marito. Però, anche se l'ascesa sociale del Cotugno per certi aspetti può essere considerata emblematica delle opportunità offerte dalla capitale ai 'provinciali' di talento, nel suo caso, il successo fu dovuto essenzialmente a personali meriti scientifici che lo portarono a ricoprire prestigiosi incarichi: docente d'anatomia umana (1766-1818), membro nel 1780 dell'Accademia delle scienze e belle lettere, archiatra del Regno nel 1810, rettore dell'Università nel 1811 e presidente dell'Accademia delle scienze (1809-1817). Ol-

tre mezzo secolo di vita pubblica durante il quale la società napoletana conobbe non pochi eventi traumatici. In Cotugno non sembra però esservi traccia dell'impegno politico che attraversò parte della cultura medica europea ed italiana nell'età compresa tra Rivoluzione e Restaurazione. Il suo modello di «missione del dotto» ci appare piuttosto legato alla scelta a-ideologica praticata da altri scienziati italiani che, come Galvani, Volta o Spallanzani, affidarono all'avanzamento delle scienze le loro speranze di un mondo migliore.

Nato nel 1736 da una modesta famiglia d'agricoltori, con l'istruzione ricevuta tra Ruvo e Molfetta, Cotugno giunse a Napoli sul finire del 1753 dove conobbe il Genovesi, che di lì a poco avrebbe iniziato il suo magistero dalla cattedra di «Economia e Meccanica» voluta da B. Intieri, e prese a frequentare i corsi di medicina stringendo rapporti con F. Serao che fu membro della commissione d'esami che lo giudicò, diciottenne e non ancora laureato, degno di un incarico di assistente all'ospedale degli Incurabili. L'ingresso nel principale ospedale cittadino segnò il futuro destino scientifico del giovane aspirante medico. Il nosocomio fu, infatti, la sua vera Università dove Cotugno trascorreva la giornata dividendosi tra il tavolo d'anatomia, le prime esperienze da chirurgo e il tavolino dove studiava sui testi della ricca biblioteca. Conseguita la laurea nel '56, presso la Scuola medica di Salerno, nel triennio successivo Cotugno partecipò senza fortuna a diversi concorsi universitari. Talvolta, però, quelle che sembrano sventure possono diventare occasioni e gli insuccessi accademici lo spinsero a dedicarsi con accresciuto impegno a quelle ricerche che segnarono l'inizio del periodo scientificamente più fruttuoso della sua vita. Un primo significativo riconoscimento il Cotugno lo raggiunse, appena venticinquenne, con la pubblicazione nel 1761 dei risultati degli studi sulla struttura dell'orecchio e della percezione sonora. Com'è noto nel *De aquaeductibus auris humani* vengono descritti l'acquedotto del vestibolo, della coclea, il liquido del labirinto. Quest'ultimo aspetto in particolare attrasse l'interesse degli studiosi poiché egli sosteneva che il contenuto del labirinto non fosse *aer complantatus*, come comunemente ritenuto bensì un liquido da lui chiamato *aquila*. Gli ulteriori consensi ricevuti con la pubblicazione del *De ischiade nervosa* nel 1764 sancirono l'ingresso del Cotugno nella comunità scientifica extra-regnicola testimoniata, tra l'altro, dall'iscrizione all'Accademia delle Scienze di Bologna. Fu quest'ultima una tappa importante della vita scientifica del Cotugno che alle relazioni con gli studiosi legati all'Accademia bolognese deve l'inserimento delle sue ricerche mediche nell'ampia discussione italiana sulla teoria della 'irritabilità' di A. von Haller. Un dibattito al quale, come ha illustrato il Borrelli, partecipò attivamente la cultura medica napoletana del secondo Settecento (pp. 25-62 e 93-105). Ne sono testimonianza la duratura fortuna editoriale delle opere di Haller alla quale si aggiunse l'adesione - non priva di riserve - alla sua teoria di medici e scienziati (G. M. Della Torre, F. Serao, G. Vivencio e M. Sarcone, G. S. Poli). A Napoli, nel corso della verifica delle osservazioni e degli esperimenti di Haller, un'importanza di rilievo assunsero le polemiche sulla sensibilità della dura madre e ad alcuni medici napoletani apparve in modo sempre più chiaro come non

si potesse affrontare la teoria dell' «irritabilità» senza coinvolgere i risultati ottenuti dal Cotugno su questioni, soltanto in apparenza marginali, della neurofisiologia halleriana che negava ogni sensibilità alla dura madre. La difesa del Cotugno sostenuta con forza da scienziati italiani come F. Fontana, G. Bianchi, T. Lagi, così come a Napoli presero apertamente le distanze dalla teoria di Haller F. Dolce, D. Sanseverino, S. Macrì e A. Sementini. In Sementini, in particolare, la critica a Haller si amplia nella più ampia prospettiva di un confronto tra vitalismo e meccanicismo e coinvolge le implicazioni antropologiche della fisiologia dello svizzero che, per il medico napoletano, con la separazione senza mediazioni di 'fisico' e 'morale' finiva per «dar l'uomo come diviso in due venti».

Senza partecipare pubblicamente alla polemica, Cotugno fu ben consapevole dell'importanza delle ricerche della scuola halleriana come anche della loro problematica conciliabilità con le sue osservazioni neurofisiologiche, tant'è che nel 1758 aveva chiesto all'illustre scienziato i testi di due suoi allievi (J. F. Meckel e J. G. Zinn) che negavano la stessa esistenza dei nervi meningei. La diffusione dei risultati del Cotugno fu accompagnata da una serie di verifiche sperimentali effettuate da altri scienziati (G. Bianchi, A. Durazzini, R. Cocchi) e confortanti per il medico napoletano. Ma il Cotugno attendeva con ansia il giudizio di un'autorità indiscussa quale era Haller e presago delle possibili critiche annunciava, in una lettera del gennaio 1762, a A. Catani l'intenzione di scrivere 'qualcosa' sulla teoria di Haller. I timori di Cotugno si manifestano fondati con l'uscita nel 1763 del quinto volume degli *Elementa physiologiae corporis humani* dove trattando dell'anatomo-fisiologia dell'orecchio Haller esprimeva riserve sull'opera del ricercatore napoletano. Bisogna sottolineare che la fama di Haller era tale da condizionare non poco il giudizio degli altri scienziati e in Italia non mancò chi come L. M. Caldani, in un primo tempo sostenitore del Cotugno, dopo la lettura delle critiche di Haller, confesserà in una lettera al Bianchi del 1764, di ritenersi «il maggiore coglione del mondo». Quanto al Cotugno non replicò alle obiezioni dello scienziato svizzero ma in due lettere del 1764 a G. Bianchi accusò Haller di «non aver capito uno jota» degli acquadotti mettendo a fuoco il vero motivo del contendere; Haller infatti pretende – scriveva il Cotugno – che tra il cervello e la dura madre «non si effonda humore» mentre egli aveva ripetutamente verificato sperimentalmente che tra la dura madre e il cervello vi è «spazio sensibile, pieno d'acqua» e ad ulteriore riprova delle sue osservazioni alludeva all'imminente uscita del *De ischiade* che sarebbe stata la migliore apologia delle sue posizioni scientifiche anche in questo caso nate dall'accurato studio anatomo-fisiologico del sistema nervoso applicato all'individuazione della sede e delle cause dell'infiammazione del nervo sciatico. Ancora una volta l'attenzione del Cotugno si concentrava sui liquidi del sistema nervoso con risultati sperimentali che mettevano in crisi la teoria halleriana secondo la quale le sensazioni dolorose sono originate esclusivamente dallo stimolo delle fibre nervose. Per Cotugno, che distingueva la malattia in artritico e nevoso, nella sciatica nervosa i dolori muscolari sono provocati da una «sostanza

acida e irritativa» presente in eccesso nel liquido cefalo-rachidiano che irrorà il nervo sciatico.

Sulla scia del Borrelli, che si è soffermato negli ultimi due capitoli del suo libro su Cotugno uomo di corte e pubblico funzionario, va anche sottolineato come all'attività di ricerca il Cotugno seppe unire la riflessione epistemologica sulla medicina e sul ruolo sociale del medico. Gli argomenti esposti nella produzione significativamente intitolata *Dello spirito della medicina* (1774) a favore di una autonoma fondazione delle scienze mediche, oltre a rappresentare un vero e proprio manifesto del neo-ippocraticismo settecentesco, contengono le linee ispiratrici del personale impegno del Cotugno per trasformare l'ospedale degli Incurabili nel primo nucleo di un moderno policlinico, offrendo così una concreta risposta alla crisi delle strutture sanitarie *ancient régime*. Inoltre con la fondazione sullo scorcio degli anni Settanta della scuola di medicina all'interno della struttura ospedaliera, il Cotugno e la cerchia di medici a lui vicina, fornivano un'alternativa innovativa alla crisi irreversibile nella quale versava l'ateneo napoletano nonostante i tentativi di riforma da tutti auspicata fin dall'inizio del secolo ma dai ben miseri risultati. Come in altri centri europei ed italiani il cambiamento di metodi ed indirizzi dell'insegnamento della medicina passò anche a Napoli per vie diverse e conflittuali con il conservatorismo accademico e gli interessi venali e corporativi del Collegio medico. La richiesta dei professori dell'ospedale dell'obbligo di frequenza e d'esame in fisica e anatomia presso gli «Incurabili» per potersi laureare in medicina trovò non pochi ostacoli ma finì col raggiungere i suoi scopi. Attraverso la difficile mediazione con gli interessi costituiti, grazie soprattutto all'appoggio istituzionale del Sovrano ed economico della Reale Accademia, l'attività clinica e di ricerca svolta in ospedale divenne parte integrante dell'ordinamento universitario e trovò, come testimonia l'interessante appendice di documenti opportunamente offerti dal Borrelli, nel direttore della 'Scuola' Giovanni Vivenzio, un competente e fermo sostenitore della pattuglia di medici e scienziati insediatisi nel maggiore ospedale cittadino.

ROBERTO MAZZOLA

CHIARA CONTINISIO, *Il governo delle passioni. Prudenza, giustizia e carità nel pensiero politico di Lodovico Antonio Muratori*, Firenze, Olschki, 1999, pp. 322.

La corposa ricerca sul pensiero etico-politico muratoriano, poc'altro rivendica in apertura oltre lo sforzo di riempire un vuoto nella pur solida storiografia muratoriana, fino ad oggi rimasta orfana di una articolata ed estesa ricerca sul pensiero etico e politico del modenese. Sarebbe già questa giustificazione del tutto sufficiente, e peraltro ampiamente legittimata dalla puntuale ricognizione dei testi muratoriani che la Continisio mette in opera nel libro, ben individuando nel tema della *riforma dei costumi* il peculiare vettore del rapporto tra Muratori e la filosofia: «il rapporto fra verità, ricerca filosofica e agire umano costi-

tuisce la chiave di lettura complessiva della riflessione muratoriana», che può così svilupparsi come riflessione compiutamente etico-politica, ch  il «titolo di filosofo» non si disgiunge in Muratori da un conoscere *utile* all'uomo «per orientare il suo agire nei confronti del mondo e della vita associata» (p. 51). Da qui l'ampio capitolo che la Continisio dedica a ricostruire la vicenda genetica della *Filosofia morale*, apparsa a Verona nel 1735. In particolare sono la tematizzazione di elementi aristotelici e stoici e le complesse relazioni rispettivamente con la filosofia newtoniana e con il pensiero di Locke ad emergere come gli elementi principali del retroterra intellettuale dell'etica muratoriana. Dell'aristotelismo Muratori eredita il primato dell'etica sulla politica, perlomeno nel senso che «la politica non pu  contraddire l'etica (o prescindere)» (p. 97); mentre ne denuncia la mancanza di analisi approfondita dei *meccanismi* dell'anima: analisi tutta *moderna*, per la quale si rimanda ai moralisti francesi seicenteschi. E difatti nei *Rudimenta philosophiae moralis*, stesi fra il 1713 e il 1714, l'educazione morale (il governo di s ) precede e fonda l'educazione politica (il governo dello stato). Non solo: il buon governo di s    condizione costitutiva di una politica non solamente virtuosa, ma altres  *efficace*. Si esplicitava cos  quel legame fra analisi delle passioni e criterio dell'utilit  (ci  che fra l'altro rappresenta il punto di maggior dissenso di Muratori con la tradizione stoica: o almeno, ma   cosa che richiederebbe tutto un discorso a parte, con taluni sviluppi del neostoicismo seicentesco) che poco dappresso, nella seconda parte (1715) delle *Riflessioni sopra il buon gusto*, avrebbe trovato una sintetica enunciazione metodologica:

per morale io intendo non solamente l'aristotelica, ma eziandio un'altra morale, da cui essendo noi condotti a minutamente contemplare l'uomo in pratica, scorgiamo agevolmente co' nostri occhi gl'innumerabili difetti palesi, e tante segrete macchine dell'uomo in azione, in conversazione, in pubblico e in privato. In tal maniera noi penetriamo nell'interno dell'uomo e meglio intendiamo qual sia vizio e quale virt  in lui (p. 62).

Consapevolmente, Muratori collocava questo indirizzo *osservativo* dei meccanismi *morali* accanto al collaudato filone della letteratura di *institutio*: indirizzo osservativo che si veniva progressivamente precisando e definendo soprattutto nel confronto con l'apologetica newtoniana, penetrata nella cultura italiana nel primo decennio del sec. XVIII, in ispecie attraverso la mediazione della «Bibliothèque choisie» di Le Clerc, grazie al gruppo di cattolici illuminati raccolti a Roma e Firenze attorno a Celestino Galiani, Francesco Bianchini e Giovanni Bottari (quello stesso gruppo, ricorda opportunamente la Continisio, che «aveva assiduamente lavorato pochi anni prima alla ripubblicazione delle opere di Galileo e Gassendi», p. 77). Particolare attenzione era rivolta allo scontro tra la fisico-teologia newtoniana, convinta di poter coniugare scienza moderna e ortodossia cristiana, e *free-thinkers* e deisti, assertori dell'autosufficienza della ragione naturale e dell'inesorabile effetto *dissolutore* della sua modernit  nei confronti di alcuni dei dogmi fondamentali del cristianesimo. La traduzione italiana, nel 1719, della *Physico-theology* di William Derham, segnava

un altro momento importante per il mondo del cattolicesimo illuminato italiano, impegnato a reperire «gli stimoli e i materiali necessari all'elaborazione di un progetto di rinnovamento nazionale, attento al tempo stesso alle istanze della modernità, alla difesa del ruolo della chiesa nella società e a quello della fede nell'elaborazione di un progetto di riforma, che finisce per interessare non solo le lettere e le scienze, ma i costumi e il piano della politica e delle istituzioni» (p. 82). In questa prospettiva, la Continisio ha buon gioco nel contestualizzare la riflessione muratoriana all'interno di un rapporto di interesse ed insieme di timore, la cui misura migliore forse sta nel fermo rifiuto che nel 1727 il modenese oppone a Giovanni Giacomo Zamboni, ambasciatore per gli Este presso la corte di Londra, che insieme alla *Cronologia* di Newton avrebbe voluto inviargli il trattato di Thomas Woolston sui miracoli di Cristo. La risposta negativa di Muratori, scrive la Continisio, «è emblematica: vi ritroviamo gli eccessi della ragione abbandonata a se stessa, che tutto pretende di sciogliere e chiarire, senza rispetto per quelle materie della fede e della religione, che alla ragione non competono; e le audacie del dubbio, quando questo travalica i confini di una corretta metodologia di indagine per diventare avvistamento senza fine e senza risposte, anche quando il dubbio deve arrestarsi perché le risposte attese non devono provenire dalla ragione; e vi troviamo anche la risolutezza con cui Muratori frena questi eccessi, contrapponendo alla ragione e al dubbio stessi, come guida e moderatrice, la religione e i suoi imprensindibili fondamenti, che allora appaiono al tempo stesso ispirazione e limite alla ricerca» (p. 85). Della medesima ambiguità, della medesima mistione di robusta curiosità e altrettanto sorvegliata prudenza, si nutre il rapporto di Muratori con Locke (al centro degli interessi anche del gruppo di Galiani). Da un canto, l'estremo sensismo lockiano è rifiutato dacché «sembra a Muratori dare il soggetto morale in balia di un certo determinismo morale» (p. 128); inoltre «la stessa negazione dei principi speculativi innati, corollario della più generale negazione dell'innatismo, conclude per un insostenibile utilitarismo morale e per un altrettanto inaccettabile relativismo» (p. 129). D'altro canto, ed è commento che vale la pena riportare per intero perché cifra dell'intera prima parte del libro della Continisio, «se la ragione a cui Muratori si appella lungo tutta la *Filosofia morale* è diversa da quella teorizzata invece da Locke, dopo tutte le critiche mosse al filosofo inglese resta il fatto che nel manoscritto del trattato sulle forze dell'intendimento umano, Muratori rinviene proprio nella ragione così come essa viene delineata da Locke il baluardo contro i pericoli del pirronismo e dello scetticismo, e arriva a raccomandare la diffusione e l'insegnamento della filosofia lockiana, che pure anche in quell'opera aveva criticato. L'esortazione viene poi cancellata, e non compare nelle versioni a stampa dell'opera, ma è significativa non della scarsa coerenza del modenese, bensì dell'eclettismo a cui infine egli approda sull'onda del suo tentativo di arginare qualsiasi potenziale fattore disgregante dell'ortodossia religiosa» (pp. 131-132).

E tuttavia non basta il *philologically correct*, l'attento ordito di notizia e commento nella cornice categoriale di 'ortodossia cattolica' e 'sincretismo filosofi-

co' a dar completa ragione dello sforzo della Continisio. Certo, dalla giovane allieva di Cesare Mozzarelli altro non ci si poteva attendere che un fine senso della *sprezzatura*; ma in verità il libro verifica, attraverso Muratori, un modello complessivo della vicenda del pensiero politico europeo moderno, modello che dall'analisi esce rinsaldato proprio attraverso una convincente contestualizzazione del tema (in particolare) della *giustizia* nel pensiero muratoriano. La giustizia, virtù civile per eccellenza nella letteratura politica dell'età umanistica, era stata soppiantata, in risposta ai nuovi assetti legati alla formazione del principato, dalla *virtus* della prudenza: «con l'aristocratizzazione degli assetti socio-politici e la conseguente verticalizzazione dei rapporti fra élite politica e principe, alla giustizia subentra la prudenza politica, in veste di virtù esclusiva del principe» (p. 212). La traslazione nelle figure del linguaggio etico di ceti e funzioni articolano la nuova struttura politico-sociale e ne chiariscono la mappa distributiva del potere. «Il sistema delle virtù – scrive la Continisio – diventa insomma contemporaneamente la riproduzione del sistema sociale nella teoria politica e la sua legittimazione» (p. 213). È in questo orizzonte metodologico e storico che va compreso il *ritorno* del primato della giustizia nella riflessione muratoriana. Ad esso corrisponde, primo elemento di crisi della *prudencia* incentrata sul principe, un processo di *professionalizzazione* della politica, «la disarticolazione dell'arte di governo in una serie di saperi che richiedono via via competenze sempre più specifiche, formalizzate, e autonome dalle persone che concretamente se ne incaricano» (p. 214); con il necessario *pendant* della formazione di un ceto amministrativo adeguato alle funzioni della *professione* politica. A questa professione (e al principe che pur ne rimane il principale *reggitore*), la giustizia offre il suo principale contenuto: la *pubblica felicità*. La crisi settecentesca della prudenza si dispiega in Muratori come atto di sfiducia in una 'soggettivizzazione' degli atti politici che rende praticamente «infinite le strategie prudenziali rispetto a innumerevoli e legittimi obiettivi di bene e felicità»; mentre la giustizia «intesa anche come diritto formalizzato, senza rinunciare al suo legame con la legge naturale, e quindi ad una idea di verità/bene oggettivi a cui conformarsi, è chiamata, nella sua veste di virtù politica, a dare a ciascuno il suo, e sembra garantire ad ogni individuo uno spazio autonomo per la realizzazione della propria felicità particolare – che è ancora affidata alla prudenza» (p. 217). La giustizia si presenta dunque in Muratori sia nel compito, diciamo così, negativo di arginare il *montare in passione* dei singoli obiettivi di felicità allorché la discrezionalità (altrettanto soggettiva) della prudenza principesca non è più in grado di calmarne l'inesorabile conflitto; sia nel compito positivo di assegnarsi un contenuto, la *pubblica felicità*, in grado di proporre e attuare una *misura comune*, la misura del 'ciascuno il suo' come spazio *naturale* di salvaguardia delle opzioni individuali. Ben a ragione la Continisio indica in Muratori un testimone essenziale di un processo profondo di trasformazione della società europea e dell'affermazione del diritto individuale alla felicità. Ci sarebbe tuttavia da chiedersi se il *limite* che, in maniera del tutto corrispondente a quanto si è detto fare il Muratori filosofo della conoscenza nei confronti del sensismo lockiano, il

Muratori etico-politico oppone alla *modernizzazione* sociale, ossia il tema della *charitas*, non rappresenti oggi il segreto motore della ricerca della Continisio, la sua *ratio* intellettuale e, se ci è permesso dire, etica.

Una cosa è riconoscere l'*autonomia* della giustizia, altra cosa è affermarne la generale *sufficienza* sociale. Se la giustizia è critica laica del regime della *prudencia*, la *charitas* funge in Muratori da metacritica religiosa della giustizia. La distinzione muratoriana fra una *humana societas* da ordinarsi secondo giustizia e una *societas christiana* il fondamento del cui *ordo* non toglie alla giustizia, ma sovraggiunge valore (e sistemi) della *charitas*. Esemplare, in tal senso, il rapporto fra Muratori e l'aristotelismo: il modenese non è interessato al problema del giudizio morale (per il quale l'aristotelismo passa in verità discretamente indenne attraverso il moderno, attraverso il probabilismo cattolico e poi quello lockiano), ma di Aristotele si serve per interpretare e assumere il sistema della *charitas* come appartenenza ad una zona di solidarietà che riconosce la modernità dello scambio e la sua autonomia (anche qui lockianamente, è la società naturale con le sue forme: la politica e il mercato, le istituzioni giuridiche e amministrative), né se ne pretende fondatrice, ma ne ricusa l'eshaustività *etica* e soprattutto, ciò che l'*osservazione morale* dei seicenteschi e tutta la cultura barocca era lì a documentare, l'eshaustività nei confronti dell'esperienza vitale umana. La metacritica della giustizia si profila così come una metacritica illuminata del moderno.

Muratori è insomma in linea con il ripensamento seicentesco delle appartenenze, rispetto al quale il pensiero muratoriano si impone per il tono di più robusta e limpida razionalità della sua riforma dei costumi. Ma non è affatto un caso che anche per Muratori presupposto originario di ogni antropologia politica sia l'*appetitus societatis*. Non c'è socialità naturale, non c'è forma che interpreti in modo corrispondente e adeguato una naturalità del rapporto sociale. Lungo questo percorso l'uomo non è più il *politikon zoon* aristotelico, ma diventa animale *sociabile*, che nell'associarsi porta indelebile il segno dell'*amor sui*. Ora, che il tema dell'amor proprio, quale movente emotivo originario dell'agire individuale, non sia riconducibile al ristretto della sfera etica, ma sia problema costitutivo della *fondazione* della vita associata è naturalmente consapevolezza che la cultura europea aveva acquisito non solo prima di Muratori, ma ben prima dello stesso Hobbes. Ma ricostruire la crisi dell'aristotelismo politico (e dell'umanesimo civile quattrocentesco, che da quello mutuava «l'idea della spontanea conciliazione del bene del singolo con il bene comune, frutto non solo dell'armoniosa coincidenza tra interessi 'privati' e 'pubblici', ma anche del rapporto organico che lega individuo e comunità in un inestricabile rapporto di reciproca attribuzione di senso», p. 144) attraverso la passione dell'ego e del moltiplicarsi delle pretese irriducibili a comune misura degli individui alla conservazione propria e al proprio bene, impone di ripercorrere la complessa vicenda (solo per limitarci *al punto di vista* più marcatamente italiano di quella *crisi della coscienza europea* che è categoria in verità o da retrodatare o da ridiscutere a fondo) della ricezione cinque-seicentesca dei *Discorsi* di Machiavelli,

della letteratura della ragion di stato, del tacitismo (qui proprio in relazione al tema, così bene messo a fuoco da Cesare Mozzarelli a proposito di Pio Muzio, dell'*appetitus societatis*), della ragion di stato, nonché, se mi è permesso aggiungere, della teologia morale cattolica (almeno finché questa rimase, per buona parte del Seicento, ancorata al probabilismo), giù fino a Muratori e al cattolicesimo illuminato settecentesco. È una vicenda ancora troppo poco conosciuta, ma che potrebbe rivelare linee di inatteso equilibrio; e rispetto alla quale a Chiara Continisio va il merito di averne individuato nel Muratori etico-politico un momento kantianamente costitutivo.

SANTO BURGIO

OLINDO PACIA, *Giulio Nicolò Torno. Un teologo e giurista del Settecento napoletano*, Napoli, Liguori, 1999, pp. XXIII-265.

Va detto preliminarmente che gli studiosi di Vico devono essere grati all'autore per aver dedicato la sua competente attenzione al Torno (1672-1757), realizzando così un *desideratum* del Nicolini che già negli anni Quaranta aveva indicato la necessità di una più approfondita conoscenza di un personaggio di assoluto rilievo del Settecento napoletano.

Ma non solo; basterebbero, infatti, oltre ai rapporti col Vico, i nomi del Gianone, di Alfonso de Liguori, di Genovesi, per indicare alcuni dei personaggi di spicco della cultura laica e religiosa con i quali il Torno entrò in contatto, per sottolineare l'importanza dell'azione svolta, in momenti cruciali della storia del Mezzogiorno d'Italia, da un ecclesiastico per oltre mezzo secolo al centro di una fitta ragnatela di relazioni e coinvolto in prima persona in vicende non soltanto religiose bensì politiche e culturali con tali implicazioni da risultare illuminanti per l'intero Settecento italiano.

Il complesso quadro storico entro cui si inserisce la biografia del Torno è sinteticamente delineato dall'autore nelle pagine introduttive del volume dedicate alla vita culturale e politica napoletana della seconda metà del Seicento. Come è noto la diffusione delle opere dei «nuovi» filosofi oltremontani (Descartes, Gassendi), la ripresa del filone atomistico-naturalistico del pensiero antico (Lucrezio) e la duratura influenza del magistero del Cornelio e dell'Accademia degli Investiganti restano i punti di riferimento obbligati per la stessa definizione dei caratteri peculiari della funzione politica svolta dai *novatores* e il ruolo svolto dalle idee gianseniste, connotate in Italia in senso morale più che dalle dispute dottrinali sulla Grazia e la libertà, che a Napoli inevitabilmente si intrecciano con l'endemica polemica giurisdizionalista intorno ai rapporti tra stato e chiesa.

In questo clima, intorno alla metà degli anni Ottanta, ritroviamo il Torno studente di filosofia e teologia presso il Collegio di S. Tommaso d'Aquino. Insegnamenti giovanili mai dimenticati «tutto ciò che so o credo di sapere – così

egli scriverà - riconosco d'averlo ricevuto da questa scuola» (p. 23), e destinati a lasciare un' indelebile traccia sulla sua personalità se è vero che per tutta la vita restò fedele alla dottrina tomistica, come testimonia, tra l'altro, l'edizione napoletana (scrupolosamente affrontata dal Pacia alle pp. 121-151) del 1720 dei *Commentari* di Estio alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, curata dal Torno e arricchita da due appendici atte a «far conoscere a tutti la purezza della dottrina tomistica e scoprire le frodi dei giansenisti» (p. 132).

Le notizie biografiche raccolte dall'autore (pp. 21-77) mostrano come non mancarono ostacoli alla vocazione religiosa del giovane Torno e dopo l'iniziale formazione religiosa il completamento nel 1693 dell'*iter* di studi presso l'Università di stato ne è testimonianza. Infatti, la laurea in *utroque jure* sembra essere più il risultato di una necessità che di libera scelta se si considera il conferimento, fuori Napoli, dei tre Ordini maggiori necessari per il conferimento del sacerdozio. L'ipotesi, più che credibile, avanzata dal Pacia è che l'essere figlio *naturale tantum*, cioè nato da persone non sposate, rendeva diffidenti le gerarchie ecclesiastiche poiché un soggetto in tale stato era un «irregolare per difetto» secondo un articolo del *Codex Juris Canonici* vigente all'epoca (abolito nel 1983). Ironia della sorte la preparazione giuridica acquisita presso lo Studio di stato tornerà in più circostanze utile al Torno non ultima nella contrapposizione al regio giudice Mastellone nella lite del Fisco contro i monaci della Certosa di San Martino (pp. 193-205).

Comunque sia, nel 1695 ritroviamo il Torno ordinato sacerdote in Calabria, a Isola, ma dopo soli sette mesi la domanda di ammissione alla Congregazione delle Apostoliche Missioni gli permise il ritorno a Napoli e, soprattutto, l'inserimento nella prestigiosa organizzazione dove restò per sei decenni ricoprendo incarichi via via più prestigiosi fino a quello di Superiore per i trienni 1730-1733 e 1740-1743. E fu durante il primo periodo di superiorato che il Torno, con l'appoggio del cardinale Pignatelli, intervenne per evitare l'espulsione dalla Congregazione di Alfonso de Liguori accusato dai confratelli di essersi allontanato da Napoli per fondare a Scala una nuova Congregazione, ingannato, a loro dire, dalla suora visionaria Maria Celeste Crostarosa. Un intervento mai dimenticato da Alfonso che riserverà nei suoi scritti parole di sincera stima per il suo maestro di gioventù. Ai rapporti del Torno con il propugnatore in campo morale della «dottrina benigna», in grado di mantenersi lontana sia dal rigorismo che dal lassismo, l'autore dedica pagine interessanti (pp. 85-98). Sulla scorta di autorevoli studiosi alfonisiani (T. Rey-Mermet, R. Telleria, D. Capone) si delinea il contributo del Torno allo sviluppo della personalità di Alfonso. Il Torno, infatti, fu il direttore di coscienza e guida di Alfonso nella Congregazione delle Apostoliche Missioni nel biennio 1724-1725, tappa fondamentale nello sviluppo della dimensione missionaria dell'opera del santo e non mancò nel 1732 di prestare il suo autorevole aiuto ad Alfonso allorché quest'ultimo gli affidò il delicato compito di elaborare i regolamenti della nascente Congregazione del SS. Salvatore. Non di meno le testimonianze di Alfonso favoriscono l'intelligenza di alcuni aspetti dell'insegnamento del Torno, docente di Teologia al Seminario

arcivescovile, sostenitore in campo morale del probabilismo ufficiale della Curia napoletana ma anche capace di unire al sicuro zelo nel combattere il gianseismo un più 'benigno' atteggiamento pratico sperimentato nel ministero sacerdotale. Fin qui i rapporti tra i due uomini di chiesa. Ben diversa è la prospettiva dalla quale affrontare il ruolo del Torno nel 'caso' Giannone sul quale l'autore si ferma a lungo (pp. 153-192) per confermare l'attribuzione al Torno del manoscritto antigiannoniano e soprattutto per valutare l'eventuale peso da lui esercitato nella revoca nell'ottobre del 1723 della scomunica comminata il 29 aprile dello stesso anno. Lo scritto antigiannoniano fu redatto, infatti, su esplicita richiesta del cardinale Pignatelli che aveva scelto il Torno quale suo teologo personale e dei di lui servigi si avvaleva già dal 1718 in qualità di revisore ecclesiastico. L'opera, composta a tambur battente, anche se non scritta ad uso del Santo Ufficio, segue però l'andamento degli esami inquisitoriali. Divisa in quattro parti corrispondenti ai quattro tomi dell'*Istoria Civile* e alle citazioni riportate in italiano seguono in latino le note del Torno che non dubitando dei sentimenti religiosi dell'autore giudica «l'opera giannoniana non eretica, ma particolarmente pericolosa, perché essa può arrecare più danno ai cattolici degli stessi libri scritti da eretici» (p. 173). La censura del Torno incontrò il favore del cardinale tanto che il Pignatelli nel 1725 gli conferiva la carica di giudice ecclesiastico di tutte le cause, civili e criminali e quella non meno delicata di consultore del S. Ufficio, inoltre, insieme a P. M. Gizzio e P. C. del Doce contribuì alla stesura dei deliberati finali del sinodo del 1726 e infine, nel 1730, ricevette la prestigiosa nomina a Canonico diacono cardinale della chiesa di Napoli. Dopo la morte, nel 1734, del cardinale Pignatelli (e fu Torno a recitare l'orazione funebre nella chiesa di S. Maggiore) l'attività del canonico continuò instancabile, nel mutato assetto seguito all'arrivo di Carlo di Borbone, come collaboratore del nuovo cardinale, Giuseppe Spinelli e gli anni Quaranta segnarono la sua definitiva consacrazione all'interno delle gerarchie ecclesiastiche. Nel 1741 fu incaricato alla revisione dei libri, eletto Decano dell'Almo Collegio dei Teologi e nominato, nel 1744, giudice del Tribunale misto composto da laici ed ecclesiastici allo scopo di tentare di appianare quanto non risolto dal Concordato del 1741. Sul suo operato di quegli anni valga quanto osserva l'Ajello, nella *Prefazione*, paragonandolo ad un altro autorevolissimo ecclesiastico, il Galiani: «Torno e Galiani possono essere indicati come simboli e indici di due linee opposte: infatti, se il primo si teneva stretto alle tradizionali direttive romane, il secondo esprimeva le esigenze di una ricerca scientifica naturalistica e matematica e procedeva faticosamente entro i limiti delle matrici cattoliche» (p. XI). Non meno duro il giudizio espresso dal Genovesi nella sua *Autobiografia* che ricordava il Torno come un «vecchio, inteso della buona teologia ma più politico che cristiano. Era il più gran furbo, che fosse in Napoli, il più amante della potenza ecclesiastica» (p. 117). Il ricordo del Genovesi si riferisce all'incontro avuto con il Torno nel '47 allorché chiese al cardinale Spinelli di nominare una commissione di teologi per valutare la sua idoneità alla cattedra di Teologia dell'Università. Bisogna convenire con il Pacia che nonostante i suoi set-

tantacinque anni il Torno non aveva di certo perso la sua lucidità. Al Genovesi che protestava la necessità di ritenere la verità di ragione, come ad esempio *totum est maius sua parte*, non meno valida della fede nella resurrezione, il Torno avrebbe risposto «No quella massima è certa, ma non così come quelle di fede. Ecco i gradi della certezza» (p. 118). Già in precedenza i due si erano incontrati; nel '41 quando il Genovesi si presentò da Torno per difendersi dalle accuse di deismo. Anche in quella circostanza l'atteggiamento del Torno era stato di prudente mediazione e di sottile condizionamento volto all'autocensura più che alla repressione diretta.

Infine a proposito delle pagine dedicate dall'autore a Torno e Vico (pp. 98-114), che sono comunque una utile messa a punto di quanto possibile discutere sulla base delle fatiche vichiane del Nicolini, ci limitiamo ad osservare che i termini della questione vanno ormai profondamente rivisti alla luce del «dossier Vico» conservato negli Archivi del Santo Ufficio e di recente divulgato e studiato, in modo autonomo ma consentaneo, dal Costa e dal De Miranda. Ma il Pacia, ovviamente, durante il suo lavoro non ha potuto avvalersene.

ROBERTO MAZZOLA

«New Vico Studies» XVII (1999), pp. 155.

Il fascicolo si apre con alcune pagine che ripropongono un'annosa questione attorno a Vico, inestricabilmente interpretativa e metodologica, che appare ben lungi dall'essere esaurita, e – almeno nei suoi profili teorici – in effetti inesauribile. Si tratta di un breve, ma fitto, 'dialogo postumo' suscitato dalla pubblicazione in spagnolo, solo di recente, di alcune osservazioni mosse da Isaiah Berlin al volumetto del 1985 di Peter Burke su Vico, e dalla «replica» di questi: cfr. I. BERLIN, *The Reputation of Vico* e P. BURKE, *Response to Berlin: Vico Disparaged?*, pp. 1-10 (pagine apparse in *Isaiab Berlin: La mirada despierta de la historia*, Madrid, 1999).

Berlin non mancava di riconoscere i meriti del lavoro di Burke: in particolare di avere assolto al compito non facile di presentare con efficace chiarezza l'oscura selva del pensiero vichiano. Ma gli rivolgeva l'appunto di averlo in un certo modo disdegnato, privandolo – per sottrarlo al 'mito' del genio isolato e incompreso nel tempo suo – dell'effettiva paternità di una serie di eccezionali conquiste, spazianti dall'antropologia sociale alla fondazione delle *Geisteswissenschaften*, dall'estetica alle forme del linguaggio e del mito, etc. Possibile che dinanzi a tutto ciò – era questo il principale argomento di Berlin – personaggi della statura già di Michelet si sbagliassero nel riconoscere in Vico un anticipatore sconosciuto di stili e contenuti di pensiero affermatasi successivamente?

La sintetica replica di Burke in verità a mio parere si presenta largamente persuasiva dal punto di vista interpretativo (a parte qualche semplificazione), nel ritenere che Vico non suggerisse una ricostruzione del passato nei termini

dell'empatetico *Verstehen*. Ma soprattutto essa appare nella sostanza ineccepibile sul piano metodologico, nel sostenere che la rivendicazione di forti elementi di originalità (non sconosciuti nel caso di Vico, magari combinati ad 'interessi tradizionali'), non deve condurre lo storico a collocare un pensatore fuori del suo tempo, attribuendogli l'anticipazione di interessi, problemi, entusiasmi, lontani dal suo «sistema intellettuale», e invece, come nel caso delle stesse letture di Vico fornite da Croce o Berlin, propri piuttosto del Novecento (p. 8). Questa stessa prospettiva metodologica - se problematicamente praticata nell'ottica della *Rezeptiongeschichte*, o *Wirkungsgeschichte*, delle idee - permette di spiegare agevolmente interpretazioni, quali quella di Michelet, di «romanticizzazione» di Vico. E tuttavia quando il discorso di Burke si spinge entro l'appassionante tema del perché proprio Vico, rispetto a tanti suoi illustri contemporanei, abbia mosso a tanto lavoro reinterpretativo, le ipotesi di risposta risultano meno soddisfacenti, a parte la loro necessaria sinteticità (Vico uomo del Settecento, ma non illuminista, «post-cartesiano» in quanto «pre-cartesiano»). E la ragione, probabilmente, non è solo di ordine interpretativo, ma anche teorico-metodologico, investendo più grossi nodi del problema del rapporto dello storico con l'evento della 'discontinuità' nella storia del pensiero: evento che più volte, se non costitutivamente, rivela un suo grado di resistenza al compito dello storico di 'contestualizzare'. Nel caso di Vico non deve essere un caso che questa collisione si sia prodotta con maggiore frequenza e vigore. E ciò appare anche a chi condivida l'obbligo normativo dello storico di non ridurre aposterioricamente l'«altro» a sé, proprio per potere meglio valutarne e farne propri i lasciti nella 'distanza' da sé. Forse perché ciò che connota la straordinaria capacità di innovatività della riflessione vichiana è che - pur muovendosi sul terreno di interessi (a mio avviso ancora fortemente metafisici) e di materiali per molti versi largamente 'tradizionali' - produce elementi di marcata innovatività non sporadici, ma compresi in un organico disegno complessivo. Ma tutto ciò è materia di un discorso, in primo luogo di ordine teorico, che non può non accompagnare il complesso del lavoro ermeneutico attorno a Vico, ma va ora lasciato da parte.

A riprova dell'interesse di un intreccio tra letture di Vico e storia delle letture di Vico, nella visuale di una consapevole «storia della ricezione» delle idee, si può leggere con profitto il saggio di J. MALI, *Sensus communis and Bildung: Vico and the Rehabilitation of Myth in Germany* (pp. 11-33). Nel sobrio, equilibrato, libro del 1992, *The Rehabilitation of Myth: Vico's New Science*, Mali aveva proposto quella riabilitazione come essenziale luogo e cifra interpretativa della riflessione vichiana, nonché suo lascito vitale nella sfera dei saperi del mondo umano. Successivamente - come attesta in ispecie un saggio del 1997 sui «German Mythologists» - l'ha riproposta come chiave per intendere e ricostruire il configurarsi e l'affermarsi di una serie di interessi novecenteschi alla lettura e reinterpretazione di Vico in genere negletti: tra questi in particolare quelli relativi a tendenze nettamente 'regressive', neoconservatrici, pure di dichiarata ispirazione fascista e nazista (anche se all'A. sarebbe stata utile la fre-

quentazione di una non esigua letteratura secondaria italiana nella quale non è mancata l'imputazione, talora assai grossolana, a Vico e vichismi, di avere impersonato o alimentato tendenze ideologiche reazionarie). In questa direzione l'A. appronta qui un efficace disegno, sorretto da un'adeguata documentazione critica, del significato politico-ideologico del diffuso richiamo alla forza pre-riflessiva, irrazionale, del mito in ispecie nella cultura tedesca del primo dopoguerra; e quindi si sofferma segnatamente sul tentativo di contrastare (ricollegandosi anche o specialmente a Vico) le versioni razziste di quel richiamo, di dichiarata matrice fascista e nazista, con versioni che (nel contesto di quell'orizzonte irrazionalistico di pensiero, va detto) provavano almeno a salvaguardare una dimensione di universalità del mito tramite l'indicazione della continuità tra le eredità della mitologia greca e la tradizione latino-umanistica. Si tratta della vicenda del «Humanismus-Streit», rievocando la quale naturalmente i personaggi principali risultano Walter Friedrich Otto e soprattutto Ernesto Grassi. È una vicenda che, con riferimento a Vico, meriterebbe di essere ricostruita anche in modo più circostanziato. Mali appare bene attrezzato per un simile compito. Anche per esso non sarebbe però inutile approfondire quanto, sul piano 'filologico', l'indubbia vichiana «concezione mitopoietica della vita umana» davvero fosse e sia idonea a sorreggere le tesi che «la nostra (come qualsiasi altra) civiltà non solo emerge da, ma attualmente consiste in, miti organici», e soprattutto che «il mito non soltanto è antecedente, ma anche superiore alla ragione» (p. 12): una tesi che avrebbe ripugnato al pensatore italiano.

Il successivo contributo di E. MORERA, *Vico and Antifoundationalism* (pp. 35-51), riapre una discussione che – in forme più o meno tematizzate – ha attraversato non marginalmente i «New Vico Studies»: sull'ascrivibilità di Vico a impostazioni, prospettive, di tipo «antifondazionalista» e quindi sulla possibilità di considerarlo (se non altro per meriti di lontana paternità...) un attuale interlocutore delle contemporanee correnti «postmoderne». Sull'argomento si era in particolare soffermato Tom Rockmore in un intervento sul fascicolo VII dei «New Vico Studies». Da ormai «storico» recensore di questi, non avevo mancato di presentarne e discuterne ampiamente le tesi nel fascicolo XXIV-XXV di questo «Bollettino» (si vedano le pp. 297-299). Pur apprezzando l'interesse delle domande teoriche ed ermeneutiche sollecitabili da una simile discussione, in quelle pagine, oltre a segnalare la personale convinzione dell'assoluta distanza della riflessione vichiana da visuali «antifondazionalistiche» e «postmoderne», tra l'altro mi sembrava di dovere richiamare sia l'opportunità di problematizzare gli impieghi delle categorie di «fondazionalismo» e «antifondazionalismo», sia la difficoltà di dimostrare un «antifondazionalismo» vichiano già entro le definizioni concettuali e tipologiche (a parte la loro persuasività) proposte da Rockmore.

A conclusioni non dissimili perviene Esteve Morera, dopo avere ritenuto di inoltrarsi in un lungo, serrato, analitico, confronto con le pagine di quel saggio di Rockmore. «Gli atteggiamenti di Vico e il complessivo approccio filosofico suo sono di gran lunga troppo lontani da quelli della massima parte delle figu-

re della corrente postmoderna» (p. 49). E in effetti, proprio se si accettano «le due condizioni poste da Rockmore per definire il fondazionalismo, cioè che i principi fondazionali devono essere indubitabili e a priori, allora Vico certamente non è un antifondazionalista» (p. 46). Basterà non considerare restrittivamente una conoscenza a priori nei termini di una che assolutamente «è indipendente dall'esperienza, o la cui verità non dipende da qualsiasi dato empirico» (p. 47), e quindi riflettere sui caratteri di universalità sia del principio del «verum-factum» che del «senso comune». L'interesse odierno di Vico rispetto a Descartes – conclude giudiziosamente Morera (con qualche tratto di ovvietà che tutto sommato fa piacere vedere circolare) – non sta nell'essere collocato su di un versante opposto al fondazionalismo di quegli, ma va reperito nel «valore che Vico assegnò a forme di attività mentale ignorate o svalutate da Descartes» (p. 48).

Su di un'indubbia marcata presenza di Vico nella letteratura novecentesca, al centro da tempo di un non esiguo interesse critico, che mostra però necessità di ulteriore approfondimento, reinterviene il successivo contributo di S. SAMUELSON, *Joyce's Finnegans Wake and Vico's Mental Dictionary* (pp. 53-66). L'A. è appunto convinto che il lavoro critico finora condotto sulla presenza di Vico in Joyce, e segnatamente in *Finnegans Wake*, risulti ancora insoddisfacente, per incompletezza di indagini e vaghezza di risultati. In effetti «una presentazione sistematica della relazione tra le due figure attende ancora di essere compiuta». Di più, «il solo modo di cominciare a comprendere perché Joyce scrisse *Finnegans Wake* nel modo in cui lo fece deve essere dato attraverso la filosofia di Vico». Infatti è «la libera combinazione della scienza di Vico con il linguaggio dei sogni di Freud e gli archetipi di Jung a fornire la struttura generale del gioco linguistico di *Finnegans Wake*» (pp. 53-54).

In particolare furono feconde per Joyce la concezione di Vico delle originarie funzioni fondative del linguaggio affidate alle facoltà immaginative, e quindi le nozioni degli universali fantastici e del dizionario mentale comune, come sostrato di tutte le lingue, a tutta l'umanità; in uno con la sua vivida ricostruzione delle origini del linguaggio e delle istituzioni umane, che Samuelson ritiene «mitica», «favolosa» (ma in effetti presentava piuttosto elementi di avvincente narratività). Sulla scorta di ciò Joyce assunse «la filosofia di Vico come struttura di *Finnegans Wake*» (p. 56), lavorando a rendere il «linguaggio fossilizzato dei concetti» della nostra età un «terreno abbastanza ricco per riportare in vita gli universali fantastici» (p. 55). Nello stesso tempo - consapevole della visuale vichiana secondo la quale nei tempi della ragione la possibilità di replicare il pensare mitico è pressoché impossibile – coniugò il ricorso agli universali fantastici con quello all'ironia, facendo di questa uno degli «inestricabili componenti dell'intero suo linguaggio di universali fantastici». In tale quadro «la connessione tra Freud, Jung e Vico è finalmente chiara» in Joyce. «Freud delinea un tipo di pensare corporeo nei sogni che Joyce utilizza come la migliore espressione del tipo di pensare fantastico che i primi uomini, secondo Vico, utilizzarono per comprendere il mondo. Ma questo tipo di pensare fantastico, seb-

bene basato sul corpo come Vico stesso capisce, nondimeno esprime il movimento archetipico di tutta la conoscenza umana, ciò che Jung concepisce come l'inconscio collettivo» (p. 63). Si tratta, come si può vedere, di un disegno non poco ambizioso di una lettura appunto «sistematica» delle presenze di Vico, Freud e Jung in Joyce: una lettura che – anche per evitare il possibile rischio di risultare eccessivamente «sistematizzante» - richiede di essere corredata da un'analisi minuziosa delle pagine della straordinaria opera joyciana, di cui per il momento viene fornito soltanto qualche provvisorio, ma interessante, saggio.

Attorno al tema di un pensare corporeo, di un'espressività linguistica pre-flessiva che si dà in immagini concretissime veicolanti significati non disincarnati, si muove pure - su tutt'altro terreno, peraltro inconsueto negli studi vichiani – il saggio di F. S. CONNELLY, *Embodied Meaning: Giambattista Vico's Theory of Images* (pp. 67-83). Il terreno è quello delle premesse epistemologiche e delle conseguenti prospettive metodologiche nella considerazione delle arti visive, in relazione al quale l'A. propone di individuare in Vico la fondazione di una teoria delle immagini idonea ad istituire una comprensione delle forme figurative alternativa alla linea fondativa della storia dell'arte impersonata da Winckelmann. Tale linea, da ricondurre alle «tradizioni dell'idealismo tedesco» (p. 68, ma anche 73, 79), avrebbe visto mantenuta pressoché inalterata fino ad anni recenti la sua assoluta preminenza, per la forza di quelle tradizioni (alle quali parrebbe assimilato lo stesso Winckelmann...), essendo stata messa in discussione solo da un paio di decenni da alcuni studiosi (l'A. fa informato riferimento in particolare a lavori di David Summers). Si tratta di una linea che ha privilegiato, insieme con l'«analisi visiva», il senso del vedere, la facoltà della razionalità, l'«argomento» rispetto all'«ornamento» (nei termini di Riegl); insomma, con il riduttivismo di una ricerca essenzialista delle pure forme universali, ha bandito o emarginato l'attenzione verso le proprietà fisiche, gli elementi materiali, i dati corporei, dei fatti artistici (p. 68). Il metodo della storia dell'arte – emblematicamente espresso nelle astraenti rappresentazioni verbali delle opere – si è affermato in uno con la «visualità della cultura moderna», con l'opzione per la preminenza di uno sguardo contemplativo da parte di una modernità che «alla purezza e all'universalità» (pp. 69-70) si è radicalmente data (anche con le avanguardie storiche e neoavanguardie nate e succedutesi in stagioni che hanno conosciuto la scoperta teorica del «mondo della vita»?). Solo di recente, dunque, sostiene l'A., in prossimità di ciò che è stato definito come un «pictorial turn», si è cominciato a dare la dovuta rilevanza agli «aspetti antisemiotici e illeggibili» dei materiali artistici, ad una complessità delle immagini irriducibile alle strategie, anche di tipo semiotico, adottate per analizzarle. In questa direzione di esplorazione del «significato incarnato», la Connelly propone un «modello interpretativo» fondato sull'opposizione tra «argument» e «ornament» (pp. 72, 70): due categorie che dovrebbero rendere il contrasto tra l'astrattezza della dimensione discorsiva che parla alla visualità mentale e viceversa la concretezza figurale della dimensione comunicativa che parla alle forme della corporeità, della memoria, dell'immaginazione.

Ebbene, Vico fu capace di intendere il ruolo originariamente assunto dalle immagini nell'incarnare l'esperienza comune e la conoscenza collettiva degli uomini dei primi tempi, quando dal corpo si originava qualsiasi forma di linguaggio e di pensiero: un tipo di conoscenza concretissima pressoché impossibile da intendere nei tempi della moderna mentalità razionale, dopo il processo di disincarnamento delle immagini nel passaggio alla parola. Inoltre Vico riconobbe la centralità di materiali 'elementi visuali' (come gli emblemi), 'ornamentali', relegati ai margini nella tradizione della storia dell'arte. Perciò «il valore che egli assegna alla sapienza poetica e l'accento posto sul potere dell'immagine di creare significati di tenore collettivo offre stimolanti possibilità per la comprensione di tradizioni diverse da quelle occidentale e classica» (p. 78).

È una conclusione condivisibile. Sulle tematiche affrontate dalle pagine della Connelly in verità sarebbe opportuno tenere presente svariati orientamenti. Da un lato, per cominciare, per lo studio e la valutazione adeguata della dimensione preriflessiva delle produzioni artistiche e figurative in particolare, potrebbe essere produttivamente richiamato un ampio arco di orientamenti, che hanno peraltro 'accompagnato' esperienze decisive dell'arte moderna: come in particolare gli orientamenti di matrice e tenore fenomenologico che hanno lavorato attorno allo statuto di attività intenzionante della soggettività corporea. Dall'altro lato, relativamente ad una vichiana «estetica del corporeo» non può essere ignorata una serie di interventi critici significativi disponibili nella letteratura critica (sull'argomento si può ricorrere già al libro di Patella). Tali contributi peraltro complessivamente confermano, se non non la novità problematica di Vico rispetto a linee della cultura primomoderna e 'barocca' (la «letteratura delle immagini», etc.), certo la fecondissima innovatività del suo approccio genetico al «linguaggio iconico». Da tali direzioni di indagine può risultare confermato, e approfondito, anche il giudizio che l'approccio epistemologico e genetico-culturale vichiano risulta fondativo di un atteggiamento idoneo a comprendere in special modo forme espressive 'primitive', magari proprie di culture non occidentali.

Anche svariate delle recensioni che corredano ampiamente questo fascicolo meriterebbero a loro volta di essere segnalate. Ma qui occorre segnalare piuttosto l'ampia e impegnata «Critical Discussion», di una recente nuova traduzione in inglese della *Scienza nuova*, presentata da D. P. VERENE, *On Translating Vico: The Penguin Classic Edition of the New Science* (pp. 85-107). Si tratta della traduzione dell'edizione del 1744 curata da David Marsh e Anthony Grafton: *New Science: Principles of the New Science Concerning the Common Nature of Nations*, London-New York, 1999.

Cominciando con il richiamare l'indiscussa alta qualità della traduzione di Bergin e Fisch e le grandissime benemerenze da essa acquisite, Verene non ha difficoltà ad indicare nella convenienza di soddisfare una richiesta di mercato fattasi considerevole l'effettiva ragione di presentare una nuova traduzione della grande opera vichiana. Ma è proprio il criterio – dichiarato da Marsh nella sua prefazione (p. XXV) – di rendere quell'opera «leggibile per il lettore moderno»

a risultare la matrice di una serie di gravi inconvenienti. Non pesano tanto, infatti, sul lavoro presentato talune pur non irrilevanti pecche di inesattezza rilevabili nelle pagine introduttive di Grafton, puntualmente individuate (pp. 88-90), quanto carenze costitutive nel lavoro di traduzione di Marsh che in larga misura derivano dall'adozione di quel criterio. A parte anche qualche inaccettabile 'libertà' (come la distorcente aggiunta di «medieval» ai «returned barbaric times»), è in gioco l'infondata quanto rischiosissima pretesa del traduttore di liberare il suo moderno lettore dal peso di provare a padroneggiare la «particolare terminologia», lo specifico lessico concettuale del suo autore. Verene ha buon gioco a mostrare l'illegittimità di una simile pretesa, con la solidità di evidenti argomenti generali di ordine teorico e soprattutto con puntuali disamine che palesano lo spessore della propria robusta consuetudine ermeneutica con l'opera vichiana, nutrita della dovuta conoscenza con le tradizioni del linguaggio filosofico occidentale. Egli mostra così esaurientemente le distorsioni di lettura a cui conduce una resa impropria del lessico concettuale della *Scienza nuova*, peraltro per lo più effettuata attraverso il superfluo abbandono di termini inglesi strettamente affini a quelli italiani di Vico: ad esempio «myth» per «favola», «poetic symbols» per «caratteri poetici» o «imaginative general categories or archetypes» per «generi fantastici», o «symbols» per «geroglifici», «a new form of criticism» per «una nuova arte critica», «conceptual dictionary» per «dizionario mentale», «anyone who studies my Science will retrace» per «chi medita questa Scienza egli narri», «Jupiter», «Jewes» e «Pagans» per «Giove», «Ebrei» e «Gentili», «barbarism of calculation» per «barbarie della riflessione»...

La conclusione di Verene è efficace. «Tradurre la prosa di Vico non è facile. Tradurre la terminologia di Vico è facile. Comprendere la prosa di Vico e la sua terminologia è difficile, come è difficile comprendere qualsiasi pensatore di primo ordine nella storia del pensiero» (p. 106). Ciò che va evitato è di sottrarre la ricchezza di un pensiero al suo regime di produttiva «infamiliarità». Un giudizio – da condividere in pieno – con il quale mi piace terminare questa presentazione dell'ultimo fascicolo dei «New Vico Studies».

ENRICO NUZZO

1. AGRIMI Mario, «*Universo civile*» e «*mondo delle Nazioni*», in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, 2000, pp. 409-418.

Il contributo è dedicato ad un'analisi dei concetti di «Universalismo» e «Nazionalità» nel pensiero vichiano. L'istanza universalistica è presente nel tema del linguaggio, il quale rinvia sempre ad un codice comune, come viene esplicitato dalle note affermazioni circa un «Dizionario Universale». Ciò crea un rapporto sul piano linguistico «tra universalità del genere umano e particolarità dei popoli e delle nazioni, tra dizionario mentale e universale e i vari diversi vocaboli di ciascun popolo di ciascuna nazione: e il filosofo presenta il rapporto secondo lo schema spinoziano dell'unica sostanza e delle molteplici modificazioni» (p. 410). Tali temi si connettono strettamente alla riflessione intorno alle Nazioni e, caratteristica peculiare di questo saggio, toccano anche problematiche «attuali», sempre però all'interno di una puntuale ricostruzione della riflessione vichiana. Ciò può essere messo in luce se ci si sofferma soprattutto sulla parte finale del saggio, dove viene attentamente ricostruito e discusso il confronto che Vico istituisce tra le nazioni europee, con la rivendicazione di un primato italiano, che consente di far emergere una visione unitaria delle nazioni.

[M. M.]

2. CACCIATORE Giuseppe, *Poesia e storia in Vico*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 143-156.

Dopo le note riflessioni svolte da Benedetto Croce sulla dimensione estetica della *Scienza nuova*, la critica solo di recente si è impegnata in un lavoro di superamento di quelle considerazioni indagando, in particolare, la connessione che sussiste tra le intuizioni vichiane e le poetiche barocche, le quali sono state tra le prime a pensare una fondazione autonoma dell'arte basata sull'artificio, sulla meraviglia, sulle metafore ecc. La prospettiva assunta dall'A. in questo saggio muove, dunque, dall'esigenza di mostrare come la verità poetica di Vico non possa essere considerata come subordinata ad un universale astratto o come un momento del pensiero calcolante e ordinante, quanto piuttosto come un «tentativo di costituzione di una ermeneutica filosofica e antropologica del mito da inquadrare in una concezione della poesia e delle forme estetiche come 'filosofia del senso dell'esperienza'» (p. 143). Proprio per questo, se la poesia è da intendersi come forma originaria e autonoma di sapere, le verità poetiche e le produzioni del mito e della fantasia sono da intendersi come fatti storici, riconducibili a categorie, temporalmente adeguate, del mondo umano, per cui la stessa logica non è svelata dal sapere filosofico ma è

*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.), Gennaro Carillo (G.Car.), Fabrizio Lomonaco (F.L.), Maurizio Martirano (M.M.), Roberto Mazzola (R.M.), Monica Riccio (M.R.), Manuela Sanna (M.S.), Alessandro Stile (A.S.).

presente alla verità per il suo carattere originariamente mitico. Tale tesi viene argomentata prendendo in considerazione i due atti costitutivi del mondo storico dell'uomo, vale a dire l'*ingegno* e la *fantasia*, che consentono anche di capire in che modo in Vico si possa parlare di una teoria della storia oltrepassando il riduzionismo nel quale si è chiuso il concetto di storicità, inteso come semplice scoperta della dimensione storica della realtà umana. Infatti, secondo l'A., proprio facendo ricorso a quelle categorie Vico tenta di individuare e definire «i principi e gli elementi normativi di carattere filosofico-concettuale che sono all'origine del processo di graduale umanizzazione e antropologizzazione del mondo e della natura» (p. 145). Il primato assegnato alla *topica* rispetto alla *critica*, all'aspetto conoscitivo rispetto a quello giudicativo, consente a Vico di stabilire la chiara e netta preminenza del momento «ingegnoso» su quello filosofico, sia per ciò che concerne la capacità di pensare e organizzare il mondo delle cose, sia per la capacità di produrre immagini, adoperare metafore, trasferendo «significati poetico-simbolici al mondo sensibile-reale» (p. 146). Ciò significa che il primo livello di manifestazione storico-concreta è dato dall'ingegno e dalla fantasia, che costituiscono il momento sensitivo e immaginativo degli uomini non ancora avvezzi all'uso della ragione ma ciò nonostante in grado di essere «creatori» del mondo storico.

Attraverso una precisa ricostruzione dei luoghi più importanti del secondo libro della *Scienza nuova* del 1744, strettamente intrecciata ad alcune fondamentali *Degnità* sull'argomento, l'A. mette in luce come per Vico «la poesia è lo stadio iniziale a partire dal quale si manifesta la stessa mente umana. Il senso e l'esser sensibile si pongono all'inizio del processo di rinvenimento e di costituzione della verità» (p. 149), e la sapienza ha inizio con la poesia, ponendosi in tal modo «alla base della genesi della civiltà umana, lungo un'articolazione che è, al tempo stesso, diacronica e sincronica. Il senso, l'immaginazione e la fantasia rappresentano non solo i momenti costitutivi della mente umana, ma anche della stessa storia dell'umana civilizzazione» (p. 149). Ciò significa che per il filosofo napoletano

l'attività mitopoietica sta alla base del processo di formazione del mondo dell'uomo, degli elementi che caratterizzano la prima sapienza umana, costituisce «il propium delle prime operazioni della mente», la quale è affidata all'arte regolatrice della *topica*. L'importanza di questa intuizione vichiana, vale a dire la centralità dell'analisi concettuale e storico-filologica delle forme poetiche attraverso le quali si manifesta la primitiva sapienza, è la premessa necessaria perché la scienza intorno alla quale ragiona Vico possa essere una «teologia civile ragionata della provvidenza» e una «storia ideale eterna», che si manifesta attraverso una «filosofia dell'autorità».

Per quanto riguarda l'articolazione delle forme e dei contenuti della sapienza poetica l'A. dedica le ultime considerazioni del suo contributo alla logica poetica, vale a dire a quel completamento della facoltà immaginativa che si realizza attraverso il ricorso a una «facoltà semantica diretta all'individuazione del significato» (p. 153). Nella metafisica e nella logica poetica si scorgono «le origini delle lingue e delle lettere», per cui, piuttosto che la scansione delle tre età e delle corrispondenti forme di lingua, quel che appare qui centrale è il discorso intorno alla costituzione e funzione di una «lingua poetica» rispondente ad un originario bisogno pratico, a conferma della priorità logico-conoscitiva dell'esperienza sensibile e materiale sulla rappresentazione concettuale.

[M. M.]

3. CALABRÒ Gaetano, *Vico e la «barbarie ritornata»: un giudizio di Francesco De Sanctis*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra 2000, pp. 213-218.

Riflettendo sulla nota teoria vichiana dei «ricorsi» - che individua la doppia possibilità data all'uomo, vale a dire agire seguendo la natura bestiale o quella umana, e che intende il ricorso come qualcosa riguardante «l'interno dell'uomo, delle sue strutture» - l'A. si sofferma a riflettere da un lato su un giudizio di Salvatore Battaglia circa l'importanza della «bar-

barie ritornata» nella costituzione delle idee umane, e dall'altro su Francesco De Sanctis, il quale indicava in Vico il «precursore del nuovo». Il filosofo napoletano, infatti, era considerato da De Sanctis un protagonista della «riforma morale e intellettuale» grazie all'idea del possibile ritorno della barbarie, che serviva a svelare il nocciolo della sua teoria aperta alla scoperta del mondo storico, psicologico, positivo e concreto. Richiamando alcune considerazioni svolte in *Zola e l'Assommoir* (1879), l'A. mette in luce l'originalità dell'interpretazione desanctisiana di Vico, tutta incentrata sulla scoperta di una scienza fondata sull'osservazione e sul reale. In quest'ottica la «barbarie ritornata», intesa come una modalità sempre capace di rinnovare le forme dell'arte e della vita civile, è vista come un antidoto per combattere il declino e la dissoluzione della civiltà, che consentiva a Vico di cogliere anche «l'incipiente crisi dei suoi tempi».

[M. M.]

4. CANTELLI Gianfranco, *Il quadrilatero del significato secondo Vico*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guernera, 2000, pp. 317-337.

L'A. rileva come *prima facie* la teoria vichiana dell'origine del linguaggio possa definirsi platonica in contrapposizione al convenzionalismo aristotelico «si tratta però di un accordo problematico, che per essere bene individuato ha bisogno di nette, radicali correzioni» (p. 317). Infatti per la loro natura passionale e psicologica gli «universali fantastici» pur rappresentando un linguaggio naturale non esprimono la realtà delle cose bensì un vissuto umano fatto di paura ed ignoranza eppure in grado di avvicinare l'uomo alla divinità. Per fornire ulteriori elementi di precisazione delle dottrine vichiane l'A. affronta il richiamo di Vico al luogo del *De interpretatione* di Aristotele dove i suoni della voce vengono ricollegati alle «affezioni», immagini delle cose, nell'anima e non direttamente alle cose. Per segnare la distanza di Vico dalla concezione aristotelica del linguaggio l'A. affron-

ta il nodo del rapporto tra segno, significato e cosa che può essere raffigurato da un triangolo e che viene utilizzato dall'A. per chiarire come per Aristotele «l'oggetto e il pensiero corrispondente siano già stabiliti indipendentemente dal linguaggio e che trovino nel segno linguistico soltanto un supporto esterno» (p. 323). L'inadeguatezza dello schema triangolare del rapporto segno/significato viene ulteriormente alla luce se si considera che il legame aristotelico tra pensiero e realtà comporta un legame tra l'immagine e il segno che la significa mentre per Vico «pensare e parlare sono il prodotto di una stessa operazione» (*ivi*). L'origine del linguaggio si ha quando gli uomini cominciarono a «umanamente pensare» non le cose ma i segni, l'«universale fantastico», originario e precedente l'esperienza sensibile: «il primo pensiero, la prima 'parola' concepita ed espressa dal primo bestione ormai sul punto di diventare uomo non è riferita a una delle tante cose naturali che affollano l'esperienza sensibile che esso ha delle cose, ma si rivolge a un dio, Giove, che così diviene anche il primo ente che oggettivamente viene riconosciuto, cioè, pensato, nominato e detto» (pp. 327-328) e attraverso il quale la realtà tutta acquista significato perché diviene essa stessa segno, «lingua divina». Il linguaggio originario che è poi il linguaggio dei miti interpreta la realtà come segno naturalmente significante mediante l'idea creata dall'unità di segno e di significato dall'immaginazione umana «lo stesso fatto che sia un determinato contenuto sensibile a essere assunto come segno di quanto la mente immagina, fa sì che tale immagine, divenutane il significato, si imponga essa come reale, come prototipo oggettivo di ciò che invece è soltanto una idea che la mente si è fatta della realtà» (p. 337).

[R. M.]

5. *Carteggi di Carlo Cattaneo*, Serie I: *Lettere di Cattaneo*, vol. I, 1820-15 marzo 1848, a cura di M. Cancarini Petroboni-M. Fugazza, Firenze, Bellinzona, 2001, pp. 724.

È il primo volume dell'Edizione nazionale dei *Carteggi* di Carlo Cattaneo e contie-

ne un nutrito numero di lettere scritte dal 1820 al 1848 le quali offrono uno spaccato della vita milanese della prima metà dell'Ottocento. Attraverso queste pagine si possono ricostruire i contributi di Cattaneo rispetto a iniziative economiche come, ad esempio, lo scavo dei combustibili fossili o i progetti di illuminazione a gas, alla realizzazione della ferrovia Venezia-Milano, o ancora alle imprese editoriali proposte del federalista milanese, in primo luogo il «Politecnico». Interessanti in questo epistolario i riferimenti a Vico, come nella lettera a Giuseppe Montani (marzo 1822) dove si menziona l'articolo sulle *Osservazioni di Giandomenico Romagnosi sulla Scienza nuova*, considerato «un giudice competente» (p. 6), o ancora quella a Rosmini (1836), nella quale Cattaneo ne criticava lo scetticismo rifacendosi proprio a Vico, che considerava proprio lo scetticismo come una strada che non dava «né politici, né capitani, né uomini eloquenti, né giudici, né medici, né teologi morali» (p. 68).

[M. M.]

6. CATTANEO Carlo, *Psicologia delle menti associate*, a cura di G. De Liguori, Roma, Editori riuniti, 2000, pp. 254.

Questa riedizione della *Psicologia delle menti associate* è accompagnata dalle lezioni di psicologia che Cattaneo tenne a Lugano dal 1853 al 1863 e offre un panorama esauriente degli scritti cattaniani sulla psicologia. Va notato il fatto che l'opera del federalista milanese costituisce senza dubbio un altro, importante momento della fortuna di Vico nell'Ottocento, alla quale hanno contribuito in maniera rilevante gli esuli a Milano della rivoluzione napoletana del 1799 e Giuseppe Ferrari. Sugli aspetti vichiani del pensiero di Cattaneo si sofferma anche il curatore di questo volume nella sua *Introduzione*, dove si mette in luce che l'incontro tra lo studioso milanese e il filosofo napoletano avviene innanzitutto sul piano delle riflessioni antropologiche sulla storia e sulla «natura» delle nazioni, sulla funzione delle religioni, sui rapporti tra l'uomo e l'ambiente, sul divario

dello sviluppo civile tra i vari popoli della terra. Tuttavia si nota che Cattaneo non sarebbe stato un vero e proprio interprete del pensiero vichiano, del quale ne ha rifiutato gli aspetti metafisici per privilegiare «l'istanza forte di studiare l'uomo nelle sue concrete e storiche manifestazioni» (p. 27). Informato del dibattito italiano nel quale Cattaneo si inserisce, nonché della letteratura critica, in primo luogo quella badaloniana di Tito Vignoli, il saggio introduttivo accenna solo superficialmente alla formazione vichiana di Cattaneo, che, invece, costituisce uno dei presupposti, insieme, per esempio, all'influenza esercitata da Romagnosi e dalle tematiche illuministiche, per comprendere più profondamente l'azione svolta dal federalista milanese.

[M. M.]

7. CONTE Domenico, *Storicismo e storia universale. Linee di un'interpretazione*, Napoli, Liguori, 2000, pp. 188.

Interessa qui segnalare questo bel volume per una riflessione sul rapporto Vico-Spengler, al quale l'A. accenna facendo ricorso alla nota ricostruzione meineckiana sulle origini dello storicismo. Dopo aver ricordato che già E. Spranger, in un lavoro del 1926, aveva parlato di Vico come di «un primo Spengler», l'A., ponendo al centro della propria disamina un saggio di F. Tessitore su *Il Vico di Croce, il Vico di Meinecke*, ripercorre i momenti salienti dell'interpretazione vichiana di Meinecke, la quale, com'è noto, metteva in luce sia gli aspetti positivi del filosofo napoletano, in primo luogo la sua posizione tra i precursori dello storicismo moderno, sia quelli negativi, scorti soprattutto nei limiti «del concetto vichiano di sviluppo, ciclico e collettivistico» (p. 166). Secondo lo storico tedesco, infatti, il fatto che Vico concepisse la storia come una «storia ideale eterna» gli impedì di pensare la storia universale, giacché «il ciclo si trasforma in stadiologia e tipologia, con grande nocumento dell'«individuale», e il «ricorso» si svela come «macroscopica profesia»» (p. 166). Per questo il filosofo napoletano poteva essere considera-

to come precursore dello storicismo, ma anche del positivismo e del collettivismo, che sono poi, secondo l'A., i due plessi teorici attraverso cui Meinecke può fare riferimento al dibattito moderno tedesco, in particolare a Lamprecht e a Spengler, del quale in particolare intendeva mostrare i legami con la storiografia positivista. Ciò permette all'A. di discutere articolatamente circa la valenza storicistica dell'idea spengleriana di storia universale e, seppure all'interno di un quadro di storia della civiltà sorretta non tanto da un principio di connessione e di unità organica, quanto di *sconnessione*, di interrogarsi ancora sul significato di Vico nello storicismo, sul rapporto 'natura-storia' nella sua riflessione che, come già sostenuto da Piovani, pur aprendosi ad una «filosofia senza natura», resta pur sempre legata ad elementi di 'naturalismo' e di 'metafisica'.

[M. M.]

8. CRIFÒ Giuliano, *Pomponius, liber singularis enchiridii D. 1.2.2 e la «storia del diritto»*, in ID., *Materiali di storiografia romanistica*, Torino, Giappichelli, 1998, pp. 51-78.

Il saggio, che rielabora in maniera felice la forma originaria di *traccia* per un seminario londinese, si segnala per tre aspetti essenziali: la disamina della ricezione del frammento di Sesto Pomponio (II secolo d.C., tra Adriano e gli Antonini: una singolare esposizione di storia delle fonti del diritto, delle magistrature, dei giuristi e delle scuole giurisprudenziali) dalle prime epitomi bizantine alla pandettistica, con qualche spunto polemico verso gli esiti talora paradossali cui conduce un eccesso di critica interpolazionistica; il posto privilegiato che Vico occupa in questa *Wirkungsgeschichte*; alcune considerazioni generali sui rapporti fra scienza romanistica e fonti storiche romane e tra storiografia generale e storiografia giuridica.

Sull'alternata fortuna del frammento Crifò ha pagine quanto mai lucide: se nei glossatori ci si limita a richiami fugaci, con l'Umanesimo giuridico il testo pomponiano «viene messo a profitto in riassunto e, su questa trac-

cia, diventa (...) l'orizzonte di una valutazione storiografica del diritto (romano) che si inquadra in quella autentica esplosione filologico-storica del primo Cinquecento (...)» (p. 55). È in autori come Zasio, Cuiacio, Fabro, tra gli altri, che il frammento dell'*Enchiridion* prende a esser commentato in trattazioni autonome, per poi diventare il modello di ogni *historia iuris* «fino a tutto il '700» (p. 62). Nessun dubbio, in questa fortunata stagione, circa lo *statuto* del testo, assunto come storia del diritto scritta da un giureconsulto, ossia da un operatore per nulla alieno da interessi pratici: siamo ancora lontanissimi dalla scissione di *historia iuris* e *scientia iuris* attraverso la quale si arriverà a negare che l'esperienza giuridica romana abbia avuto coscienza della propria storicità.

Il quadro muta del tutto fra il 1790, anno di edizione del primo volume dell'incompleta *Ausführliche Erläuterung der Pandekten nach Hellfeld* di Glück (l'ultimo, il trentaquattresimo, sarà pubblicato nel 1830), e il 1808, con lo scritto programmatico *Über das Studium der Römischen Rechtsgechichte* del pandettista Thibaut: se Glück «non sente più il bisogno di commentare il nostro titolo» (p. 63), in quanto il corso di Pandette non prevede più una trattazione di storia del diritto, Thibaut addirittura sancisce la sostanziale irrilevanza della storia del diritto per la *scientia iuris* come scienza pratico-sistemica. Questi orientamenti, oltre a segnare «la perdita completa di contatto con la (possibile) storicità del discorso pomponiano» (p. 64), inficiano gravemente la possibilità di una storicizzazione del diritto romano libera da quei condizionamenti della dogmatica civilistica e da quelle tendenze attualizzanti che culminano in Savigny e percorrono come una contraddizione insanabile la *historische Rechtsschule*.

È proprio Vico, invece, a comprendere il senso profondo del testo pomponiano, ad attingervi come alla fonte principale della *historia iuris*, a farne il presupposto della «identificazione tra storia e diritto» (p. 75); il che gli deriva da un'«estrema sensibilità per la conoscenza *storica* dei giuristi romani» (come notava finemente Santo Mazzarino, nel saggio inedito posto in apertura di *Vico, l'annalistica e il diritto*, Napoli, 1971, p. 30, n. 61:

inutile specificare che il genitivo è da intendersi come soggettivo), in parte dovuta alla «molta familiarità con gli scrittori culti, da Alciato a Budé a Zasio a Cuiacio a Connan a Bodin a Brisson a Sigonio» (p. 73), ossia con quell'indirizzo filologico e storico della scienza giuridica che per primo intuisce l'esemplarità di Pomponio per la storia del diritto. In particolare, il frammento pomponiano disegna uno schema interpretativo che permette a Vico, fin dal *De ratione*, di ricostruire la pluralità dei modi di produzione del diritto romano senza ridurre il *ius* (fenomeno assai stratificato) alla *lex* (atto di normazione molto più univoco perché emanazione della volontà contingente di un legislatore) e senza porre quest'ultima al vertice della gerarchia delle fonti normative: «Vico ha potuto cogliere l'intima autenticità del testo pomponiano, che dà conto dello storico (e necessario) intersecarsi di *imperium, lex, mores*, di sacerdoti e di magistrati *qui iura regere possint* e di giuristi, grazie ai quali il diritto *possit cotidie in medium produci*» (p. 75). E qui, nell'insistenza sulla piena consapevolezza di Vico della produzione magistratuale, dottrinale e consuetudinaria del diritto romano classico, mi pare sia ravvisabile il nocciolo della proposta interpretativa di Crifò: fare dell'uso vichiano di Pomponio un momento essenziale della critica di quell'*assolutismo giuridico formalistico e legalistico* cui da vari anni Paolo Grossi dedica fondamentali ricerche.

Conclude il saggio un riesame critico del noto giudizio di Croce, espresso in *Teoria e storia della storiografia*, secondo il quale gli antichi non ebbero una storia del diritto né altre «storie speciali», privi com'erano di una storiografia metodologicamente consapevole, sorretta da una documentazione adeguata. Altrettanto estranea alla tradizione storiografica classica, per Croce, rimase la nozione rigorosa di progresso, o meglio il senso dell'identità – gentiliana prima ancora che crociana – di progresso e storia. In questa luce, il pensiero storico antico si rivela una fonte malsicura e inservibile che costringe Vico ad attingere altrove, nelle trasfigurazioni poetiche del passato, la «cruda realtà storica». Si aggiunga, sullo sfondo, l'avversione nutrita da Croce per la storiografia giuridica,

passata e soprattutto presente (la polemica con il romanista Pietro Bonfante è del 1918-'19, di tre anni successiva alla prima edizione, in tedesco, di *Teoria e storia della storiografia*), e si ricaverà l'impressione, più che di un limite di prospettiva, di un voluto e generale misconoscimento.

A questa svalutazione crociana Crifò obietta che Vico percepisce e recupera non solo il frammento pomponiano ma l'intero «discorso giuridico romano» (p. 77) come un discorso al tempo stesso filosofico e filologico, anticipatore del nesso tra filologia e diritto così profondamente avvertito da Boeckh; di qui l'impiego larghissimo della letteratura giuridica nel *Diritto universale* e nella *Scienza nuova*, ampiamente documentato da Crifò in una lunga serie di puntualissimi sondaggi.

[G.Car.]

9. CRIFÒ Giuliano, *Sviluppi possibili e ritardi ingiustificati. Qualche considerazione sugli studi vichiani, in Il mondo di Vico/Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 29-37.

L'A. parte dall'«identificazione di storia e diritto» (p. 29) come premessa valida non soltanto in relazione all'esperienza giuridica romana, ma complessivamente al fenomeno giuridico *tout court*. A maggior ragione, anche rispetto all'opera vichiana, solo a partire dagli strumenti del giurista è possibile procedere ad una analisi del diritto. In particolare, il tema sviluppato in questo saggio è quello della *factio*, attraverso cui si adatta la formula processuale a un'ipotesi diversa da quella a cui è destinata originariamente. Crifò cita specifici passi vichiani su tale argomento tratti dal *De ratione*, dalle *Institutiones oratoriae* e dalla *Scienza nuova 1744*, partendo «dal dato istituzionale, cioè giuridico, cioè romano, della *factio*» (p. 32), e trae conferma «della sicura fondazione romanistica del pensiero vichiano» (p. 35). Per questi motivi, le conclusioni dell'A. sono improntate alla delusione per «fenomeni di ignoranza e indifferenza» verso queste te-

matiche, «anzitutto da parte dei giuristi in generale e dei romanisti in particolare» (ivi).

[A. S.]

10. CRISTOFOLINI Paolo, *Ecdotica di edizioni mancate. Il caso della «Scienza nuova»*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» IV (1998) 1, pp. 181-188.

L'A., che da molti anni è impegnato nel lavoro appassionante e complesso di fornire un'edizione critica della redazione della *Scienza nuova* del 1730 per il «Centro di studi vichiani», ci offre una riflessione esemplare sulle difficoltà legate alla scelta di un criterio per il lavoro ecdotico in questione. Prima di tutto, perché considerare la *Scienza nuova* 1730 un'edizione mancata, dal momento che non ci troviamo in assenza di un testo a stampa? «L'ecdotica delle edizioni mancate è per noi l'ecdotica della *Scienza nuova* del 1730 e di tutti i materiali autocorrettivi e d'accrescimento ad essa sovrapposti e giustapposti dall'autore nell'arco di non più di un quinquennio. Mancata in senso proprio la *Scienza nuova* del 1730 non può dirsi» – precisa l'A. – «visto che è uscita alle stampe. Ma vi è uscita talmente imperfetta che già la prima tiratura reca in appendice una serie di *Correzioni, miglioramenti e aggiunte*, e la seconda un'altra serie. Le due successive altre serie poco fa nominate, e rimaste al manoscritto, sono esplicitamente destinate a un'ulteriore edizione, non realizzata» (p. 182). Insomma, quel che fa della *Scienza nuova* del 1730 un'edizione mancata è il fatto di non essere stata un'edizione compiuta secondo l'intenzione finale dell'A., facendo venir meno il principio di fedeltà alla volontà dell'autore.

Da qui il complesso problema ecdotico che pone un'opera di questo genere, e la convinzione di Cristofolini che «l'edizione deve partire dal restauro integrale del testo stampato nel 1730; l'evoluzione deve essere resa visibile a vallo di questo momento iniziale, non a monte del momento terminale» (p. 183). Che, in altre parole, sta a ribadire l'idea centrale dell'odierna critica testuale applicata a Vico, che la *Scienza nuova* del 1730 non

sia un'edizione «intermedia», come volle definirlo Nicolini, ma in sé conclusa. Da qui la proposta di Cristofolini di offrire un'edizione critica sulla base dell'edizione a stampa, registrando in un'unica fascia di apparato tutti gli interventi manoscritti, tutte le postille e i *marginalia* degli esemplari postillati, e le varianti di stampa. Una posizione che tra gli obiettivi anche quello di «ridimensionare questo *cliché* romantico del genio tormentato perennemente insoddisfatto. Vico vive in angustie naturali di varia natura, è vero, e il mondo non gli è prodigo di riconoscimenti né di aiuti. Ma quanto alla sua opera, l'insoddisfazione è ben lontana da lui. Vico è un uomo che quando è scontento di quel che ha fatto lo dice» (p. 185). Una conferma ulteriore del comune mondo al quale di fatto appartengono filologia e filosofia.

[M. S.]

11. D'ALESSANDRO Giuseppe, *Vico e Heyne: percorso di una recezione*, in «Giornale critico della filosofia italiana» LXXVIII (1999) 3, pp. 372-398.

L'A. svolge, attraverso la doppia trama di indizi testuali ed indizi fattuali, un'indagine sulla recezione di Vico in Christan Gottlob Heyne, giungendo a sostenere la consistenza dell'ipotesi che «Heyne conoscesse l'opera di Vico, e la conoscesse già prima del 1774», e avvalorata così con nuovi argomenti, tratti prevalentemente dalla concezione del linguaggio mitico e del significato dei carmi omerici, l'ipotesi già proposta da Giovanni Cerri nel 1997 su di un piano precipuamente filologico.

[S.C.]

12. DAMIANI Alberto M., *La dos prospectivas de la retorica viquiana: Institutiones y Ciencia*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 295-305.

Tra i più noti e prolifici studiosi del pensiero vichiano nell'America latina, l'A. offre

un nuovo contributo volto ad analizzare uno dei momenti più indagati dalla letteratura critica, vale a dire il rapporto tra retorica e filosofia. Affrontando l'argomento con originalità l'A. dimostra come le *Institutiones oratoriae* e la *Scienza nuova* costituiscono prospettive complementari della retorica vichiana. Articolato in diverse sezioni, il lavoro prende in esame soprattutto le antitesi, già riconosciute dall'idealismo italiano, tra retorica e scienza del mondo civile, le funzioni che il filosofo napoletano attribuisce ai *tropoi* (distinguendo tra una funzione originaria o naturale posta nella *Scienza nuova* e una funzione artificiale data nelle *Institutiones*), e l'idea che filosofia e retorica sono discipline che possono nascere come condizioni antropologiche e istituzionali delle età umane.

[M. M.]

13. DAMIANI Alberto M., *Las criticas de Vico a Descartes*, in «Cuadernos de Filosofía», 1999, 45, pp. 39-48.

Il lavoro s'inserisce nell'attuale ripresa di studi sull'anticartesanesimo vichiano e, analizzando le tesi portanti contenute nel *De ratione*, nel *De antiquissima* e nelle *Risposte*, individua quattro argomenti principali da Vico utilizzati per attaccare il razionalismo di Descartes. Prima di tutto, la critica al concetto di *mathesis universalis*: «la seguridad ilusoria que la física deductiva puede provocar es tan frágil que cualquier consecuencia observacional falsa de una ley del movimiento de los cuerpos atenta contra el conjunto de la ciencia física» (p. 42); in secondo luogo, la messa in discussione del principio d'evidenza, laddove «la refutación viquiana del dogmatismo no implica una defensa del escepticismo. La argumentación de Vico contra la nueva metafísica cartesiana debe entenderse como una advertencia sobre la debilidad de sus fundamentos» (p. 44). Così Vico contribuisce ad accorciare le distanze tra dogmatici e scettici, dato che entrambi ammettono il principio del *cogito*, che per lo scettico coincide con il *certum* e per il dogmatico con il *verum*. Il processo pedagogico

e formativo ispirato dalla filosofia cartesiana produce delle conseguenze sul piano politico che costituiscono l'oggetto delle più nette obiezioni di Vico. L'appello alla *prudencia* è il più forte attacco al metodo cartesiano, poiché «los espiritus formados sólo en la crítica» – dice Vico – «son incapaces de apprehender los matices múltiples y cambiantes de los relaciones sociales» (p. 46).

[M. S.]

14. DANESI Marcel, *Il concetto di metafora in Vico come guida alla ricerca in psicologia*, in *Il mondo di Vico/ Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 119-133.

La «scoperta» vichiana che la logica poetica apra la strada al comportamento simbolico umano costituisce, secondo l'A., un modello per l'odierna psicologia cognitiva. Il carattere innato che viene conferito alla metafora nella *Scienza nuova* rivela il suo ruolo portante nella genesi dei concetti astratti: «la logica poetica permette all'uomo di rappresentare il mondo con simboli concreti; è la fase durante la quale domina la fantasia. La competenza metaforica consente, poi, di accoppiare le immagini concrete generate da questa logica per similitudine; è la fase durante la quale domina l'ingegno. Infine, le immagini generate dalla metafora costituiscono i concetti attraverso i quali veniamo a classificare, e perciò a conoscere, il mondo» (p. 125). In tal senso, la fantasia aiuta a modellare il mondo in termini di senso, mentre l'ingegno permette di mettere in relazione queste immagini in modo intuitivo. In uno sforzo di sintesi, l'A. descrive un modello vichiano contraddistinto in tre fasi «filogenetiche/ontogenetiche», corrispondenti alla fase poetica, a quella metaforica e a quella logico-simbolica. Originale e ricca d'interesse l'analisi offerta da Danesi che chiarisce che, lungi dal riproporre studi già collaudati sul ruolo della metafora e del linguaggio, il lavoro si prefigge come obiettivo di «enucleare le nozioni principali presenti nella *Scienza nuova* allo scopo di delineare un modello vichiano

che permetta, a nostro avviso, di sintetizzare e interpretare meglio tutto ciò che è emerso dalle ricerche condotte in psicologia cognitiva sui processi di *concettualizzazione* e di *verbalizzazione*» (p. 119).

[M. S.]

15. DE MIRANDA Girolamo, *Fino a «convincere chibchesia»*. Vico, i suoi contatti romani e i complessi rapporti con il mondo ecclesiastico, in «Intersezioni» XXI (2001) 1, pp. 169-174.

L'A. arricchisce il suo già prezioso contributo alla migliore conoscenza dei rapporti di Vico con il mondo ecclesiastico sul finire degli anni Venti (vedi questo «Bollettino» XXVIII-XXIX, 1998-1999, pp. 5-69) soffermandosi sui contatti personali e sulle strategie editoriali adottate dal filosofo napoletano per mettere la sua opera al riparo dell'occhuto interessamento dell'Inquisizione romana. Dopo i due contrapposti pareri formulati da Giovanni Rossi e Fortunato Tamburini una terza relazione era stata, infatti, commissionata dal Sant'Ufficio e con tutta probabilità non venne mai redatta anche per il diretto interessamento di amici ed estimatori di Vico, operosi negli stessi ambienti cattolici, attivamente impegnati a svolgere una poco vistosa quanto fruttuosa azione a favore del filosofo napoletano.

[R. M.]

16. *Etica individuale e giustizia*, a cura di A. Ferrara, V. Gessa-Kurotschka, S. Maffettone, Napoli, Liguori, 2000, pp. XI-483.

Il volume raccoglie gli atti del convegno, omonimo, tenutosi a Cagliari-Is Molas dal 23 settembre al 26 settembre 1999; convegno che si inscriveva, come ricorda Giuseppe Cantillo nella *Prefazione* e come distesamente argomenta Vanna Gessa-Kurotschka nell'*Introduzione*, in un ampio e complesso progetto di ricerca. Di fronte alla crisi indubbia dell'etica nel '900, le soluzioni, non di rado

estreme, sono state le più diverse; è sul nodo centrale di tale dibattito - il rapporto tra individuale e universale, tra il particolarismo di valori individuali e l'universalità del giusto - che i curatori del convegno si sono posti l'obiettivo non facile di far emergere, in studi e ricerche provenienti da ambiti molto distanti, i punti di convergenza. Nella ricognizione del dibattito, intricatissimo, che la Gessa-Kurotschka ci offre, emerge un percorso più marcato, forte anche della molteplicità delle prospettive: il recupero, o la «riabilitazione etica dell'individualità» (p. 12), spogliata da ogni sospetto di particolarismo e, insieme, una rinnovata «rilevanza pratica» della conoscenza di sé. Terreno di 'coltura', per così dire, di questa linea, è il recupero, variamente articolato, dell'etica aristotelica, spesso in opposizione al formalismo etico di Kant, del quale si assume piuttosto la formulazione dell'«universalità soggettiva» data nel giudizio riflettente della *Kritik der Urtheilskraft*, privandola, tuttavia, della struttura trascendentale del soggetto che vi è sottesa. Ma molti sono gli autori che, insieme ad Aristotele e Kant, vengono interrogati nello sforzo di rinnovata riflessione sull'etica individuale che il volume si propone; Vico vi prende un posto peculiare ed incisivo, testimoniato dai tre densi saggi raccolti nella terza delle sei sezioni che compongono il libro.

Francesco Botturi, nel suo *L'etica ermeneutica di Giambattista Vico*, individua nel percorso tracciato nella *Scienza nuova* un nesso strutturalmente ermeneutico tra etica ed interpretazione della storia; il circolo virtuoso che si costituisce sulla composizione di «vero» e «certo», sapere e azione, è infatti decisamente fondato sull'ermeneutica. Il *verum ipsum factum*, esplica appieno, per Botturi, la sua valenza ermeneutica nella *Scienza nuova*, ma la possiede già nelle sue prime formulazioni. «La 'scienza nuova' prende forma a partire dalla *rilettura vichiana del 'verum factum' in chiave di antropologia linguistica*» (p. 223): il linguaggio poetico non è derivato o figurato, ma originario, in quanto rende visibile il vero nell'esperienza e lo interpreta. In tale prospettiva l'istanza etica si colloca nello spazio tra l'azione e il senso, il vero che sempre la eccede, e che sempre ripropone

uno sforzo interpretativo, da compiersi, ancora, attraverso il fare; la storia del diritto romano mostra esemplarmente l'evolversi e il modificarsi di questa incessante tensione. Il senso comune, attraverso il pudore, vincola interpretazione poetica del mondo, coscienza etica ed agire dell'*humanitas*; la coscienza etica viene meno proprio laddove - come nella «barbarie della riflessione» - sia smarrito questo nesso originario.

Il saggio di Giuseppe Cacciare, *Individualità ed etica: Vico e Dilthey*, non si propone un'analisi comparativa dei due pensatori, ma mira piuttosto ad esplicitare, in Vico come in Dilthey, spunti teorici rilevanti per le attuali riformulazioni del rapporto fra etica individuale ed etica della vita storica, di una storia però in cui l'universalità dei valori non sia più cercata in riferimenti metafisici e metastorici, ma nella comunità e condivisione di valori. Nell'itinerario vichiano, dal *De ratione* fino alla *Scienza nuova*, l'A. coglie, innanzitutto, elementi che indicano con forza una rivalutazione dei contenuti individuali: attività «poietica», ingegno, fantasia, senso comune, testimoniano in modo non marginale la persistenza e lo spessore, nella storia, dell'individualità; persistenza e spessore che, però, sarebbero impensabili senza il continuo rimando alla dimensione storico-civile. Le «pratiche», i costumi umani, sono il solido e mutevole punto di giuntura tra una universalità dei valori - sempre storicamente intesa - e l'etica dell'individuo. Sul terreno di fondazione di tale reciprocità Vico porge, in certo qual modo, il testimone a Dilthey. Il pensatore renano, nel perenne confronto con un contesto culturale fortemente caratterizzato dalla «crisi dei valori» e dai rischi del relativismo, ridefinisce l'individualità attraverso la globalità dell'esperienza di vita, offrendole un'incidenza nella storia ampia e consistente, che non si ferma ad un rapporto conoscitivo, ma, in una dimensione strutturalmente intersoggettiva, guadagna lo spazio di ascolto, e di azione, e di realizzazione, della propria etica.

In *Autocomprensione autentica. Il linguaggio dell'individualità e il 'diversiloquio' poetico* Vanna Gessa-Kurotschka individua, nella *Scienza nuova* vichiana, il modello di una possibile ricomposizione dell'individua-

lità frammentata dalla nietzscheana «morte di Dio». L'«universale fantastico», articolato nel «diversiloquio poetico», unifica la molteplicità senza sacrificarla; la conoscenza di sé e del mondo, il linguaggio che questa conoscenza comunica, vanno ad inserirsi in una comunità del senso che sempre accoglie le singolarità. La metafora, l'invenzione ingegnosa, sono insieme strumenti di comprensione, di interpretazione, di sé e del mondo, e, per ciò stesso, strumenti di comunicazione e di attività «pratica». Prospettiva, questa, quantomai feconda per gli attuali tentativi di rifondazione di un'etica individuale «post-metafisica».

[M. R.]

17. GIARRIZZO Giuseppe, *Il progresso come ritorno?*, in *Storia, filosofia e letteratura. Scritti in onore di Gennaro Sasso*, a cura di M. Herling e M. Reale, Napoli, Bibliopolis, 1999, pp. 403-412.

Accertato il dissolvimento del tema delle origini nell'«orizzonte storiografico» dell'Europa del presente «post-modernismo» (p. 403), l'A. propone, in rapida, acuta sintesi, una riflessione sul *progresso*, alternativa a quella degli scienziati sociali della Scozia di fine Settecento (Hume e Monboddo, Smith e Millar), fiduciosi nello svolgimento lineare dal *barbaro* al *civile* (p. 404). Opposto ad un modello finale di *civiltà*, di *stabilità* e *perfezione* è il privilegiamento di una fenomenologia, fondata sul «presupposto che perfezione e verità stiano entrambe all'origine, che sia intervenuto un evento (la Caduta?) che ha reso possibile la perdita dello stato originario e il degrado successivo» (p. 408). È un nodo decisivo della filosofia della storia che coinvolge concetti chiave del pensiero storico (le origini e la fine, il tempo ciclico e quello lineare) e che, nel Settecento, prospetta l'estensione del «concetto di progresso alla sfera etica» (p. 409), a spese dell'*ermetismo* e del *millenarismo*. In proposito cade l'interessante richiamo a Vico: «La dimensione religiosa, tanto in area protestante quanto in area cattolica, recupererà il tema delle origini (la Chiesa primi-

tiva) ma si interdice il recupero storico del 'peccato' nel versante evangelico e riformato, mentre ad opera dei cattolici l'Avvento ha chiuso storicamente la possibilità del millenarismo come fine implicito della Chiesa: Vico dovrà fare ricorso alla teoria dei cicli per dar conto della «fine degli imperi» rivendicando alla Provvidenza il ruolo progressivo di garante della immortalità del genere umano» (p. 410). Sensibile alla ricerca del progresso *nelle origini*, la cultura europea tra Cinque e Settecento ha subordinato il *mito della nascita* al tema della *fine dei tempi*. Da qui, «l'invadente proposta al 'secolo della storia': la società delle origini non è ancora 'il regno delle madri', è solo l'antico che attende dal tempo il risarcimento della 'storia ideale eterna' (...). E l'origine accompagna la storia come un mito non più attingibile, per sempre perduto, e nondimeno stimolo a perfezione e verità. In questo secondo caso non avremmo però un progresso lineare bensì un moto ondulatorio che (...) non assicura nel tempo un esito positivo. È un'idea aperta di progresso che si può perdere: qui domina il tempo, ed il futuro prevale sempre sul passato. Ed il progresso (o processo?) uccide nel trapasso da ideale a bisogno il passato-presente. È l'idea del futuro-passato che coincide con la *crise de l'avenir* (K. Pomian)» (p. 412).

[F. L.]

18. GIRARD Pierre, *Le vocabulaire de Vico*, Paris, Ellipses, 2001, pp. 61.

Questo essenziale ma denso vocabolario vichiano trova posto all'interno di una ricca collana di vocabolari filosofici, da Aristotele a Frege. In considerazione delle difficoltà legate all'aspetto linguistico dell'opera di Vico, l'A. dichiara il proprio intento: «nous avons pris le parti de proposer des notions et des définitions qui reflètent de manière synthétique le *corpus* vichien (en nous concentrant cependant sur les deux grandes versions de la *Science nouvelle*, qui Vico considérait comme son texte le plus achevé), tout en tentant d'en conserver la forme dynamique. Pour cela, nous avons essayé, à chaque fois que cela

était possible, de multiplier les passages entre les notions afin de restituer leur unité et leurs liens problématiques» (p. 4). Le singole voci trovano un'applicazione precisa e dettagliata, garantendo quasi sempre un affondo nel testo vichiano. Sono tre i livelli attraverso i quali viene affrontato il termine filosofico: prima di tutto, se ne fornisce una definizione di base di portata più divulgativa; poi si presenta un approccio più scientifico per un pubblico più esperto, ed infine un livello ermeneutico, che permette una più libera interpretazione e definisce meglio il ruolo che il termine assume nel sistema filosofico vichiano. Uno strumento utile e corretto per avvicinarsi ai testi vichiani, anche perché i brani originali sono nuovamente tradotti in francese dal curatore, evitando così il disagio di proporre al lettore versioni obsolete e molto spesso criticabili.

[M. S.]

19. GROTIUS Hugo, *I fondamenti del diritto*. *Antologia*, a cura di P. Negro, Napoli, Editoriale Scientifica, 1997, pp. 476.

Il volume pubblica la traduzione – con testo a fronte – degli atti II e IV dell' *Adamus exul. Tragoedia* (1601) del giovane Grozio ed una scelta di capitoli (alcuni inediti in italiano) delle sue principali opere di diritto (*De iure praedae commentarius*; *De imperio summarum potestatum circa sacra*; *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem*; *Inleidinge tot de Hollandsche rechts-geleerdheid*; *De iure belli ac pacis*). L'apparato di note dell'autore è stato accuratamente riproposto dalla curatrice che, a piè della pagina tradotta, ha esplicitato le fonti classiche e moderne nei relativi contesti, offrendo alla fine di ogni capitolo una selezionata raccolta di citazioni indirette e di note esplicative, rette da un'ipotesi complessiva di lettura, dal proposito di «inquadrate nel modo più agevole possibile il tema del rapporto tra Dio e il diritto» (p. 11). Del *De iure*, l'opera che più di ogni altra cattura l'attenzione dell'informato lettore di Vico (autore, com'è noto, di un *commento* in-

terrotto, lavorato sull'edizione di Johannes Fredericus Gronovius del 1680), la Negro offre la traduzione (con relative annotazioni) dei *Prolegomeni*. A prevalere è la scelta di considerarli come oggetto di studio autonomo alla luce dell'utile, precedente lavoro sull'*Index verborum* (in «Lexicon philosophicum», 8-9, 1996, pp. 139-288; cfr. la recensione di F. Ratto in questo «Bollettino», XXVIII-XXIX, 1998-1999, pp. 328-331). Nell'*Antologia* è interessante la scelta di tradurre la celebre espressione latina «(...) communitatis (...) pro sui intellectus modo ordinatae» (accolta nel § VI per definire le prerogative razionali dell'umano appetitus societatis) con «(...) di una comunità (...) ordinata secondo il modo del loro intelletto» (pp. 372-373). L'intenzione è stata di «lasciare inalterata l'ambiguità del termine 'modo'», raggiungendo un'equidistanza ermeneutica tra la traduzione di Guido Fassò con «norma» e le interpretazioni di Salvatore Catalano e Fiorella De Michelis che con «limite» hanno riproposto le ben note soluzioni di Gronovio e Jean Barbeyrac (p. 461).

[F. L.]

20. HADDOCK Bruce, *A Vichian Defence of Ideal Eternal History*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 219-230.

L'A. prende le mosse dalla problematicità ermeneutica, accertata dagli studiosi del XX secolo, della vichiana «storia ideale eterna»; infatti, lo sforzo esegetico appare segnato, a partire da Croce, da non poche riserve nei confronti della «filosofia della storia» di Vico. Per l'A. separare, come troppo spesso è avvenuto, filosofia e filologia, rischia di snaturare il senso dello sforzo vichiano di saldare teoria filosofica e interpretazione storica mentre, secondo l'A., «when Vico (like other historians) engages in detailed exercises in historical reconstruction, he necessarily presupposes a substantive conception of the past» (p. 219). In particolare, l'A. si sofferma sulle implicazioni dell'interpretazione di L. Pompa, ripre-

sa anche da W. H. Walsh, che finisce, per ridurre la «storia ideale eterna» a mera ipotesi empirica-deduttiva e ne indica il limite epistemologico nell'adesione ad un modello di scienza difficilmente applicabile al mondo storico: «for Vico, instead, a full account of the fact that we can think scientifically (or historically) requires an account of the emergence of such specialized modes of understanding» (p. 224). Per l'A., dunque, va presa in seria considerazione l'affermazione di Vico che la «storia ideale eterna» è uno dei principali aspetti della sua nuova scienza, strettamente intrecciata con la «storia delle umane idee» indispensabile per definire la dimensione auto-riflessiva dell'agire storico. La «storia ideale eterna» assume, in questa prospettiva, una autonoma dimensione interpretativa, in chiave non deterministica, del rapporto tra ontogenesi e filogenesi utilizzata da Vico anche nella stesura della sua autobiografia dove «the human life-cycle serves as his master metaphor, demonstrating how (apparently) contingent occurrences manifest a conceptual order» (p. 225). Non diversamente nella *Scienza nuova* la conoscenza soggettiva è una funzione indispensabile dello sviluppo della conoscenza storica teleologicamente strutturata senza per questo risultare arbitraria perché risultato di una natura umana storicamente determinata. «La storia ideale eterna» svolge, di fatto, una funzione meta-narrativa con la quale Vico mostra quanto di sé, inevitabilmente, lo storico porti nella ricostruzione del passato ma anche quanto siano indispensabili gli schemi interpretativi per la messa a punto di criteri in grado di distinguere i dati storicamente significativi e rendere così possibile la conoscenza storica.

[R. M.]

21. HAUSHEER Roger, *Three Major Originators of the Concept of Verstehen: Vico, Herder, Schleiermacher*, in *Verstehen and Humane Understanding*, ed. by A. O'Hear, Cambridge, Cambridge U.p., 1997, pp. 47-72.

L'A. rintraccia la genealogia ideale del concetto di *Verstehen* come comprendere

storico a partire da Vico, che per primo afferma una possibilità di *scienza* delle cose umane in quanto fatte dall'uomo, fondandola su memoria e immaginazione, e conferisce così legittimità ad una modalità di conoscenza incompatibile con la *forma mentis* cartesiana e newtoniana. Vico viene così posto risolutamente e un po' troppo velocemente in una linea di continuità con Herder e lo storicismo tedesco successivo, l'ermeneutica di Schleiermacher rielaborata da Dilthey, in una linea che giunge per l'A. fino a Weber. Il discorso sul *Verstehen*, costruito intorno agli assi portanti dei concetti di cultura e identità nazionale, porta ad una conclusione lievemente ambigua relativa alla natura di queste categorie: se esse siano 'strutturali' o legate a particolari costellazioni storico-culturali. Resta comunque da vedere quanto Vico, senz'altro partecipe dell'elaborazione di un concetto storico e autoreferenziale di cultura, fosse davvero congeniale con categorie come entropia e immedesimazione, allorché sottolineava come «tal natura poetica di tai primi uomini, in queste nostre immaginate nature, egli è affatto impossibile immaginare e a gran pena ci è permesso d'intendere».

[S.C.]

22. *Italian intellectuals and politics from Vico to Eco*, in «Journal of Modern Italian History» VI (2001) 2, pp. 151-264.

La rivista, diretta da due specialisti anglosassoni di storia italiana, John A. Davis e David Kertzer, raccoglie in un numero monografico una serie di interventi presentati nell'ambito di una conferenza tenutasi all'Istituto di cultura italiana di Londra nel novembre 2000. Nell'introduzione al volume (*From philosophes to pundits: Italian intellectuals and politics from Vico to Eco*, pp. 151-156) Richard Bellamy individua il filo conduttore delle ricerche proposte nel problema delle motivazioni, autorità e legittimazione degli intellettuali italiani, combattuti nella scelta fra dettate dall'esterno le proprie regole alla realtà politico-sociale, e interpretarne dall'interno le tendenze.

Il periodo prescelto – dal Settecento agli anni '70 del Novecento – corrisponde all'individuazione di una parabola dell'intellettuale italiano, a partire dall'affermazione di una sua vocazione politica, la cui polarizzazione fra 'utopia' e 'riforme' – secondo la definizione di Venturi – è destinata a contrassegnarne le vicende successive, fino al ridimensionamento postmoderno del suo ruolo, ricondotto a quello dell'«expert interpreter of his particular domain» (p. 155).

Al di là dell'evidente gioco di assonanze fra cognomi, la scelta di Vico come termine *a quo* sottende una visione problematica della collocazione dell'autore della *Scienza nuova* nel panorama contemporaneo: il curatore infatti aderisce alla tesi del rifiuto della marginalizzazione del pensiero di Vico da parte dei compatrioti, che attribuisce al suo stile oscuro, ma al tempo stesso individua una sostanziale consonanza nella comune consapevolezza dei legami «between the level of socio-economic development and popular attitudes, political forms and legal norms» (p. 153).

All'interno della prospettiva comune sopra accennata, i saggi affrontano temi assai vari: l'identità collettiva degli illuministi napoletani (M. Calaresu), il federalismo democratico di Cattaneo (M. Thom), la pedagogia politica socialista fra l'unità e la Grande Guerra (C. Levy), il dibattito sull'egemonia in Croce e Gramsci (R. Bellamy), le opzioni politiche delle avanguardie durante il fascismo (W.L. Adamson) e di alcuni intellettuali di ispirazione azionista negli anni '70 (R.S.C. Gordon).

Il saggio di Melissa Calaresu, *Constructing an intellectual identity: autobiography and biography in eighteenth-century Naples* (pp. 157-177), ripercorre attraverso un campione di autobiografie, dagli *Avvertimenti* di D'Andrea al *Testamento forense* di Galanti, gli sviluppi dell'autorappresentazione collettiva dei filosofi napoletani tramite la costruzione di una genealogia intellettuale, che si distacca progressivamente dalla tradizione giuridica ed erudita per porre in risalto, sotto l'egida di Genovesi, l'impegno pratico-riformatore destinato ad alimentare l'azione dei patrioti del '99. Secondo l'A., che pure ammette la presenza, testimoniata da Paga-

no, di spunti vichiani nelle successive polemiche antifeudali (ed annuncia in proposito la prossima pubblicazione di un suo volume dedicato a *Enlightenment and Revolution in Naples: from Vico to Pagano*), l'opera di Vico sarebbe sostanzialmente estranea a questo modello, gravata dalle sue oscurità (sulle cui denunce da parte di Giustiniani, Napoli-Signorelli e soprattutto Galanti, si sofferma), ma anche dalla sua scarsa rilevanza rispetto ai temi giurisdizionali che dominano le riflessioni dei riformatori di fine secolo: «Vico would eventually be retrieved and celebrated by Neapolitans as his fame spread across Europe in the nineteenth century but he would never be considered as integral to the narrative of the practical and patriotic which dominated Neapolitan cultural debate from the late eighteenth century» (p. 161).

[D. A.]

23. MARTIRANO Maurizio, *Alcuni momenti dell'interpretazione ferrariana della filosofia di Vico*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 283-294.

Singolare 'fortuna' quella del Ferrari editore ed interprete di Vico; da un lato, infatti, l'interesse prevalente degli studiosi si è concretato sull'evoluzione del pensiero del Ferrari dopo il 1838, dall'altro, tra molti studiosi di Vico grava ancora il giudizio del Croce, frettolosamente e recisamente liquidatorio dell'interpretazione ferrariana di Vico. L'interesse dell'A. va dunque nella duplice direzione di contribuire a ricostruire le prime fasi della formazione del filosofo milanese che poi corrisponde agli anni di preparazione e realizzazione della prima edizione delle opere complete di Vico (1835-1837). L'A. osserva che il giovane Ferrari ha «sempre come referente teorico principale Giambattista Vico» (come testimoniano recensioni e pagine autografe dedicate a Lermnier, Ballache, Mamiani, Jannelli, Pagano e Lomonaco e la monografia dedicata al Romagnosi nel 1835) letto e filtrato, con la mediazione del magi-

stero romagnosiano, attraverso le indicazioni e suggestioni dell'indirizzo francese di filosofia della storia (Ballanche e Michelet). L'A. si sofferma in particolare sull'attività di recensore del giovane Ferrari che mette in luce alcuni dei temi poi ripresi ed approfonditi nelle introduzioni ai singoli volumi dell'edizione di Vico – rapporti di Vico con la sua epoca, genesi logica e storica del sistema vichiano e progressi del pensiero dopo Vico – ampliati e chiariti nella conclusiva monografia su *La Mente di Vico* nel 1837. L'A. ripercorre il maturarsi dell'interpretazione ferrariana di Vico e sottolinea, opportunamente, la centralità indicata dal Ferrari, del rapporto tra *Diritto universale* e *Scienza nuova* per la comprensione del capolavoro vichiano alla luce anche del suo contrastato rapporto con il XIX secolo. «Si tratta (per il Ferrari) di un processo che, muovendo dai dati positivi del diritto romano, giunge con l'edizione del '25 ad un più alto grado di consapevolezza teorica per trasformarsi poi nella *Scienza nuova* del '44 in un deciso allontanamento dai fatti del mondo umano a vantaggio della dimensione teorico-metafisica, un allontanamento che segnerebbe la distanza di Vico dalla cultura e dagli interessi scientifici del XIX secolo» (p. 293).

[R. M.]

24. MAZZOTTA Giuseppe, *Varrone, Sant'Agostino e Vico*, in *Il mondo di Vico/ Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 157-163.

Indagare sul controverso rapporto tra Vico e Varrone significa prima di tutto, come già buona parte degli studi più recenti su Vico aveva individuato, indagare sulla mediazione operata dalla critica agostiniana. «Indubbiamente, Vico assimila la critica agostiniana di Varrone, ma sarebbe un grave errore concludere che egli ingenuamente ripeta, con grande ritardo, l'attacco di Agostino. Al contrario, la posizione di Vico è assai complessa. Riconosce che un insanabile contrasto esiste tra Agostino e Varrone, ma le loro

posizioni, simmetricamente antitetiche, finiscono col somigliarsi» (p. 159), ammette Mazzotta. Nell'elaborazione vichiana Varrone viene opposto agli indirizzi scettici di Epicuro, Machiavelli, Hobbes, Spinoza e Bayle, ma è anche, polemicamente, il sostenitore di una distinzione, già voluta da Agostino, di tre tipi di teologia. «Ma nella polemica contro Varrone e Agostino, il vero precursore di Vico è anche l'altro suo modello di poesia o l'Omero toscano, Dante» (p. 163), nell'individuazione nella filosofia di Vico dell'originalità della teoria dell'arte come produzione poetica.

[M. S.]

25. MEYERS Peter Alexander, *Notes on 'Now': Benjamin's Vico and Vico's Benjamin*, in *Il mondo di Vico/ Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 383-408.

Partendo dall'enigmatica ammissione da parte di Benjamin di una propria filiazione da Vico, l'A. cerca di ricostruire, in questo saggio estremamente denso, un possibile nesso tra i due autori. Ad accomunarli innanzitutto sarebbe il radicamento in una tradizione retorica che fa del linguaggio, per riprendere l'efficace formula di Mooney, «the shape of things social», ossia il luogo di costituzione di quello spazio condiviso dell'esperienza che sta a fondamento della storia come della politica.

La parte più suggestiva della complessa argomentazione, che giustifica l'invito iniziale a leggere i due pensatori come glosse l'uno dell'altro (p. 383), riguarda la comparabilità della loro concezione della topica. I *topoi* si radicano, nella prospettiva benjaminiana, nel senso comune inteso come «campo di vincoli derivanti dalle relazioni sociali e esercitati in esse», rappresentando i luoghi dell'interazione attorno ai quali i membri di una comunità mobilitano le proprie passioni ed affetti privati per farle confluire in figure interpersonali. I *topoi* sono così «oggetti linguistici esterni» che esprimono, garantiti dal senso comune, l'interdipendenza tra i membri di

una comunità: l'analisi sociologica si congiunge così in Benjamin alla prassi retorica.

I *topoi* si connettono alla teoria benjaminiana dei *passages*, in quanto mettono in connessione situazioni e contesti diversi, cronologicamente distanti quanto contemporanei, nel contesto di una dimensione spazializzata del tempo. Il nesso con Vico non viene qui realmente argomentato, ma le suggestioni sono molte e passibili di essere approfondite. Più complesso appare però il passaggio da questa concezione della 'topica' alla teoria della storia. Nella ricostruzione dell'A., ciò che connette la retorica sociologica di Benjamin con la sua teoria della storia è la sostanziale sinonimia tra immagine dialettica e *topos*, in quanto emergenza di una costellazione che congiunge il passato con il presente. Se la storia è una costruzione che si dirama dal tempo-ora (*Jetztzeit*), ancorata nella facoltà immaginativa che mette in relazione temporalità diverse sia sul piano orizzontale, diacronico che verticale, sincronico, il tempo-ora, non meno di quella «dialettica in uno stato di quiete» rappresentata dall'immagine dialettica teorizzata da Benjamin, sono in sostanza elementi anticronologici che rendono possibile la storicizzazione e la comprensione storica. La linea che congiunge Benjamin e Vico viene dunque a passare per una interpretazione che accentua e sottolinea tutti gli elementi «anticronologici», per dirla con l'A., della teoria della storia vichiana. La storia ideale eterna, ma anche i «principi eterni di questo mondo delle nazioni», la simultaneità che Vico postula in diverse prospettive tra le età contemporaneamente all'immagine del loro succedersi, divengono elementi di supporto all'accentuazione degli elementi anti-temporali che fonderebbero la teoria della storia vichiana. Alla ricerca di conferme per questo dualismo, e con un'analisi peraltro assai raffinata, l'A. rimarca anche un'opposizione nel testo vichiano tra immagine statica del *dizionario*, che consente di concepire l'ordine provvidenziale, ed immagine dinamica del *vocabolario*, strumento di una scienza tutta umana. Da ciò consegue l'estensione a Vico di una teoria del tempo-ora, che ha però la incongruenza di accentuare in un contesto vichiano la dimensione più specificamente sog-

gettivo-individuale della costituzione della storia, contesto nel quale invece è alquanto eccentrica. La ricostruzione del pensiero vichiano dell'A. porta inoltre allo svantaggio metodologico di accentuare fatalmente la separazione in Vico di un aspetto scolastico e teologico – atemporale e/o anticronologico – contrapposto ad un altro umanistico e retorico – cronologico ed edificatore del tempo – nella concezione del senso comune; un percorso il cui esito parimenti fatale è infine di nuovo di scindere l'aspetto secolare del pensiero di Vico da quello impegnato teologicamente, in quanto solo il primo avrebbe ancora rilevanza per il pensiero politico.

[S. C.]

26. OLIVIER Paul, *Droit romain et interprétation de l'histoire chez Vico*, in *De Christian Wolff à Louis Lavelle: métaphysique et histoire de la philosophie. Recueil en hommage à Jean École à l'occasion de son 75^e anniversaire*, a cura di R. Theis e C. Weber, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1995, pp. 131-157.

L'intento del saggio è quello di ricostruire le valenze che, in Vico, assumono le grandi categorie elaborate dal diritto romano: *fas* e *ius*; *ius scriptum* e *ius non scriptum*; *ius naturale*, *ius civile* e *ius gentium*. Rispetto al campo d'indagine delineato dal titolo, l'approccio al tema si presenta più 'vichiano' che romanistico, se si considera la scelta di Olivier, deliberatamente inattuale ma certo discutibile, di limitare il confronto con la storiografia giuridica al classico manuale di Paul Frédéric Girard (traduttore francese, dal 1887, del *Römisches Staatsrecht* di Mommsen) e alla monografia di Pierre Noailles su *Fas et Ius*. Altrettanto singolare il mancato impiego delle fonti tecniche romane. Tuttavia, al di là di queste riserve, l'esegesi dei testi vichiani appare corretta e risultano convincenti le ipotesi interpretative formulate. In particolare, l'esame del rapporto *fas-ius* (pp. 134-137) offre spunti interessanti. Il *fas*, per Olivier, denota la «genèse religieuse du droit» (p. 134), di tutto il diritto, sia esso sa-

cro o profano, conformemente a quella «unità strutturale del sistema giuridico primitivo» (la formula è di Riccardo Orestano), cui corrisponde, in Vico, l'identità originaria di sapienza, sacerdozio e regno. Così concepito, il *fas* si configura come «une sort de pré-droit et l'histoire qu'il faut parcourir une sorte de pré-histoire» (*ivi*): sebbene il nome resti sottaciuto, il riferimento a Louis Gernet, al quale si deve la categoria di *prediritto*, è in *re*.

In che misura la nozione di *pré-droit* può costituire uno schema interpretativo valido anche per Vico? È pregiuridica, per Gernet, quella pratica che, pur senza presentare alcuni caratteri essenziali del diritto (formalizzazione, specializzazione funzionale, astrazione), è tuttavia dotata di un'efficacia simbolica *virtualmente* giuridica in ragione della sua potenza magico-religiosa, del suo effetto di suggestione: di qui la sua iterazione rituale e il riconoscimento come regola consuetudinaria da parte della comunità primitiva. In quest'ottica, un vincolo pregiuridico appare tanto più stringente quanto più intenso è il sentimento di obbligatione del singolo, ossia quanto più attuale e concreto è il pericolo della vendetta (divina e collettiva) in caso di inadempimento della prestazione dovuta. Un discorso analogo può farsi per la concezione vichiana del *fas*, ricondotto etimologicamente alla radice *fari*, alla voce persuasiva del nume, e assunto come l'equivalente semantico di *themis*: la prima manifestazione del *fas deorum* (il tuono) assume il senso di un'interdizione (Franz Wieacker definisce la nozione basilica di *fas* in termini di *tabù*), la cui efficacia dipende dall'orrore sacro che essa è in grado di suscitare. Il che avvalorava la proposta interpretativa di Olivier.

Quanto alla distinzione tra *ius scriptum* e *ius non scriptum* e ai suoi risvolti politici (pp. 137-142), l'A. si sofferma sul nesso che, nei tempi eroici, intercorre tra la forma di governo aristocratica e il diritto non scritto («la coutume»: p. 137), del quale è depositaria una scienza giuridica pontificale e poi laica (un'oligarchia di *prudentes*), operante con la tecnica del responso orale. Monopolio aristocratico ridimensionato dall'avvento della scrittura, della legislazione scritta, dell'astrazione.

Particolarmente efficace, infine, l'analisi del dualismo di *ius naturale prius* (di cui Olivier marca le ascendenze hobbesiane e spinoziane) e *posterius* (pp. 142-146), che trova riscontro nel dualismo della natura umana e presenta qualche problematica affinità con la concezione graviniana della *lex promiscua* e della *lex solius rationis* (p. 144). È da notare, al riguardo, come l'A. colga acutamente la tensione tra la nozione ulpiana (D. 1.1.1.3) di *ius naturale* come diritto «non humani generis proprium», ma *comune* a tutti i viventi, e il diritto naturale primario vichiano che è un diritto in definitiva *solo* umano, già *volontario*, già *storico*; un *ius naturale* che è sì, spinozianamente, conato autoconservativo ma, diversamente da Spinoza, conato della mente. Ne consegue che «l'homme seul ait un droit» (p. 145).

[G. Car.]

27. PAPINI Mario, *La dottrina vichiana del conato come chiave interpretativa generale della 'Scienza nuova': nuove considerazioni e linee interpretative*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 193-212.

Sono note agli studiosi di Vico le tesi continuiste dell'A. strenuo avversario, soprattutto, di ogni possibile cesura tra *De antiquissima* e *Scienza nuova*; tesi ribadite in questo suo contributo che prende le mosse dalla lettera di Vico al Gaeta del '37 per riconfermare che «1) sia la struttura formale che l'impianto tematico della *Scienza nuova* non sono comprensibili, se non si inseriscono nel quadro della metafisica geometrico-conativa tracciata da Vico nel *De antiquissima*; 2) la dottrina dei punti di conato, lungi dall'essere una marginale curiosità, è invece una delle più audaci e originali soluzioni offerte dalla pur ricchissima *età barocca*; 3) l'ermeneutica vichiana è uno straordinario campo di sperimentazione per verificare, in sede prettamente teorica, la funzione trainante svolta dalle cd. *ontologie epocali* (fermo restando che, per Vico, è ancora pienamente

sollecitante – non ostante la relativamente differita dislocazione cronologica – la potente *ontologia barocca*)» (p. 211).

[R. M.]

28. PATELLA Giuseppe, *Vico e il primato del sentire*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 339-348.

L'A. sottolinea quel «primato della sfera del sentire» che Vico individua fin dalle *Orazioni inaugurali*; ma è il *De ratione* che «si pone chiaramente come il primo compiuto tentativo vichiano di difesa dell'universo della sensibilità, dei diritti della verosimiglianza e del probabile» (p. 340). D'altra parte, la vichiana riflessione sulla sensibilità non rappresenta una mera constatazione di una realtà fisiologica passiva, ma si pone come premessa per «quella che si potrebbe chiamare una *sapienza del senso*» (*ivi*), tesa a valorizzare le facoltà creative che sono all'origine della poesia e della civiltà.

Proseguendo nel rapido *excursus*, Patella si sofferma sul *De antiquissima*, in cui Vico individua tra le operazioni della mente quella «perceptio» che si avvale delle quattro facoltà sensibili, senso, memoria, fantasia e ingegno, conferendo a quest'ultimo un ruolo centrale ed essenziale. Per Vico, osserva Patella, «non sembrano dunque essere la ragione, l'analisi, la deduzione, ma l'ingegno, la sintesi, l'intuizione fantastica a fondamento della natura umana» (p. 342), ratificando così «l'indipendenza dell'universo sensibile» e, nel rapporto con le cose, «l'affermazione di un primato dell'estetica». Alla «particolarità del senso» Vico fa seguire l'universale fantastico, che si forma proprio attraverso la sensibilità, per cui «la conoscenza fantastica è come se fosse il prolungamento fantastico del senso, la sua versione ingegnosa e creativa» (p. 345), legato rispettivamente alla concretezza del particolare e all'orizzonte della ragione. Patella sottolinea come, proprio alla luce dell'universale fantastico, la poesia vichiana «non può più essere interpretata come forma spirituale individualizzante ed al-

gica, come voleva Croce, quanto piuttosto come sapienza poetica che rivendica la propria dimensione 'logica' e conoscitiva» (p. 346). Con la *Scienza nuova*, Vico segue il dramma umano dagli albori della civiltà fino ai tempi «illuminati e colti» e ai possibili ricorsi, in quella «che potremmo chiamare un'acutissima fenomenologia del sentire» (p. 347).

[A.S.]

29. POMPA Leon, *Vico and Metaphysical Hermeneutics*, in *Verstehen and Humane Understanding*, ed. by A. O'Hear, Cambridge, Cambridge U.P., 1997, pp. 29-46.

L'A. analizza la natura della teoria ermeneutica in Vico, distinguendone due versioni distinte. La prima, risalente alla *Scienza nuova* del 1725, è ancora fortemente condizionata dall'assunto di una fondazione della «nuova arte critica» nella metafisica della mente umana; mai espunta del tutto dal pensiero vichiano, essa si ancora nella postulata indisgiungibilità dell'arte critica dall'arte diagnostica tematizzata nel 1725, in quanto basate sul fondamento comune dello schema metafisico della storia ideale eterna. L'A. ritiene tale versione dell'ermeneutica vichiana inutilizzabile per il pensiero contemporaneo, e valuta di contro come estremamente attuale la prospettiva della *Scienza nuova* del 1744, allorché essa pone il fulcro dell'interpretazione nell'interazione tra filosofia e filologia, con cui viene conferita alla conferma filologica tutta la portata di un procedere empirico per ipotesi e verifiche, epistemologicamente più familiare ad una prospettiva contemporanea.

[S.C.]

30. PONS Alain, *Vico et la critique des Lumières*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 39-45.

In questo breve e lucido scritto Alain Pons riflette sul rapporto tra Vico e l'Illuminismo tentando preliminarmente di sgom-

brare il campo dai troppo abusati luoghi comuni che hanno avvolto Vico, fatto salvo ovviamente l'originaria problematicità delle polemiche. Ciò che va invece affermato energeticamente, come fa Pons, è che «Vico n'est placé ni en arrière ni en avant de son temps, il est de son temps, et il tente de penser son temps, mais cela d'une manière profondément originale, au point d'apparaître comme un isolé, et c'est cela que réside sa véritable modernité» (p. 40). Quanto al rapporto con l'Illuminismo, Pons nota come la mancanza di una filosofia sistematica presso i maggiori rappresentanti francesi può essere ritrovata in Vico, perché, «mis à part le court *Liber metaphisicus*, il n'a jamais composé de traité proprement philosophique» (p. 41). Ci rendiamo conto piuttosto come il filosofo napoletano, nello scrivere la *Scienza nuova*, si sia servito di «tecniche nuove» e di criteri scientifici, «afin d'explorer des territoires de connaissance 'nouveaux', au lieu de rester enfermée dans le cadre statique tracé par la théologie et la philosophie traditionnelles» (ivi). In tal senso Vico, prosegue Pons, è decisamente moderno, e il suo impegno va nella direzione di chi nell'età dei lumi, come diceva Diderot, voleva «changer la manière commune de penser» (ivi) e che come Vico, pur secondo una prospettiva diversa, si proponeva di preservare la società dalla ricaduta nella barbarie. Ma l'«écart maximal» tra Vico e i pensatori illuministi sta nel significato stesso della filosofia, la quale, pur dovendo anche per Vico essere messa in questione e «aiutare il genere umano», deve recuperare il passato per «élever à la puissance rationnelle tout ce que les peuples des temps 'divins' et 'héroïques' ont su créer par l'ouvrage de leur sensibilité et de leur imagination» (p. 43). La «sapienza volgare», insomma, lungi dall'essere la testimonianza di ignoranza e illusione «est véritablement une sagesse qui établit les bases du monde proprement 'humain'» (ivi); essa, cioè, deve costituire anche per la sapienza dei filosofi una linfa vitale, per non imprigionarli in una dimensione «monastica». Il senso della filosofia è dunque per Vico «la conscience de soi politique à l'âge démocratique» (p. 44); questo non significa che il pericolo di ricadere

nella barbarie di una ragione che ha esasperato le sue possibilità non sia effettivo. Ma di fatto, «rien, dans ses textes, n'indique expressément, comme on le prétend souvent, qua ses yeux l'Europe est entrée dans un temps de 'barbarie de la réflexion' avancée» (*ivi*). Si tratta perciò di una fiducia attenta e vigile nella ragione; e Pons nota come anche presso gli Illuministi in realtà non c'è mai stata una «confiance sans faille dans l'avenir de la civilisation», se non in una fase tarda con Turgot e Condorcet, laddove un D'Alembert, un Montesquieu o un Rousseau sono pervasi, come Vico, da un fremito di preoccupazione per l'avvenire della civiltà.

[A. S.]

31. REMAUD Olivier, *Langage et pouvoir dans la «Scienza nuova» de Vico*, in *Langage et pouvoir à l'âge classique*, a cura di P.-F. Moreau - J. Robelin, Franche-Comté, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1999, pp. 89-107.

La scansione triadica della storia che informa la *Scienza nuova* viene approfondita dall'A. nel suo ritmo «propriamente politico e giuridico in cui la libertà diventa la posta in gioco della lotta di tutte le epoche» (p. 89). La filosofia della storia vichiana va letta dunque nella prospettiva di un movimento «generatore di libertà» (p. 90), in cui non soltanto l'elemento politico e quello linguistico «sono paralleli tra loro, ma sembrano esserlo parimenti la loro storia e la loro morfologia» (*ivi*). Alla base di questa dinamica vi è il ruolo della natura che, per l'appunto, fa della storia della libertà politica una «storia naturale»; ed è proprio il vocabolario della natura una chiave privilegiata del rapporto di integrazione tra politica e linguaggio. In particolare, Remaud affronta l'indagine a partire da alcuni paragrafi dell'opera vichiana in cui sembra più difficile coniugare natura e storia, soprattutto nel rapporto tra la natura stessa e il linguaggio della 'democrazia'. In realtà, egli spiega, «la nozione di natura non dipende esclusivamente dall'opposizione 'per natura-per convenzione'» (p. 99), e, soprat-

tutto, è possibile seguire un passaggio in cui il termine 'natura' si sposta dal piano strettamente linguistico a quello squisitamente politico. In questo senso, per Vico «non può esserci storia se non sulla base di una differenza di natura» (p. 100). La natura 'nobile' e quella 'servile' sono di fatto radicalmente incompatibili, per cui quella che Vico chiama «ragione naturale del mistero delle leggi» va contemplata a partire dalla differenza originaria tra quelle due nature. Analogamente, nel rapporto tra equità civile ed equità naturale, la prima si ha «quando l'interesse degli eroi coincide con l'interesse dello Stato, cioè quando l'autorità non concerne se non un piccolo gruppo di persone, e si esercita nel segreto. Quella che alla fine del §953 chiama 'ragion di Stato'», mentre l'equità naturale «è il principio universale che fa della civiltà il risultato di una rappresentazione del potere liberamente ripartito e non più riservato a una piccola classe di uomini» (pp. 101-102). Ebbene, il rapporto tra equità civile ed equità naturale «riproduce perciò la divisione sociale che la differenza originaria tra due nature di uomini aveva creato» (p. 102). La storia del diritto romano costituisce un esempio di un «ritmo al tempo stesso frammentario e in progressione costante», in una alternanza di tensioni e parziali realizzazioni.

Nelle conclusioni, l'A. ribadisce l'importanza della questione della lingua in virtù «di una sorta di parallelismo tra la legge di evoluzione della lingua e il suo uso politico», e precisa che tale parallelismo è sotteso da una storia in cui la lingua si coniuga col tema della libertà, perché «ogni natura è politica e ogni natura politica reca in sé le tracce linguistiche di una lunga storia della libertà» (p. 107).

[A. S.]

32. REMAUD Olivier, *The Rythm of History: Nature, Language, and Politics in Vico's Scienza nuova*, in «New Vico Studies» XVIII (2000), pp. 39-55.

L'A. si propone di rintracciare attraverso un'analisi del concetto di natura il nesso che unifica nel pensiero vichiano il linguaggio e la politica. Attraverso l'analisi compa-

rata dei capoversi 32 (appartenente all'*Idea dell'opera*) e 953 (appartenente al V Libro), l'A. cerca di rendere conto del movimento parallelo del linguaggio e della politica all'interno della schematizzazione delle tre fasi, la cui difficoltà principale appare una sorta di movimento inverso, in esse, della natura. Se infatti il linguaggio passa da una originaria significazione naturale ad uno statuto di convenzionalità, la politica passa dall'equità civile a quella naturale, che Vico reputa in qualche modo da sempre iscritta nella natura umana, e che si manifesta nel disvelamento dell'arcano delle leggi ad opera della plebe.

Nell'indubbia complessità della questione, l'opzione dell'A. è di attribuire, privilegiando la chiave di lettura politica, una superiore 'naturalità' al linguaggio convenzionale dell'età degli uomini, per cui infine «la naturalezza del linguaggio convenzionale è posta nella prospettiva della emancipazione della moltitudine» (p. 52). Fortemente accentuato in questa lettura appare il carattere di «storia della libertà» (di poco corretto dall'accentuazione dello statuto 'naturale' di tale libertà) della filosofia della storia di Vico, che così può, a correzione del giudizio della Arendt, rivendicare a buon diritto il titolo di «filosofia politica».

[S. C.]

33. ROCKMORE Tom, *Vico and Constructivism*, in *Il mondo di Vico/ Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 361-367.

L'A. colloca Vico in una genealogia ideale del costruttivismo ed in particolare del «costruttivismo storico», ossia di quel costruttivismo epistemologico che considera «l'oggetto della conoscenza come 'costruito' nel processo storico e da esso dipendente». Egli colloca conseguentemente Vico nella storia della filosofia, sottolineando l'antiplatonismo della sua teoria della conoscenza e il suo valore alternativo all'anticostruttivismo cartesiano. Vico andrebbe così riletto piuttosto nella linea che conduce da Hegel a

Marx, tanto più che rispetto a Kant il suo costruttivismo avrebbe il vantaggio di prendere in considerazione non il soggetto astratto in quanto principio epistemologico, ma il concreto soggetto sociale e politico.

Nella comparazione tra il costruttivismo di Vico e quello di Marx, Vico viene ad assumere il significato di una anticipazione «della più promettente alternativa al fondazionalismo epistemologico», per quanto indebolita, agli occhi dell'A., dalla mancata comprensione della natura economica del processo storico e della consapevolezza della storicità della conoscenza.

[S.C.]

34. ROSSI Paolo, *Ritratto di uno zenonista da giovane*, in *Il mondo di Vico/ Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 181-191.

Lo «zenonista da giovane» è naturalmente il Vico del *De antiquissima*, e l'A. torna, dopo il decisivo saggio del 1999 che rinnova il testo di *Le sterminate antichità*, a costruire l'affresco storico in cui si situa lo zenonismo di Vico, rimediando alla superficialità di quella critica che aveva idealizzato un Vico 'inventore' della teoria dei punti metafisici.

A questa lettura attenta e contestuale, lo zenonismo si rivela una versione, resa conciliabile con l'ortodossia e risalente almeno alla Seconda Scolastica, di una visione discontinuista e indivisibilista della realtà. Per essa la realtà appare composta di punti privi di estensione e risulta così possibile evitare i gravi rischi di eterodossia che l'atomismo presentava relativamente al dogma della transustanziazione e all'ammissione del vuoto. Censurato dai gesuiti nel 1632, lo zenonismo sopravvive ed è attestato, in particolare grazie agli studi di Romano Gatto, a Napoli nel corso del '600 proprio in ambiente gesuitico, ed in particolare in uno dei maestri di Vico, Giuseppe Ricci.

Così lo zenonismo si rivela, nell'analisi dell'A., in tutta la sua portata di costellazione problematica che, come rivela lo stesso

equivoco della storiografia vichiana, necessita di un poderoso lavoro di traduzione e contestualizzazione, data l'apparenza avulsa dalle prospettive epistemologiche attuali. Ma la lettura dell'A. fornisce anche significative tracce per cogliere la più vasta importanza storico-culturale della corrente zenonista, mostrando ad esempio come il persistere delle sue costellazioni problematiche contribuì ancora ad ispirare l'«atomismo di punti» di Boscovich, la cui influenza sarà decisiva sull'evoluzione successiva della fisica e della chimica.

[S. C.]

35. RUGGIERO Raffaele, *Paesaggi vichiani. Complessità storica e tecniche del discorso*, in «Schede Umanistiche» (2000) 1, pp. 5-34.

L'accostamento dell'A. tra la *Geographia Generalis* di Bernhardt Varen - che alla metà del XVII secolo segnò una tappa decisiva della moderna geografia - e l'opera di Vico nasce dalla suggestiva lettura di Giuseppe Mazzotta del pensiero di Vico come «nuova mappa del mondo» (vedi questo «Bollettino» XXX, 2000, pp. 255-262) e suggerisce all'A. nuove prospettive esegetiche del controverso 'paesaggio' filosofico vichiano, senza trascurare, però, sulla scia di Alfred Korzybski che «una mappa non è il territorio». Il primo di questi 'paesaggi' vichiani presi in esame affronta il controverso rapporto di Vico con l'eredità ermetica rinascimentale e l'A. mostra come l'ambiguità di fondo, presente nel *De antiquissima* del presunto rapporto genetico di tutto il sapere umano dall'antichissima sapienza egizia venga risolto nella *Scienza nuova* con la teoria di una primitiva sapienza poetica. L'A. si sofferma poi sulla *Spiegazione* funzionale alla complessa struttura iconica della «dipintura» e rileva che «questa mappa è un invito a perlustrare regioni remote e appropriarsi di un paesaggio intellettuale; l'autore [Vico] induce a costruire modelli per comprendere i fenomeni complessi tanto della natura come della storia» (p. 18). L'A. prosegue il suo percorso delimitando la dimen-

sione filosofica-poetica della nuova scienza vichiana, orientata storicamente in modo differente dall'enciclopedismo Sei-Settecentesco e animata da una forte tensione etico-civile che ritrova soprattutto nell'opera storiografica vichiana dove più chiaramente emerge il modello tucidideo-ciceroniano animato dalla consapevole necessità di un *opus* storiografico sostenuto da una forte cultura retorica. Ed è a partire dalla biografia del Carafa che l'A. prende spunto per alcune osservazioni sul rapporto tra storia e finzioni poetiche; un rapporto particolarmente significativo per la «scoperta del vero Omero» raggiunta attraverso un'analisi filologica che mostra come per Vico «i poeti ciclici fossero animati da intenti storiografici» (p. 29), poiché la poesia è essa stessa storia e non semplice mimesi della storia. Infine, l'A. osserva come in Vico «il diritto come sistema di rappresentazioni simboliche induce a riflettere sulla 'piazza'» (p. 33) come luogo concreto dell'evoluzione giuridica dei negozi astratti.

[R. M.]

36. RUGGIERO Raffaele, *Strategie dell'anonimato. Atti della confutazione tra Galilei e Appiano Buonafede*, in «Lavoro critico», (1996-1998), 28-30, pp. 119-142.

Un'analisi raffinata ed erudita, come nello stile dell'A., che illustra il fenomeno degli scritti anonimi e pseudonimi e la sua sfaccettata complessità. Il punto di partenza è proprio Vico e il doloroso incidente dell'anonima recensione alla *Scienza nuova* 1725 pubblicata nel 1727 nella rubrica *Nova literaria* degli «Acta eruditorum lipsiensis». *L'ignotus erro* attacca il napoletano prima di ogni altra cosa per avere tenuto «nascosto ai dotti il suo nome», che peraltro compare se non nel frontespizio, nella lettera dedicatoria al cardinale Corsini e nella dedica alle Accademie d'Europa. L'A. annota finemente come «al tema dell'anonimato è strettamente legato quello dell'amicizia e della *fides tradita*» (p. 120), motivo per il quale la replica vichiana si apre con la menzione di «quidam verus

amicus noster», quello che lo avvertì della stroncatura. Ma «nel giuocare con anonimie e pseudonimia Vico ebbe illustri predecessori antichi e moderni» (p. 124), sui quali l'A. offre un'interessante digressione che, partendo da Teofilo Folengo e arrivando ad Appiano Buonafede e alla non facile vita letteraria in Arcadia, si sofferma su un altro caso celebre riguardante Galileo Galilei. La prassi galileiana si avvicina a quella vichiana «nel mancato disvelamento dell'identità dell'aggressore» (p. 137). Celato sotto il nome di Lotario Sarsi, pseudonimo anagrammatico, il detrattore aveva sferrato un attacco a Galileo, a sua volta nascosto sotto la maschera del di lui allievo e amico Mario Guiducci. Ma «le contese, che nella realtà storica, coinvolsero Galilei, Vico e Buonafede (quest'ultimo nel 'caso Baretti') risultano avviate da aggressioni anonime o pseudonime avverse ai tre autori: in tali occasioni la verità sembra atteggiare una mimesi dell'agone teatrale, e così i tre polemisti che avevano scatenato il dibattito restano sconfitti, come si conveniva accadesse nell'uso drammaturgico classico» (p. 138).

[M. S.]

37. SACCARO DEL BUFFA Giuseppa, *Argomentazione e amplificazione del discorso di Vico*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 165-180.

L'A. si sofferma sul I libro della *Scienza nuova* dove vengono esposti i dati storici, gli elementi della nuova scienza proposta e i 'principi' che le sono propri organizzati e ragionati con un metodo consapevole della specificità della conoscenza storica rispetto alle scienze fisico-matematiche «ed infatti il filosofo tesse il suo discorso con una tecnica dell'argomentazione diversa, ispirata non alla logica scolastica, né alla sillogistica, bensì alla dialettica umanistica ed all'uso della topica, da lui più volte lodata» (p. 167), in particolare nel *De ratione*. Per verificare come Vico metta in pratica la tecnica oratoria nella *Scienza nuova*, l'A. analizza alcuni celebri

passi vichiani dedicati alle origini dell'umanità che le consentono di «cogliere il costituirsi di due tipi di discorso, l'uno chiuso tra premesse e conclusione, e rigidamente determinato nello sviluppo, l'altro aperto in tutti i sensi e in tutte le fasi» (p. 174); in tutti i casi, però, l'intento principale perseguito dal filosofo, attraverso tecniche espositive e argomentative mutuata dal discorso retorico, è di far rivivere nel lettore l'estrema complessità e ricchezza della realtà umana.

[R. M.]

38. SERRAPICA Salvatore, *Discussioni di logica nella Napoli di Vico*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 231-242.

L'A. prende spunto dall'*Elogio storico del Signor Abate Antonio Genovesi* di G. M. Galanti (Napoli, 1772) per notare come in quel testo Genovesi venga implicitamente indicato come critico della *Logique* di Port Royal, in particolare per la sua problematizzazione del ruolo della logica nella *ratio studiorum*. Si tratta, rileva l'A., di un problema in vario modo già sollevato dalle critiche di Vico all'Arnauld - nel *De ratione* - e dal Doria - nell'*Educazione del Principe* - che si erano opposti all'esclusività del metodo geometrico per la ricerca della verità. Già nel primo decennio del secolo a Napoli «il dibattito, quindi, si ampliava, non si trattava più solo di assegnare un posto preciso alla logica, e se questa dovesse essere quell'arnauldiana, ma ci si poneva anche il problema di quale dovesse essere il rapporto di questa con la geometria» (p. 233). Prima di considerare più da vicino l'opera del Genovesi l'A. indica, a ulteriore conferma della presenza a Napoli di una discussione critica della logica di Port-Royal, le testimonianze autobiografiche - di segno diverso - da un lato, del M. Fardella, morto a Napoli nel 1718, iniziato al pensiero di Cartesio dal Borrelli, mentre, dall'altro Gherardo degli Angioli, nel 1723, ricorda come proprio la lezione vichiana l'aveva avvicinato ai «nuovi pensamenti» intor-

no al «mondo delle nazioni» dopo la ribellione antiscuolastica maturata sulla scorta di Arnauld e Cartesio.

Per Genovesi, dopo l'insegnamento universitario impartitogli a Napoli da Nicola De Martino anch'egli autore nel 1728 di un manuale di logica, l'accostamento della *logique* di Port-Royal alla sillogistica aristotelica, già comune nei primi decenni del Settecento, diventa parte integrante di un ripensamento complessivo della tradizione cartesiana alla luce della ormai maturata convinzione della necessità di un metodo d'insegnamento che per essere veramente utile agli 'giovineti' non può perdersi dietro i formalismi vecchi e nuovi della logica aristotelica e arnauldiana.

[R. M.]

39. SINI Stefania, *Jaziki i znaki v filosofiji Djambattista Viko* [Lingue e segni nel pensiero di Vico], in «Metafizičeskie Isseledovanija» (1999) 12, pp. 128-162.

L'A. offre una attenta esposizione e alcuni spunti di riflessione sulla teoria linguistica vichiana a studiosi di un'area culturale solo in parte coinvolti dalla *Vico-Renaissance* degli ultimi decenni. L'inevitabile andamento espositivo del lavoro non pregiudica, però, il rigore scientifico delle tesi sostenute avvalendosi l'A. della più avveduta critica sull'argomento. L'A. rileva come sin dal *De ratione* si manifesta in Vico l'esigenza di opporre al solitario, disincarnato *logos* cartesiano la parola pubblica radicata nel mondo civile recuperata attraverso l'attribuzione all'*inven-tio* di un proprio statuto epistemologico garante della possibilità stessa di una conoscenza razionale del verosimile bandito dal Cartesio in quanto dominio dell'incerto. Infatti, sottolinea l'A., nella *Scienza nuova* Vico ribadisce la priorità della topica sulla critica e indica nel nesso memoria-fantasia-ingegno nuovi percorsi della retorica in grado di rivelare l'originarietà delle pratiche simboliche nell'attribuzione di senso alla natura poietico-eidetica del linguaggio.

[R. M.]

40. TESSITORE Fulvio, *Cuoco lungo due secoli*, in «Archivio di storia della cultura» XIII (2000), pp. 53-74.

È il testo della relazione inaugurale letta al Convegno su Cuoco, svoltosi a Campobasso nel gennaio del 2000. In efficace sintesi, l'A. indaga sulla 'fortuna' e 'sfortuna' del molisano, partendo dal richiamo al senso della «presenza» di Vico, il suo maggiore autore, proposto (nel secondo abbozzo della progettata lettera al De Gérando del 1804 e nel *Rapporto* del 1809 a Murat) quale oscuro «precorritore» dei tempi futuri, ma disposto a smentirne l'isolamento soprattutto per le relazioni con temi e protagonisti del riformismo settecentesco napoletano. A Genovesi e a Galanti, lettori di Vico, riportano, infatti, i principi fondamentali dell'interpretazione cuochiana della rivoluzione napoletana che l'A. opportunamente sottolinea, soffermandosi sulla definizione di *rivoluzione passiva* e sulla teoria dei *due popoli*, «applicazione della 'filosofia tutte di cose'» di matrice genovesiana (pp. 55-56). E l'intreccio di queste tesi si colloca nel pensiero politico italiano tra Ottocento e Novecento, toccando il Manzoni del primo *Adelchi* e del *Discorso su alcuni punti della storia longobardica in Italia* (pp. 57-59), nonché il «tirocinio mazziniano sul 'Giornale italiano'» (p. 59) e, soprattutto, Carlo Pisacane, lettore cuochiano (nei *Saggi storici, politici-militari*) del Vico e della «dialettica bisogni-forze» (p. 60) che, nella versione pedagogica di educazione politica del *popolo* cuochianamente inteso, si proporrà nella «desantiziana filosofia del costume» (p. 63). Un modello, questo dello storico irpino, ripreso parzialmente dalle pagine convergenti, più spesso, divergenti di Croce e Gentile su Cuoco. L'esame del primo parte dalle tesi giovanili degli *Studi sulla Rivoluzione Napoletana del 1799* e della *Prefazione alla seconda edizione* del 1896, per cogliere le origini di un «nuovo lavoro» sulla storia non municipale ma nazionale, non solo politica ma *etico-politica*, raggiunta nella grande *Storia di Napoli* e nella *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX* (pp. 67-68). Qui, alla tesi di un Vico solitario ed incompreso, al giudizio sull'astrattezza dell'Illuminismo an-

tistorico corrisponde l'immagine di un Cuoco, «miracolo» dello storicismo, isolato dalla tradizione del riformismo meridionale, capace, tuttavia, di rivelare le ragioni dell'impegno a coniugare storia e scienza, di proporsi come primo grande storico dell'Ottocento italiano, «uno storico nutrito di consapevolezza filosofica e perciò in grado di intendere la scientificità della storia in fedeltà al più rigoroso vichismo» (pp. 69-70). Più netta è la rilevata contrapposizione di Cuoco a Vico nelle pagine gentiliane dell' *Introduzione agli Scritti pedagogici inediti o rari* (1909), dove la proposta tesi del «fallimento del Cuoco filosofo» (p. 70) nasce dall'individuata disposizione del molisano a ridurre la *speculazione* di matrice vichiana in pensiero propriamente storico e politico (*ivi*). Con Vico sempre più giudicato in antitesi con il secolo XVIII (qui d'accordo con Croce), l'autore del *Platone in Italia* diventa il primo scrittore del secolo XIX da collocare tra i gentiliani «profeti del Risorgimento», protagonista del complesso processo di formazione culturale e civile della «nuova Italia», in termini assai diversi da Croce e da Gramsci, critico radicale, quest'ultimo, della convergente-divergente lettura dei due filosofi del neoidealismo, di uno «storicismo di moderati», denunciato, nei *Quaderni*, proprio in occasione di un ripensamento della cuochiana «rivoluzione passiva» (pp. 72-73).

[F. L.]

41. TESSITORE Fulvio, *Senso comune, teologia della storia e storicismo in Giambattista Vico*, in *Storia, filosofia e letteratura. Scritti in onore di Gennaro Sasso*, a cura di M. Herling e M. Reale, Napoli, Bibliopolis, 1999, pp. 413-436 (apparso come *Introduzione a Giambattista Vico*, a cura di F. Tessitore e M. Sanna, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2000, pp. III-XXV).

Con collaudata perizia critico-filologica l'A., uno dei maestri del 'nuovo corso' di studi vichiani nel secondo Novecento, ripropone il *problema Vico*, muovendo dalla riconosciuta centralità della «lenta e faticosa sco-

perta» della storia al fondo delle originali e ben note interpretazioni di Piovani e Giarrizzo (p. 415). A sviluppo e integrazione di queste esamina il controverso percorso del *senso comune*, convinto che «la base della riflessione vichiana resta una grande scoperta gnoseologica che la rende insieme prosecutrice dell'Umanesimo rinascimentale dentro la crisi settecentesca della ragione scientifico-matematica e innovatrice del razionalismo rinascimentale in cui avvertì più d'un elemento di continuazione del razionalismo aristotelico» (p. 416). Da qui, l'analisi tocca opportunamente la genesi del *senso comune*, riconoscendo, nel rinnovato metodo degli studi del *De ratione*, la centralità del linguaggio, dell'*ingenium* attraverso l'*eloquenza* che evita l'erronea identificazione cartesiana di ragione e verità, per concentrarsi sul *verosimile*, generatore di *senso comune* (p. 419). In proposito, l'indagine di Tessitore si affida con eleganza alle note pagine di Antonino Pagliaro, preoccupandosi, tuttavia, di seguire l'approfondimento del tema nel *De anti-quissima* che ai *verosimilia* del 1708 sovrappone la necessità dell'introdotta *similitudo*, per superare l'abisso tra uomo e Dio in base al principio comune del *verum ipsum factum* (p. 421). Coniugato con lo *scire* è il *facere*, affidato alle funzioni della *mens* in vista dell'*ordine* e del *vero* delle cose (pp. 422-423). Sul tema l'interpretazione di Tessitore richiama anche la magistrale lettura di Capograssi sullo «strettissimo nesso tra idea e vita dentro lo stesso rapporto di vita» (p. 423). Introdotta da tale rapporto è la complessa questione del *diritto*, nato dalla sfera delle *utilità* e dei *bisogni*, simbolo di una *natura* non più integra dell'uomo di Vico che individua (nella *Sinopsi del diritto universale*) il nesso di *auctoritas* e *forma* del *certo*. Con ciò traspare l'esigenza di riconoscere come impossibile il riferimento al solo *vero* e la necessità di avvalersi del *senso comune* quale criterio di *certificazione* delle cose, destinato a riemergere nella «barocca costruzione della *Scienza Nuova*» (p. 425). Qui, l'autore si sofferma sulla versione definitiva dell'opera, che gli appare la conclusione di uno sviluppo «per il quale la natura umana si sposta sempre più (...) al piano induttivo e storicistico» (p.

434). Così, la scoperta gnoseologica del *sensu comune* passa attraverso l'indagine storica del *diritto naturale delle genti*, espressione dell'esigenza di trovare il «fondamento universale del diritto» sulla base del riconoscimento della *comune natura* degli uomini, di una *metafisica* rinnovata, in quanto «metafisica del genere umano». Per tutto ciò, il filosofo napoletano deve tornare al vocabolario della *lingua mentale comune* che proprio il *sensu comune* rende possibile in quanto conoscenza «senza riflessione» e giustificazione dell'uso di un'«arte critica della storia delle umane idee», distante dalla logica cartesiana e da ogni ipotesi di assolutizzazione dell'umano e della sua storia. Qui ritorna decisa la polemica contro la lettura crociana dei rapporti in Vico tra universalità e determinazione storica, lucidamente rintracciati dal Pagliaro e riproposti da Tessitore nell'analisi della complessa, ambigua successione di *pruove* teologiche, logiche e storiche. La 'curvatura' verso queste ultime attesta la crisi di ogni atteggiamento totalizzante del mondo storico, confermata dall'introdotta distinzione tra storia sacra e storia profana (p. 430), nonché dalla ben nota definizione dell'opera quale «teologia civile ragionata», opposta al teleologismo e alla teologia tradizionale che teorizza la distanza tra individuo e senso della storia. Nel perenne movimento di armonia e rottura dell'*ordo* sta, invece, il vero significato del mondo umano, costitutivamente storico, regolato da una legge di necessità (la *Providenza* né immanente né trascendente) (pp. 431-432). Ad essa Tessitore dedica le sue conclusive riflessioni, mostrando opportunamente l'interesse di Vico per la religione che esprime e garantisce l'esigenza dell'uomo di farsi universale, ma senza cedere alla presunzione totalizzante del «determinismo teleologico» nel tentativo di assicurare una salvezza introvabile nella storia come nella *religio*. È questa, infine, a rendere anche la *ci-fra*, la persuasiva connotazione dello 'storicismismo' vichiano, nato dalla «originalissima scoperta dei limiti della ragione, che sono i limiti della storia, intesa (...) come ordine ordinante e non come ordine ordinato (...). La condizione della condanna o del riscatto dell'uomo è il riconoscimento della sua libertà,

non può essere la sua oppressione. E sta qui lo storicismo dell'uomo di Vico alla ricerca della propria universalizzante certificazione (...). La forza di questo grande esercizio teorico sta nella scoperta dell'idea di *evenienza* che l'epoca moderna esemplarmente configura quale campo di forze contrastanti e interagenti in cui il nuovo innova e però non annulla il vecchio pur nella preparazione dell'avvenire. Sta nella scoperta dell'idea di *evenienza* di una filosofia dei limiti della ragione che va collocata l'origine di quella corrente di pensiero minoritaria ma determinante, che dal Settecento sfocia nel nostro Novecento, ponendosi alle origini dello storicismo critico, problematico, contrario ad ogni assolutezza, sia quella del razionalismo – scientifico o storico –, sia quella dello storicismo assoluto» (pp. 435-436).

[F. L.]

42. TORRINI Maurizio, *Un amico di Vico: Tommaso Russo. «Divina Mente» e «Vero Metafisico»*, in *Il mondo di Vico/ Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 109-118.

Dettagliato e documentato contributo che ha tra l'altro il merito di gettare luce su un corrispondente vichiano, Tommaso Russo o Rossi, che costituisce un personaggio assai interessante per lo studio del periodo 'lucreziano' di Vico. L'angolo visuale prescelto dall'A. è sicuramente il più proficuo: «Tommaso Russo e Gherardo degli Angioli potrebbero dunque essere due reazioni, per così dire, 'marginali' a un recupero o a una ripresa dell'atomismo dai caratteri ovviamente molto diversi da quello di quarant'anni prima, un atomismo che non solo guardava all'empirismo di Galilei e di Gassendi attraverso Newton, ma che aveva alle spalle non più il Cartesio materialista dell'Accademia degli Investiganti, ma la filosofia di Locke e di Spinoza» (p. 110). Il filosofo fu nativo dell'Irpinia, e autore di alcuni *Dialoghi sui misteri divini* (1724), della dissertazione *Dell'animo dell'uomo* (1736) e *Della mente sovra-*

na del mondo (1743), destinata polemicamente a combattere l'«empio» Spinoza, e il rapporto con il nostro Vico si snodò soprattutto attraverso uno scambio epistolare scarso ma significativo avvenuto negli anni 1729 e nel 1737. Ma non è tanto il contenuto del dibattito fra i due quello che desta l'attenzione dell'A., quanto l'osservazione dello spiccato interesse manifestato dal sec. XIX nei confronti di questo lettore vichiano e personaggio «minore» della vita culturale europea di quegli anni: si ricordano, fra quanti vollero dedicargli qualche pagina, Luigi Settembrini, il gallupiano Emilio Tulelli, Francesco Fiorentino, Vincenzo Giordano Zocchi, Vincenzo Lilla, autori tutti proiettati a ritrovare nel Russo una fase di precorrimiento della filosofia rosminiana.

[M. S.]

43. TRABANT Jürgen, *Trasporti: Vico in Germania*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 47-63.

Il lavoro presenta alcuni punti delle ricostruzioni svolte nel capitolo VIII del libro *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie* - non tradotte nella versione italiana curata da D. Di Cesare - dedicate alla ricezione di Vico in Germania tra Sette e Ottocento. Esso si articola intorno a tre nuclei: le interpretazioni del pensiero vichiano in Germania dal 1710 ad oggi, le traduzioni tedesche delle sue opere e le tesi di laurea che in Germania alcuni giovani studiosi hanno recentemente dedicato al filosofo napoletano. Dopo aver accennato alle «prime tre letture serie di Vico in Germania» (p. 48), vale a dire quelle di Jacobi, Orelli e Wolf incentrate, rispettivamente, sul rapporto con la filosofia kantiana, con Roma e con Omero, l'A. si sofferma soprattutto sulle interpretazioni degli anni '60 del Novecento (Apel e Liebrucks), e su quelle fornite tra il 1970 e il 1980 da Fellmann e Otto. Di queste ultime si mette in luce il fatto che Fellmann, insieme a Schmidt e Hösle, continuando e trasformando la «tradizione storicista» ha interpretato

«Vico come filosofo della storia oppure come fondatore delle scienze della cultura», mentre Otto lo ha indicato «come filosofo trascendentale, cioè come fondatore di una nuova teoria della conoscenza tout court» (p. 50). Secondo l'A., articolandosi ancora oggi intorno a tre nuclei fondamentali (la storia, la filosofia e la filologia), la presenza di Vico nella cultura tedesca è segnata da un tratto negativo, vale a dire la chiusura del campo filosofico-storicista o metafisico alle interpretazioni linguistiche o filosofico-linguistiche, che in un certo qual modo conferma la scarsa attenzione della filosofia per il linguaggio. Per questo anche la lettura storicista del filosofo napoletano si è interessata alle 'idee' trascurando «di avvicinarsi alla storia ideale eterna anche 'per le lingue'», non prendendo in considerazione quel materiale che forma il Dizionario Mentale Comune e che Vico stesso individua come la chiave maestra della sua nuova scienza. Insistendo su questo punto l'A. mette in luce come anche le traduzioni tedesche della *Scienza nuova* (Weber, Auberbach e Hösle) hanno reso «difficile o addirittura impossibile un accesso «per le lingue»» (p. 51), giacché, anche se in modo tra loro differenziato, non prendono sul serio la sematologia vichiana.

[M. M.]

44. VERDIRAME Rita, *Note sulla Vita di Giambattista Vico* scritta da se medesimo: *l'occasione, la genesi e le vicende editoriali*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 307-315.

Un resoconto analitico e dettagliato della storia editoriale dell' *Autobiografia* vichiana, a partire dall'invito del Porcia alla composizione iniziale fino alla stampa del 1728 e oltre, a quella ulteriore fase «esauritasi nell'arco di pochi mesi, e non approdata alla pubblicazione - relativa alla correzione, all'ampliamento e alla continuazione dell'autobiografia per l'altra edizione richiesta dal Muratori a pochi anni di distanza dalla prima» (p. 309). Sebbene risulti scomparso ogni

documento in grado di attestare la revisione operata da Vico, dopo la stampa, sul testo del 1728, l'A. adduce a testimonianza un manoscritto della *Vita* conservato a Bergamo che funge da *descriptus* dell'*editio princeps* dispersa. La restituzione delle emendazioni e integrazioni al testo offrono esempio della quantità di lacune e sviste che il testo veneziano presentava e pone il problema del margine d'intervento consentito al moderno editore di fronte a una *princeps* così guastata dalla stampa. Un'analisi, quella della Verdirame, alle soglie della prossima pubblicazione del volume dell'edizione critica dell'opera vichiana curata per la collana delle *Opere* del «Centro di studi vichiani», che fa anche il punto sulla situazione attuale della tradizione testuale relativa all'edizione dell'opera.

[M. S.]

45. VERRI Antonio, *Con Vico nel secolo dei Lumi*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 419-443.

Lo scritto dello studioso recentemente scomparso ripropone alcuni temi a lui cari; in particolare, quello del rapporto tra Vico e l'Illuminismo, nell'intento di sottrarre Vico ai possibili precorritenti, «per coglierlo, invece, uomo del suo tempo, vissuto all'alba del secolo dei Lumi, in un ideale incontro e scontro con i suoi contemporanei (...), non in ritardo né in anticipo, sulle dottrine del proprio tempo ma che ne visse la complessità attraverso il rispecchiamento, talora deformante, della sua mente geniale ma confusionaria» (pp. 420-421).

Il Vico che sia affaccia agli albori dell'Illuminismo ha ormai preso definitivamente le distanze con il razionalismo cartesiano, con il quale il conflitto «in nessun modo poteva essere mediato e superato» (p. 422), e guarda al passato, «di cui intende riportare alla luce pensieri e aspirazioni, in un mondo che pare li abbia dimenticati» (*ivi*). Ecco perché Vico, nel secolo dei Lumi, si incontra con la tradizione e col presente. Ma tale incontro ha una impronta assolutamente originale. Di

contro alla storia universale di Bossuet da una parte, per il quale «la storia universale, prima e dopo di Cristo, era già prevista e delineata nella *Scrittura*, secondo una successione di fatti che forniva giustificazione e spiegazione delle vicende storiche» (p. 425), e alla prospettiva storica di Voltaire, «che traduceva in termini laici il programma di Bossuet», dall'altra, Vico assume una posizione che Verri definisce «a mezza strada». «Di Bossuet infatti, Vico conserva l'orientamento teologico-providenzialistico, del secondo la riduzione delle vicende storiche a fatto umano, ossia a un campo in cui protagonista e attore è l'uomo» (p. 427). Più complesso è l'ideale incontro di Vico con Rousseau; ma indiscutibili sono gli elementi sinfonici che l'A. mette in luce, a partire da una «chiara presenza di provvidenzialismo e finalismo con una forte componente morale e religiosa, assente in Voltaire» (*ivi*), laddove in Vico è presente il rapporto con la religione e la tradizione biblica che è assente nel ginevrino. D'altra parte, il tema del rapporto natura-civiltà rappresenta un terreno comune di estrema importanza, anche se, sottolinea Verri, l'intento etico-politico che muove Rousseau in questa ricognizione, «è più forte che in Vico» (p. 429). In entrambi, vi è l'opposizione all'idea di progresso: «Vico per la visione ciclica del corso storico, con una considerazione polemica degli sviluppi della civiltà; Rousseau, maggiormente avverso alla sua età in cui gli sembra concludersi il lungo cammino dell'umanità, che con l'eccesso di civiltà, ha smarrito il senso della propria destinazione» (p. 430).

Ma i temi affrontati da Vico, su cui l'A. si sofferma specificamente, producono profonde risonanze nella cultura europea a lui contemporanea; e il nome di Warburton (autore peraltro caro allo studioso pugliese), insieme a quello di Condillac, «è dei più significativi» (p. 439). Molti sono i punti di contatto tra Vico e il filosofo inglese: dalla critica all'interpretazione corrente dei geroglifici che li vedeva come un espediente per nascondere al volgo i misteri, alla individuazione delle origini umane della civiltà e del linguaggio, alla ricostruzione, intrapresa da entrambi, del linguaggio «per sole vie naturali, seguendo un

percorso che si riallacciava a Epicuro e Lucrezio» (p. 442). Complessivamente, «essi vissero nel secolo dei Lumi, ma contribuirono ad intaccare il mito di una ragione immutabile e fuori della storia, proponendo una diversa rappresentazione legata alla storia e come questa soggetta al divenire cui soggiacciono tutte le cose umane» (p. 443).

[A. S.]

46. VICO Giambattista, *Autobiografia*, in appendice *Progetto ai Letterati d'Italia* di Giovanartico di Porcia, a cura di R. Diana, Napoli, 2001.

Utile riproposizione della *Vita* vichiana e dell'*Aggiunta* - stampate rispettivamente nel 1728 (ma scritta, secondo la recente datazione di Battistini, nel 1723) e nel 1731 - impregiate da due appendici assai interessanti e di difficile reperibilità. Nella prima, infatti, viene pubblicato il lavoro *Gli ultimi anni del Vico. Aggiunta del marchese di Villarosa*, uscito per la prima volta nel volume *Opuscoli di Giovanni Battista Vico raccolti e pubblicati da Carlantonio Rosa marchese di Villarosa*, Napoli, 1818 (dove vi compariva anche l'*Aggiunta* vichiana del 1731), nella seconda si propone il *Progetto* di Porcia, mai più riedito, tratto dalla veneziana *Raccolta d'opuscoli scientifici, e filologici*, con il quale si invitava un gruppo di intellettuali dell'epoca a ricostruire la loro storia scientifica. Nella *Nota introduttiva* il curatore si sofferma in particolare su tali Appendici per notare la profonda distanza che separa il significato del concetto di autobiografia del Porcia da quello del Villarosa. Dopo aver messo in luce, seguendo un'indicazione di Croce, che il piano del Porcia trovava il suo più autorevole viatico in una lettera di Leibniz del 1714, si insiste sul fatto che esso era caratterizzato soprattutto dall'idea che «l'autobiografia non doveva essere l'esito di un processo di costruzione edificante *a priori*, ma risultare da uno sforzo coscienzioso e congiunto di ricognizione storica e di illustrazione teorica» (p. VI). La raccolta dei vari profili autobiografici doveva, dunque, nelle intenzioni del Porcia, offrire ai giovani un

variegato numero di esempi da seguire negli studi, compito al quale si poteva adempiere solo narrando «con rigore e sincerità la propria biografia culturale», indossando allo stesso tempo i panni degli storici di se stessi e quelli dei maestri. Nonostante le velleità sistematiche ed enciclopediche, il *Progetto* si caratterizzava soprattutto per lo sforzo di coniugare la concretezza storico-esistenziale del lettore, «declinata dal confronto fra il *già fatto* da altri e il *da fare* in proprio, entrambi certo sottoposti alle rigorose leggi della ragione ma anche a quelle più impalpabili del caso e del gusto», con l'idealità del modello presentato. Proprio nella ricostruzione vichiana, come giustamente si nota ancora nella *Nota introduttiva*, il Porcia ravvisò il modello di autobiografia più vicino alle sue aspettative, giacché essa rappresentava lo sforzo di lavorare trattando rispettosamente il dato concreto, ma senza limitarsi alla mera elencazione cronologica dei fatti, per giungere ad una ricostruzione nella quale fosse possibile individuare il senso di un progetto unitario. Proprio per queste considerazioni la *Vita* vichiana viene qui correttamente intesa come un tentativo di ordinare «i fatti secondo un modello teleologico *a posteriori*» cercando nei dati concreti «una possibile configurazione di senso di cui l'evento principe è l'elaborazione e la pubblicazione dell'opera maggiore del filosofo, quella *Scienza nuova* che, edita in una prima versione nel 1725, rappresentava per Vico l'acme di tutta la sua vita».

[M. M.]

47. VILLALOBOS José, *Vico, Ensayador, in Il mondo di Vico/ Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 135-142.

L'A. distingue nel panorama contemporaneo due tipologie di pensatori, i «saggiatori» e i «pantologi», che suddivide ulteriormente in varie sottocategorie. Dedicata poi alcune pagine ad una argomentazione, attraverso le principali tesi e metodi della filosofia vichiana, dell'assunto che Vico sia da collocarsi nella prima categoria.

48. VOLTAGGIO Franco, *Il concetto di scienza in Vico*, in *Vico nel mondo/ Il mondo di Vico. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, Guerra, 2000, pp. 349-359.

L'A. rivisita il concetto vichiano di scienza aldilà dell'«identificazione della scienza nuova unicamente con un prototipo dell'antropologia culturale», per «rintracciare nel pensiero di Vico il presupposto di quella che viene definita immaginazione scientifica»

(pp. 351 e 349). Egli si rifà alle tendenze presenti nell'epistemologia contemporanea che considerano il contesto genetico – dunque in ultima analisi un'argomentazione storica – come un'integrazione essenziale dello stesso principio popperiano della falsificabilità, per proporre la tesi che «la vera scienza sia la storia e che (...) le singole scienze, dalle esatte sperimentali alle umane, sono semplicemente indagini di campo in cui si parcellizza la storia».

[S. C.]

NORME PER I COLLABORATORI

1. Gli articoli devono pervenire presso la 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 cartelle per i *Saggi*, le 25 per le *Schede e spunti*, le 10 per le *Recensioni* e le 3 per le schede dell'*Avvisatore bibliografico*. 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 esemplificativi, a partire dal «Bollettino» XXVI-XXVII (1996-1997):

a) 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. RIGONI, *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).

Ibid. p. 28 [stessa opera].

Ivi [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, 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.

b) 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 *Re-*

censioni si indica in maiuscolo il nome e il cognome dell'Autore recensito; per le schede dell'*Avvisatore* sarà indicato prima il cognome dell'Autore (in maiuscolo) 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; 491-959 (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>Coniu r.</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)

CENTRO DI STUDI VICHIANI
diretto da Giuseppe Cacciatore

VICO SU CD-ROM

COLLANA DIRETTA DA ROBERTO MAZZOLA



**«Bollettino del Centro di Studi Vichiani»
(1971-1990), ristampa anastatica a cura
di Roberto Mazzola, Napoli, Liguori, 2001
(www.liguori.it)**

Finito di stampare nel mese di febbraio 2003
dalla Rubbettino Industrie Grafiche ed Editoriali
per conto di Rubbettino Editore Srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)